

الكتاب الثاني في أحكام الجواهر والأعراض

والكلام فيه مرتب على مقدمة وجملة:

أما المقدمة

ففي بيان حقيقة الجوهر والعرض وأحكامهما بالكليّة، وفيها خمسة عشر فصلا:

الفصل الأول في تحقيق ماهية الجوهر^(١) والعرض

(اعلم): أن كل موجود إما أن يكون في شيء وإما أن لا يكون في شيء ولفظة في وإن كانت مستعملة في معاني كثيرة بالاشتراك أو التشابه كما يقال للشيء أنه في الزمان

(١) الجوهر: هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف. هو غير قابل للتكوين والفساد في خاصّ جوهره... (رسائل الكندي الفلسفيّة/ ١٦٦، المقابسات/ ٣٧١) الشّيء الواصف للشيء بإعطائه اسمه وحدّه، هو من طبيعة موصوفه، فإن كان موصوفه جوهرًا فهو جوهر وان كان موصوفه عرضًا فهو عرض. والذي لا يصف موصوفه باسمه وحدّه... هو الذي نسمّيه عرضًا في موصوفه. (رسائل الكندي الفلسفيّة/ ٢٦٧) هو أنّه الموجود لا في موضوع. (رسائل الفارابي، التعليقات/ ٤، شرحي الإشارات للرازيّ ١/ ٣، للطوسيّ ١/ ٢) حقيقة الجوهر هو أنّه لا في موضوع. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٨) هو الذي ليس في موضوع. (الحروف/ ٩٣) يقال عند الجمهور على الأشياء المعدّية والحجاريّة التي هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة. (نفس المصدر/ ٩٧) في الفلسفة يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلا.

ويقال على كلّ محمول عرّف ما هو هذا المشار إليه، من نوع أو جنس أو فصل. وقد يقال على العموم على ما عرّف ماهيّة أيّ شيء كان من أنواع جميع المقولات، وعلى ما به قوام ذاته، وهو الذي بالتّام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشّيء. (نفس المصدر/ ١٠٠) الذي هو ذات في نفسه وليس هو ذاتا لشيء أصلا، هو جوهر على الإطلاق، كما هو ذات على الإطلاق، من غير أن يضاف إلى شيء، أو يقيّد بشيء. إنّ معنى جوهر الشّيء هو ذات الشّيء وماهيّته وجزء ماهيّته. (نفس المصدر/ ٦٣) ما كان لا في موضوع ولا على موضوع إذا كان مشار إليه محسوسا أو كان موضوعا للمقولات.

يقال على ضربين: أحدهما الذي ليس له موضوع أصلا. والثاني ماهيّة الشّيء أيّ شيء اتّفق ممّا له ماهيّة. ولا يقال الجوهر على غير هذين في الفلسفة. (نفس المصدر/ ١٠٥) القدماء يسمّون المحمول على الشّيء الذي إذا اعقل عقل ما هو ذلك الشّيء وذات ذلك الشّيء، جوهر ذلك الشّيء. (نفس المصدر/ ١٧٦).

أو في المكان أو في العرض أو في الغاية أو في الكل أو في الجزء إلا إنا نريد هاهنا نفى أن يكون الشيء مختصاً بشيء آخر ويكون ساريًا فيه بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تقديرًا أو تحقيقًا ومع ذلك يكون ناعيًا له وحيثنذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا ولما كان الحال والمحل لا يعقلان إلا إذا كان كل واحد منهما منائرًا لصاحبه فلا بد وأن يكون لأحدهما احتياج إلى صاحبه وإلا لم يتوقف وجود الواحد منهما على الآخر ولا تمتنع حصول ذلك الحلول فإما أن يكون المحل سببًا لوجود الحال أو يكون الحال سببًا لوجود المحل فإن كان الحال سببًا لوجود المحل فالمحل يسمى هيولى والحال يسمى صورة وإن كان المحل سببًا لوجود الحال فالمحل يسمى موضوعًا والحال يسمى عرضًا فالموضوع والهيولى مشتركان اشتراك أخصين تحت أعم وهو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم وهو الحال.

وينبغي أن تعلم أن الشيء إذا كان أعم من غيره فسلب ذلك العام أخص من سلب ذلك الخاص فكما أن اللون أعم من السواد فعدم السواد أعم من عدم اللون فإنه لا يُصدق أن هذا الشيء غير ملون إلا ويصدق عليه بأنه غير أسود وقد يصدق أنه ليس بأسود وإن كذب أنه غير ملون فإذا اللاسواد أعم من اللالون.

وإذا عرفت ذلك فنقول: شرط الجوهر أن لا يكون في موضوع واللاكون في الموضوع أعم من اللاكون في المحل لأن الموضوع أخص من المحل فيكون سلبه أعم من سلب المحل فالجوهر هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع.

وإذا عرفت هذه القاعدة فنقول: الجوهر إما أن يكون في محل وإما أن لا يكون في محل والذي يكون في المحل الصورة الجسمانية والذي ليس في المحل فلا يخلو إما أن يكون محلا لشيء مقوم به أو لا يكون فإن كان محلا فهو الهيولى وإن لم يكن محلا فلا يخلو إما أن يكون مركبًا من الهيولى والصورة وهو الجسم وإما أن لا يكون وحيثنذ لا يخلو إما أن يكون له علاقة بالمحل بالتدبير والتحريك وهو النفس وإما أن لا يكون وهو العقل فهذا هو تحقيق القول في الجوهر والعرض وهو كاف في هذا الباب إلا أنا نورد الرسمين المشهورين للجوهر والعرض اقتداءً بالمتقدمين.

الفصل الثاني في تعريف العرض (١)

(١) العرض: فالشيء الواصف للشيء بإعطائه اسمه وحده، هو من طبيعة موصوفه، فإن كان موصوفه جوهرًا فهو جوهر، وإن كان موصوفه عرضًا فهو عرض. والذي لا يصف موصوفه باسمه وحده ليس طبيعته طبيعة موصوفه. وما طبيعته ليست طبيعة موصوفه، فهو غريب في موصوفه. فالغريب في موصوفه هو الذي نسميه عرضًا في موصوفه، لأنه ليس من ذاته، بل عرض فيه. (رسائل الكندي الفلسفية/ ٢٦٧) حقيقة العرض هو أنه في موضوع. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٨) هو الذي في موضوع. (الحروف/ ٩٣، مقاصد الفلاسفة/ ٨١ و ١٤٢، المعبر في الحكمة/ ٢/ ٧٣، مجموعه مصنفات شيخ إشراف ٦/ ١، مطالع الأنظار/ ٧١) عند جمهور العرب يقال على كل ما كان نافعًا في هذه الحياة الدنيا فقط.

وقد يقال أيضا على كل ما سوى الدراهم والدنانير وما قام مقامهما.

وقد يقال أيضا على كل ما وافق كونه أو فساد القربة.

وقد يقال أيضا على كل ما يقال عليه العارض، وهو كل حادث سريع الزوال.

وفي الفلسفة يقال على كل صفة وصف بها أمر ما، ولم تكن الصفة محمولا حمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلا في ماهية الأمر الموضوع أصلا، بل كان يعرف منه ما هو خارج عن ذاته وماهيته. (الحروف/ ٩٥) العرض يقابله ما هو الشيء على الإطلاق، فإن كان يحمل على الشيء حمل ما هو، ولا يحمل أصلا عليه ولا على شيء آخر حملا يعرف به ما هو خارج عن ذاته، فإنه مقابل ما هو عرض.

(نفس المصدر/ ٩٦) ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته.

(مفاتيح العلوم/ ١٤٢) هو شيء، لا يقوم بنفسه. (رسائل إخوان الصفاء/ ٣/ ٣٧٤) اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل.

ويقال عرض لكل موجود في موضوع.

ويقال عرض للمعنى المفرد الكلّي المحمول على كثيرين حملا غير مقوم وهو العرضي.

ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارجا عن طبعه.

ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه.

ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون. (الحدود لابن سينا/ ٢٥) كل ذات قوامها في موضوع فهو عرض. (التجاة من الغرق في بحر الضلالات/ ٤٩٧، مصارع المصارع/ ١٤) إن الموجود بالذات ينقسم إلى قسمين:

أحدهما الموجود في شيء آخر وذلك الشيء الآخر متحصّل القوام والتّوحد في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير أن تصحّ مفارقتها لذلك الشيء.

(العرض): هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة:

(الأول): قولنا في شيء وذلك لأن العرض الواحد يمتنع أن يوجد في أشياء بل لا وجود له إلا في شيء واحد.

فإن قالوا: يبطل هذا بالعدد فإنه عرض مع أنه موجود لا محالة في أشياء كثيرة وكذلك معنى الكلية وكذلك الإضافات فإنها موجودة في المضافين.

فنقول: أنه ليس يجب أن يكون موضوع العرض واحداً من جميع الوجوه بل يجب أن يكون واحداً من حيث هو موضوعه وإن كان فيه كثرة من جهة أخرى فهذهنا الموضوع الذي للعشرية ليس موضوعاً لها من حيث هي أمور حتى يكون كل واحد منها حاملاً للعشرية بل هناك مجموع واحد وهو الحامل للصورة النوعية للعدد وهكذا القول في الكلية. **ولقائل أن يقول:** الإشكال عائد في كيفية عروض تلك الوحدة، وأما الإضافة فستعلم أن كل واحد من المضافين مختص بأمر لا يوجد في صاحبه.

فإن قيل: الكل بما هو كل موجود في الأجزاء لا في الآحاد بل في مجموعها والمجموع من حيث هو ذلك المجموع أمر واحد فالكل من حيث هو كل موجود في شيء لا في أشياء فيلزم أن يكون الكل عرضاً.

فنقول: هذا باطل؛ لأن نسبة الكل إلى الأجزاء إما أن تكون إلى كل واحد واحد من الأجزاء فيكون كل واحد واحد من الكل كلا هذا خلف وإما أن تكون إلى مجموع الأجزاء وذلك أيضاً ممتنع فإن الكل هو نفس مجموع الأجزاء لا أنه في مجموع الأجزاء.

(واعلم): أن قولنا الموجود في شيء يفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الكليات في الجزئيات كالجنس في أنواعه والنوع في أشخاصه فإنها غير موجودة في شيء بل في أشياء.

=

وهو الموجود في موضوع، وهو العرض. (إلهيات الشفاء/ ٥٧، التحصيل/ ٢٩٤، تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ٤٣) الأمور الممكنة إذا وجدت فيما أن يكون وجودها في موضوع أولاً يكون في موضوعه، والموجود في موضوع هو المسمى باسم العرض. (التحصيل/ ٥٨٥) (ما) لا ثبات له بذاته. (الحدود والفروق/ ٥)

(القيد الثاني): قولنا: غير متقوم به هو احتراز عن وجود الصورة في المادة فإن المادة متقومة بالصورة فلا جرم لم تكن عرضاً.

وقال بعضهم: العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه.

وهذه عبارة فاسدة؛ لأن العرض كما سيظهر يجوز قيامه بالعرض فالعرض الذي هو المحل غير متقوم بنفسه وإلا لصار العرض جوهرًا نعم هو غير متقوم بما يحل فيه فالأولى في العبارة ما ذكرنا.

(القيد الثالث): قولنا: لا كجزء منه هو احتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود الجنس في النوع والنوع في الشخص والصورة في المركب والمادة في المركب فإن هذه كلها أمور موجودة في أشياء هي أجزاء لها وكذلك وجود النوع في عموم الجنس فإن النوع جزء من عموم الجنس فيكون النوع الموجود في الجنس موجودًا في جزء منه وأما وجود العرض في الموضوع فبخلاف ذلك.

(القيد الرابع): قولنا: ولا يصح قوامه دون ما هو فيه، فالمعنى به أنه يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو ذلك الشخص إلا في ذلك المحل المعين فإن كان هذا الامتناع ليس لوجوده الخاص بل لأمر آخر عرض له في ابتداء تكونه فصار لأجله بحيث يمتنع انفكاكه عما هو فيه فذلك لا يوجب كونه عرضاً وبهذا يقع الفرق بين وجود العرض في الموضوع ووجود الجسم في المكان وفي الزمان وفي العرض وكون الشيء في الغاية مثل كون الإنسان في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لأن الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وعرضه والإنسان غايته مع بقاء جسميته وإنسانيته وكذلك المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها فإن تقومه بحسب الصورة.

فإن قيل: الجسم وإن كان يفارق المكان والزمان المقيدين إلا أنه لا يفارق المكان والزمان المطلقين وكذلك لا يفارق العرض المطلق فما الفرق بينه وبين كون العرض في الموضوع.

فنقول: إن معنى قولنا ولا يمكن مفارقتها عما هو فيه أن الشيء لشخصيته يقتضي ذلك المحل وهذا بخلاف وجود الجسم في المكان والزمان المطلقين لأن الأمور الكلية لا وجود لها في الخارج وما لا يكون موجودًا في الخارج امتنع أن يوجد فيه الجسم في الخارج وكلامنا في كون العرض في الموضوع وجودًا خارجيًا لا وجودًا ذهنيًا وعلى أن بعض

الأجسام يمتنع وجوده في المكان وهو الجرم الأقصى وكذلك الجسم حين ما يحصل في الآن لا يكون حاصلًا في الزمان.

فإن قيل: الأجسام الإبداعية [يُمتنع عليها]^(١) مفارقة أمكنتها الخاصة فلتكن أعراضًا. **فنقول:** الفرق هو أن الأعراض إنما تشخص بسبب موضوعاتها المعينة وأما الإبداعيات فليس تشخصها لحصولها في تلك الأحياز فإن نوعها في شخصها فالمشخص لها هو طبيعة نوعها ثم إن حصولها في تلك الأحياز تابع لتشخصها. **فإن قيل:** يبطل ما ذكرتموه بمواد الأجرام الفلكية فإنها موجودة في صورها وصورها متحصلة القوام وليست أيضًا جزءًا منها ولا يصح قوام تلك المادة دون ما هي فيه وهي تلك الصورة.

فنقول: لا نسلم أن المادة يصح أن يقال لها: أنها في الصورة؛ لأننا ذكرنا أن معنى (في) هو أن يكون ناعيًا للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل بالعكس.

الفصل الثالث في رسم الجوهر

(الجوهر) هو الموجود لا في موضوع. **فإن قيل:** يلزم منه أن يكون الله تعالى جوهر أو أيضًا فإن الجواهر الكلية موجودة في الموضوع. **فنقول:** أما تفسير قولنا: أنه لا في موضوع فهو أنه ماهيته إذا وجدت كانت لا في موضوع.

وتحقيق ذلك: هو أن الموجود لا في موضوع قد نعني به الشيء المحصل في الخارج مع أنه ليس في موضوع وهذا لا يصدق إلا إذا كان موجودًا في الخارج وقد نعني به الشيء الذي إذا كان موجودًا في الخارج لكان لا في موضوع وهذا المعنى يصدق سواء كان في الخارج أو لم يكن.

مثاله: يقال للسكين: أنه قاطع؛ فإنه إن عني به أنه في الحال قاطع فذلك يكذب عليه عندما لا يكون قاطعًا وإن عني به أنه الذي يكون بحيث يقطع إذا وجد المنفعل فذلك يصدق عليه سواء كان قاطعًا بالفعل أو لم يكن.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): غير مفارقة.

ونحن إذا قلنا للجوهر: أنه الموجود لا في موضوع عيننا به المعنى الثاني وإلا لما كان يمكننا أن نحكم على شيء بالجوهريّة إلا إذا علمنا وجوده في الخارج وليس كذلك.

وإذا تحقق ذلك فنقول: أما الصور الكلية الموجودة في الأذهان فهي وإن كانت عندما تكون ذهنية فهي في موضوع إلا أنه يصدق عليها أنها لو كانت في الخارج لكانت لا في موضوع فحينئذ تكون جوهرًا، وأما الباري - تعالى - فلا يصدق هذا المعنى عليه لأن هذا المعنى إنما يتحقق إذا كان للشيء ماهية مغايرة للوجود حتى يحكم عليها بأنها عند عروض الوجود لها تكون لا في موضوع وذلك كاذب على الباري.

وهذا الجواب مبني على أن وجود الباري نفس ماهيته.

الفصل الرابع في أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس أم لا؟

(الأكثر) على أنه محمول على ما تحته حمل المقوم المتقوم المقول في جواب ما هو بحال الشركة أي حمل الجنس على أنواعه.

(والأقل) على أنه محمول حمل اللوازم الغير المقومة.

والحق: مع الأقلين وإن كانت حجتهم فيه ضعيفة فلندكرها ثم نبين ضعفها ثم نردفها بالحجج الحقة فيه.

فنقول: تمسكوا فيه بوجوه خمسة:

(الأول): أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود غير داخل في شيء من الماهيات ولا في موضوع أيضاً غير داخل لكونه سلبياً وإذا لم يجز دخول واحد منهما في الماهية لم يجز أيضاً ذلك عند تقيد أحدهما بالآخر.

(الثاني): لو كان الجوهر جنساً وهو مقول على واجب الوجود فيكون لواجب الوجود جنس فذاته مركبة من الجنس والفصل.

(الثالث): لو كان الجوهر جنساً وهو مقول على العقول والنفوس لكان امتيازها عن الأجسام بفصل مقوم لها فيكون المعلول الأول مركباً فيكون قد صدر عن واجب الوجود الأحدي الذات أكثر من الواحد.

(الرابع): لو كان الجوهر جنساً لكان أقل أحواله أن يكون مقولاً على ما تحته بالتواطؤ وليس كذلك فإن الجواهر المفارقة أولى بالجوهريّة والاستغناء عن الموضوع من الأجسام وهي أولى بالجوهريّة من الهيولى.

(الخامس): كليات الأجسام غير متساوية لجزئياتها في الماهية فلو كانت الجوهرية من الأمور المقومة لكانت متساوية فيها وهو باطل.

فنقول: أما الوجه الأول فهو مبني على أن المفهوم من رسم الجوهر انه الذي يحصل وجوده ومع ذلك لا يكون في موضوع وقد بينا أنه ليس المراد ذلك بل هو الذي لو اتصف بالوجود الخارجي كان بريئا عن الموضوع.

(وأما الثاني): فحلله ما بينا أن الجوهر على الوجه المذكور لا يتناول واجب الوجود.

(وأما الثالث): فإننا نبين بعد ذلك ما بينا أنه ليس إيجاد النوع هو أن يوجد الجنس ثم يوجد الفصل ثم يضم أحدهما إلى الآخر بل إيجاد الجنس هو نفس إيجاد النوع لا انه مغاير له وأيضاً فهب ان إيجاد الجزء الجنسي متقدم لكن المؤثر يؤثر في الفصل المؤثر في تقويم الجنس فيكون تأثيره في الجنس بواسطة الفصل وذلك لا استحالة فيه من البسيط وأيضاً فالحق عندنا أنه لا استحالة في صدور أكثر من الواحد من البسيط.

(وأما الرابع): فحلله أنه ليس بعض الجواهر أولى بالجوهرية من البعض بل بعضها أولى بالوجود الخارجي من البعض وقد قلنا: أن الوجود الخارجي ليس داخلاً في مفهوم الجوهرية فما هو الجوهرية لا تفاوت فيها بالتقدم والتأخر واما التقدم والتأخر فعائدان إلى الوجود وهذا كما قلنا في الأعداد فإن الناقص متقدم في الوجود على الزائد لكن ذلك التقدم لما لم يكن في العددية بل في الوجود لم يقدح ذلك في كون العدد جنساً فإنه ليس كون الثلاثة عدداً لأجل كون الاثنين عدداً وإن كانت الثلاثة إنما كانت موجودة لأجل كون الاثنين موجوداً.

(وأما الخامس): فحلله ما بيناه.

وإذا عرفت ضعف هذه الأدلة فلنذكر المعتمد وهو أربعة:

(الأول): الجوهر لو كان جنساً لكانت الأنواع الداخلة فيه يمتاز بعضها عن البعض بفصول وتلك الفصول إما أن تكون في ماهياتها جواهر أو لا تكون فإن لم تكن كانت اعراضاً وذلك محال لأن العرض قوامه بالجواهر وما يتقوم بالشئ لا يكون مقوماً له فتعين أن يكون جوهرًا فقول الجوهر عليه إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم فإن كان قول الجنس كان الفصل مساوياً للنوع في التقويم بطبيعة الجنس فيحتاج إلى فصل آخر ويلزم التسلسل وإن كان مقولاً قول اللوازم الخارجية فذلك هو المطلوب.

(الثاني): أن النفس الإنسانية جوهر مجرد قائم بنفسه وسنستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسباً.

والحكماء اتفقوا على ذلك بل زعموا أن علمها بنفسها هو نفس نفسها وذاتها وإذا كان كذلك فكان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلًا دائمًا ويكون أوليًا ولما لم يكن كذلك ثبت أن الجوهرية غير داخلية في ماهيتها بل هي من جملة لوازمها.

فإن قيل: هب أن علم الإنسان لوجود نفسه غير مكتسب لكن لم لا يجوز أن يكون علمه بماهية نفسه مكتسباً والجوهرية غير مقومة لوجود النفس بل لماهيتها وإذا كان العلم بماهيتها مكتسباً جاز أن يكون العلم بجوهريتها مكتسباً.

فنقول: هذا باطل على أصول الحكماء لأنهم اتفقوا على أن علم الإنسان بنفسه هو نفس نفسه فإنه لو كان زائداً على نفسه لوجب أن تكون في نفسه صورة مساوية في نوعيته لنفسه ويلزم منه اجتماع المثليين وهو محال وإذا كان كذلك وجب أن يكون علمه بحقيقته هو نفس حضور حقيقته لحقيقته فإذا علم النفس بحقيقته يجب أن يكون حاضرًا أبداً وإذا كان كذلك توجه الإلزام.

(الثالث): أنا إذا قلنا للجسم أنه جوهر فهأنا أمور ثلاثة:

أحدها: استغناؤه عن الموضوع.

وثانيها: كون الماهية علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود.

وثالثها: الماهية التي عرضت لها هذه العلية فإن فسرنا الجوهرية بالاستغناء عن الموضوع لم يكن جنساً لأن الاستغناء عن الموضوع معنى سلبى وان فسرناها بكون الماهية علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود لم يكن ذلك أيضاً معنى سلبياً لأن علية الماهية حكم من الأحكام تلحق الماهية بعد تمام تحققها فإن الشيء ما لم تتحقق ماهيته استحال أن تصير ماهيته علة لشيء آخر هذا إذا سلمنا أن كون الماهية علة لهذا الحكم أمر ثبوتى مع أن الحق أن ذلك لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً لأنه لو كان اقتضاء العلة معلولها وصفاً ثبوتياً زائداً عليها لكان اقتضاؤها لذلك الوصف الثبوتى أيضاً زائداً عليها ويلزم منه التسلسل.

ومع القول بجوازه فالمقصود حاصل فانا نقول هذه الماهية هل تقتضى بما هي هي أمراً أو لا تقتضى فإن لم تقتض كان ذلك اخراجاً للماهية عن العلية وان اقتضت لم يكن بين الماهية وبين ذلك المقتضى متوسط وإلا لكان ذلك المقتضى مقتضى للمتوسط لا للماهية

مع أنا قد فرضناه مقتضى للماهية هذا خلف فثبت أن كون الماهية علة الاستغناء يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً فضلاً عن أن يكون معنى جنسياً.

وأما إن فسرنا الجوهرية بالماهية التي عرضت لها تلك العلية.

فنقول: من المحتمل أن يكون معروض هذه العلية في الجسم خصوص كونه جسماً وفي العقل خصوص كونه عقلاً فإن الماهيات المختلفة يجوز أن تكون مشتركة في لازم واحد وإذا كان ذلك محتملاً لم يكن هناك أمر مشترك فكيف تجعل الجوهرية جنساً مع أن أدنى مراتبه أن يكون هناك وصفاً مشتركاً فيه.

(الرابع): هو أن الماهية التي يقال عليها أنها جوهر اما بسيطة واما مركبة فإن كانت بسيطة فهي غير داخلية أصلاً تحت جنس لأن الداخل تحت جنس لابد وأن يكون امتيازها عن النوع الآخر الداخل تحت جنسه بفصل فحينئذ تكون ماهيته مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف فإذا الماهية البسيطة غير داخلية تحت الجنس أصلاً وهي داخلية تحت الجوهر فيجب أن لا يكون الجوهر جنساً واما إن كانت الماهية التي يقال عليها الجوهر لا تكون بسيطة بل مركبة وقد عرفت أن كل مركب ففيه أجزاء بسيطة وكل واحد من تلك الأجزاء إما أن يكون غنياً عن الموضوع أو لا يكون فإن لم يكن كانت مقومات الجوهر غير غنية عن الموضوع والمتقوم بما لا يكون غنياً عن الموضوع لا يكون غنياً عن الموضوع فالجوهر لا يكون غنياً عن الموضوع هذا خلف وإن كانت تلك الأجزاء البسيطة غنية عن الموضوع فحينئذ يصدق عليها كونها جوهرًا ويكذب عليها أنها تحت جنس لما بينا أن البسيط لا يكون تحت جنس فيلزم من ذلك أن لا يكون الجوهر مقولاً على ما تحته قول الجنس.

فهذه جملة ما نقول في بيان أن الجوهر ليس بجنس لما تحته.

(وأما المشتبون) لكونه جنساً فليس لهم شبهة في ذلك فضلاً عن حجة حتى نحتاج إلى القدرح فيها.

الفصل الخامس في بيان أن كليات الجواهر جواهر

(الجوهر) بأقسامه الخمسة قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وكما أن الجزئيات جواهر فكذلك الكليات، وبراهينه ثلاثة:

(الأول): قد عرفت أنه ليس كونه جوهرًا هو أنه في الخارج وليس في موضوع بل جوهريته كونه بحال متى وجد في الخارج كان لا في موضوع وظاهر أن الصور الكلية الذهنية المطابقة للجواهر لها ماهيات تلك الماهيات متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع فإذا الكليات جواهر.

(الثاني): أن الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها فهو ولا شيء من الأعراض تحمل على الجواهر فهو فإذا لا شيء من كليات الجواهر بأعراض فهي إذاً جواهر.

(الثالث): جوهرية الشخص إن كانت لأنه ذلك الشخص وجب أن لا يكون ما عدا ذلك الشخص جوهرًا وإن لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب أن تكون تلك الماهية جوهرًا كيف ما وجدت.

وفي هذه الحجة نظر؛ لأننا إذا جعلنا شخصية زيد علة لجوهريته لا يلزم ارتفاع الجوهرية عند عدم شخصية زيد لأن المعلول الواحد النوعي يجوز أن تكون له علل كثيرة كما سيأتي.

واحتج من اعتقد الجوهر جنسًا لما تحته بأن الماهية لو كانت إنما تصير جوهرًا عند وجودها في الأعيان ووجودها في الأعيان أمر عرضي لزم أن يكون عروض العارض للماهية سببًا لثبوت وصف ذاتي له وذلك محال ولكان زواله سببًا لزوال الأمر الذاتي وذلك أيضًا محال فإذا كليات الجواهر جواهر.

الفصل السادس في أن الجزئيات أولى بالجوهرية من الكليات

يجب أن تعلم أن الأولى مغاير للأول فإن الذي يكون ثبوت المحمول له قبل ثبوته لغيره هو الذي يكون حمل ذلك المحمول عليه بالتقدم والتأخر مثل الوجود فإنه للواجب أولاً وللممكن ثانياً فأما الأولى فهو الذي تكون اللواحق والكمالات العارضة له لما هو هو أكثر مما لغيره بعد تساويهما في الماهية وذلك التفاوت اما لتخلف شرط أو لتحقيق مانع ثم

أنا قد بينا أن الجزئيات ليست قبل الكليات في الجوهرية بل هي أولى بالجوهرية على التفسير المذكور وذلك من أربعة أوجه:

(الأول): من جهة الاستغناء والحاجة فإن الكلي محتاج إلى الشخص؛ إذ لولا الشخص لما كان للكلي وجود والشخص غني عن الكلي فإن الكلي هو المقول على كثيرين ولو احتاج الشخص إلى الكلي لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما.

(الثاني): تقدمه بحسب استقرار الأمر المعتبر في الجوهرية وهو الوجود لا في موضوع فإن الجوهرية هي كون الماهية بحيث إذا وجدت كانت لا في موضوع والأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها بعد ذلك.

(الثالث): من حيث الفضيلة وهو أن القصد في التكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصا ليتمكن أن يحصل في الأعيان.

(الرابع): السبق إلى التسمية لأن أول شيء عرف أنه لا في موضوع هو الأشخاص الجزئية.

(واعلم): أن للكليات تفاوتًا في ذلك فالأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس فإنها أشد مشاركة للأشخاص من الأجناس فتكون نسبة الجنس إلى النوع كنسبة النوع إلى الشخص فالأجناس تسمى الجواهر الثلاثة لهذا السبب.

(واعلم): أنا إذا قلنا الجواهر المحسوسة أولى بالجوهرية من المعقولة فلا نعني بالمعقولة إلا الكليات المحسوسة وأما الأشخاص العقلية المجردة المفارقة فلا يخفى عليك أنها أولى بالجوهرية من الأشخاص المحسوسة وكيف لا وهي أسبابها في الوجود وحيث كانت أسبابًا لها في الوجود كانت غنية عنها فكان معنى الاستغناء الذي هو معتبر في الجوهرية لها أتم.

وأما الفصول فأما المنطقية فهي جواهر لأنها محمولة على الجواهر حمل هو هو.

وأما البسيطة كالنطق فهي أيضًا جواهر لأنها مقومات للأنواع التي هي جواهر ومقوم الجواهر جوهر.

ولقائل أن يقول: هذا باطل بالبياض فإنه جزء الأبيض المحمول على الجوهر مع أنه ليس بجوهر.

الفصل السابع في أن الجوهر لا ضد له

هذه المسألة إنما تشكل في الجواهر الصورية ولقد توسط «الشيخ» وبين أنه نزاع لفظي فإننا إن شرطنا في الضدين أن يكون تعاقبهما على الموضوع فليست الصور بمتضادة إذ ليس لها موضوع وإن لم نشترط ذلك بل حكمنا على كل معنيين يتعاقبان على المحل سواء كان المحل موضوعاً أو هيوئى فالصور متضادة كالنارية والمائية والأرضية والهوائية.

الفصل الثامن في أن الجوهر مقصود إليه بالإشارة

قيل: الإشارة دلالة حسية أو عقلية إلى الشيء لا يشركه فيها غيره والإشارة إلى الاعراض إنما تكون بعد تمييزها وتميزها على ما علمت معلول المادة فإذا الإشارة إليها بعد الإشارة إلى تلك المادة.

فإن قيل: أليس إن تشخص المادة معلول الأعراض التي تكتنفها.

فحلها سيأتى في باب العلم.

وأما الإشارة العقلية فهي لا تتناول الأعراض الشخصية إلا من جهة العلم بأسبابها والشيء إذا عرف بأسبابه كان كلياً كما سيأتى تحقيقه والكلي لا يمكن الإشارة إليه لأنه أمر يمكن وقوع الاشتراك فيه والإشارة تنافي ذلك.

وذلك ينبهك على أن كليات الجواهر أيضاً مما لا يمكن الإشارة إليها وأما الكلام في أن العقل هل يمكنه الإشارة إلى موجود مجرد بحيث يفرزه عما يساويه في نوعيته لو وجد فسيأتى.

الفصل التاسع

في بيان أن الجَوهر هو القابل للأضداد الغير الإضافية لاستحالته في ذاته

لا على سبيل التبعية لغيره

واحترزنا بذلك عن الظن والقول فإنهما يتغيران عن الصدق إلى الكذب تبعاً لتغير المظنون والمخبر عنه ومع ذلك فلا يتغير ذات الظن وإنما يتغير نسبته وإضافته وهذه الخاصية غير حاصلة في الجواهر العقلية لبعدها عن التغير والانفعال ولا في الجواهر الكلية لأن الكلية مشتمل على كل شخص ولا يصدق أن كل شخص أبيض أو أسود.

فإن قيل: العرض الكلي يقبل الضدين كاللون يقبل البياض والسواد.

فنقول: اللون الذي هو حصة السواد يمتنع أن يبقى عند زوال السوادية عنه حتى يتصف بفصل البياض.

نعم، إنما يقال: اللون يقبل الضدين اما بمعنى بعض وبعض واما بأن تجرد اللونية في الوهم فيكون قابلاً لأي الفصلين شئنا منهما وليس الكلام فيه إنما الكلام في شيء محصل في الخارج يقبل الضدين ولو كان اللون في الخارج يقبل السواد تارة والبياض أخرى لما كان سواد أو بياضاً بل مسوداً ومبيضاً وهذا باطل، وإذ قد استوفينا خواص الجواهر فلنذكر خواص الأعراض.

الفصل العاشر في أن العرض ليس بجنس

المشهور والحق متطابقان على ذلك وبراهينه ثلاثة:

(الأول): أنا نتصور ماهية السواد والبياض والخط والسطح ونشك في كونها أعراضاً ولو لأن العرضية أمر غير مقوم لامتنع ذلك.

(الثاني): أن العرضية عبارة عن نسبة الشيء بالحلول إلى الموضوع والطبائع للحسنية لا بد وأن تكون [مسندة]^(١) إلى أمور داخلية في الذات لا إلى نسب عارضة للذات.

(الثالث): أن العرضية مقولة على ما تحتها بالتشكيك والجنس غير مقول على ما تحتها بالتشكيك فوجب أن لا يكون جنساً.

بيان الصغرى: أن بعض الأعراض تعلقه بالموضوع أكد من البعض فإن النسب والإضافات أشد حاجة إلى الموضوع من البعض فإذا العرض يكون مقولاً على ما تحتها بالتشكيك.

واعترض على هذا واحد من أهل العلم فقال: أليس أن [الحكماء]^(٢) قالوا: إن بعض الجواهر وإن كان قبل البعض ولكن ذلك التقدم لما كان في الوجود لا في الجوهرية لم يلزم إخراج الجوهر عن أن يكون جنساً وكذلك بعض الأعداد وإن كان متقدماً على البعض ولكن لما كان ذلك التقدم في الوجود لا في معنى العددية ولم يلزم إخراج العدد عن أن يكون جنساً فكذلك هاهنا لم لا يجوز أن يقال الاعراض كلها متساوية في حمل العرضية

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): مشيرة.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): العلماء.

عليها ويكون التفاوت عائداً إلى وجوداتها وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون العرض مقولاً على ما تحته بالتشكيك.

وأجيب عنه فقيلاً: هذا إنما يلزم إذا كان للعرضية مفهوم آخر سوى كونه موجوداً في الموضوع فإذا لم يكن للعرضية معنى سوى وجوده في الموضوع فمتى وقع التفاوت فيه فقد وقع التفاوت في نفس مفهوم العرضية.

وللقائل الأول أن يقول: ليس من شرط كون العرض عرضاً أن يكون موجوداً في الخارج ويكون مع ذلك في موضوع بل من شرطه أن يكون بحال متى كان في الخارج كان في موضوع كما قلتم في الجوهر أنه ليس عبارة عما وجد في الخارج غنياً عن الموضوع بل الذي إذا وجد في الخارج كان غنياً عن الموضوع فعلى هذا كون العرض عرضاً مغايراً لوجوده وعند هذا تعود المطالبة.

الفصل الحادي عشر في استحالة الانتقال على الأعراض

البرهان المشهور فيه: أن العرض لا يخلو إما أن يكون محتاجاً إلى الموضوع أولاً يكون، فإن لم يكن محتاجاً إلى الموضوع امتنع أن يعرض له ما يصير محتاجاً إلى الموضوع فإن الغني بذاته لا يصير محتاجاً إلى شيء آخر لأجل عارض يعرض له وإن كان محتاجاً فلا يخلو إما أن يكون محتاجاً إلى موضوع معين أو موضوع غير معين ومحال أن يكون غير معين لأن الشيء المعين لا يقتضي أي شيء كان فإذا لابد له من موضوع معين فإذا خصوصيته متعلقة بذلك الموضوع فإذا يمتنع أن يفارق ذلك الموضوع.

ولقائل أن يقول: إن هذا يبطل بالجسم المعين فإنه لابد وأن يكون له حيز معين ووضع ومع ذلك فلا يستدعي حيزاً معيناً شخصياً بحيث يمتنع انتقاله عنه وأيضاً فالمادة محتاجة إلى صورة لكن لا إلى صورة معينة بل إلى أي صورة كانت فلم لا يجوز أن يكون العرض كذلك وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال العرض محتاج إلى الموضوع وهو من حيث هو كذلك متعين في طبيعة نوعه غير مبهم فأما وحدته الشخصية فغير محتاج إليها والحاصل أن الإبهام في الوحدة بالشخصية والحاجة إلى الوحدة بالنوعية فما هو المحتاج إليه متعين وما هو غير متعين غير محتاج إليها وأيضاً فإن النفس الناطقة محتاجة في حدوثها إلى مادة متعينة مع أنها إذا فارقت تلك المادة لا تعدم فلم لا يجوز أن يكون هاهنا كذلك والاولى بنا ان نحرر هذا البرهان على وجه يسقط عنه هذه الاعتراضات.

فنقول: العرض المعين لا شك أن تعيينه أمر زائد على ماهيته كما ثبت وذلك التعين إما أن تقتضيه الماهية لنفسها أو لشيء من لوازمها أو لأمر غير لازم والقسمان الأولان يوجبان أن يكون نوعه في شخصه لكنه ليس كذلك وأيضاً يلزم أن يكون قائماً بذاته مستغنياً عن كل الموضوعات لأنه يستغنى في تعيينه بذاته عن كل شيء ولما بطل ذلك ثبت أن تلك الخصوصية لها علة من الخارج وهي إن كانت محل امتنعت مفارقتها عنها أو حالة فيه فيكون هو مكتفياً في وجوده بموجده وفي تشخصه بما يحل فيه فيكون غنياً عن المحل فلا يكون عارضاً هذا خلف أولاً حالاً فيه ولا محلاً له فيكون نسبته إليه كنسبته إلى غيره فلا تكون علته الشخصية معينة وقد عرفت أن علة تلك الخصوصية هي المادة المتعينة المكونة بالأعراض الشخصية السابق وجودها على وجود هذا الحادث بالزمان وإذا ثبت أن علة خصوصية العرض المعين هي تعلقه بالموضوع المعين فإذا فارقت تلك المادة فقد بطلت علة خصوصيته فتبطل خصوصيته وتخرج على هذا الإشكالات المذكورة.

أما الجسم المعين فتعين الصورة المتعينة لمادته المتعينة لتعين الصورة السابقة وعلى هذا الترتيب لا إلى أول^(١) ولما لم يكن تعيين الجسم بسبب الوضع والحيز المعين لا جرم أمكنه أن يفارق.

وأما المادة فإنها محتاجة إلى الصورة من حيث هي صورة والصورة من حيث هي صورة أمر معين.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون العرض محتاجاً إلى الموضوع من حيث هو موضوع وهو من حيث هو كذلك معين.

فنقول: هذا هو الشك الثالث وحله أن مبدأ وجود المادة ليس هو بشيء من هذه الصور بل العقل الفعال وهو موجود متعين الوجود متشخص وهذه الصور شرائط في إمكان تأثيره في استبقاء هذه لهيولى ومن الجائز أن يكون المؤثر معيناً ويكون تأثيره موقوفاً على أمور كثيرة باعتبار وجه مشترك حتى أن أي واحد منها حصل كفى وأما هاهنا فقد بينا أن الذي هو سبب تعيين العرض المعين هو الموضوع المتخصص باللواحق الجزئية فيمتنع أن تكون وحدته نوعية إذ الواحد النوعى لا يتقرر في الخارج فإذا لا بد من أن تكون علة تعيينه شيئاً معيناً معيناً شخصياً.

(١) أي: في سلسلة متعاقبة لا أول لها من تعينات الصور.

وأما النفوس الناطقة فإن الأبدان كانت شرائط في حدوثها لأنها كانت في جوهريتها غنية عن تلك المواد ولهذا لم تنطبع فيها أصلاً.

وأما الأعراض فإنها كما احتاجت في حدوثها احتاجت في وجودها الحادث الذي هو تعيينها إلى الموضوعات فإذا مفارقتها عنها توجب انعدامها.

الفصل الثاني عشر في صحة قيام العرض بالعرض

المشهور امتناعه؛ لأن المعنى بقولنا: إن (ج) حل في (ب) أن حصول (ج) في الحَيْثُ والحِيز الذي حصل فيه (ب) ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبعية بحصول (ب) فيه، فإن لم يكن لب حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال لم يكن جعل أحد الحصولين تبعاً للآخر أولى من العكس فإما أن يقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محال أولاً يقوم واحد منهما بالآخر وهو الحق بل هما يحصلان في ذلك الحيز تبعاً لثالث فيكونان حالين في ذلك الثالث وذلك الثالث إن كان عرضاً عاد الكلام الأول وإن كان جوهرًا فهو المطلوب.

ونحن نقول: الخلل فيما قالوه في تفسير الحلول بل الحق أن المعنى بالحلول أن يختص شيء بشيء بحيث يصير أحدهما منعوتاً بالآخر وحينئذ يسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً.

فإن قالوا: وما حقيقة ذلك الاختصاص؟

فنقول: أنه لا طريق لنا إلى معرفة ماهية ذلك الاختصاص إلا بذكر هذا اللازم وليس إذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفى ذلك الشيء فإن أكثر الأشياء إنما نعرفه باللوازم ومما يحقق ما قلناه ما بينا أن الوجود زائد على الماهية ولا يمكن تفسير اتصاف الماهية بالوجود بما قالوه وأيضاً فلأن الموجودات قد توصف بالنعوت السلبية والإضافات مع أنه لا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بما قالوه وأيضاً فلو اجب الوجود نعوت سواء كانت حقيقية أو إضافية ولا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بكون ذاته مؤثراً فيها فإن المؤثرية حاصلة له بالنسبة إلى العالم مع أنه غير موصوف بالعالم فبطل ما قالوه.

وإذا ثبت ذلك فنقول: أنا إذا قدرنا عرضين يحصل بينهما من الاختصاص ما يصير أحدهما منعوتاً بالآخر مع امتناع اتصاف الجسم بذلك الآخر فعلمنا حينئذ أن أحد العرضين حال في الآخر مثاله أن البطء وصف وجودي زائد على وجود الحركة فإنه سيظهر لك أن البطء ليس لتخلل السكنات بل هو كيفية زائدة على وجود الحركة ثم إن

الجسم يمتنع أن يكون موصوفاً بالبطء فإن الجسم الذي يكون في جسميته بطيئاً غير معقول فإذا الموصوف بهذا البطء هو الحركة لا الجسم وكذلك الأعراض الموجودة كل واحد منها موصوف بالوحدة وقد عرفت أنها عرض.

وهذه قاعدة شريفة عظيمة تبنى عليها أصول شريفة عظيمة، فإن المخالفين يقدحون في إثبات الجواهر الغير الجسمانية بناء على هذه المقدمة وهي أنها إذا كانت موصوفة بالصفات والوصف يقتضي كون الموصوف متحيزاً لما ذكره فانتجوا مطلوبهم. ومن الناس من يثبت كون واجب الوجود جسماً بهذه المقدمة فلا بد من إمعان النظر فيها.

الفصل الثالث عشر في امتناع قيام العرض الواحد بالمحلين

جوز قوم ذلك، وبرهان بطلانه: أنه لا يخلو إما أن يقال العرض الواحد انقسم حتى وجد كل جزء منه في جزء من موضوعه وذلك مما لا نزاع فيه أو يقال الشيء الواحد بعينه موجود في كلا المحلين وهذا محال لأن البداهة حاكمة بأن الذي وجد في هذا المحل ليس هو الذي وجد في المحل الآخر، ولأننا لو قدرنا أن يكون القائم بالمحلين عرضين لم يكن حال العرضين في الإثنيّة^(١) إلا كحال العرض الواحد القائم بالمحلين فيؤد أي لي أن لا ينفصل الاثنان عن الواحد وهو محال فإذا يمتنع قيام العرض الواحد بالمحلين.

فإن قيل: هذا يبطل بالعدد فإنه عرض وهو عارض لأمر كثيرة وكذلك الكلية عارضة لأمر كثيرة.

فإن قلتم: تلك المجموعات لها من حيث هي كذلك وحدة ثم تعرض لها باعتبار تلك الوحدة هذه العوارض.

(١) هي كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات. والاثنان هما الغيران. وقال بعض المتكلمين ليس كل إثنيين بغيرين.

والإثنيّة في هو هو بالمعنى الجنسي، و هو هو في المعنى النوعي فمفهوم و الوحدة أيضاً مفهوم. أما في المعنى الشخصي فقد تكون الاثنيّة بالعرضين، و الوحدة بالموضوع، كقولنا: البناء هو الكاتب. و قد تكون الإثنيّة بالموضوع، و العرض و الوحدة بالاجتماع الذي يتناول بالإشارة جملته، مثل قولنا: زيد هو هو هذا الكاتب. و ربّما كانت الكثرة بحسب اسمين، و الوحدة بحسب المعنى، و هو أولى ما يقال له هو هو، إذ لا غيرية فيه في المعنى، كما يقال: الإنسان هو هو البشر.

فنقول: وتلك الوحدة ان عرضت لها بعد عروض وحدة أخرى يلزم التسلسل وإلا فالإشكال لازم.

(الثاني): قالوا: المضافان إما أن يقوم بكل واحد منهما إضافة على حدة فحينئذ يكون كل واحد منهما منقطعاً عن الثاني فلا بد بينهما من رابطة وما لم يقيم بهما عرض واحد لم يكن الربط حاصلًا.

فحل الأول: أن لموضوعات الأعداد وحدة باعتبارها صارت موصوفة بتلك الصور العددية كما بينا فيما سلف.

وأما الثاني فحله: أن الرابط بينهما هو الوحدة النوعية وهي غير حالة في أحد الشخصين دون الآخر فالمضافة مطلقاً أمر مشترك بين المضافين واما كون هذا مضافاً إلى ذلك فغير موجود في الآخر يؤكد أنه كوني قريباً لك مغاير لكونك قريباً لي فإن إضافتك بالنسبة الي غير ثابتة لي وإلا لكنت أخوا لنفسي وأبا لنفسي وذلك محال وظهور هذا المعنى في المضافات المختلفة الطرفين أتم وأكمل.

الفصل الرابع عشر في أن الحال يجب أن ينقسم لانقسام المحل

احتج «الشيخ» على ذلك بأن قال: الجسم ذو القوة البسيطة إما أن يكون القوة حاصلة في جسميته أو حاصلة في أطرافه مثل البياض والضوء أولاً في جسميته ولا في أطرافه فإن لم يكن في جسميته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه وإن كان في جسميته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية لم يخل إما أن توجد فيه القوة أولاً توجد فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجسم بكليته فيه تلك القوة بل تلك القوة في بعض من ذلك الجسم دون بعض وهكذا الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة وإن كانت في طرف غير منقسم كالنقطة وجب أن لا توجد في الجسم الكرى لأن النقطة لا توجد إلا بعد الحركة التي هي بعد القوة التي هي في النقطة والشيء لا يتأخر عن نفسه وأيضاً متعرف في علم النفس ان النقطة لا تكون حاملة لقوة ولا لصورة وإن وجد في كل واحد من أجزاء الجسم القوة فإما أن تحصل تلك القوة بتمامها في كل واحد من تلك الأجزاء فيكون للحال الواحد محال كثيرة وقد أبطلناه وإما أن يوجد في كل جزء من المحل جزء من الحال وذلك يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل.

ولا يعترض على هذه الحجة بالشكل حيث يقال: الشكل موجود بتمامه في الجسم ولا يوجد الشكل في أجزاء الجسم.

لأنا نقول: أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم ولكن أجزاء الشكل ليست مساوية لكله في الماهية لأن للشكل فيها تركيباً ما.

فإن قيل: من الأعراض ما لا ينقسم بانقسام محله كالوجود والوحدة والإضافة فلم لا يجوز أن يكون الأمر في سائرهما كذلك

(واعلم): أن «الشيخ» لما تمسك في إثبات تجرد النفس الناطقة بقوله: لو كان النفس جسماً لانقسم العلم المتعلق بالأمر التي لا تنقسم بسبب انقسام ذلك الجسم، أورد بعض تلامذته عليه هذه المعارضات، فأجاب عنها بجوابين:

(الأول): أن قال: المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم إلا إلى أجزاء مختلفة فلا تحل الأجسام وإلا لانقسمت إلى أجزاء متشابهة، وأما هذه الأعراض فليست معقولات الذوات بل لها أن تكون معقولة وغير معقولة فلا بأس بأن يعرض لها قبول الانقسام إلى أجزاء متشابهة.

(الثاني): قال في موضع آخر: الأشياء التي تعرض للأجسام يستحيل أن تعرض لها من حيث لا تقبل القسمة بل لو كان شيء مثلاً لا يقبل القسمة في نفسه ثم عرض للجسم فإنه عند ذلك يصيره قابلاً للقسمة فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم والمعقول من حيث هو واحد معقول لا ينقسم فالشيء الواحد لا يكون في الجسم من حيث هو معقول.

وزيّف بعض المتأخرين كلا الجوابين فقال: أما الأول: فقوله الصورة العقلية لما امتنع انقسامها إلى أجزاء متساوية الطبيعة امتنع حلوها في الجسم فهل ورد النقض إلا عليه، فإن الوحدة لا تنقسم البتة لا إلى أجزاء مختلفة ولا إلى أجزاء متشابهة ومع ذلك حلت الجسم. وقوله: الوحدة والوجود والإضافة العارضة للأجسام ليست معقولة بل لها أن يكون معقولة وغير معقولة فأمكن أن تقبل هذا الضرب من القسمة فهو من العجائب لأنه إنما لحال حلول المعقول في الجسم لوحده لا لمعقوليته إذ لو جعل المانع من الحلول نفس المعقولة لكان ذلك تعليلاً للشيء بنفسه ويتزل هذا الكلام منزلة قوله المعقول يمتنع حلوله في الجسم لأن المعقول يمتنع حلوله في الجسم ومعلوم أن هذه القضية ليست بينة بذاتها بل

هي محتاجة إلى الوسط وذلك الوسط هو الوحدة في المعقولة ونحن لما بينا أن نفس الوحدة لا يمتنع حلولها في الجسم فكيف تكون الوحدة مانعة غيرها عن الحلول في الجسم.

وأما الجواب الثاني: فقله: كل ما يعرض للجسم فهو منقسم منقوض بالوحدة وقوله لو كان شيء ممتنع الانقسام في نفسه ثم عرض للجسم فإنه يصير منقسماً بانقسامه.

فنقول: هذا الكلام باطل؛ لأن الشيء ممتنع الانقسام إذا عرض للجسم فإما أن تبقى حقيقته أو لا تبقى فإن بقيت حقيقته استحال أن يعرض له الانقسام لأن ما بالذات يمتنع ارتفاعه لعروض عارض وإن لم تبقى حقيقته فكيف يقال إن ذلك الشيء انقسم وأيضاً فإن جاز أن يكون الشيء في نفسه مستحيل الانقسام ثم أنه يصير منقسماً لصيرورته عارضاً للجسم فليجوز أيضاً في الصورة العقلية ذلك والذي نقوله نحن في الجواب عن الوحدة أن الوحدة لها أقسام كثيرة كما ذكرنا والموجود منها في الجسم هو الوحدة الاتصالية وهذه الوحدة الاتصالية مانعة من الانقسام بالفعل وغير مانعة من الانقسام بالوهم فلا جرم ما دامت حاصلة يمتنع حصول الانقسام بالفعل.

فإن قيل: فلم لا يجوز أن تكون الصورة العقلية وإن استحال عليها الانقسام بالفعل إلا أنه يجوز عليها الانقسام الوهمي وحينئذ تكون جسمانية.

فنقول: لأن القسمة الوهمية في الجسمية توجب حصول أجزاء متشابهة في الوحدة الاتصالية وذلك غير ممتنع وأما الصورة العقلية فلو حلت الجسم لافترضت فيها بالوهم أجزاء متشابهة وقد قامت الحجة في كتاب النفس على امتناع أن تكون للصورة العقلية أجزاء متشابهة، وأما الإضافة فليست هي من الأعراض السارية في الجسم ولو سلم وجودها فلا يلزم انقسامها.

وتحقيق ذلك إنما يتحقق [بذكر]^(١) إشكال آخر: وهو أن النقطة عرض ولها موضوع وذلك الموضوع إن كان متجزياً وجب انقسام النقطة بانقسامه أو غير متجز ولا بد وأن ينتهي إلى المتجزى ويعود لزوم الانقسام.

وأجيب عنه بأن اختصاص الأعراض بمحالتها قد يكون بالسريان وقد لا يكون بالسريان

(١) هكذا في (ح)، وفي الأصل: يذكر.

(فالأول): مثل اللون الساري في سطح الجسم فإن أي جزء فرضته من السطح افترض فيه جزء من اللون فمثل هذا يجب أن ينقسم بانقسام محله.

(وأما الثاني): فكاختصاص النقطة بالجسم فإنك إذا فرضت في الجسم انقساماً فإنه لا يفترض في أجزاء الجسم أجزاء من تلك النقطة فمثل هذا لا يوجب الانقسام وهكذا الإضافات فإنك إذا فرضت قسمة في ذات الأب فإنه لا يفترض في كل واحد من نصفيه نصف الأبوة.

فإذا الحق أن يقال: العرض الساري في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسماً. بقي أن يقال: الاختصاص الذي يكون على وجه السريان أمر معقول فاذكروا حقيقة الاختصاص التي تكون بغير السريان.

فنقول: أما الاختصاص فمشاهد فإن نهاية الشيء محتصة بالشيء وعدم السريان أيضاً معلوم فلا يضرنا الجهل بكيفية ذلك الاختصاص في غرضنا وإن التزم ملتزم أن النقطة ليست أمراً وجودياً كان ذلك أولى له عند الاستدلال في مسألة النفس.

ثم نقول: في أن الحال هل يكون سبباً بقوام محله اتفق المتأخرون عليه وسموا مثل هذا الحال صورة ومثل هذا المحل هيولى وهو عندنا محال لأن الحال محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج المحل في وجوده إلى الحال لزم الدور.

لا يقال مثل هذا الحال لا يحتاج إلى المحل بل يتبع وجوده وجود شيء يصير محلاً له وموصوفاً به بعد صدوره عنه ثم إن سلمنا حاجة الحال إلى المحل لكن المحل يحتاج إلى الحال بعد حدوثه والحال يحتاج إلى المحل في حدوثه والمحل قبل حدوثه متقوم بحال آخر فيلزم الدور ثم إن سلمنا أن الصورة محتاجة إلى المادة بعد حدوثها ولكنها محتاجة إلى تلك المادة بعينها وتلك المادة بعينها غير محتاجة إلى تلك الصورة بعينها بل إلى مطلق الصورة فلما اختلفت الجهتان انقطع الدور.

لأننا نقول: أما عن الأول فيلزم أن لا يكون حدوثها عن العلة المفارقة موقوفاً على استعداد المادة وذلك قد مضى بطلانه.

(وعن الثاني): فلأن الصورة لو لم تحتج إلى المادة إلا في حدوثها لما انطبعت بعد حدوثها في المادة كما في النفوس الناطقة.

(وعن الثالث): فلأن تلك الصورة غير محتاجة إلى عين تلك المادة وإلا لامتنع حلول مثلها في غير تلك المادة فإذا حاجة كل واحد منهما إلى الآخر من حيث ماهيته لا من حيث شخصيته فلم تختلف الجهتان.

وإذ قد تكلمنا في الأحكام الكلية للجواهر والأعراض فلنختم الباب بأمر مشترك بينهما وهو أنه هل يجوز أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معًا أم لا؟.

الفصل الخامس عشر

في أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا

جوز قوم ذلك، واستبعده «الشيخ» غاية الاستبعاد، وهذا البحث إنما يقع في الجواهر الصورية وأما في الجواهر المفارقة فكلًا لأن الذي يكون قائمًا بذاته لا يصير محتاجًا إلى المحل.

واحتج «الشيخ» على امتناع ذلك بأن قال: أنا نعني بالجواهر ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع أصلاً، ونعني بالعرض ما يكون متعلق الوجود بالموضوع أي موضوع كان، والشيء الواحد يمتنع أن يكون غنياً عن كل الموضوعات، ومع ذلك يكون له تعلق بشيء من الموضوعات، فإذا الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا.

وأما المجوزون لذلك فقد احتجوا بأمور ثلاثة:

(الأول): أن فصول الجواهر جواهر، ثم إن الحكماء يقولون للفصول: أنها كيفيات، والكيفيات أعراض، فالفصول مع أنها جواهر أعراض.

(الثاني): أن الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار جوهر لكنها بالنسبة إلى الجسم القابل لها عرض فهي جوهر وعرض بالنسبة إلى الأمرين.

(الثالث): العرض في المركب كجزء منه كالبياض في الأبيض وكل ما هو في الشيء كجزء منه لم يكن عرضًا فيه وكل ما لا يكون عرضًا في الشيء كان جوهرًا فيه لكنه بالنسبة إلى الجسم القابل له عرض فالشيء الواحد جوهر وعرض.

فنقول: (أما الأول): فهو ركيك؛ لأن قول الكيفية على الكيفية التي هي مقولة وعلى الفصول باشتراك الاسم.

(وأما الثاني): فضعيف؛ لأن الحار عبارة عن الشيء ذي الحرارة ولا يلزم من كون ذلك الشيء جوهرًا أن تكون الحرارة جوهرًا.

(وأما الثالث): فنقول قولكم: العرض في المركب كجزء منه مسلم، وقولكم: كل ما هو في شيء كجزء منه فلا يكون عرضًا فيه فليس كذلك على الإطلاق فإنه ليس من شرط كونه عرضًا أن يكون حصوله في جميع الأشياء حصول العرض في الموضوع حتى يلزم أنه إذا لم يكن في المركب كون العرض في الموضوع أن يصير جوهرًا بل شرط الجوهر أن لا يكون في موضوع أصلاً فالعرض وإن لم يكن وجوده في المركب وجود العرض في الموضوع إلا أنه بالنسبة إلى المحل وجوده في موضوع وذلك يكفي في حصول العرضية.

فالحاصل: أن شرط الجوهرية البراءة عن كل الموضوعات وأما العرضية فهي مما يتحقق لأجل التعلق بموضوع واحد فالعرض في المركب وإن لم تكن عرضيته حاصلة من هذا الوجه إلا أنه عرض لأجل تعلقه بالموضوع.

هذا محصل كلام الخصمين.

ونحن نقول: إن لأصحاب هذا المذهب أن يحتجوا على مذهبهم بما هو أحسن من كل ما قالوه، هكذا إذا حل شيء في شيء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه في ذلك المحل واعتبار أنه في ذلك المجموع مثلاً الحرارة لها اعتبار أنها في الحار واعتبار أنها في الجسم فأما اعتبار كون الحرارة في الحار، فظاهر أنه لا يوجب العرضية؛ لأن الحرارة جزء من الحار ومن شرط العرض أن لا يكون جزءاً من الموضوع، وأما اعتبار كونها في المحل فلا يخلو إما أن يعقل محل يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل ذلك.

والأول باطل لوجهين:

(الأول): هو أن الحال محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج المحل في وجوده إلى الحال لزم الدور.

(الثاني): أن هيولى العناصر مشتركة بين صورها على ما سيظهر فلو كان لوجود شيء من صور العناصر مدخل في تنظيم وجود الهيولى لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا تكون الهيولى مشتركة.

ومما يؤكد ذلك ويوضحه أنا نرى الحيوانية إذا عدمت فإنه لا تعدم جسميته بدون تلك الحيوانية.

وأيضاً أنهم قالوا: الحيوان مركب من الجنس والفصل والجنس هو الجسمية والفصل هو الصورة الحيوانية وقالوا: الصورة الحيوانية مقومة لتلك الجسمية.

وهذا باطل؛ لأن القوة الحيوانية حالة في تلك الجسمية عروض العرض في محله فلو افتقرت تلك الجسمية إلى الصورة الحيوانية فقد دار الافتقار على نفسه، وإذا ثبت ذلك فكيف يعقل أن يقال أن تلك الجسمية كانت متقومة بتلك الصورة الحيوانية.

فظهر مما قلنا امتناع تقوم شيء من المحال بشيء مما يحل فيها فإذا كل حال فهو بالنسبة إلى محله عرض فيما أن يقال أنه عرض مطلقاً حتى يكون هو بالنسبة إلى المركب عرضاً فحينئذ يبطل الفرق بين الصورة والعرض ويكون ذلك مخالفاً للاجماع المنعقد بين أهل العلم وأيضاً فلأن جوهر الشيء في اللغة عبارة عن أصله والعرض هو الذي يكون عارضاً ولا بد وأن يكون خارجاً ومعلوم أن الحرارة بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار داخلية فيه فيصح أن يقال أنها داخلية في الجوهر الحار وهي بالنسبة إلى الجسم القابل لها غير داخلية فيه بل تكون خارجة عنه عارضة له فتكون عرضاً بالنسبة إليه فظهر أن الشيء الواحد كيف يمكن أن يكون جوهر أو عرضاً.

هذا ما يمكن أن يتمسك به أصحاب هذا المذهب.

والجواب عنه سيأتي في باب تعلق المادة بالصورة وبالله التوفيق.

هذا ما أردنا ذكره من خواص الجواهر والأعراض في هذه المقدمة.

وأما الجملتان:

فإحدهما مشتملة على بيان أحكام الجواهر.

والأخرى على بيان أحكام الأعراض.

ويجب تقديم الجملة المشتملة على أحكام الجواهر على الجملة المشتملة على أحكام الأعراض؛ لتقدم الجواهر على الأعراض بالذات، إلا أن المباحث الواقعة في أقسام الجواهر وأحكامها لما كان أكثرها لا يتقرر ولا يتضح إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض؛ فلهذا العذر قدمنا أحكام الأعراض على أحكام الجواهر.

الجملة الأولى في أحكام الأعراس

وفيهما مقدمة وفنون خمسة:

أما المقدمة:

ففي بيان عدد المقولات، وهي عند الحكماء المعبرين عشر: واحدة جَوْهر. والتسع الباقية عَرَض، وهي: (الكم)، (والكيف)، (والمضاف)، (والأين)، (والمق)، (والوضع) وقد يسمى: النسبة، (والمَلِك) وقد يُسمى بالجدّة، والقُنْية، وله و(أن يفعل)، و(أن ينفعل).

ثم هاهنا مباحث أربعة:

البحث الأول: في كون كل واحدة من هذه العشر جنساً.

والثاني: في بيان كونه جنساً عالياً.

والثالث: في أن الأجناس العالية ليست أكثر من هذه العشر.

والرابع: في كيفية انقسامها إلى أنواعها.

أما البحث الأول: في كون كل واحدة من هذه العشر جنساً

فاعلم أن ذلك لا يتبين إلا ببيان خمسة أمور:

(الأول): أن نبين أن الأقسام التي جعلت تحت كل واحدة من هذه العشر مشتركة في وصف ما فإن أقل مراتب الجنس أن يكون أمراً مشتركاً وهذا بين.

(الثاني): أن نبين أن جهة الاشتراك أمر ثبوتي؛ فإنها لو كانت سلبية لم تكن جنساً وذلك كما علمت في تعريفنا الكيفية أنها العرض الذاتي لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي نسبة ولا قسمة في أجزاء حاملها فإن الأقسام التي جعلت تحت الكيف وإن كانت مشتركة في هذه القيود السلبية ولكن هذه القيود لا يمكن أن تكون مقولة عليها قول الجنس.

(الثالث): إذا بينا أن جهة الاشتراك أمر ثبوتي فلا بد وأن نبين أن ذلك الأمر الثبوتي مقول على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك فإنه لو كان بالتشكيك كما في مقولة الأين لم يكن جنساً فلأن الأين منه ما هو أول ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان ككون الرجل في البيت.

(الرابع): إذا بينا أن الأمر الثبوتي مقول بالتواطؤ فلا بد وأن نبين أنه من الذاتيات لا من العرضيات إذ لو جوزنا أن تكون الكيفية مقولة على الأقسام الأربعة التي جعلت أنواعاً لها قول اللازم لا قول المقومات لم تكن الكيفية جنساً بل ربما كان كل واحد من الأقسام التي تحتها جنساً عالياً حتى يكون أحد الأجناس العالية هو الذي يسمى بالانفعاليات والانفعالات والآخر هو الذي يسمى بالحالات والملكات وحينئذ تزيد المقولات على العشر.

(الخامس): أن نبين أن ذلك المشترك المتواطئ الثبوتي المقوم كمال المشترك بين الأنواع كالحيوان لأنواعه لا كالحساس أو المتحرك. فهذه المباحث الخمسة لابد من تحقيقها حتى يمكن الحكم بأن هذه العشر أجناس عالية.

البحث الثاني: في أن هذه العشر أجناس عالية

ولا يمكن بيان ذلك إلا إذا بينا أن هذه العشر لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم نجد في كلام المتقدمين برهاناً على تصحيح هذه الدعوى بل «الشيخ» حكى أن من الناس من زعم أن الفعل والانفعال هما نفس الكيفية مثل أن التسخين والتسخن هما نفس السخونة.

وهذا باطل؛ لأن التسخين لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخناً فكانت الحركة مُتسخنة هذا خُلف، وأما التسخن فهو عبارة عن طلب السخونة وطلب السخونة غير نفس السخونة لاستحالة كون الشيء طلباً لنفسه.

ومن الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة، وجعل النسبة جنساً للست الباقية.

ومنهم من أخرج الوضع عن النسبة؛ فإنه ليس هو نفس النسبة فإنه عرض يحصل بسبب ما بين أجزائه من النسب وادخل الخمسة الباقية تحت النسبة. والشيخ لم يذكر هذا المذهب فضلاً عن أن يطله مع أنه مختل جداً.

ومنهم من جعل المضاف جنساً للست الباقية والشيخ أبطل ذلك بأن قال المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الأخرى حمل الجنس ولكن يوجد في كل واحدة منها بأن يعرض له فإن الشيء متى كانت له نسبة إلى شيء؛ فإنه يصير بها مضافاً إليه من

غير أن يصير المضاف جنساً له فإن كون زيد في الدار هي النسبة التي هو بها عين وهذه النسبة ليست إضافة بل أئناً، ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأئنين يعرض له من حيث هو ذو أئنين أن يصير مقول الماهية بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو مَحْوِيٍّ وذلك حاوٍ لا من حيث هو أئنين فقط بل من حيث هو مَحْوِيٍّ حاويه؛ فإذا اعتبرته من هذه الجهة وجدته قد عرضت له الإضافة كالبياض؛ فإنه من حيث هو بياض ليس مضافاً بل كيف وهو مضاف من حيث هو الذي البياض فإن ماهيته مقولة بالقياس إلى ذي البياض لا ماهية أنه بياض بل ماهيته أنه الأبيض وكذلك كون الشيء في مكان ليس هو نفس كون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث تصير النسبة شاملة للطرفين للحاوي والمحوي، وهذا معنى ما يقولون ان النسبة تكون لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين فإنك إذا أخذت السقف مستقراً على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقر وأما جانب الحائط فلا نسبة فيه إلى شيء من حيث هو حائط وأما إذا أخذت النسبة من حيث أن السقف مستقرٌ على مُسْتَقَرٍّ عليه والحائط مستقرٌ عليه لمستقر انعكست النسبة وصلحت لأن تكون إضافة فكل نسبة لا تؤخذ في الطرفين جميعاً من حيث هي نسبة فهي نسبة غير إضافية وكل نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي إضافية فذوات الأمور تكون منسوبة فإن أخذت مع النسبة من حيث هي نسبة صارت مضافة هذا ما قاله الشيخ.

البحث الثالث: في أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشر

واحتج الشيخ على ذلك بأن قال: أنا بينا انحصار الممكنات في الجواهر والأعراض فإذا بينا انحصار الأعراض في التسع الباقية فقد حصل المطلوب، والذي يدل عليه هو أن العرض إما أن يحتاج تصويره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه أو لا يحتاج فإن كان لا يحتاج فإما أن يكون حصوله بسبب حصول نسبة بين أجزائه أو لا يكون كذلك فالأول هو الوضع والثاني لا يخلو إما أن يوجب ذلك العرض استعداد قبول الانقسام أو لا يوجب فالأول هو (الكم) والثاني هو (الكيف) فإننا لا نعني بالكيف إلا العرض الذي لا يحتاج تصويره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه ولا يقتضي وقوع نسبة ولا قسمة في حامله. وأما العرض الذي يحتاج تصويره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه فلا بد وأن تكون له نسبة إلى ذلك الخارج فتلك النسبة إما أن تكون بحيث تكون لذلك الخارج أيضاً

نسبة إليه وهذا هو المضاف، وإما أن تكون النسبة لا تقتضي ذلك فنقول تلك النسبة إما أن تكون إلى الجواهر وإما إلى الأعراض لا جائز أن تكون إلى الجواهر فإنها لأنفسها لا تستحق أن يجعل لها أو إليها نسبة بل إنما تستحق لأمر وأحوال تختص بها فإذا تلك النسبة إنما تكون إلى الأعراض فتلك الأعراض إما أن تكون من أعراض النسب أو لا تكون فإن كانت كانت النسبة بالحقيقة إلى الأعراض الغير النسبية، فإن النسبة إلى النسبة تتأدى في آخرها إلى شيء غير نسبي حتى لا تتسلسل فتكون النسبة بالحقيقة إنما هي إلى أعراض غير نسبية فتكون إما إلى كمية أو كيفية أو وضع ثم إن الأشياء لا تنسب إلى الكيفيات كيف اتفقت بل إن نسبت إليها فذلك بأن يجعل جوهر مُتَكَمِّمٍ مقدراً لجوهر آخر، وإنما يقدر ذلك الآخر إما بمقدار ذاته أو بمقدار صفة من صفاته، وقد دلَّ الدليل على أنه ليس لشيء من صفات الجسم مقدار غير مقدار الجسم إلا للحركة فإن كان الجسم المقدّر غيره بمقدار ذاته فذلك بأن يكون حاوياً له أو محوياً فيه وإن كان يقدر غيره بمقدار حركته فذلك هو التقدير بالزمان فإذا النسبة إلى الكم إما أن تكون نسبة إلى الحاوي وإما أن تكون نسبة إلى الزمان، فإن كانت نسبة إلى الحاوي فإما أن تكون نسبة إلى الحاوي الذي لا ينتقل بانتقاله وهو (الآين) أو إلى الذي ينتقل بانتقاله وهو الملك وأما النسبة إلى الزمان فهي (المتى) فثبت أن المقولات المتشعبة من النسبة إلى الكم هي الآين والملك والمتى، وأما النسبة إلى الكيف فاعلم أنه ليس كل كيفية تجعل الجوهر منسوباً إلى جوهر آخر بل كيفية تكون لنسبتها أثر من هذا في ذاك ومن ذاك في هذا وإذا كان كذلك فحال الذي يتكون فيه الكيفية هو مقولة (أن يفعل) وحال الذي يتكون منه الكيفية هو مقولة (أن يفعل).

فهذا ما تكلفه الشيخ في بيان هذا الحصر مع اعترافه برداعته وضعفه.

فإن قيل: هاهنا أمور خارجة عن هذه العشر كالوحدة والنقطة والآن وكذلك نفس الوجود والشئنيّة وبالجملة الاعتبار العامة، وأيضاً فلأن المفهوم من الأبيض شيء ما له البياض وفهم هذا المعنى لا يتوقف على فهم كونه جوهرًا لأننا لا نمنع أن يكون الشيء ذو البياض عرضاً وإذا كان كذلك لم يكن مفهوم الأبيض داخلاً تحت جنس الجوهر وهو غير داخل أيضاً تحت مقولة الكيف لأن الداخل تحت الكيف هو البياض وليس كلامنا فيه بل الكلام في مفهوم الأبيض وظاهر عدم دخوله تحت سائر المقولات فإذا مفهوم الأبيض خارج عن المقولات العشر وهكذا القول في جميع المفهومات من الأسامي المشتقة وأيضاً فالحركة خارجة عن المقولات العشر وأيضاً بالإعدام مثل العمى والجهل خارجة عنها.

والجواب: أما (الآن) فغير وارد لأن ذلك مما لم يوجد بالفعل أصلاً على ما نبينه وكلامنا في الأمور الوجودية.

(وأما الوحدة والنقطة) فلقال أن يقول إنها داخلية في مقولة (الكيف)؛ لأنها أعراض لا يتوقف تصورهما على تصور شيء خارج عن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها.

والشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه بل حكى عن بعضهم إدخالها في (الكم) ثم أبطل ذلك بأن الكم هو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة وذلك مما لا يصدق حملة على الوحدة والنقطة.

وحكي عن قوم أنهم أبطلوا دخول الوحدة والنقطة في الكم بأن قالوا: هما مبدآن للكم؛ لأن الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ يكون خارجاً عن ذي المبدأ وإلا لكان مبدأ لنفسه.

ثم أبطل هذا القسم بأن قال: الوحدة ليست مبدأ للكم المطلق بل للكم المنفصل والنقطة إن ثبتت مبدئيتهما فهي أيضاً ليست مبدأ إلا للكم المتصل وإذا كان كذلك فمن أدخلها في الكم وجعلها مبدأ لبعض أنواع الكم لا يلزمه جعل الشيء مبدأ لنفسه.

وحكى عن قوم آخرين أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة بحسب اعتبارات مختلفة. فيقولون: أن النقطة من حيث هي طرف من المضاف وهي من حيث أنها ماهية ما فهي من الكيف.

وذلك باطل؛ لأن الماهية إذا تقومت بأحد الجنسين امتنع تقومها بما ليس من ذلك الجنس.

ثم إن الشيخ جَوَّز خروج هذه الأمور عن المقولات العشر وزعم أن ذلك لا يناقض عشرية المقولات لأننا ادعينا عشرية الأجناس العالية ومن الجائز أن تكون هذه الأمور وإن كانت خارجة عن الأجناس العشرة إلا إنها لا تكون أجناساً بل تكون أنواعاً وأشخاصاً وذلك مما لا يقدر في دعوانا في عشرية الأجناس كما أن إنساناً إذا ادعى أن المدن عشرة فإذا وجدت أقوام بداءة غير متمدين لم يكن ذلك قادحاً في دعوى عشرية المدن.

ولقائل أن يقول: لما سلمتم أن هذه الأمور غير مندرجة تحت هذه العشر وجب عليكم أن تقيموا البرهان على أنها ليست طبائع جنسية فإنكم قبل إقامة البرهان على ذلك تجوزون كونها أجناساً وذلك يمنع الجزم بعشرية الأجناس العالية والتعويل على الحصر المذكور غير مستقيم لأنكم إذا سلمتم خروج هذه الأمور عن الأجناس فقد التزمت فساد ذلك الحصر، وأما مفهومات الأسامي المشتقة فالحق أنها خارجة عن المقولات العشر ولكن ذلك لا يقدح في دعوانا لأننا إنما جعلناها أجناساً للماهيات التي تكون لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس وكون الشيء ذا بياض ليس كذلك فإن كون الشيء ذا بياض لا يجعل الشيء محصل الماهية مثل أن كون الحيوان ذا نطق يجعله محصلاً بالفعل، وأما الحركة فالحق أنها نفس مقولة (أنْ يَنْفَعِل) وأما الأعدام كالعمى والجهل فخارجة لأن الكلام في الأمور الوجودية لا في الأمور العدمية.

البحث الرابع: في كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها

(اعلم): أنا إذا سلمنا جنسية هذه العشر فلا ندري هل تقسيمنا إياها إلى أقسامها بالفصول أو بالعوارض وبتقدير أن يكون بالعوارض فهل التقسيم بتلك العوارض يكون مطابقاً للتقسيم بالفصول أو مخالفاً له.

مثال الأول: تقسيم الحيوان بقابل العلم وغير قابله فإنه مطابق لتقسيمه بالناطق وغير الناطق.

مثال الثاني: تقسيم الحيوان بالذكر والأنثى فإنه غير مطابق للتقسيم بالناطق وغير الناطق بل هو مداخل له وبتقدير أن يكون تقسيمنا هذه المقولات واقعا على هذا الوجه الأخير لم تكن تلك الأقسام أنواعاً لما فوقها ولا أجناساً لما تحتها بل كانت مقولة على ما تحتها قول الذكر والأنثى.

فهذه جملة المباحث التي يحتاج إلى تحقيقها في أول المقولات والله ولي الخير والتوفيق.

الفن الأول في الكم^(١)

وفيه أربعة وعشرون فصلاً:

الفصل الأول في الفرق بين المقدار والجسمية

وذلك من وجوه ستة: أربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزئ.

(الأول): أن الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة مثل ما إذا أخذت شمعة فشكّلتها بأشكال مختلفة فتارة يصير طولها أزيد من عمقها وتارة بالعكس مع أن ذاتها في حد جسميتها باقية وذلك يقتضي كون تلك المقادير

(١) الكم: ما سبيله أن يجاب به في «كم» يسمّونه بلفظة «كم». (الحروف / ٦٢) كلّ شيء يقع تحت جواب كم فهو من هذه المقولة (مقولة الكم). (مفاتيح العلوم / ١٤٣) هو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ، والمساواة والتفاوت لذاته. (تهافت الفلاسفة / ٣١٧) هو هيئة في الجسم هي لذاتها قابلة للتجزئ والمساواة والتفاوت والتهاية. (سه رساله شيخ إشراق / ١٣٦، مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ١٣٤) الذي يتصوره ثباته معقولا دون إضافة فإما أن يحصل تصوّره دون اعتبار أن يوجب التجزئ وعدم التجزئ ونسبة وترتيباً في نفسه ومحله، أو يحصل تصوّره موجبا لذاته هذه الأشياء وهذا هو الكم. (مجموعة مصنفات شيخ إشراق / ٨) هو عرض يقبل لذاته القسمة والتجزئ. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٥٩، شرح حكمة العين / ٢٥٩، لمعات إلهية / ٢١٦) هو ما يقبل القسمة لذاته، كالأعداد والمقادير. (مطالع الأنظار / ٧١) هو عرض يقبل القسمة لذاته، سواء كان منفصلاً، كالأعداد أو متصلاً، كالمقادير. (مطالع الأنظار / ٧٢، الإشارات والتنبّهات مع الشرح / ١٥٤) العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا، والأوّل هو الكم... (شرح المواقف / ١٩٣) هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء. (نفس المصدر / ٢٠٥) عرض يقبل القسمة لذاته. (حاشية المحاكمات / ١٢٧، كشاف اصطلاحات الفنون / ١٢٧٢) إنّه الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد عادداً. (الحكمة المتعالية / ١٠) الماهية التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر، وهو الهيئة، فهي إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور، فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركة، وإن تصوّر ثباتها، فإمّا أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وإمّا أن يعقل دون ذلك، فإمّا أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزئ أولاً، فإن أوجب فهو الكم... (نفس المصدر / ٤) هو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته. هو ما يقبل التجزئ واللاتجزئ. (شرح الهداية الأثرية / ٢٦٥)

زائدة على جسميتها وهذا بناء على نفى الجزء الذي لا يتجزأ^(١)؛ لأنه لو ثبت ذلك لكان ذلك التغير عائداً إلى اختلاف حال الأجزاء في تركيبها.

فإن قيل: الجسم الكرى إذا يُكعَّب فإن أبعاده لم تتغير إذ هو مُساوٍ لما كان أولاً في المساحة.

فنقول: إنك ستعلم أن المساوي يقال لما هو مساوٍ بالفعل، ويقال لما هو مساوٍ بالقوة وأن أمثال هذه الإشكال لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد.

(الثاني): أن الأجسام مشتركة في مفهوم الجسمية مختلفة في المقادير والجزء الذي لا يتجزأ باطل حتى يقال ان ذلك عائد إلى كثرة ما فيها من الأجزاء وقتلتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم أن تكون مقادير الأجسام زائدة على جسميتها وهذا الوجه لا يحتاج فيه إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد وأما الوجه الأول فقد كان يحتاج فيه إلى ذلك.

ولقائل أن يقول: كما أن الأجسام مشتركة في أصل الجسمية فهي مشتركة أيضاً في أصل كونها مُتَكَمِّمة متقدِّرة؛ فإن كان اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل الجسمية يوجب أن تكون مقاديرها أعراضاً زائدة على جسميتها لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المُتَقَدِّرَةِ والمُتَكَمِّمَةِ يوجب أن تكون مقاديرها المخصوصة أعراضاً زائدة على مُتَكَمِّمِيتها ومُتَقَدِّرِيتها حتى يكون المقدار المشترك عرضاً والمقدار المخصوص عرضاً آخر ولكن ذلك محال لأننا إن فرضنا أن يكون الأمر كذلك فتلك المقادير المخصوصة في أنفسها مشتركة أيضاً في أصل المقدارية فيلزم أن يكون هناك مقدار آخر مشترك ويلزم منه التسلسل وإذا كان ما به الاشتراك موجوداً وما به الامتياز موجوداً آخر فيكون المقدار المخصوص مركباً من مقدارين أحدهما مشترك والآخر مخصوص ثم الكلام في هذا المخصوص الثاني كما في الأول فيلزم منه التسلسل أيضاً فثبت أنه لا يلزم من اشتراك الأجسام في أصل المقدار واختلافها في المقادير الخاصة أن يكون أصل المقدار موجوداً مغايراً للمقدار المخصوص وإذا جاز ذلك جاز أن تكون

(١) الجزء الذي لا يتجزأ: الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فإن لم يكن جوهرًا، بل عرضاً لكان له محلّ آخر، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى جوهر غير منقسم، وهو الجزء الذي لا يتجزأ. [انظر: شرح الموافق / ٣٥٩]

الأجسام مشتركة في الجسمية ومتميزة في مقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجوداً مغايراً للجسمية.

(الثالث): أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقداراً للبعض ومُتقدراً به، والمقدر إما أن يكون واجباً فيه أن يكون مساوياً للمتقدر وإما أن لا يكون واجباً ومحال أن تكون المساواة واجبة لأنه ربما كان الأصغر مقدراً لما هو أكبر منه فإذا المقدر صح أن يكون مخالفاً لبعض ما يتقدر به وليست تلك المتقدرة بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف جسم فيها جسماً فتلك المتقدرة إنما تكون بأمر زائد على الجسمية والجزء الذي لا يتجزأ باطل فلا يرجع ذلك إلى كثرة الأجزاء فهو بما ذكرناه والاعتراض المذكور متوجه عليه.

(الرابع): أن الجسم يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه ولا وقوع خلاء بين أجزائه لاستحالة الخلاء ويرد فيصغر حجمه من غير انتقاص شيء من أجزائه أو زوال خلاء كان قبل ذلك وذلك الجسم في حد جسميته محفوظ والجسم المحفوظ مغاير لهذه الأمور المتبدلة.

وهذه الحجة مبنية أيضاً على نفي الجزء الذي لا يتجزأ لأنها مبنية على القول بصحة التخلخل والتكاثف الذي لا يمكن إثباته إلا بنفي الجزء الذي لا يتجزأ فإننا لو قدرنا تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزئ فيستحيل أن يتزايد في مقداره إلا إذا تزايد كل واحد من تلك الأجزاء في مقداره وإذا صار كل واحد من تلك الأجزاء أزيد في مقداره كان كل واحد منها قابلاً للقسمة بعد ازدياده فيكون الجزء الذي لا يتجزأ منقسماً هذا خلف.

ولقائل أن يقول: لم قُلتُم أن الجسم إذا عَظُم مقداره فإن تلك الجسمية بعينها باقية فإنه من الجائز أن لا يحصل ذلك العظم إلا عند تفرق اتصاله وذلك التفرق عندكم يوجب زوال تلك الجسمية ومع هذا الاحتمال لا يصح التعويل عليه.

(الخامس): أن وجود السطح في الجسم من توابع المادة ومن الاعراض المتعلقة بها على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة لا يكون نفس الجسمية المقومة للمادة المتقدمة عليها بالعلية فإذا السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت ذلك في السطح فهو في الخط الذي هو عارض من عوارض السطح أولى.

السادس: الخط والسطح غير داخلين في مفهوم الجسمية فيكونان موجودين زائدين على ما به يكون الجسم جسماً.

وبيانه: أن الجسم يصح أن يُعقل مع الدهول عن كونه مُتناهياً ولو كان ذلك داخلاً في مفهومه لكان من تصور جسمًا غير متناه كان متصورًا جسمًا لا جسمًا وهذا محال فثبت أن الجسمية وإن امتنع انفكاكها عن السطح في الوجود الخارجي إلا أنه يصح انفكاكها عنه في الوجود الذهني، وأما الخط فإنه يصح خلو الجسمية عنه في الوجودين لأن الكرة لا يجب أن يكون فيها خط بالفعل ولا يتعين فيها محور ولا منطقة ما لم تتحرك وليس من شرط الكرة في أن تصير جسمًا أن تكون متحركة.

وأيضا فبتقدير استحالة انفكاك الجسم عن الحركة فإن الجسم متقدم عليها بالذات لأنه ما لم يوجد الجسم أو لا استحالة عروض الحركة له فإذا الجسم في ذاته متقدم على الحركة التي هي متقدمة على المنطقة والمحور فيستحيل تقوم الجسم بالخط وإلا لزم تقدم الشيء على ما هو متقدم عليه وذلك محال.

ولقائل أن يقول: السطح له اعتباران:

(أحدهما): أنه مقدار قابل لفرض امتدادين وهو بهذا الاعتبار من مقولة الكم وليس بمضاف.

(وآخرهما): كونه نهاية للجسم وهو بهذا الاعتبار كمّ عرضت له الإضافة، فإن كان السطح غير داخل في مفهوم الجسم من حيث هو مضاف لا يلزم أن لا يكون داخلاً فيه من حيث هو كم.

ثم ينتقض ما قلتموه بالهيولى والصورة؛ فإن كليهما داخلان في قوام الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم ثم لا يلزم من العلم بالجسم عند الدهول عنهما أو عن أحدهما أن لا يكونا مقومين للجسم فكذا هاهنا.

ويمكن أن يُجاب عن هذا الأخير: بأننا إذا علمنا الجسم عند الدهول عن الهيولى فليس الجسم بتمامه معلومًا لنا بل المعلوم أحد جزأيه وهو الجسمية، وأما الهيولى فلما صح أن تكون مجهولة عندما تكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فهاهنا إذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كانت الصورة مغايرة للسطح وهو المطلوب.

الفصل الثاني

في تعديد الخواص التي يمكن الوقوف على حقيقة الكمية

وهي ثلاثة:

(الأول): ما بيننا من أن التقدير والمساواة واللامساواة أمور إضافية تعرض بسبب الكمية لا بسبب الصورة الجسمية.

(الثاني): قبول الانقسام وهذه الخاصية إنما تلزم الكم بسبب الخاصية الأولى.

ثم إن قبول الانقسام على وجهين:

(أحدهما): كون المقدار بحيث يمكن أن يُفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته؛ لأنه معنى يوجد للجسم من حيث يُفاوت يُساوي، فهذه القسمة لا توجب تغييراً في نفس الجسم ولا حركة في المكان.

(ثانيهما): الافتراق والانقطاع وهو كون الجسم المتعين بحيث تحدث له هويتان بعد إن كانت له هوية واحدة ولا بد في هذا المعنى من الحركة، والانقسام وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار.

وبرهانه: أن القابل لابد وأن يبقى مع المقبول والانفصال إذا عرض؛ فإنه يستحيل أن يبقى المقدار الأول والصورة الجسمية الأولى لأنه إذا وجد الانفكاك حتى يحصل جسمان محل في كل واحد منهما مقدار غير الذي حل في الآخر فلا يخلو إما أن يكونا قبل الانفصال موجودين بالقوة أو بالفعل لكنه ليس بالفعل وإلا لكانت في مُتَّصِل واحد مُتَّصِلات كثيرة غير متناهية وذلك محال؛ فإذا كانا موجودين بالقوة قبل وجود الانفصال وكانت المادة قبل ذلك الانفصال موصوفة بصورة واحدة وذلك الجسم كان موصوفاً بمقدار واحد فلما انفصلت بطلت تلك الصورة وبطل ذلك المقدار وحدثت صورتان ومقداران آخران، فقد صح أن هذا الانقسام لا يعرض للمقدار المجرد بل يعرض للمادة ولكن تهيؤ المادة لقبول الانقسامات هو بسبب المقدار ولا يلزم من قولنا أن المقدار هو الذي يهيئ المادة لقبول الانقسام أن يكون ذلك الاستعداد حاصلًا في نفس المقدار فليس كل ما يفعل فعلاً فإنه يفعله في نفسه ولا يلزم أيضاً أن يكون ذلك المقدار باقياً عند حصول الانقسام بالفعل فإن الحركة هي تهيؤ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى مع السكون؛ لأن فعل الحركة الأعداد للسكون وقد وجدت معه فكذلك المقدار فعله إعداد

المادة لقبول القسمة فلا جرم وجد معه، وأما حصول القسمة بالفعل فبأسباب أخرى ولا يجب أن يوجد المقدار عند وجود تلك الأسباب.

وإذا عرفت ذلك فنقول: قد ثبت أن الجسم يجب أن يكون مركباً من أجزاء متناهية ويجب ألا يكون مركباً من أجزاء غير متناهية، وإذا كان كذلك فلا بد من وجود جسم يكون متصلاً واحداً ويكون قابلاً للانقسامات.

ثم يصح أن يقال: أن انقساماته دائماً متناهية.

ويصح أن يقال: أن انقساماته دائماً غير متناهية فهو دائماً متناه من حيث أن ما وجد فيه من التقسيمات متناه ودائماً غير متناه من حيث أنه دائماً موصوف بأنه لا ينتهي إلى قسمة لا تحتل القسمة بعدها.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الجسم قابل للتصنيف إلى غير نهاية والتصنيف في المقدار تضعيف في العدد فالعدد غير متناه في الزيادة وينتهي في طرف النقصان إلى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وينتهي في طرف الزيادة، ولما ظهر أن المقدار لذاته قابل للتجزئة وجب أن يكون لذاته قابلاً للتعدد لما بيننا أن التصنيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه الواحد فإذا المقدار لذاته قابل لأن يفرض واحد فيه أو في غيره ويصير هو معدوداً بذلك الواحد وكون العدد بهذه الصفة أمر واضح فقد ظهر بهذا التحقيق أن للكمية خواص ثلاثة وهي خواص لا يشاركها غيرها مع وجودها في جميع أقسامها.

(فالأولى): قبول المساواة واللامساواة.

(والثانية): قبول التجزئة.

(والثالثة): كونها بحال يمكن أن تصير معدودة بواحد فيها أو ليس فيها فبعضهم اقتصر في تعريف الكمية بالخاصة الأولى وهو ضعيف؛ لأن المساواة لا يمكن تعريفها إلا بكونها اتحاداً في الكمية فيكون ذلك دوراً.

ويمكن أن يُجاب عنه بأن المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفرداً بل إنما يناله مع المتكتم تناولاً واحداً ثم إن العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس.

ومنهم من ضم إليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة.

وذلك خطأ؛ فإن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا من عوارض الكم المنفصل إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم فالأولى إذاً ما أشار إليه الشيخان أبو نصر الفارابي وأبو علي، وهو أنه الذي لذاته يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً فإن ذلك لا يختلف إلا بأن كان موجوداً فيه بالفعل كما في المنفصل أو صحيحاً فرضه كما في المتصل.

مثاله: الأربعة فإنها الواحد بعده أربع مرات، والخط فإنه يقدر كله إما ببعض منه بفرض واحدًا وبجزء خارج عنه وكذلك السطح والجسم وكذلك الزمان فإنك تأخذ الساعة الواحدة وتقدر بها الليل والنهار.

وليس في هذا التعريف شيء دؤري؛ لأن الواحد قد استعمل في هذا التعريف وهو من الأمور المساوية للوجود الغنية عن التعريف وكذلك العدد فإنه غني عن التعريف.

الفصل الثالث في تقسيم الكم إلى المتصل والمنفصل

قبل الخوض في ذلك لابد من تفسير المتصل.

فنقول: المتصل^(١) إما أن يعنى به حال المقدار في نفسه، وإما أن يعنى به حاله بالقياس إلى مقدار آخر.

(١) الكم المتصل ذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال، وثبات، وتساق في الوجود معا بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منهما أنه أين هو من الآخر.

هو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه. (تهافت الفلاسفة / ٣١٧) هو الذي يوجد لأجزائه حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به. (سه رساله شيخ إشراق / ١٣٦، مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ٩ / ١) هو الذي يمكن أن يفرض له أجزاء يجمع بينهما حد مشترك هو نهاية الجزئين. (سه رساله شيخ إشراق / ٢٣٥) الكمية المتصلة هي العظم، فهي التي تنجزاً إلى أشياء متصلة. (تفسير ما بعد الطبيعة / ٥٩٦) نعني بالمتصل ما يكون بين أجزائه حد مشترك يكون ذلك الحد المشترك بداية لأحد القسمين ونهاية للآخر. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٦٨) الكم إما أن ينقسم إلى أجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل. (مطالع الأنظار / ٧٥) الكم، منفصل إن لم يكن بين أجزائه حد مشترك، ومتصل إن كان، أي كان بين أجزائه حد مشترك وهو الزمان إن لم يكن قارّ الذات.

(شرح حكمة العين / ٢٧٠) الكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير، أي الخط والسطح والجسم التعليمي. (مطالع الأنظار / ٧٦) إن كان بين أجزائه (الكم) حد مشترك فهو الكم المتصل، كالمقدار.

(فالأول): فصل الكم وهو الذي يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍّ مشترك تكون نهاية لأحد الجزئين وبداءة للجزء الآخر.

وقد يُرسم أيضًا بأنه: القابل للانقسامات الغير المتناهية على الوجه الذي حققناه. والمنفصل^(١) في مقابل ذلك وهو الذي لا يمكن أن تفرض له أجزاء تتلاقى على حد مشترك.

(والثاني): وهو الذي بالقياس فهو على وجهين:
(أحدهما): كل مقدارين تكون نهايتاهما واحدة، وذلك كالحط المتصل بخط آخر على زاوية وكالجسم إذا يجرى بحلول عرضين فيه إما مضافين فكاختلاف مماسين أو متوازيين،

الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء، فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍّ واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل. (شرح المواقف / ٢٠٥) هو الذي يكون لأجزائه المفروضة حدٍّ مشترك.

(شرح الهداية الأثيرية / ٢٦٦) إن أحد الجسمين لو خالف الآخر بالصغر والكبر فلا يخالفه فيما لا يتغير من قبول الأبعاد الثلاثة على الإطلاق، بل فيما يختلف من الأصغرية والأكبرية... فالمختلف المتبدل هو الكم المتصل. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء / ٥٥)

(١) الكم المنفصل: هو الذي لا يوجد لأجزائه، لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالعدد والقول. (مهافت الفلاسفة / ٣١٨) الكم المتصل هو الذي يوجد لأجزائه حدٍّ مشترك تتلاقى عنده وتتحد به، والمنفصل هو الذي لا يوجد فيه ذلك. (سه رساله شيخ إشراق / ١٣٦) الكمية المنفصلة هي التي لا يوجد لأجزائها ذلك (أي حدٍّ مشترك تتلاقى عنده). (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ٩ / ١) هو الذي ليس لأجزائه إمكان حدٍّ مشترك تتلاقى عنده، وهو العدد. (نفس المصدر / ١ / ٢٣٥) الكمية المنفصلة، أعني الأحاد التي لا تتماس ولا تتصل عظم متصل. (تفسير ما بعد الطبيعة / ١٠٦) ما ليس بين أجزائه حدٍّ مشترك. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٦٩) الكم إما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حدٍّ واحد وهو المنفصل ويسمى العدد.

الكم إما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حدٍّ واحد وبه تنتهي الأجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل، ويسمى العدد. (مطالع الأنظار / ٧٥) الكم منفصل إن لم يكن بين أجزائه حدٍّ مشترك... (شرح حكمة العين / ٢٧٠) [الكم] إن لم يكن بين أجزائه حدٍّ مشترك فالمنفصل، كالعدد. (شرح المواقف / ٢٠٥) هو الذي ليس لأجزائه إمكان حدٍّ مشترك يتلاقى عنده. (شرح الهداية الأثيرية / ٢٦٥).

وأما غير مضافين كما في البُلقة فإن لكل واحد من الجزئين نهاية هي غير نهاية الجزء الآخر.

(وثانيهما): كل مقدارين نهاية أحدهما غير نهاية الآخر، ولكن نهاية أحدهما تكون ملازمة لنهاية الآخر في الحركة فالجسم إذا كان حاله عند جسم آخر أنه إذا انتقل عن موضعه نقل طرفه طرف الذي يليه حتى يصير معه حيث صار فإنه متصل به والمتصل الحقيقي بحسب هذا الموضع هو الذي ليس بمضاف، وإن كان اسم المتصل إنما نقل إليه من المتصل الاضافي إذ كان يتوهم له أجزاء فيما بينها الاتصال الاضافي وكون هذا الاسم منقولاً عن الاضافي في الأصل لا يقتضي أن يكون غير مقصود إليه هاهنا فإن كثيراً مما ينقل اسم شيء إلى شيء آخر لغرض فيصير بحسب بعض الصنائع من ذلك الاسم أولى بالمنقول إليه.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الكم ينقسم إلى متصل ومنفصل بالوجه الأول، والمتصل إما أن يكون ثابت الأجزاء قاراً الذات وإما ألا يكون، فالأول هو المقدار ولا يخلو من أن يكون امتداده امتداداً واحداً ولا شك أنه حينئذ لا يحتمل التجزئة واحدة ولا تعارضها تجزئة قائمة عليها وذلك هو الخط وإما أن يكون محتملاً للتجزئة في جهة وامكن أن تعارضها تجزئة أخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك وهو (السطح)، وإما أن يكون محتملاً للتجزئة في ثلاث جهات وهو (الجسم التعليمي) وهو أتم المقادير ويسمى ثخناً؛ لأنه حشو ما بين السطوح وعمقاً لأنه ثخن نازل من فوق وسمكاً لأنه ثخن صاعد من أسفل ولا شك في كون هذه الثلاثة من الكميات المتصلة؛ لأن الخط يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح يمكن أن تفرض فيه أجزاء يجمع بينها سطح مشترك.

وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر فيقال: الخط ما يرتسم في الوهم من حركة شيء غير متجزئ على بسيط، والسطح ما يرتسم في الوهم من حركة الخط خلاف ماخذ امتداده والجسم ما يرتسم في الوهم من حركة السطح ارتفاعاً وانخفاضاً. وستعرف أن ذلك تمثيل لا تحقيق فهذا كله أقسام الكم المتصل القار الذات.

وأما الذي لا يكون قارًّا الذات فهو الزمان، وهو كَمَّ متَّصل لوجهين:
(أحدهما): أنه يمكن أن يُتوهم فيه شيء هو الآن بحيث يمكن نهاية للماضي وهو بعينه يكون بدءًا للمستقبل.

(وثانيهما): أنه مطابق للحركة المطابقة للجسم المتصل القابل لتقسيمات غير متناهية ولو كان منفصلاً لاستحال ذلك.

وظن بعضهم أنه منفصل لوجهين:

(أحدهما): أنه عَدَدُ الحركة.

(وثانيهما): أن انفصاله بسبب الآن.

وليس الأمر كما ظنوه؛ أما كونه عددًا للحركة فذلك أمر عارض له مثل ما يعرض للخط والسطح والجسم كونها معدودة وهو بما هو زمان فليس عددًا للحركة.

وأما الآن فعنه جوابان:

(أحدهما): أن الآن لا يوجد في الزمان بالفعل؛ لأن الزمان مطابق للحركة المطابقة للجسم القابل لانقسامات غير متناهية فالزمان يكون كذلك فلو كانت الآنات الممكنة فيه حاصلة بالفعل لحصلت آنات متتالية غير متناهية وذلك محال.

(وثانيهما): أنه لو أمكن أن يوجد فيه الآن بالفعل لم يلزم من ذلك كون الزمان منفصلاً فإنه إذا كان الآن حاصلاً بالفعل كان به للماضي والمستقبل طَرَفٌ مشترك فكان متصلًا.

(واعلم): أن تحقيق الكلام في الزمان والآن وإن كان لائقًا بهذا الموضع إلا أنا أخرناه إلى باب الحركة لشدة تعلقه بها.

فقد ظهر مما قلنا: أن أقسام الكم المتصل أربعة: الخط والسطح والجسم والزمان. ومنهم من ظن: أن المكان قسم خامس وهو باطل؛ فإن المكان على ما سنبين هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم الحوي وليست كميته لأجل أنه نهاية وباطن وحاو للسطح الظاهر من الجسم الحوي؛ فإن كل ذلك إضافات فكميته إذاً لكونه سطحًا فهو إما سطح مع عارض وإما نوع من السطح وكيف كان فلا يجعل قسمًا خامسًا.

وتحقيق القول في المكان سيأتي بعد ذلك.

وأما الكم المنفصل: فهو العدد، وأما كميته فلأنه لذاته معدود بواحد فيه أو ليس فيه وأما انه منفصل فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترك فإن الخمسة إذا قسمتها إلى اثنين وثلاثة لم تجد حداً مشتركاً فإن عنيت واحداً من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركاً بقي الباقي أربعة وإن أخذت واحداً خارجاً عنها صارت الخمسة ستة.

(واعلم): أنه لا يجوز أن يوجد كم منفصل غير العدد فإن المنفصل قوامه من المتفرقات والمتفرقات من المفردات والمفردات آحاد والواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ من حيث أنه شيء واحد معين كإنسان واحد ومثلث واحد ولا شك أن الوحدات هي التي لذاها يجتمع منها شيء هو كم منفصل لذاته ويكون عدد مبلغه تلك الوحدات، وأما الأمور التي فيها تلك الوحدات فهي حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل، ثم لا توجد فيها كمية أخرى زائدة على تقديرها من حيث هي معدودة فإذا المتقدر بالذات هو العدد وما عداه فإنما يتقدر بواسطة عروض العدد له.

وظن بعضهم أن القول كم منفصل فجعل الكم المنفصل جنساً لنوعين: أحدهما قار وهو العدد، والآخر غير قار وهو القول.

واحتج عليه بأن القول يتركب من المقاطع ويتقدر بها وهي أجزاء له وكل ذي جزء يتقدر بجزء فهو كم، وبيان للصغرى وهو أن الحرف إما صامت وإما مُصَوّت.

والصامت ما يمكن الابتداء به وهي الحروف الصحيحة، والمصوت ما لا يمكن الابتداء به بل تكون هيئة عارضة للحرف المبتدأ به وهو قسمان مقصور وهو الواقع في اقصر زمان يمكن الانتقال فيه من صامت إلى صامت وهي الفتحة والكسرة والضمة وممدود وهو الواقع في ضعف ذلك الزمان أو أكثر كإشباع الحركات الثلاث فالمقطع هو أقل ما يمكن أن يتفوه به تماماً من الأصوات وهو صامت مقرون بمصوت فإن الصامت لا يمكن أن ينطق به إلا مع المصوت إلا أن المصوت إن كان مقصوراً يسمى المقطع مقطوعاً مقصوراً وإذا كان ممدوداً يسمى المقطع مقطوعاً ممدوداً مثل: (لا، لو، لي) ثم إن قُرْن المقطع المقصور بصامت آخر ساكن مثل: (هل) كان في قوة المقطع الممدود؛ لأن فيه ثلاثة أزمنة صغار زمان صامت ثم زمان مصوت مقصور ثم زمان صامت ساكن فزمان المصوت المقصور والصامت الساكن قريب من أن يكون مساوياً لزمان المصوت الممدود أقل تمديداً.

ثم إن المقاطع يتركب على وجهين:

(أحدهما): أن يُذكر المقطع المقصور ثم يردف بالمقطع الممدود مثل: (على).

(والآخر): أن يذكر الممدود ثم يردف بالمقصور مثل: (كان) ثم تتركب هذه المقاطع

مرة أخرى فتحدث أشياء أعظم مما تقدم، فأصغر ما يتقدر به الألفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة، وأكملها ما ذكر فيه المقصور أولاً ثم أردف بالممدود والأقاول ربما تستغرق كلها واحدة من هذه المقاطع وربما لا تستغرق كلها واحدة، بل تحتاج إلى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فإن منها ما يقدره ذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج إلى ذراعين فقد ثبت الصغرى وهي أن القول مركب من المقاطع التي هي أجزاؤه وهو متقدر بها وكل ما يتقدر بجزء فهو كَم فالقول كَم.

(واعلم): أن الخطأ في الكبرى؛ فإنه ليس كل ما يتقدر بجزء فهو كَم بالذات، بل يجوز أن تكون له حقيقة أخرى وقد عرض له أما مقدار أو عدد فتكمم به وصار له بسببه جزء بعده والمقطع ليس جزئيته إلا لأنه واحد والقول كثير فالقول ليس له خاصية الكم إلا من جهة الكثرة التي فيه فإذا لم يلتفت إلى تلك الكثرة لم يكن القول كمية وإن صار القول كما بالذات لما فيه من الكثرة لزم أن كل ما عرضت له الكثرة وتقدرت تلك الكثرة بواحد منه أن يكون كَم بالذات فيكون كل الأشياء كَم بالذات.

الفصل الرابع في تقسيم الكم بذي الوضع وغير ذي الوضع^(١)

وقبل الخوض في ذلك لابد من تفسير الوضع.

فنقول: الوضع له معان ثلاثة:

(أحدها): كون الشيء بحيث يشار إليه وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة

وضع.

(وثانيها): كون الشيء ذا أجزاء قارة متصل بعضها ببعض مترتبة ترتيباً يمكن أن

يشار إلى كل واحد منها أنه أين هو عن صاحبه.

(١) الكم ذو الوضع هو الذي يفرض له أجزاء ذات اتصال مع ثبات بحيث يصح أن يشار إلى كل

واحد من أجزائه أنه أين هو من الآخر.

والكم غير ذي الوضع هو الذي ليس له أجزاء ذات اتصال وثبات. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق

(وثالثها): أمر يحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالإضافة إلى الجهات وهذا المعنى هو مقولة الوضع، وأما المعنى الثاني فهو فصل الكم وكأنه منقول من الوضع الذي هو المقولة فإنه وإن لم يكن لشيء من أجزاء المقادير مكان ولا جهة قبل حصولها بالفعل إلا أن تلك الأجزاء التي فيها بالقوة لها اتصال وترتيب بحيث أن كل واحد منها متى فرض فإنه يمكن الإشارة إليه أنه أين هو عن صاحبه فبسبب ذلك أشبه مقولة الوضع.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الكم إما أن يكون ذا وضع وإما أن لا يكون والكم ذو الوضع ثلاثة الخط والجسم والسطح، وأما الزمان فليس لأجزائه وضع لأنه ليس شيء من أجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر، وأما العدد فلا جزائه ثبات ولكن ليس لها اتصال.

الفصل الخامس في الطول والعرض والعمق

(الطول^(١)) له خمسة معان:

(أ) الإمتداد الواحد كيف كان.

(ب) الإمتداد الذي يفرض أولاً.

(ج) أطول الامتدادين المحيطين بالسطح من غير اعتبار تقدّمه وتأخّره.

(د) البعد الآخذ من رأس الأدمي إلى قدمه أو من رأس الحيوان إلى ذنبه.

(هـ) الإمتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه.

وأما (العَرْض) فله معان أربعة:

(أ) المقدار الذي فيه بُعْدَان.

(١) الطول: الامتداد في جهة واحدة. (مقاصد الفلاسفة/ ٨٣) ما كان من العظم متّصلاً بجهة واحدة فهو طول.

(تفسير ما بعد الطّبيعة/ ٥٩٦) البعد كمّيّة فإذا فرض ابتداء وآته أطول بالتّسبة إلى امتداد آخر فهو طول. (مطالع الأنظار/ ٧٦) يطلق تارة للخطّ كيف كان، كما وقع في كتاب أقليدس، والأعظم الخطّين المحيطين بالسطّح مقدارا، ولأعظم الأبعاد المتقاطعة خطّا كانت أو غيره، وللبعد المفروض أولاً، وللبعد المفروض بين رأس الحيوان ومقابله من القدم أو الذّنب، وللبعد المفروض بين السّماء والأرض. (الحكمة المتعالية ٦/ ٨)

(ب) البُعد الذي يُفرضُ مقاطعاً لُبُعاً آخرَ فَرَضاً أولاً.

(ج) أقصر البُعدين المحيطين بالسطح.

(د) البُعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله.

(والعمق^(١)) له معان أربعة:

(أ) الثخن الذي تحصره السطوح.

(ب) البُعد المقاطع للبعدين المفروضين أولاً فإن الخط إذا فرض ابتداء كان طولاً فإن

فرض فيه خطٌ مُقاطع للطول كان عَرْضاً وإن افترض الخطان ثم جاء ثالث قيل له: عمق.

(ج) الثخن الذي تحصره السطوح بشرط الآخذ من فوق إلى أسفل حتى أنه لو ابتداءً

من أسفل إلى فوق كان سَمَكاً.

(د) البُعد الذي يحويه قُدَّام الإنسان وخَلْفه ومن الحيوان غير المنتصب فَوْقَه وأسْفله،

وهذه المعاني كمّيات عرضت لها إضافات خاصة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن أُريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهي

كمّ بالذات، وإن أُريد بها سائر المعاني فهي كمّيات مأخوذة مع إضافات، والدليل عليه أن

كل خط فهو في نفسه طويل بمعنى أنه في نفسه بعد وامتداد واحد ثم مع ذلك يقال: إن

هذا الخط طويل وذلك الخط الآخر ليس بطويل، فالطول المسلوب عنه ليس هو طبيعة

البعد والامتداد بل المسلوب هو الأمر الإضافي.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن هذه الكمّيات إذا أخذت مضافة إلى شيء فقد تؤخذ

بحيث لا تكون من شرط إضافتها إلى ذلك الشيء إضافتها إلى شيء آخر وقد تؤخذ بحيث

يكون شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى شيء ثالث.

(١) العمق: ما كان من العظم متصلاً بجهة واحدة فهو طول، وما كان متصلاً بجهتين فهو عرض،

وما كان في ثلاث جهات فهو عمق. (تفسير ما بعد الطبيعة / ٥٩٦) هو البعد المقاطع للطول والعرض

معاً. (مطالع الانظار / ١٦) البعد كمّية، فإذا فرض ابتداء وأتته أطول بالنسبة إلى امتداد آخر فهو طول،

وإذا فرض ثانياً أو أتته أقصر من امتداد آخر فهو عرض، وإن فرض أتته مقاطع للطول فهو عمق. (نفس

المصدر / ٧٦) يقال لما بين السطحين من الثخانة، ولثالث البعدين المفروضين طولاً وعرضاً إذا كان

مقاطعاً لهما، ولما يؤخذ ابتداءً من فوق حتى أنه يسمّى المأخوذ عكسه سمكاً. وقد يطلق على الجسم

نفسه. (الحكمة المتعالية ٨ / ٦)

مثال القسم الأول: أما في الطول فهو أن يُقال: هذا الخط طويل عندما يقال للآخر أنه ليس بطويل، وأما في السطح فهو أن يُقال: هذا سطح عريض عندما يقال للآخر أنه ليس بعريض، وأما في الجسم فهو أن يُقال: هذا جسم كثيف تخين عندما يقال للآخر أنه ليس كذلك، وإن كان كل سطح وجسم من حيث أنه كم كذلك.

وأما الكم المنفصل: فهو أن يقال: هذا العدد كثير عندما يقال للعدد الآخر أنه ليس بكثير وإن كان كل عدد كثيراً بمعنى أنه يعد بآحاده.

ومثال القسم الثاني: الأطول والأعرض والأعمق والأكبر والأصغر والأعظم؛ فإن الأطول أطول بالقياس إلى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس إلى قصيره وكذلك القول في سائر الأقسام.

الفصل السادس فيما ليس بكم بالذات بل بالعرض

وهو على أربعة أوجه:

(الوجه الأول): أن يكون أمراً موجوداً في الكم مثل الأمور التي عددناها.

(الوجه الثاني): أن يكون الكم موجوداً فيه، وذلك إما منفصل أو متصل فالمنفصل موجود في المفارقات والماديات إذ يُعرض لها العدد في الكميات المتصلة بواسطة قبولها للتحزى فهي متصلة بالذات ومنفصلة بالعرض، وأما الزمان فله اتصال في ذاته واتصال بالعرض وانفصال بالعرض، أما الاتصال الذي في ذاته فلما بينا أنه داخل تحت الكم المتصل، وأما الاتصال الذي له بالعرض فذلك بسبب اتصال المسافة التي يوجد فيها المتحرك فيقال: زمان فرسخ، فيقدر الزمان بالفرسخ لأجل كون الزمان مطابقاً للحركة المتقدرة بالفرسخ فيكون الزمان من هذا الوجه داخلاً بالعرض تحت الكم المتصل ولا استحالة في أن يكون الشيء في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء كما أن الإضافة قد تعرض للإضافة.

وأما الانفصال الذي له بالعرض فهو انقسامه إلى الساعات والأيام والسنين.

وأما الكم المتصل فالذي منه غير قارّ الذات وهو الزمان لا يوجد إلا في الحركة فلا جرم توصف الحركة بأوصاف المقادير مثل أن يقال للحركة إنها طويلة وقصيرة ومساوية وغير مساوية وذلك بسبب الزمان، وقد توصف الحركة بهذه الأوصاف بسبب المسافة فيقال: حركة طويلة، أي: في مسافة طويلة.

وأما الكميات المتصلة القارّة الذات فهي لا توجد إلا في الأجسام فلذلك توصف الأجسام بأنها طويلة وعريضة.

(الوجه الثالث): ما يكون كميته بسبب الحلول في الحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض إنه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل الكم.

(الوجه الرابع): أن تكون قوى مؤثرة في أشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى: إنها متناهية أو غير متناهية لا لأن القوة ذات كمية في نفسها بل لأن القوة تختلف بالزيادة والنقصان بالإضافة إلى شدة ظهور الفعل عنها أو إلى عدة ما يظهر عنها أو إلى مدة بقاء الفعل والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين:

(أحدهما): أن كل ما كان زائداً بحسب الشدة كان ناقصاً بحسب المدة فإن المحرك إذا كان أشد قوة بلغ النهاية الموجودة أو المفروضة أسرع.

(ثانيهما): أن الذي تتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما لا تتفاوت فيه بحسب الشدة فإن إبقاء الثقل في الجو لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب الشدة، وتختلف القوى فيه بالإبقاء الزماني بحسب الشدة، وأما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فلأن المدة هي في إثبات شيء واحد وليس اعتبار العدة في إثبات شيء واحد، وأما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فظاهر.

الفصل السابع

في أن الحفّة والثقل غير داخلين بالذات في الكم بل بالعرض

والذي غرهم شيان:

(أحدهما): ما يقال عليهما من التساوي والزيادة والنقصان وهو باطل؛ لأن المساواة والمفاوتة في الكم هو أن يفرض للشيء جزء ينطبق على جزء آخر وينطبق كليته على كلية الآخر فإن انطبق الجزء الآخران الآخران قيل له: إنه مساو، وإن لم ينطبق قيل لأحدهما: أنه زائد وللآخر أنه ناقص وهذا يستحيل ثبوته في الثقل والحفّة فإن الثقل قوة محرّكة إلى أسفل وهي إما الطبيعة وهي صورة جوهرية أو المائل الذي هو السبب القريب للحركة وهو من مقولة الكيف.

(وثانيهما): فبئلهما للتجزئة؛ فإنه يوصف الثقل بأنه نصف ثقل آخر وهو خطأ أيضاً فإن ذلك بسبب أنه تحرك في الزمان في نصف المسافة أو تحرك في المسافة في ضعف الزمان

فَعروض المساواة والمفاوتة بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالزمان ولأنه لما كان ثقل الأثقل يحركه إلى أسفل في الميزان حركة يلزم معها أن يتحرك الأصغر إلى العلو فإنه يقال: إن أحدهما أزيد من الثاني كما يقال: إن إحدى الحرارتين ضَعْفُ الثانية لأجل أنها تفعل في الضعف، وإذا قد فرغنا عن تعريف الكم وتعريف أقسامه فلنذكر أحكامه ثم أحكام أقسامه.

الفصل الثامن في أن الكم لا ضد له

أما المنفصل فعليه ثلاثة براهين:

(أ) كل عدد يُفرض فإنه يُقوّم ما هو أكثر منه ويتقوّم بما هو أقل منه ولا شيء مما يقوم شيئاً أو يتقوم بشيء ضدّاً له فلا شيء من الأعداد بمتضاد.

(ب) الضدان كل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر إذ ليس يوجد عدد أقل من الاثنين ثم ليس له من الأعداد ضد؛ لأن كل عدد يفرض ضدّاً له فهناك عدد آخر بُعده عن الاثنين أكثر من هذا العدد الأول لأن الأعداد غير متناهية وإذا لم يكن شيء من الأعداد ضدّاً للاثنين لم يكن الاثنان ضدّاً لشيء منها لأن التضاد لا يتحقق إلا من الجانبين.

(ج) الموضوع القريب للمتضادين واحد، ويستحيل أن يكون لنوعين من العدد موضوع قريب؛ لأن كل عدد فهو إنما يتقوّم بمجموع وحدات مثلاً الثلاثة تتقوم صورها عند اجتماع وحدة ووحدة ووحدة وما دامت هذه الوحدات موجودة استحال عروض الثنائية لها بل الموضوع لابد وأن يعرض له أما زوال تلك الوحدات وتبدلها بوحدتين حتى يعرض له معنى الثنائية فحينئذ يكون الموضوع قد فسد وأما ارتفاع وحدة وبقاء وحدتين فقط حتى يعرض حينئذ معنى الإثنية وحينئذ لا يكون موضوع الإثنية نفس موضوع الثلاثة بل يكون جزءاً من موضوعها.

وأما الكم المتصل وهو المقادير والخطوط والسطوح فليس بعضها مضاداً للبعض لأوجه ثلاثة:

(أ) أن كل واحد منها إما قابل للآخر وإما مقبول له والقابل والمقبول لابد وأن يوجد معاً ويتقوم المقبول بالقابل ويكون القابل مقوماً للمقبول ولا شيء من الضدين يواجهى المقارنة ولا يقوم أحدهما الآخر.

(ب) أنه لا يوجد مقداراً في غاية البعد عن الآخر.

(ج) أن موضوعها القريب ليس واحداً فإن الخط لا يوجد إلا في السطح، والسطح لا يوجد إلا في الجسم، والجسم لا يوجد إلا في المادة.

ثم هاهنا شكوك خمسة فلا بد من حلها:

(الأول): أن الزوجية كمية مضادة للفردية.

وجوابه: أن الزوجية ليست من باب الكم؛ فإنه لا تعرض لها لذاها المساواة واللامساواة بل هي من باب الكيف ثم إن سلمنا ذلك ولكنها لا تضاد الفردية.

(أما أولاً): فلأن الفردية عبارة عن عدم الزوجية عما من شأنه أن توجد له الزوجية تحت جنسه فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابل الضدين.

(وأما ثانياً): فلأنه وإن سلمنا كون الفردية أمراً وجودياً لكن العدد الذي تعرض له الزوجية يمتنع عروض الفردية له فإذا يمتنع تعاقبهما على موضوع واحد فهما غير متضادين. (الثاني): أن الاستقامة والانحناء كميتان وهما متضادتان.

وجوابه: أنهما من باب الكيف وأيضاً فلأننا سنبين في باب الكيف أن المستقيم يمتنع أن يصير هو بعينه منحنياً وإذا امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم تكن بينهما مضادة. (الثالث): المتصل ضد المنفصل وهما كميتان.

وجوابه: أنهما فصلاً نوعي الكم فيستحيل اندراجهما تحت جنس الكم لامتناع أن يكون الفصل مساوياً للنوع في تقوم بالجنس الواحد هذا إذا سلمنا أن الانفصال أمر وجودي مع أن الحق أنه أمر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل كما إما بحق نوعه كالعناصر وإما بحق جنسه كالفلك.

(الرابع): المساوي ضد المفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكل ذلك كميات.

وجوابه: أن هذه إضافات في الكميات لا أنها في أنفسها وماهياتها كميات، ولأن أمثال هذه الإضافات يمتنع عروض التضاد لها على ما سذكر ذلك في باب الإضافة.

(الخامس): المكان الأعلى ضد للمكان الأسفل.

وجوابه: أن المكان الأعلى يستحيل أن يوجد في موضوع المكان الأسفل فلما امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم يكونا ضدين نعم الأتيان أعني الحصول في الفوق والحصول في السفلى متضادان، وذلك غير المكان وأيضاً فالمكان من حيث هو مكان ليس بفوق ولا

سفل بل حقيقته سطح مأخوذ مع إضافة مخصوصة وهو كونه حاوياً لجسم آخر فأما كونه فوقاً وتحتاً فهو بالقياس إلى مكان آخر وإذا كانت الفوقية والتحتية من باب الإضافات امتنع عروض التضاد لهما كما امتنع عروضه للصغير والكبير.

الفصل التاسع في أن الكم لا يقبل الشدة والضعف

والفرق بينهما وبين الزيادة والنقصان من وجهين:

(الأول): أن الخط إذا ازداد أمكن أن يُشار إليه بمثل ما كان مع الزيادة والسواد إذا اشتد فلا يمكن أن يشار إليه بمثل ما كان مع الزيادة فقط.

(الثاني): أن تفاوت الأزيد والأنقص غير منحصر، وتفاوت الأشد والأضعف منحصر بين طرفي الضدين؛ فإن الضدين بينهما غاية الخلاف.

وإذا ثبت ذلك فنقول: من الظاهر أنه لا يمكن أن يكون عدداً ومقداراً أشد في عدديته أو مقداريته من عدد أو مقدار آخر.

(واعلم): أن عدم الضد وعدم قبول الشدة والضعف ليس أمراً مخصوصاً بالكم؛ فإن الجوهر لا ضد له كما مضى، وبعض أقسام الكيف لا ضد له كما سيأتي. وأما الخواص المساوية للكم فهي الثلاثة المذكورة وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللاتهاية فلتكلم في ذلك.

الفصل العاشر في الوجوه التي يقال لها التناهي واللاتناهي

ما لا نهاية له فيقال تارة بالحقيقة وأخرى بالحجاز، والذي يقال بالحقيقة فقد يقال على وجه السلب وقد يقال على وجه العدول.

وأما الذي يقال على وجه السلب فهو أن يسلب عن الشيء المعنى الذي لأجله يصح أن يوصف الشيء بالنهاية وهو الكم وذلك مثل ما يقال: الله تعالى لا نهاية له والنقطة لا نهاية لها.

وأما الذي على وجه العدول فهو أن يكون الشيء الذي لأجله يصح أن يوصف الشيء بالنهاية حاصلًا إلا أن النهاية لا تكون حاصلة وذلك على وجهين:

(أحدهما): أن يكون الشيء بحيث إذا أخذت منه أي مقدار شئت وجدت شيئاً خارجاً عنه من غير حاجة إلى العود وهذا هو الذي نريد بقولنا الأجسام غير متناهية في العظم

(وثانيهما): أن يكون سطحه محدودًا بحد هو المحيط ولكن لا تكون في ذلك المحيط نقطة بالفعل ينتهي عندها الخط بل هو متصل بلا فصل فيه كالدائرة إذا لم يكن قطع فيها بالفعل.

وأما الذي يقال على سبيل المجاز فقد يقال: لما لا يكون سلوكه مقدورًا كالطريق بين السماء والأرض ويقال أيضًا لما يَعُسر ذلك فيه وإن كان ممكنًا تشبيهًا للعسير بالمعذوم. فهذه جملة وجوه مفهوم اللاهائية ويليق بهذا الموضع أن نقيم البرهان على تناهي الأبعاد.

الفصل الحادي عشر في بيان تناهي الأبعاد^(١)

فلنذكر أولاً ما يمكن أن يُتَمسك به في إثبات أبعاد غير متناهية وذلك أمور ستة:

(الأول): أن الإنسان كما تشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في مكانين كذلك تشهد فطرته بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى حد ومقطع، بل يوجب في كل متناه بأن يكون تناهيه إلى شيء آخر على نحو ما يشاهد من انتهاء كل بعد إلى بعد آخر فإن وجب قبول حكم الفطرة في القضية الأولى وجب قبوله في الثانية وإن جاز الرد في الثانية جاز في الأولى وذلك يوجب التشكيك في الأوليات.

لا يقال: إن الفطرة وإن شهدت بالقضيتين جميعاً إلا أنها في القضية الأولى لم تشهد بصحة ما ينتج نقيضها وأما في الثانية فإنها شهدت بصحة ما ينتج نقيضها فعرفنا صدقها في الأولى وكذبها في الثانية.

لأننا نقول: إذا كانت معنا قضية شهدت الفطرة بصحتها ثم تبين لنا بطريق من الطرق فسادها فحينئذ يزول الوثوق بحكمها وذلك يقتضي الشك في جميع الأوليات فأما إذا لم نجد ما يدل على فساد القضية فذلك لا يدل على صحتها إذ ربما كانت باطلة وإن كنا لم نقف على فسادها بل إقامة الحجة على صحتها لا تفيد أيضاً؛ لأن الحجة لا تفيد العلم إلا إذا كانت مركبة من الأوليات فالأوليات إن صححناها بالأدلة يلزم الدور وإن حكمنا بصحتها لأجل شهادة الفطرة فإذا جَوَّزنا فساد بعض ما حكمت الفطرة بصحته استحال الحكم بصحة شيء لأجل شهادة الفطرة.

(١) راجع الفصلين السابع والثامن من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء؛ النمط الأول من الإشارات؛ نقد المحصل: ٢١٧-٢١٨؛ المطالب العالية ٦/ ١٦٩؛ الأسفار ٤/ ٢١-٢٩.

فثبت بهذا: أنا لو جوزنا القدح في بعض ما شهدت الفطرة به لزم التشكيك في الأوليات بأسرها فضلا عن النظريات فإذا لا يجوز القدح في شيء مما شهدت الفطرة به ولكن لا تناهي الأبعاد أمر فطري فوجب أن يكون حقًا.

(والثاني): أن إنسانًا لو وقف على طرف العالم فإما أن يمكنه مد اليد إلى خارج العالم أو لا يمكنه فإن أمكنه فلا شك أن الذي يتسع في خارج العالم لنصف اليد أقل من الذي يتسع لكل اليد وتلك خاصية الأبعاد، فإذا خارج العالم وجدت الأبعاد وإن لم يمكنه ذلك فهنالك لا محالة جسم يمنع مد اليد فإذا كلا القسمين يوجبان بُعدًا وجسمًا خارج العالم.

(والثالث): أن العالم لو كان متناهيًا فلو قدرناه أزيد مما هو عليه الآن بذراع لم يتسع الحيز الذي اتسع له الآن بل يكون ذلك الحيز أكبر، ولو قدرناه أزيد مما هو عليه الآن بذراعين لم يتسع له الحيز المفروض بل يكون أزيد منه فإذا خارج العالم أحياز متقدرة في أنفسها بالزيادة والنقصان فتكون أمورًا وجودية وهي إما مقادير وإما ذوات مقادير.

(والرابع): أن الجسمية حقيقة كلية فأما أن يجب أن يكون نوعها في شخص وهو باطل بالحس؛ ولأنه لا جسم الا وله جزء يساويه في الجسمية فيكون أبدًا في الوجود أكثر من جسم واحد فإذا أمكن أن تكون تلك الماهية مقولة على كثيرين.

ثم إن جزئيات كل كلي غير متناهية وليس بعضها أولى بالإمكان من بعض لأن الإمكان إذا كان من لوازم الماهية كان مشتركًا بين أفرادها فإذا وجود أجسام غير متناهية ممكن حاصل فإذا هي موجودة لأن واجب الوجود عام الفيض فلا يمنع مستحقًا حقه من الوجود.

(والخامس): أن الزمان ليس له بداية ونهاية فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب أن يكون لذلك مادة غير متناهية.

(والسادس): إن قاسوا العظم على شئيين:

أحدهما: على الأعداد التي لا تنتهي في الزيادة.

وثانيهما: على لا تناهي المقدار في جانب الصغر.

والجواب: أما الذي ذكره أولاً فلا خلاص عنه إلا بمنع شهادة الفطرة بذلك فأما من سلم ذلك كما فعله الجمهور لم يمكنه الخروج عن السؤال الذي ذكرناه.

والذي ذكروه ثانيًا من أن الواقف على طرف العالم هل يمكنه أن يمد اليد إلى الخارج أم لا؟.

فالجواب: أنه لا يمكنه ذلك لا لوجود جسم يمنع في الخارج من ذلك بل لعدم الشرط وهو عدم المكان والحكم كما ينتفي لوجود المانع فقد ينتفي لفوات الشرط. والذي ذكروه ثالثًا فهو أمر وهمي غير حاصل في الوجود فلا عبرة به. والذي ذكروه رابعًا من أن الجسمية غير مانعة من الكثرة.

فنقول: لا يكفي في عدم الامتناع أن يكون الشيء الواحد مانعًا منه فلعلة امتنع لأمر آخر فإن الجسمية وإن كانت لا تمنع من ذلك إلا أن الصور النوعية التي للأفلاك تقتضي أن تكون أنواعها في اشخاصها فامتنع المزيد عليها لذلك.

فإن قيل^(١): هذا يُشكل بجزء من أجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية في الطبيعة بالنسبة إلى أجزائه حاصلة وإن كان الشخص واحدًا لأن واجب الوجود واحد فأمكن أن يكون تعيينه لازم حقيقته فالأفلاك وإن اتحدت بالجسمية فقد اختلفت وتكاثر بالصور فلم يمكن أن يكون قدر معين للكثرة دون غيره لازم ماهيتها المشتركة.

فالجواب: أن كل عدد من الأعداد حقيقته وطبيعته مخالفة بالنوع لما عداه من الأعداد وإلا لجاز أن يكون العدد من حيث هو لازمًا لماهية الجسم دون غيره من المعدودات. والإشكال عليه: أنه لو كان كذلك لكان كل شخص من أشخاص الأجسام مُنفردًا بذلك العدد بعينه لاشتراك أشخاص الأجسام كلها في الجسمية.

والذي ذكروه خامسًا من لا تناهي الكون فهو لا يوجب لا تناهي الجسم إذ الجسم الواحد يمكن أن يتشكل بأشكال مختلفة في أحوال مختلفة.

والذي ذكروه سادسًا فهو مجرد تمثيل من غير جامع فلا يفيد الظن فضلًا عن اليقين. ثم يجب أن يعلم أن فيه، بحثًا وهو أن بعض العلماء قال: كما أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى حد لا يوجد ما هو أصغر منه وإن كانت الانقسامات الغير المتناهية لا تخرج إلى الفعل بأسرها كذلك لا ينتهي في العظم إلى حيث لا يمكن أن يوجد ما هو أعظم منه وإن استحال وجود عظم غير متناه.

(١) هذه العبارة إلى شروع الجواب الخامس ليست موجودة في نسختين.

وذكر «الشيخ» أن هذا يصحُّ من وجه ويَظَلُّ من وجه:

أما وجه الصحة: فهو أن لك أن تقسم جسمًا متناهيًا قسمة لا تقف بأن تنصفه ثم تضم إلى أحد النصفين نصف النصف الآخر وتضم إلى ذلك المجموع نصف الربع الباقي ولا تزال تأخذ جزءًا من الباقي أصغر منه فلا يزال يزداد ذلك النصف الأول إلى غير النهاية ومع ذلك فلا يبلغ الجسم المزيد عليه تلك الزيادات إلى أن يساوي جملة الشيء المقسوم أولاً وهذا الضرب من الزيادة لا يبلغ بالجسم كل عظم اتفق بل له حد لا يصل إليه البتة وهو تمام الجسم المنصف أول مرة فضلاً عن الزيادة عليه.

وأما وجه البطالان: فهو أن يصل الجسم إلى كل حد في النمو والعظم وذلك ممتنع وليس ذلك مثل الصغر لأن القسمة لا تحتاج إلى شيء خارج عن المقسوم وأما التزايد فقد يكون أما بسبب المادة تنضم إلى الأصل وذلك يوجب أن يكون مواد الأجسام بغير نهاية وأما بتخلخل لا يقف إلى حد فيكون هناك حيز غير متناه وكل ذلك محال.

ولنذكر الآن البراهين على المذهب الحق وهي ثلاثة:

(الأول): وعليه المعوّل أنه لو وجدت أبعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة؛ لأننا إذا فرضنا في تلك الأبعاد خطاً غير متناه وكرة يخرج عن مركزها خط متناه مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج عن مركزها مُسَامَتًا للخط الغير المتناهي بعد أن كان موازيًا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها أول المُسامَمة لكن ذلك محال؛ لأنه لا نقطة في ذلك الخط إلا وفوقها نقطة أخرى وأمكن وقوع الخط الخارج عن مركز الكرة بحيث يكون مُسَامَتًا لكل واحدة من تلك النقط والمساممة مع النقطة الفوقانية أبدًا قبل المساممة مع النقطة التحتانية لأن المساممة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة أقل من الميل الذي به تحصل المساممة مع التحتانية ولا شك أن الميل الكثير لا يحصل إلا بعد حصول الميل القليل فلا جرم لا يصير مسامتا للنقطة إلا بعد إن كان مسامتا للنقطة التي فوقها ولما كانت النقطة غير متناهية استحال أن تكون هناك نقطة هي أول نقط المساممة والتالي محال فما أدى إليه يكون محالا وهو فرضنا ذلك الخط غير متناه فإذا نقيضه حق وهو وجوب كونه متناهيًا.

(الثاني): أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان من مبدأ واحد كساقَي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد إلى غير النهاية.

وأيضاً يمكننا أن نفرض بينهما أبعداً تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً نقدر البعد الأول ذراعاً وبعده بعداً آخر زاد عليه بشبر وبعد البعد الثاني بعداً آخر زاد عليه أيضاً بشبر وهكذا يكون الذي فوق زائداً على الأسفل منه بشبر وأيضاً كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه تكون موجودة في البعد الذي فوقه مثلاً زيادة الثاني على الأول موجودة في الثالث مع زيادة أخرى.

وإذا تلخصت هذه الأمور فنقول: لا شك أنه تتحقق هناك زيادات غير متناهية فإما أن يكون كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد واحد وإما أن لا يكون كذلك وكلا القسمين يؤديان إلى المحال فالقول بثبوت أبعاد غير متناهية محال.

أما إذا قلنا: أنه ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلاً في غيره فإنه إذا كذب هذا الحكم على كل واحد واحد ففي جملة تلك الآحاد واحد كذب هذا الحكم عليه أيضاً فلا بد حينئذ أن يصدق عليه أن ما فيه من الزيادة غير موجودة في غيره وإذا كان كذلك لم يكن فوقه بعد آخر وإلا لكانت الزيادة الحاصلة فيه حاصلة فيما فوقه وقد فرضنا أنه ليس كذلك وإذا لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان وإلا أمكن أن يوجد فوقه ما يكون فيه تلك الزيادة فإذا الامتدادان يجب أن ينقطعاً مع أنا فرضناهما غير متناهيين هذا خلف ولما كذب قولنا: (ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلاً في غيرها) صدق نقيضة وهو أن كل واحد من تلك الزيادات حاصل في غيرها وقد عرفت أن البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة التاسع على الثامن فقط بل وجميع الزيادات التي تحته فإنها عبارة عن مجموع البعد الأول مع مجموع تلك الزيادات فظهر أنه لما صح أن كل واحد من تلك الزيادات موجود في غيره صح أن الكل بمجموعه لا بد وأن يكون موجوداً في بُعد واحد.

فنقول: تلك الزيادات غير متناهية فإذا هناك بعد واحد قد وجدت فيه تلك الزيادات الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع أنه محصور بين حاصرين هذا خلف.

وأيضاً فالبعد المشتمل على تلك الزيادات إن كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على ما فوقه فلا يكون مشتملاً على تلك الزيادات وقد فرض كذلك هذا خلف وإن لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان المفروضان الغير المتناهيين هذا خلف.

وأيضاً فلأن المتحرك على التفاوت الأول يقطع التفاوت المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بالمسامة في زمان متناه وذلك محال فظهر أن القول بالابعاد الغير المتناهية

مفض إلى هذه المحالات فيكون محالا، فهذا ما يمكن في تصحيح هذه الطريقة المتكلفة ولنا عليه كلام في "شرح الإشارات".

(الثالث): أن نقول لنفرض بُعد:

(أ ب) وليكن غير متناه إما من طرفي (أ ب) وإما من طرف واحد وعلى جميع الأحوال أمكن أن يفرض فيه حد يكون طرفاً لذلك الامتداد وليكن ذلك الطرف (ج) ويفرض فيه حد آخر وهو (د) فيكون خط (ج ب) الغير المتناهي في طرف (ب) أزيد من خط (د) الغير المتناهي في طرف (ب) بمقدار (ج د) فإذا فرضنا انطباق نقطة (د) على نقطة (ج) فلا يخلو إما أن يمتدّ معاً لا إلى نهاية فيكون الزائد مثلاً للناقص وهو محال، وأما أن يقصر عنه فيكون (د ب) في طرف (ب) منقطعاً فإنه إن لم ينقطع كان دائماً موجوداً مع (ج ب) فلم يكن أنقص منه بل يكون مساوياً له، وإذا كان (د ب) في طرف (ب) منقطعاً كان في طرف (ب) متناهياً و(ج ب) أزيد منه بمقدار (ج د) المتناهي والمتناهي إذا ضم إلى المتناهي يكون الكل متناهياً فيكون (ج ب) في جهة (ب) متناهياً وهو المطلوب.

وفي هذا البرهان شك تَعَسَّرَ عليَّ حَلُّهُ وهو: أن تطبيق نهاية الزائد على نهاية الناقص إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثة:

(أحدها): أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الزائد أو يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الناقص.

(وثانيها): أن يزداد الناقص حتى ينطبق طرفه على طرف الزائد أو ينتقص طرف الزائد ويتزل حتى ينطبق على طرف الناقص.

(وثالثها): أن يبقى الزائد والناقص كما كانا ولكنه توضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وحينئذ تظهر في الزائد فضلة لا تنطبق على الناقص بل تبقى متجافية عليها وذلك مثل خطين يتفاوتان في نهايتهما فإنما إذا طبقنا بين نهايتهما حدثت في الزائد فضلة متجافية لا تنطبق على الناقص ثم لا تزال تزيد تلك الفضلة وتبعدها إلى الجانب الآخر إلى أن تظهر الفضلة من الجانب الآخر.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن ادّعينا صحة التطبيق بين نهايتي المقدارين على الوجه الأول فقد صادرنّا على المطلوب الأول لأن الخط إنما يمكن أن يتحرك بكليته إذا خلى مكاناً وشغل غيره وذلك إنما يصح إذا كان متناهياً من كل الجهات.

وإن ادعينا ذلك بالوجه الثاني فحينئذ يصير كل واحد منهما مع النمو والذبول مساوياً للآخر ولا يلزم منه محال.

وإن ادعينا ذلك بالوجه الثالث فللخصم أن يقول الزائد والناقص يمتدان إلى غير النهاية وتبقى في الزائد تلك الفضلة الغير المنطبقة أبداً ولا ينتهي إلى حيث تزول تلك الفضلة فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية ولا يلزم أن اجعل الناقص مساوياً للزائد لأن تلك الفضلة أبداً موجودة مع الزائد. فهذا بيان هذا الشك.

وهاهنا شكوك أخر يمكننا حلها:

فإن قيل: ما ذكرتموه من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة عن الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من النفوس المفارقة في زماننا هذا إلى ما مضى مع أن النفوس غير متناهية. وأيضا الحركات الماضية من زمان الطوفان أقل مما مضى من زماننا هذا مع أنه لا بداية للحركات.

وقد أجاب الحكماء عن هذا: أن كل كثره تجتمع أجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع أو في الوضع فدخل ما لا نهاية فيها ممتنع.

أما الذي فيه ترتيب بالطبع فكالعلل والمعلولات.

وأما الذي فيه ترتيب في الوضع فكمقادير.

وأما إذا كانت الأجزاء لا توجد معاً بل كانت في الماضي والمستقبل كالزمان والحركة فلا يمتنع فيه أن لا يكون متناهياً كما بينته.

وأما إذا وجدت الأجزاء معاً ولكن لا يكون بينها ترتيب في الطبع ولا في الوضع فحينئذ لا يكون فيها احتمال المطابقة ففي مثل هذه الصور لا يكون احتمال الزيادة والنقصان موجباً للتناهي.

وقد أشكل على كثير من أهل النظر ذلك ولم يعتبروا في اقتضاء احتمال الزيادة والنقصان للتناهي إمكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة.

فمنهم من أبطل بقاء النفوس الناطقة بأن قال: لو بقيت لكان الحاصل منها الآن عدداً غير مُتناهٍ لكون الأبدان غير متناهية وامتناع التناسخ لكن القول بوجود نفوس غير متناهية محال لاحتمالها الزيادة والنقصان فهي إذا غير باقية.

ومنهم من ذهب إلى وجوب تناهي الحركات بقوله: النفوس متناهية لاحتمال عددها للزيادة والنقصان والتناسخ باطل فيلزم تناهي الأبدان ويلزم من تناهيها تناهي الحركات.

ومنهم من ذهب إلى التناسخ؛ لأن الأبدان غير متناهية والنفوس متناهية. ونحن بعون الله تعالى نكشف الغطاء عن هذه الشبهة فنقول: العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهياً إما أن يقال أنه من الأوليات أو من النظريات، وباطل أن يكون من الأوليات لأن العقلاء اختلفوا فيه.

فمنهم من زعم أن الأجسام مركبة من أجزاء لا نهاية لها بالفعل. ومنهم من زعم أن العالم مركب من أجزاء كرية الشكل صلبة لا نهاية لها. ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي.

والمسلمون اتفقوا على أن معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناهية. ومنهم من زعم أن أنواع الأكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزأ عندهم يمكن حصوله في أحياء غير متناهية على البدل، وكذلك يمكن أن تقوم به أفراد غير متناهية من نوع واحد على البدل.

ومنهم من أثبت في العدم ذوات غير متناهية.

ومنهم من أثبت لله تعالى صفات غير متناهية.

وكذلك نعلم بالبدهة أن مراتب الأعداد غير متناهية. وكذلك نعقل أن تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقل من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها. وكذلك نعلم أن الإمكانات الماضية لا بداية لها والحركات الحادثة في المستقبل أي التي يمكن حدوثها لا نهاية لها مع أن كل هذه الأمور محتملة للزيادة والنقصان فإن عدد نصفها أقل لا محالة من عدد كلها.

فهذه المذاهب كلها تفيدنا إجماعاً منعقداً بين العقلاء على أنه ليس كل ما يقبل الزيادة والنقصان فإنه يجب أن يكون متناهياً فكيف يمكن أن يقال: إن العلم بوجوب تناهي ما يقبل الزيادة والنقصان من البديهيات فإذا هذه القضية لا تصح إلا بالبرهان وذلك لا يتقرر إلا فيما يحتمل الانطباق.

وبيانه: أن الموجب للتناهي هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد، وهذا إنما يجب لو تعدّر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الجملة الزائدة فإنه إن كان ذلك ممكنًا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد شيء وذلك إنما يتحقق فيما يحتمل الانطباق لأنه إذا فرض جزء من الجملة الزائدة منطبقا على جزء من الجملة الناقصة استحال أن ينطبق جزء آخر من الجملة الزائدة على ذلك الجزء من الجملة الناقصة لاستحالة حصول الجسمين في حيز واحد فلا جرم إذا صار جزء من الجملة الناقصة مشغولا بمماسة جزء من الجملة الزائدة استحال أن يصير هو بعينه مشغولا بمماسة جزء آخر بل المشغول بمماسة جزء آخر من الجملة الزائدة جزء آخر من الجملة الناقصة وذلك يوجب ان ينتهي الناقص إلى حد ينقطع ويبقى بعد ذلك من الجملة الزائدة مقدار الزيادة.

فأما الأمور التي لا تحتل الانطباق فليس هناك بين أجزاء الجملتين مماسة حتى تكون مماسة جزء جزءاً تمنعه من أن يماسه جزء آخر بل ليس بينهما نسبة إلا من وجهين: (أحدهما): كون كل واحد منهما مثلاً لصاحبه لكن لا يلزم من كون الشيء مثلاً لشيء أن لا يكون مثلاً لغيره.

وأما في المقادير فإن الجزء المشغول بمماسة جزء يمتنع أن يكون هو بعينه في تلك الحالة مشغولا بمماسة جزء آخر فلا جرم كانت المماسة والانطباق مظهرين للفضل الخالي عن العوض

(وثانيهما): أن يفرض في الذهن تقابل إحدى الجملتين بالجملة الأخرى. وذلك أيضاً على وجهين: فإنه إما أن يفرض تقابل إحدى الجملتين بالجملة الأخرى من حيث هما جملتان فلا يكون في ذلك الا مقابلة شيء واحد لشيء واحد. وإما أن يفرض تقابل آحاد إحدى الجملتين بآحاد الجملة الأخرى فذلك محال لأن العقل لا يقوى على استحضار أعداد لا نهاية لها على التفصيل وإما أن تقابل بعض آحاد إحدى الجملتين ببعض آحاد الجملة الأخرى فلا يلزم منه وقوع النقصان في الكل. فظاهر مما قلنا: أن الفضل الخالي عن العوض إنما يلزم عند وجود الانطباق. فثبت: أن احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي إلا بهذا الشرط.

وأما بيان الشرط الثاني وهو أن تكون الأجزاء حاضرة معًا فسنذكره في الفصل الذي يليه.

الفصل الثاني عشر في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل

(اعلم): أن الحوادث إما أن ينظر ويُعتبر لا نهايتها في الماضي أو في المستقبل ولا بد من تلخيص المعنى في كل واحد من الاعتبارين.

فالنظر الأول باعتبار الماضي فإذا قلنا: الأشخاص الماضية غير متناهية فهو محتمل لوجهين:

(أحدهما): أن كل واحد من الأشخاص الماضية غير متناه وهذا ظاهر البطلان.

(وثانيهما): أن جملة الآحاد حال الاجتماع لها عدد غير متناه، وهذا إما أن يفهم بحسب ما في الوجود أو يفهم بحسب ما في التوهم، أما الذي بحسب الوجود فإما أن يفهم على وجه السلب أو على وجه العدول.

أما الذي يفهم على وجه السلب بأن يقال أن جملة الأشخاص الماضية ليست أمرًا له عدد متناه وأما الذي يفهم على وجه العدول بأن يقال هكذا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه.

وأما الذي بحسب التوهم فهو أن يقال: أن المتوهم من جملة الأشخاص الماضية أي واحد أخذته تجدد واحدًا غيره قد حصل في الوجود ولا ينتهي الحساب البتة إلى واحد غير مسبوق بغيره.

فنقول: أما الوجه الأول فهو حق لأن نقيضه باطل وهو قولنا: إن جملة الأشخاص الماضية هي أمر له عدد موجود وذلك لأن هذه القضية موضوعها أمر غير موجود وممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل واحد منها لا يثبت مع آخر بل يعدم لا يكون لها جملة موجودة البتة لأنها لو كانت موجودة لكان وجودها إما في الخارج وأما في الذهن وليس في الخارج لأن وجودها في الخارج إما أن يكون في كل الأزمنة أو في زمان معين إما في الماضي أو الحال أو المستقبل وكل ذلك باطل وبطل أن يكون لها وجود في الذهن لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل بل إنما يرسم فيه ما كان مقداراً محدوداً مثل العشرة والالف نعم الذهن يحصل فيه معنى اللانهاية من حيث أنه محمول وصفه فإما أن يحصل في الذهن العدد الموصوف بكونه غير متناه فذلك محال.

فثبت: أن موضوع هذه القضية ممتنع الحصول في الأعيان وفي الأذهان فيستحيل أن يحكم عليه بالاحكام الثبوتية فإذا يستحيل الحكم عليه بأنه غير متناه بمعنى العدول بل يجب وصفه بأنه غير متناه بمعنى السلب وبه تبين أيضاً ما ذكرناه في الفصل الذي مضى من أن الحوادث الماضية لا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان.

فإن قيل: فكيف تقول للجملة الماضية أنها عشرة مثلاً؟

فنقول: هذا الحكم بالحقيقة حكم على الصورة المرتسمة منها في الذهن، والذهن يقوى على استحضار العشرة والألف وغيرهما ولكنه لا يقوى على استحضار عدد غير متناه.

فثبت: أن الاعتبار الأول حق والثاني باطل.

وأما الاعتبار الثالث فنقول: أنه يصح أن نقول إن الأشخاص الماضية جملة معقولة في الذهن من حيث هي جملة من غير أن يحتاج في ذلك إلى تعقل الآحاد وان الذهن متى استحضر واحداً مما يوصف بأنه كان موجود اوجد واحداً آخر بمثل صفته.

فهكذا ينبغي أن يتصور معنى قولنا: الأشخاص الماضية غير متناهية.

والنظر الثاني في اللانهاية بحسب المستقبل فنقول: النظر في الأمور المستقبلية إما أن يكون في وجودها وإما أن يكون في تنهايتها ولا تنهايتها.

أما النظر في وجودها فلا شك أنها ليست موجودة بالفعل لأن الذي في المستقبل فهو بعد غير موجود بل هي موجودة بالقوة.

ثم لا يخلو إما أن نعتبر حال كون كل واحد واحد من تلك الأمور في المستقبل وإما أن نعتبر حال كلها فإن اعتبرنا كل واحد واحد من تلك الأمور فإما أن يكون كل واحد منها موجوداً بالقوة في وقت واحد وإما أن يكون كل واحد واحد موجوداً بالقوة في جميع الأوقات فالأول حق والثاني باطل؛ لأن الحادث الواحد لا يمكن أن يبقى مستمرا أبداً.

وأما إذا اعتبرنا وجود الكل من حيث هو كل فذلك الاعتبار على وجهين:

(الأول): أن يكون ذلك الكل موصوفاً دائماً بأن بعضاً منه موجود وهذا القسم يصح من وجه ويبطل من وجه.

أما وجه بطلانه: فإن الكل بما هو كل غير موجود حتى يُوصف بوصفٍ ثبوتي على ما بيناه.

وأما وجه صحته: فلأن الماهية التي تفرض لها آحاد تُحمل هي عليها يصح أن يقال: إن ما تحمل عليه تلك الماهية دائماً شيء موجود ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل بحيث لا يبقى بعده منه شيء بالقوة.

(الوجه الثاني): أن يكون ذلك الكل بحيث يكون كل واحد من المعدومات منه موجوداً بالقوة بحسب وقت معين وإن لم يكن شيء منه بالفعل. فهذا هو النظر في وجود الأشياء المستقبلية.

وأما النظر في تنهايتها ولا تنهايتها فاعلم: أنه يصح أن يقال للأشياء التي في طريق التكون: إنها أبداً متناهية بالفعل، ويصح أن يقال: إنها أبداً متناهية بالقوة ويصح، أن يقال: إنها أبداً غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة.

أما أنها متناهية أبداً بالفعل فلأنها أبداً تكون واصله إلى حد معين فتكون بحسب ذلك الحد متناهية.

وأما أنها متناهية بالقوة أبداً فذلك بحسب النهايات الأخرى التي بالقوة بعد النهاية الحاصلة.

وأما أنها غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل أبداً فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يحصل بعدها شيء آخر.

والحاصل: أنها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس إلى ما سيحضر متناهية بالقوة وبالقياس إلى النهاية التي لا تحصل بعدها نهاية أخرى غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة.

وإذا عرفت ذلك صح أن يقال: إن ما لا نهاية له موجود بالفعل دائماً أي من جهة أنه غير متناه إلى نهاية لا تحصل بعدها نهاية أخرى وصح أن يقال إن ما لا نهاية له موجود بالقوة دائماً أي من طبيعته دائماً شيء هو بالقوة.

الفصل الثالث عشر في بقية أبحاث اللانهاية

وهي خمسة:

(البحث الأول): أن قولنا: (لا نهاية لها) تارة نعني بها الأمور التي توصف بذلك، وتارة نعني بها نفس هذا المفهوم، كما أننا إذا قلنا: هو عشرون ذراعاً، فتارة نعني به الخشبة التي هي عشرون ذراعاً وتارة نفس طبيعة هذه الكمية.

ثم إن بعضهم جعل اللانهاية بالمعنى الثاني مبدءاً وهو باطل لوجهين:

(أحدهما): أن اللانهاية أمر اعتباري نسبي وليس له مفهوم مستقل فكيف يعقل أن يكون موجوداً وحده فضلاً عن أن يكون مبدءاً لغيره.

(ثانيهما): أن اللانهاية لا يخلو إما أن يكون منقسماً أو لا يكون فإن كان منقسماً وجب أن يكون جزءه مساوياً لكله لأنه ليست هناك طبيعة أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد واحد من أجزائه غير متناه أيضاً وهو محال وإن لم يكن قابلاً للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب وليس غير متناه على معنى العدول الذي هو مرادنا.

(البحث الثاني): في تفسير قولهم: (اللانهاية طبيعة عَدَمِيَّة).

وبيانه: أن الذي لا نهاية له لا ينتهي إلى زوال طبيعة القوة عنه بل طبيعة القوة محفوظة فيه دائماً فيكون ما لا نهاية له ثباته وحقيقته متعلقة بالقوة والقوة متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل ويخرج منه أن ما لا نهاية له لا يكون كلاً وجملة لأن الكل صورة أو ذو صورة واللانهاية طبيعة عَدَمِيَّة.

(البحث الثالث): أن الجسم الذي لا نهاية له يستحيل أن يكون متحركاً لأنه إما أن يكون غير متناه من كل الجهات أو من بعض الجهات فإن كان من كل الجهات لم يخل عنه مكان حتى ينتقل إليه وإن كان من بعض الجهات فهو باطل من ثلاثة أوجه:

(الأول): أن تناهيه من ذلك الحد إن كان مقتضى طبعه وجب أن يكون متناهياً من سائر الجهات لأن الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب وإن كان بالقسر فذلك القاسر إما أن أفاده ذلك الحد بأن قطعه فلا يكون ذلك الانتهاء إلى فضاء بل إلى مقطوع من جنسه فلا يكون هناك مكان يتحرك إليه، وأما إن أفاده حدوداً من غير أن قَطَعَ منه شيئاً كما يجعل الجسم المتناهي صغيراً بالتكثيف وكبيراً بالتسخين فيكون من شأن ذلك

الجسم أن يعتبر متناهيًا بذلك القياس وغير متناهٍ بمقتضى طبعه، وسنبين فيما بعد أن ذلك ممتنع.

(الثاني): إن سلمنا أنه يمكن أن يكون محدودًا من جانب دون جانب لكنه إذا انتقل إلى الجهة الفارغة لم يحل إما أن يخلو من الجهة المقابلة الفارغة لها أو لم يحل فإن لم يحل فلم ينتقل إليه لكنه ازداد من ذلك الطرف وإن خلافاً لجهة الغير المتناهية متناهية.

(الثالث): أن تلك الحركة لا يمكن أن تكون طبيعية؛ لأن الطبيعي هو الذي يطلب أيًا طبيعيًا واحدًا معينًا وكل حد فهو محدود والمحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له وإذا لم يمكن أن تكون طبيعية لم يمكن أيضًا قسرية؛ لأن القسر على خلاف الطبيعة فحيث لم تكن طبيعية لم تكن قسرية.

(البحث الرابع): الجسم الذي لا نهاية له لا يكون لا جزائه حركة طبيعية لأن الجسم لو كان غير متناهٍ من كل الجهات لم يكن ما عنه الحركة مخالفًا لما إليه فلا تعقل حركة طبيعية وإن كان غير متناهٍ من بعض الجهات حتى يكون الجزء يتحرك إذا كان خارجًا عن الحد فلا محالة ذلك الجزء إنما يتحرك إلى مكان مطلوب له بالطبع وهو الذي يطلبه الكل أيضًا لكن الكل لا يطلب مكانًا بالطبع إذ ليس له محيط حتى يطلبه وليس مطلوبه البعد الخلائقي على ما سيظهر فإذا ليس للكل حيز مطلوب فليس للجزء ذلك أيضًا لتشابه طبيعتهما فإذا الأجسام التي لا جزائهما حركات طبيعية إلى جهات محدودة كلها متناهية.

(البحث الخامس): أن الجسم الذي لا نهاية له يجب أن يكون فعله وانفعاله واقعين لا في زمان ومتى كان الفعل والانفعال زمانيين فالجسم متناهٍ أما أنه لا يجوز أن يكون الجسم الغير المتناهي فاعلا فعلا زمانيًا فلأن ذلك المنفعل إما أن يكون متناهيًا أو لا يكون متناهيًا فإن كان متناهيًا فمن شأن جزء من المنفعل أن ينفعل عن جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي ينفعل فيه المتناهي عن غير المتناهي كنسبة قوة الغير المتناهي إلى قوة المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم صارت قوتها أقوى فزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وإن كان ذلك المنفعل غير متناهٍ فإن نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الأصغر منه أسرع من انفعال الجزء الأكبر إذا كان الصغر مقتضيًا للسرعة فيكون أسرع من الكائن لا في زمان.

وإذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال فمعلوم من هذا ان الأسطقسات التي يفعل بعضها في بعض فعلا زمانيا كانت كلما عظمت ازدادت قوة والصورة وإن كانت لا تشتد في جوهرها على ما سيأتي فإنها تشتد في تأثيرها فإنه وإن لم يجز أن تكون الصورة التي في هذه النار تشتد وتضعف ولكنها في ضعفها تكون أقوى وليست هذه الزيادة زيادة الشدة في الجوهر بل زيادة الأثر والمقدار.

وقد جرت العادة بأن يعقب هذا الموضع ببيان أن القوى الجسمانية متناهية الآثار. ونحن أخرجناها إلى باب القوى والصور. ويليق بهذا الموضع الكلام في انقسام الأجسام. ولكننا أخرجناه إلى باب الجسم لأنه أليق بذلك من حيث أن الانقسام الذي بالفعل إنما يكون بسبب المادة لا بسبب الكم على ما بيناه.

ولما قضينا وطرنا عن أحكام الكم من حيث هو كم وخواصه وجب أن نخوض بعد ذلك في أحكام أقسام الكم. أما الكم المنفصل فإثبات وجوده وبيان عرضيته قد مر في باب الوحدة والكثرة. فبقى علينا في هذا الموضع أن نتكلم في أحكام أقسام الكم المتصل. أما الزمان فقد أخرجنا الكلام فيه إلى باب الحركة لأنه به أليق.

وأما الآن فلنذكر أولا الأحكام المشتركة بين الثلاثة الباقية وهي الخط والسطح والجسم ثم نخوض ثانياً في بيان ما يختص بكل واحد منها.

الفصل الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الثلاثة

وهي أربعة:

(البحث الأول): في أن المقدار لا يوجد في الخارج مفارقاً عن المادة خلافاً لأصحاب الخلاء.

والدليل على ما قلناه: أن المقادير المتواردة على الجسم لا شك أنها حالة في المادة فلو قدرنا مقدارا مجرداً لكان تجرده إما أن يكون للماهية أو للوازم تلك الماهية أو لما لا يلزم تلك الماهية فإن كان ذلك الاستغناء لنفس تلك الماهية أو للوازمها وجب أن يكون كل مقدار غنياً عن المادة ولو كان كذلك لاستحال ان يوجد شيء منها حالا في المادة لأن الغنى بذاته عن الشيء يستحيل أن يعرض له ما يصيره بعينه محتاجاً إليه.

فإن قيل: أليس أن الحيوانية محتاجة إلى الناطقية في بعض المواضع ثم لا يلزم احتياجه إليها مطلقاً فهأنا أيضاً لا يلزم من احتياج البعد إلى الموضوع في موضع حاجته إليه في كل المواضع.

أجاب الشيخ عن هذا بأن قال: البعد الذي ينقسم في الجهات الثلاث طبيعة نوعية محصلة وكذلك السطح والخط والطبيعة النوعية المحصلة لا تختلف باختلاف المقارنات واما الطبيعة الجنسية فإنها تنفصل بفصول تلحق تلك الماهية ويكون العقل مقتضياً للحقوقها حتى يكمل في العقل تصورهما فإن مجرد المفهوم من أمر يقبل الانقسام مفهوم غير محصل بل إنما يتم بسبب ما يلحقه من الفصل وهو أنه قابل للانقسام في جهة أو في جهتين أو في الكل فأما كون البعد بحيث يكون بعضه قائماً لا في مادة وبعضه قائماً بالمادة فليس بممنوع للبعدية فيجب أن تختلف لوازم مثل هذه الطبيعة.

ولقائل أن يقول: إنما ورد النقص على قولكم: (الشيء إذا احتاج إلى شيء في موضع وجب أن يحتاج إليه في كل المواضع) فإننا بينا أن الجنس يحتاج إلى الفصل المعين في موضع ولا يحتاج إليه في موضع آخر مع أن ماهية الجنس واحدة وإذا جاز ذلك فمن الجائز أيضاً أن يحتاج البعد إلى الموضوع تارة وأن لا يحتاج إليه أخرى.

وأما أن الطبيعة الجنسية طبيعة غير محصلة والطبيعة النوعية طبيعة محصلة، فبتقدير صحة هذا الكلام كان فرقاً في غير محل الجمع.

فالأولى في الجواب أن يقال: إن الجنس محتاج إلى فصل يقومه مطلقاً فلا جرم هذه الحاجة لازمة له أبداً واما تعين الفصل فليس من جانب الجنس بل من جانب الفصل كما بيناه في باب الماهية فاندفع الإشكال.

ولنرجع إلى التقسيم فنقول: وأما إن كان ذلك التجرد لأمر عارض فلا يخلو إما أن يكون المقدار حالاً في ذلك الأمر، أو ذلك الأمر يكون حالاً في المقدار أو يكونان حالين في ثالث فإن كان المقدار حالاً فيه فهو إن كان غنياً عن الموضوع كان المقدار مقارناً للغنى عن الموضوع وحالاً فيه فلا يكون مجرداً عن الموضوع وإن لم يكن ذلك الأمر غنياً عن الموضوع كان المقدار المحتاج إلى الموضوع حالاً فيما يحتاج إلى الموضوع فيستحيل أن يكون المجموع غنياً عن الموضوع، وباطل أيضاً أن يكون ذلك الأمر حالاً في المقدار فإن المقدار إن كان لذاته محتاجاً إلى الموضوع استحال أن يصير غنياً عنه بسبب ما يعرض له

وإن كان غنيًا عنه لذاته استحال أن يعرض له ما يحوجه إليه لأن ما بالذات لا يزول بسبب العوارض، وباطل أن يكون ذلك الأمر حالًا في محل المقدار لأنه يكون المقدار حينئذ ماديًا مع أنه قد فرض مجردًا فثبت أن المقدار لا يتجرد عن المادة.

(البحث الثاني): في بيان المقادير التعليمية ان المقدار وإن كان لا يفارق المادة في الوجود الخارجي إلا أنه يفارقها في الذهن فإنه يمكننا أن نتصور المقدار مع الذهول عن كل المواد فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثة من غير أن نلتفت إلى شيء من المادة وأحوالها كان ذلك المتخيل جسمًا تعليميًا ثم أنه لا يمكننا أن نتخيل ولا أن نحس إلا جسمًا متناهيًا ومتى تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا نهايته وذلك هو السطح فإذا تخيلنا السطح من غير أن نستصحب معه الجسم ولا عرضًا من الأعراض التي تكون في سطوح الأجسام الطبيعية كالألوان والخشونة والملاسة كان المتخيل هو السطح التعليمي.

ثم إذا تخيلنا السطح متناهيًا ونظرنا إلى نهايته من غير أن نستصحب معه السطح كان ذلك المتخيل خطأ تعليميًا.

ثم إذا تخيلنا الخط متناهيًا فقد تخيلنا نهايته وهي النقطة فإذا نظرنا إليها من غير أن نستصحب معها الخط الذي هي نهايته فقد جردنا النقطة حينئذ عن الخط.

فالحاصل: أن هذه المقادير إذا حصلت في الوهم مجردة عما عداها فهي المقادير التعليمية.

(البحث الثالث): في الفرق بين كون الجسم تعليميًا وبين كون الخط والسطح تعليميين.

قد عرفت مما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشيء لا بشرط أن يكون معه غيره وبين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه غيره.

فأما الأبعاد الثلاثة فيمكنك أن تتخيلها بالاعتبارين أعني أن تتخيلها لا بشرط أن تلتفت معها إلى المادة وأن تتخيلها بشرط أن لا تكون معها مادة وأما السطح فلا يمكنك أن تتخيله بشرط أن لا يكون معه جسم لأنك إذا تخيلت السطح فلا بد وأن تتخيله على وضع خاص وتوهم له جهتين توصلان الصائر إليه إيصالا يلقي منه جانبين متغايرين فيكون المتوهم ذا حدين فيكون جسمًا لا سطحًا.

وبهذا البيان يظهر أنه لا يمكن تخيل الخط بشرط أن لا يكون في السطح ولا يتخيل النقطة بشرط أن لا تكون في الخط فإذا السطح والخط والنقطة لا يمكن تخيلها بشرط أن لا يكون معها غيرها نعم يمكن تخيلها لا بشرط أن يكون معها غيرها.

وأما الأبعاد الثلاثة فيمكن تخيلها بالاعتبارين جميعاً.

(البحث الرابع): في بيان عرضية هذه الأمور، أما بيان عرضية الجسم فمن وجهين:

(أحدهما): أنه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعية فهو عرض

(وثانيهما): أن الجسم البسيط إذا نصفته كان نصفه مساوياً لكله في الماهية مع كونه مخالفاً له في المقدار ولو كان المقدار مقوماً لكان المختلفان في المقدار مختلفين في الماهية.

وأما بيان عرضية الثلاثة الباقية فذلك فرع على بيان وجودها، فمن الناس من أنكر كونها أموراً وجودية لوجهين:

(الأول): أن السطح عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان يفنى الشيء فلا يبقى منه شيء فالسطح إذا أمر عديم وهكذا القول في الخط والنقطة.

(والثاني): أن السطح لو كان أمراً وجودياً لكان اما متحيزاً فيكون قابلاً للقسم في الجهات الثلاث وإما أن لا يكون متحيزاً فيكون قائماً بالمتحيز فيكون قائماً بالمتقسم فيكون منقسماً في الجهات الثلاث لأن القائم بالمتقسم منقسم.

وهكذا القول في الخط والنقطة فإن النقطة إن كانت عرضاً فلها محل وذلك المحل إن كان عرضاً آخر تسلسل أو لا يتسلسل بل ينتهي لا محالة إلى الجسم فتكون النقطة لا محالة في شيء منقسم فيجب أن تكون منقسمة لكن التالي باطل فإذا النقطة ليست أمراً وجودياً.

(واعلم): أن كلام هؤلاء مختلٌ والذي يمكن أن يتمسك به في إثبات هذه الأمور أنا نجد الأجسام متماسة وليست مماستها بتمام ذواتها فإن ذلك هو المداخلة بل مماستها بسطوحها ومن المعلوم بالضرورة أن ما به التماس لا بد وأن يكون أمراً وجودياً وهو مشكل لأن التماس بالعرض مشكل جداً ومتى ساغ أن يقال يتماسان بالعرض لا بالأجزاء ساغ أن يقال يتماسان بالعدم وما الفارق بين القولين.

والذي يقال من أن الجسم المتصل إذا قطع حدث له سطح بعد إن لم يكن فلا بد وأن يكون أمراً وجودياً ليس بشيء لأنه يمكن أن يقال ان الذي حدث هو تفرق الاتصال وهو أمر عديم.

وأما الجواب عما تمسكوا به فقد مضى في الفصول السابقة وإذا ثبت وجود هذه الأمور ثبت عرضيتها لأنها تزول وتطراً مع بقاء الحقيقة بحالها فإنك إذا صببت الماء على الماء فقد بطل ما كان لكل واحد من السطح المعين وحدث لكل سطح واحد ثم إذا فرقته مرة أخرى فحيث يزول ذلك السطح الواحد ويحدث سطحان آخران غير الذي عدم أو لا استحالة إعادة المعدوم مع أن حقيقة الجسم وطبيعته باقية بحالها فعلمنا بذلك أن السطح عرض ويمثله يثبت عرضية الخط والنقطة.

الفصل الخامس عشر فيما يختص بكل واحد منها من المباحث

وهي أربعة:

البحث الأول في أن الجسمية^(١) من توابع المادة

(واعلم): أن المقدار المعين لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها وإلا لكان كل جسم على ذلك المقدار ولانا بينا أن الجسم الواحد تختلف عليه المقادير وليس أيضاً بسبب الفاعل فإن الفاعل إذا أعطى الصورة الجسمية مقداراً معيناً ثم أعطاها مقداراً آخر فذلك إنما يكون بأن تتمدد الصورة الجسمية إلى جانب وتتقلص من جانب آخر وما كان كذلك كان قابلاً للوصل والفصل فتكون الصورة الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل وذلك محال فبقى أن يكون المقدار المعين بسبب المادة لكن لا مطلقاً وإلا لوجب التشابه المذكور بل بسبب أحوال عرضت للمادة لأجلها يتخصص استعدادها لقبول ذلك المقدار دون سائر المقادير.

(واعلم): أنه وإن كان الأمر على ما بينا إلا أن المقدار يفارق المادة في الوهم واما الصورة فإنها لا تفارقها لا في الوهم ولا في الوجود.

(١) الجسميّة معناها أنّها كمال أوّل لما هو بالقوّة من جهة ما هو كذلك. (رسائل الفارابي،

الدّعاوي القليبيّة/ ٦)

هي معنى محصّل له وجود مشار إليه يتحقّق في نفسه يصحّ أن تترادف عليها صور مختلفة.

(التعليقات/ ٥٦)

البحث الثاني في السطح^(١)

(اعلم): أن للسطح اعتبارين:

(أحدهما): كونه قابلاً لفرض بعدين فيه متقاطعين على زاوية قائمة وكونه كذلك إنما كان بسبب كونه نهاية للجسم الذي هو قابل لفرض الأبعاد الثلاثة فإن كون الشيء نهاية لقابل الأبعاد الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا أنه نهاية مطلقاً مقتضاه أن يكون قابلاً لفرض بعدين.

(واعلم): أن السطح بهذا الاعتبار ليس بمقدار بل هو من باب المضاف الذي لا يكون إلا للمقدار.

(واعلم): أنه فرق بين قولنا السطح قابل لفرض بعدين وبين قولنا السطح قابل للطول والعرض فإن الأول حق والثاني باطل؛ لأن السطح هو العرض والطول نفسه فكيف يجعل قابلاً للعرض لأن قابل الشيء يجب أن يكون مغايراً لمقبوله.

والاعتبار الثاني للسطح كونه بحيث يمكن أن يخالف غيره من السطوح في القدر والمناحة وهو بهذا الاعتبار كم.

(١) يعتبر فيه أنه نهاية، ويعتبر فيه أنه مقدار. (رسائل الفارابي، التعليقات / ١١) هو شكل يحيط به خطّ أو خطوط. (رسائل إخوان الصفاء / ١ / ٨٧) هو مقدار ذو بعدين. (نفس المصدر / ١ / ١٠٣ و / ٣ / ٣٩٦) مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم، وهو نهاية الجسم. (الحدود لابن سينا / ٣١، رسائل ابن سينا / ١٠٧، تهافت الفلاسفة / ٣٠٧) هو الذي يتوهم مرتسماً من حركة الخطّ إلى خلاف تلك الحركة الأولى. (التحصيل / ٣٥٦) هو مجموع معنى الطول والعرض. (المعتبر في الحكمة / ٣ / ١٩٩) هو ما يرسمونه بأنه طول وعرض فحسب. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ١ / ٢٣٥) ما كان ممتداً في جهتين فهو سطح، وهو الذي له طول وعرض. (تفسير ما بعد الطبيعة / ٥٩٧) ما لا ينقسم في جميع الجهات وهو مشار إليه فيما أن لا يقبل القسمة أصلاً وهو النقطة، أو يقبلها في جهة واحدة وهو الخطّ، أو في جهتين فقط وهو السطح. (شرحي الإشارات للطوسي / ١ / ٣٩) إن انقسم (الكم) في جهتين فهو سطح... (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٦٩، مطالع الأنظار / ٧٥) الجوهر، إن قبل القسمة في جهتين فهو السطح... (مطالع الأنظار / ١٠٩) الطول والعرض ما لا ينقسم في العمق هو السطح. (شرح المواقف / ٣٥٩) السطح كالجسم مشتمل على معنيين، أحدهما: القابل لفرض بعدين.

والثاني: المقدار قابل للقسمة في الجهتين. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ١٠٣) كم متصل قارّ منقسم في الجهتين. (نفس المصدر / ١٢٩).

وأما بيان أن السطح الواحد والخط الواحد لا يكون موردًا للاستقامة والانحناء فسيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات.

البحث الثالث في أحكام النقطة

وهي ثلاثة:

(الأول): أنها غير قابلة للانقسام لأن النقطة نهاية الخط فلو انقسمت لافترض لها جزءان ولكان الجزءان من الخط ولكان الجزء الأخير هو النهاية، وأما الجزء الذي قبله فلا يكون نهاية لأن بعده شيئاً آخر فإذا نهاية الخط غير متجزئة.

وبهذا ثبت أن الخط لا يتجزئ في العرض ولا في السطح ولا في العمق.

(الثاني): أن الذي يقال: إن النقطة يرسم بحركتها الخط فهو للتفهم لا للتحقيق لوجهين:

(أما أولاً): فلأن حركة النقطة تكون لا محالة في شيء أو على شيء فذلك الشيء يكون قابلاً لأن يتحرك فيه فيكون جسماً أو سطحاً فتكون هذه الأشياء موجودة قبل حركة النقطة ولا تكون حركة النقطة علة لوجودها.

(وأما ثانياً): فلأن الشيء إذا ماسه شيء وفارقه فإن حاله بعد المماس كحاله قبله فإذا كان الأثر لا يبقى بعد زوال المماس استحال أن يحصل الامتداد من أجزاء المماس.

(الثالث): أن النقط إذا اجتمعت فلا يحصل من اجتماعها الخط؛ لأن النقط الثلاث إذا اجتمعت فالواسطة إن لقيت كليتهما بكلا الطرفين فهي مداخله فيهما وهما مداخلتان فيها والمداخلة لا توجب العظم وإن كانت الواسطة ما لقيت كليتهما بكلا الطرفين بل بعض منها يلاقي أحد الطرفين وبعض آخر يلاقي الجانب الآخر لزم انقسامها وقد أبطلنا ذلك.

وبهذا الدليل يظهر أنه لا يحصل الخط من تالف النقط ولا السطح من تالف الخطوط ولا الجسم من تركيب السطوح.

وبهذا تبين أنه يستحيل أن تكون بين الخطوط والسطوح نسبة أو بين السطوح والأجسام نسبة أصلاً.

البحث الرابع في رَسْم النقطة

قال أوقليدس: "النقطة شيء لا جزء له" فقل: ليس غرض أوقليدس من ذلك إلا تمييزها عن المقادير، ولا شك أن النقطة تتميز بالوصف المذكور عن المقادير فأما من أراد ذكر رسم تميز النقطة عما عداها فلا بد وأن يزيد في هذا الرسم شيئاً لئلا يدخل فيه ذات الباري - تعالى - والوحدة.

فمنهم من قال: النقطة شيء ذو وضع لا جزء له والباري - تعالى - ليس له وضع ولا إليه إشارة وكذلك الوحدة لا وضع لها ولا إشارة إليها ومنهم من رسمها بكونها نهاية للخط.

وأما بيان أن النقطة هل تتحرك أم لا تتحرك؟ فأخرناه إلى باب الحركة. وقد بقي علينا من مباحث الكم المتصل أمر المكان فإنه عبارة عن السطح الحاوي فلتكلم فيه.

الفصل السادس عشر في إثبات المكان

إن الشيء قد يكون معلومًا من جهة بعض خواصه وأعراضه وإن كان مجهول الوجود والماهية وحينئذ يكون كل واحد منهما مطلوبًا والمكان من هذا الجنس لأن المفهوم منه عند الجمهور أنه أمر يصح للجسم أن ينتقل عنه وإليه بالحركة وأن يسكن فيه. ثم اختلفوا في أن هذا الأمر هل له وجود أم لا؟ فبعضهم أنكر وجوده وقال: لأن القول بوجوده يؤدي إلى محالات أربع:

(الأول): لو كان المكان موجودًا لكان إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا فإن كان جوهرًا فإما أن يكون جسمًا أو لا يكون فإن كان جسمًا فهو باطل لثلاثة أوجه: (أما أولاً): فلأن كل جسم محتاج إلى المكان فلو كان المكان جسمًا لاحتاج إلى مكان آخر ويلزم منه التسلسل وهو محال.

(وأما ثانيًا): فلأن كل مكان فالمتمكن مداخل فيه فلو كان المكان جسمًا لكان الجسم المتمكن مداخلًا في الجسم وذلك محال.

(وأما ثالثًا): فلأنه لو كان جسمًا فإما أن يكون بسيطًا أو مركبًا وليس شيء من البسائط والمركبات يمكن أن نشير إليه فنقول: إنه هو المكان.

وباطل أيضا أن يكون جوهرًا غير جسم لوجهين:

(أما أولاً): فلأن المكان مطابق للمتمكن ويستحيل أن يكون مطابق الجسم جوهرًا معقولا.

(وأما ثانيًا): فلأن كل مكان فإليه إشارة ولا شيء من الجواهر المعقولة إليه إشارة فلا شيء من المكان بجوهر معقول

وباطل أن يكون عرضًا؛ لأنه إما أن يكون قائمًا بالمتمكن أو بغيره.

والأول باطل لوجهين:

(أما أولاً): فلأنه لو كان عرضًا لكان منتقلا مع المتمكن فحينئذ يكون المتمكن منتقلا مع المكان لا من المكان ولا إليه هذا خلف.

(وأما ثانيًا): فلأن العرض يكون موجودًا في المحل ولا يكون المحل موجودًا فيه فيلزم أن لا يكون الجسم موجودًا في المكان بل يكون المكان موجودًا فيه.

وباطل أن يكون حالاً في غير المتمكن؛ لأن المتمكن اسم مشتق من المكان فلو كان المكان عرضاً قائماً بجسم آخر لكان المتمكن ذلك الشيء لأن العرض متى قام بالشيء اشتق للمحل اسم من اسم الحال كالأبيض والأسود فكان يجب أن يكون المتمكن هو الحاوي لا المحوي وهو باطل.

(الثاني): لو كان المكان أمراً لا بد منه للحركة لكان لا يخلو إما أن يكون المكان محتاجاً إلى الحركة وذلك باطل؛ لأن المكان قد يوجد مع عدم الحركة وإما أن تكون الحركة محتاجة إلى المكان وقد ثبت أن ما يحتاج إليه الشيء فهو أحد العلل الأربع. فإما أن يكون علة فاعلية للحركة وهو باطل؛ لأن كل حركة تحصل فلها علة فاعلية غير المكان، وإما أن يكون علة عنصرية وهو ظاهر الفساد لأن العلة العنصرية للحركة هي المتحرك لا المكان، وإما أن يكون علة صورية وهو أيضاً ظاهر الفساد. وإما أن يكون علة غائية وهو باطل لثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأن العلة الغائية إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغاية والمكان يجب حصوله قبل الوصول إلى الغاية. (وأما ثانياً): فلأن المكان لو كان كمالات يشترك إليه المتحرك لكان من كمالات الإنسان ان يحصل في أمكنة يشترك إليها.

(وأما ثالثاً): فلأن الكمال منه خاص ومنه مشترك والخاص هو صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك ولا صورة الحركة وأما المشترك فإنه يكون للشيء أو لغيره والمكان عندكم خاص.

(الثالث): لو كان الجسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية والتالي محال فالمقدم مثله.

(الرابع): أن حركة الجسم عبارة عن الانتقال واستبدال القرب والبعد وكما ان هذا الاستبدال قد يقع للجسم كذلك يقع للسطح والخط والنقطة فلو كان هذا الانتقال يوجب للجسم مكاناً لا وجب أيضاً للنقطة مكاناً، ولكن ذلك محال لوجوه ثلاثة:

(أما أولاً): فلأن مكان الشيء يجب أن يكون مساوياً له حتى لا يسعه غيره والمساوى للنقطة نقطة فإذا كان مكان النقطة نقطة ثم ليس إحدى النقطتين بأن تكون مكاناً للآخرى أولى

من العكس فحينئذ يلزم أن يكون كل واحدة منهما مكانًا للأخرى فيكون كل واحدة منهما حالًا ومحالًا وهذا محال.

(وأما ثانيًا): فلأن كل ما له مكان فلا بد وأن يكون له مكان طبيعي ومكان غريب ويكون له لا محالة ميل إلى المكان الملائم وميل عن المكان الغريب والميل هو الثقل والخفة فيلزم أن يكون للنقطة ثقل أو خفة وذلك محال.

(وأما ثالثًا): فلأن النقطة كما مضى أمر عديم فيستحيل أن يكون لها مكان فهذه جملة شبه منكري المكان.

والجواب عن الأول: هو أن المكان عرض قائم بغير المتمكن فإنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم الحوي. **وقولكم:** إذا كان المكان حالًا في شيء آخر وجب أن يكون اسم المتمكن ثابتًا لذلك الشيء.

فنقول: إن اشتقاق الاسم للمحل من اسم الحال قضية غير عقلية حتى يجب وجودها لا محالة فربما لم يوجد كما في كثير من الأعراض وأما المتمكن فلا نسلم أنه مشتق من المكان بل هو مشتق من التمكن والتمكن عرض موجود في الجسم الحوي.

ثم إن سلمنا أن المتمكن مشتق من المكان لكان من الجائز أن يشتق الاسم للجسم من العرض الحال في الجسم الآخر كالعلم فإنه في العالم ويشترك منه الاسم للمعلوم.

والجواب عما ذكره ثانيًا: أن الحركة محتاجة إلى المكان ولكن لم قلت أن كل ما يحتاج إليه الشيء فإنه لا بد وأن يكون أحد العلل الأربعة فإن الاثنين محتاج إلى الواحد مع أن الواحد ليس فاعلا له ولا عنصرا ولا صورة ولا غاية بل هذا النوع من التقدم يسمى تقدماً بالطبع.

والجواب عما ذكره ثالثًا: أن النامي يستبدل بنموه مكانًا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.

والجواب عما ذكره رابعًا: أنه إنما يلزم ما قلتم لو قلنا: أن الانتقال سواء كان بالذات أو بالعرض يوجب المكان ونحن لا نقول كذلك بل نقول: إن انتقال الشيء بالذات وهو أن يفارق ما يحيط به مفارقة بذاته لا بسبب لزومه للمفارق بذاته وهو

الموجب للمكان واما الخط والسطح والنقطة فإنها في المفارقة ليست مستقلة بل هي تابعة للجسم.

فهذا هو الجواب عن شبه المنكرين لوجود المكان.

والذي يدل على وجوده أمور ثلاثة:

(أولها): الانتقال فإنه عبارة عن التغير في الأين؛ لأنه قد يوجد الانتقال وإن لم يحصل التغير في الجوهر والكم والكيف وسائر الأعراض وقد لا يوجد الانتقال عند حصول التغير في كل تلك الأمور فعلمنا أن الانتقال هو التغير في الأين أي هو تغير في نسبته إلى المكان وذلك يوجب وجود المكان.

(وثانيها): أنا نشاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو والبداهة تقتضي أن يكون للمتعاقلين مورد مشترك وليس ذلك إلا المكان الذي كان للأول ثم صار للآخر.

(وثالثها): أن وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان. والأولى أن يقال: أن العلم بوجود المكان علم بديهي فإنه لو سلم كونه استدلالياً لتوجهت الشكوك على هذه الوجوه.

الفصل السابع عشر في ضبط المذاهب في ماهية المكان

قد ذكرنا أنا نعي بالمكان ما ينتقل الجسم عنه وإليه بالحركة ولا يتسع مع ذلك الجسم لجسم آخر.

فنقول: هذا الأمر إما أن يكون جزءاً من الجسم وإما أن لا يكون، فإن كان جزءاً من الجسم فإما أن يكون هيولاه أو صورته، وإن لم يكن جزءاً له ولا شك أنه يجب أن يكون مساوياً له فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره فهو يشغله [بالاندساس]^(١) فيه، وإما أن يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه سواء كان سطح جسم يكون حاوياً له أو يكون محوياً له وإما أن يكون عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم الحوي فهذه مذاهب خمسة.

وقد ذهب إلى كل واحد منها ذاهب، والحق هو الأخير. واحتج من جعل المكان هيولى بأن المكان يتعاقب عليه أشياء هي المتمكنات والمادة تتعاقب عليها أشياء هي الصور فالمكان هو الهيولى.

واحتج من جعله صورة بأن المكان محدد حاصر والصورة محدودة محصورة. والذي يدل على بطلان المذهبين معاً أمور ثلاثة:

(أحدها): أن المكان قد يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تترك أصلاً.

(وثانيها): أن المكان يطلب بالحركة والهيولى والصورة لا تطلبان بالحركة.

(وثالثها): أن المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشي ولا ينسب إلى المكان فلا يقال باب مكاني، والذي تمسكوا به فهو قياس من موجبتين في الشكل الثاني فإن اصلحوه وقالوا المكان تتعاقب عليه المتمكنات وكل ما تتعاقب عليه أشياء فهو مادة فحينئذ تصير الكبرى كاذبة.

(واعلم): أن الإشكال في هذه المسألة في أن المكان هل هو البعد أم لا فلنتكلم فيه.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): اندماس.

والاندساس من الدس وهو الإخفاء ودفن الشيء تحت الشيء. والاندماس من الدمس وهو الدفن حياً كان أو ميتاً.

الفصل الثامن عشر في الكلام على أصحاب البعد

زعم هؤلاء أن بين غايات الإناء الحاوي للماء أبعاد ثابتة تتعاقب عليها الأجسام وهي المكان.

ثم منهم من جوز خلو هذه الأبعاد عن الأجسام وهم أصحاب الخلاء. ومنهم من منع ذلك ونحن نبطل في هذا الفصل القول بوجود هذه الأبعاد وفي الفصل الثاني الذي يليه نبطل القول بالخلاء.

(فاعلم): أن أصحاب البعد منهم من زعم أن العلم بذلك ضروري لأن الناس كلهم يحكمون بأن الماء إنما حصل في الأحيار التي بين أطراف الإناء.

ومنهم من احتج على إثباته ولهم في هذا الاحتجاج طريقان:

(أولهما): أن يدلوا على إثبات مذهبهم بأن المكان هو البعد.

(وآخرهما): أن يحتجوا على فساد قول أصحاب السطح ثم يلزمون من ذلك صحة القول بالأبعاد.

أما الطريق الأول فمن وجهين:

(أحدهما): أن اختلاط البسائط قد يكون سبباً لاشتباه بعضها ببعض وإنما يزول ذلك الاشتباه برفع شيء بعد شيء من تلك المختلطات حتى لا يبقى الا ذلك البسيط فحينئذ يتميز هو عن تلك الأشياء والبعد الذي ادعيناه من هذا الباب فإننا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء فيه لزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجوداً وذلك يعرفنا ان ذلك البعد أيضاً كان موجوداً عندما كان فيه ماء أو هواء.

(وثانيهما): أن كون الجسم في مكان ليس لسطحه فقط بل ومع جسمه أيضاً فيجب أن يكون ما فيه مساوياً له لكن المتمكن فيه جسم ذو أبعاد ثلاثة فالمكان يجب أن يكون ذا أقطار ثلاثة.

وأما الطريق الثاني فمن وجوه خمسة:

(أولها): أن المكان لو كان سطحاً محيطاً لسطح الجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجه إلى سطح آخر ثم الطائر الواقف في الهواء أو الحجر الواقف في الماء عندما يجرى الهواء والماء عليهما يجب أن يكونا متحركين، فإن الذي فرض مكاناً لهما قد تبدل عليهما ولما لم يكن الطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء متحركين بل

ساكنين وكل ساكن فسكونه في مكان وإذ ليسا لازمين لسطح واحد فليس هناك ما يفرض سكونهما فيه سوى البعد الذي يشغله الذي لا يتحرك ولا يتبدل بوجه بل يكون لاثبًا أبدًا على حالة واحدة.

(وثانيها): أن المكان يجب أن يكون شيئًا لا يتحرك بوجه ولا يزول ونهايات المحيط قد تتحرك بوجه ما وتزول.

(وثالثها): أن الناس يصفون المكان بالفراغ والامتلاء ولا يصفون السطوح بذلك.

(ورابعها): أنا لو جعلنا المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي لم يكن لأجزاء الأجسام مكان وذلك محال ولو جعلناه عبارة عن البعد كان لأجزاء الأجسام مكان فهذا الذي قلناه أولي.

(وخامسها): أن النار في حركتها إلى فوق والأرض في حركتها إلى أسفل تطلب مكانًا بالكلية ومحال أن يطلب نهاية الجسم الذي فوقه أو تحته فإن النهاية محال أن تلاقيها كلية الجسم بل إنما تلاقيها نهاية الجسم فإذا المطلوب هو البعد على الترتيب.

(والجواب):

أما الذي ذكره أولاً فنقول: لا شك أنه يلزم فيما فرضتموه وجود البعد ولكن الذي فرضتموه محال عندنا واللازم عن المحال لا يجب أن يكون صحيحًا بل يجوز أن يكون محالًا.

وأما الذي ذكره ثانيًا من أن الجسم يقتضي المكان لا بسطحه بل بجسميته فنقول: ما الذي تعنون بكون الجسم مقتضيا للمكان فإن عنيتم به أنه الجسمية يصح أن يحيط به جسم آخر فذلك مسلم ويلزم منه مقصودكم وإن عنيتم به أن كل بعد من جسميته يقتضي بعد أن يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب الأول.

وأما الذي ذكره ثالثًا من الطير الواقف في الهواء فنقول: إن عني بالسكون أن لا تبدل نسبته إلى الأمور الثابتة فهو بهذا المعنى ساكن ولكن لم قلت ان السكون بهذا المعنى يقتضي الاستقرار في مكان واحد وإن عني بالسكون نفس الاستقرار في مكان واحد فهذا الجسم ليس بساكن ولا متحرك وهم لم يقيموا دليلا على امتناع ذلك ونحن نشرح وجه إمكانه في باب الحركة.

وأما الذي ذكروه رابعاً من أن المكان يجب أن يكون شيئاً لا يتحرك فنقول: مسلم أن المكان لا يتحرك بالذات، أما أنه لا يتحرك بالعرض فهو غير مسلم ولا مشهور كيف والجمهور يرون الجرة مكاناً للماء ويرون حركتها.

والذي ذكروه خامساً من أن النار في حركتها إلى فوق والأرض في حركتها إلى أسفل يطلب مكاناً بالكلية فنقول:

أولاً: إن الأمور المبنية على العرف والعادات لا تصلح أن يعول عليها في العقليات، وأيضاً فإنهم لا يمتنعون من أن يقولوا: إن البسيط الذي هو داخل الجرة مملؤ وفارغ. وثانياً: أنه وأي برهان قام على أن لكل جسم مكاناً حتى يجعل لأجله البعد مكاناً نعم لكل جسم وضع وللفلك الأقصى وضع وحركته في الوضع على ما سنبينه فيما أن يكون لكل جسم مكان لا محالة فذلك مما لم يثبت أصلاً وإذا لم يثبت ذلك لم يلزمنا الحكم بأن المكان هو البعد لا غير.

والجواب عما ذكروه سادساً^(١) من أن طلب النهاية ممتنع فنقول: إن طلب النهاية على وجهين:

(أحدهما): أن يطلب الحجم بأن يدخل في نفس السطح وذلك محال. (وآخرهما): أن يطلب بأن يلاقيه الجسم الآخر ملاقة المحيط لمحاط وهذا المعنى يتحقق مع القول بجعل النهاية مكاناً.

وإذ قد فرغنا عن حل شبههم فلنذكر ما يدل على فساد قولهم فنقول: لو كان للمكان بعد وللجسم بعد آخر فإذا حصل الجسم في ذلك البعد فلا يخلو إما أن يبقى البعدان أو لا يبقى أو يبقى أحدهما دون الآخر فإن لم يبقيا فقد عدم المتمكن والمكان عندما يكون المتمكن في المكان هذا خلف وإن لم يبق أحدهما لزم عدم المتمكن عند حصول المكان أو عدم المكان عند حصول المتمكن وكلاهما محال وإن بقي البعدان فيما أن يتحدا وقد أبطلناه أو لا يتحدا بل يكون كل واحد منهما باقياً متميزاً عن صاحبه، وهذا هو الذي ذهب إليه أصحاب البعد.

(١) ليس في وجوه الطريق الثاني إلا خمسة، وهذا السادس يدخل في الوجه الخامس.

فنقول: إن ذلك محال من وجوه أربعة:

(أولها): أنه يلزم اجتماع البعدين متمائلي الماهية في مادة واحدة وحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء من الذاتيات ولا بشيء من العوارض سواء كانت لازمة أو مفارقة لأنه متى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بأن عروض العارض لأحدهما أولى من أن يكون هو بعينه عارضاً للآخر فإذا يكون عارضاً لهما جميعاً وإذا كان ذلك العارض مشتركاً بينهما استحال أن يكون سبباً للتميز فإذا البعدان لا يتميز أحدهما عن الآخر بخصوصية شخصه فإذا ارتفع التميز ارتفعت الإثنية وحصل الاتحاد وقد أبطلناه.

فإن قيل: تميز أحدهما عن الآخر بكون أحدهما حالاً في الجسم والآخر حالاً فيه الجسم.

فنقول: إن البعدين المتماثلين ليس أحدهما بالحالية والآخر بالحلية أولى من العكس ويعود الإلزام المذكور.

(ثانيها): أنه لا معنى للبعد الشخصي إلا البعد الذي بين طرفي هذا الإناء فلو جاز أن يكون البعد الموجود بين طرفي هذا الإناء بعددين مع أن الماهية واحدة والإشارة الحسية إليهما واحدة جاز أن يكون الشخص الإنساني المشار إليه شخصين وإن كانت الماهية واحدة والإشارة واحدة بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون ثلاثة وأربعة ويلزم منه تجويز أن لا يكون الشخص الواحد المشار إليه واحداً بل أشخاصاً غير متناهية.

فإن قيل: أنا إنما حكمنا بأن الموجود بين طرفي هذا الإناء بعدان لأننا لما قدرنا خروج الماء عن ذلك الإناء وعدم دخول جسم آخر فيه وجدنا فيه بعداً فلما دخل فيه الماء علمنا أنه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولم يوجد مثل هذا الطريق في الإنسان الواحد حتى يلزمنا أن نقول هذا المشار إليه ليس واحداً بل اثنين.

فنقول: قد بينا أن فرض عدم دخول جسم آخر في الإناء عند خروج الماء منه محال فيكون المبنى عليه فاسداً.

وأما الآن فنقول: هب أن هذا الفرض ممكن ولكننا بهذا الفرض نستفيد أن الواحد في الماهية وفي الإشارة الحسية قد لا يكون واحداً بالشخص بل قد يكون أشخاصاً وإذا جوزنا ذلك فهب أن هذا الطريق لم يوجد في الإنسان المشار إليه ولكن مع ذلك لا يمكننا أن

نقطع بكونه إنساناً واحداً لأنه وإن لم يوجد ذلك الطريق فلعل هاهنا طريقاً آخر به يعرف كون ذلك الإنسان المشار إليه إنسانين وإن كنا ما عرفنا ذلك الطريق.

فثبت: أن ما قالوه يوجب الشك في وحدة جميع الأشخاص.

(وثالثها): أنا نشاهد الأجسام متمانعة من التداخل والمعنى من امتناع تداخلها هو أن يبقى كل واحد منها في حيز غير حيز الآخر وهذا الحكم لا يثبت إلا في الشيء الذي له بذاته حصول في الحيز والجهة لأن الذي لا يكون له حصول في حيز وجهة استحال أن يقتضي أن يكون حصوله في جهة غير جهة الشيء الآخر الشيء الذي يكون له لذاته لا لغيره حصول في الجهة هو المقدار لا الهيولى ولا الصورة ولا سائر الأعراض.

أما الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما ستعرف.

وأما الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزاً كبيراً ثم يتكاثف فيشغل حيزاً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلمنا أن الصورة الجسمية ليست في حد ذاتها شاغلة للحيز وأما سائر الصور والأعراض فظاهر من أمرها أنها لا تشغل الأحياز شغلاً بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار وإذا كان امتناع المداخلات حكماً حصل بالذات للمقدار وبالعرض لغيره علمنا أن المقدارين متمانعان من الدخول.

(ورابعها): كل بعدين فهما لا محالة أكبر من بعد واحد وكل بعد أكبر من بعد آخر فهو أعظم منه لأن زيادة المقدار على المقدار توجب العظم فلو كان بين نهائى الإناء بعد آخر سوى بعد الجسم لكان مجموعهما أعظم من البعد الواحد ومعلوم أن الأمر ليس كذلك لأن مجموعهما هو الذي بين النهايات وذلك بعينه قدر كل واحد منهما.

ولقائل أن يقول: متى يكون البعدان أعظم من البعد الواحد عند تداخلهما أو لا عند تداخلهما والأول باطل؛ لأن البعدين إنما يكونان أعظم من البعد الواحد إذا كانت الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر ومتى كانا كذلك لم يكونا متداخلين.

وإن ادعيت: أن البعدين يكونان أعظم من البعد الواحد إذا لم يتداخلا فهذا مسلم ولكن لم قلت بأنهم لم يحصل هنا هذا التداخل وهل النزاع إلا فيه.

فالحاصل: أنه لا يمكن بيان كون البعدين أعظم من البعد الواحد إلا بعد بيان امتناع تداخلهما فلو بينا امتناع تداخلهما بوجوب كون مجموعهما أعظم من كل واحد منهما لزم الدور. فهذا ما عندي في هذا الموضع.

الفصل التاسع عشر في الرد على القائلين بالخلاء^(١)

أصحاب الخلاء على قسمين:

فالأكثرهم منهم زعموا أن الخلاء ليس أمراً وجودياً ونحن نُعبر عنه بعبارة لا توهم كونه أمراً وجودياً أصلاً.

فنقول: أنا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما.

فهذه عبارة محصلة للمقصود وغير موهمة كون الخلاء أمراً وجودياً.

وأما الذي يتوهم من أن بين ذينك الجسمين أبعاداً هي أمور وجودية فذلك وهم باطل كما أن الذي يتوهم خارج العالم خلاء أو ملاء وهم باطل عند الحكماء.

(١) خلا المكان يخلو وخلوا وخلاء إذا لم يكن فيه أحد ولا شيء فيه، تقول: خلّت الدار خلاء إذا لم يبق فيها أحد، وخلا لك الشيء وأخلّى بمعنى فرغ، ومنه الإناء الخالي من الماء، والحجرة الخالية من التلاميذ.

والخلاء عند الفلاسفة خلّو المكان من كل مادة جسمانية تشغله، فإذا قلت مع (ديكارت) مثلاً: إن المادة امتداد، لزمك القول أن الخلاء المطلق متناقض ومحال.

ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد الموهوم المفروض في الجسم أو في نفسه، الصالح لأن يشغله الجسم، ويسمى أيضاً بالمكان، والبعد الموهوم، والفراغ الموهوم، وحاصله البعد الموهوم الخالي من الشاغل.

ويطلق الخلاء أيضاً على خلّو المكان من مادة معينة توجد فيه بالطبع كخلاء (البارومتر)، وعلى الخلّو من الفكر: كخلّو الجملة من المعنى، وخلّو الشعر من الخيال.

ويرى بعض الحكماء أن الخلاء هو البعد المجرد القائم بنفسه سواء كان مشغولاً بجسم أو لم يكن، ويسمى عندهم بعداً مفطوراً، وفراغاً مفطوراً. وما يسميه أفلاطون بعداً مفطوراً يسميه المتكلمون فضاء موهوماً، وهو الفضاء الذي يثبت به الوهم، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء داخل الإناء. فهذا الفضاء الفارغ هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفاً له، وبهذا الاعتبار يكون حيزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يكون خلاء.

فالخلاء عند المتكلمين هو هذا الفراغ الذي لا يشغله جسم من الأجسام، وهو غير موجود في الخارج بالفعل، بل هو أمر موهوم.

ومن الحكماء من لم يجوز خلّو البعد الموجود من جسم شاغل له، مثل (أرسطو) الذي قال: إن الطبيعة ترهب الخلاء، ومنهم من جوزه. وهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي من الشاغل، وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم. [المعجم الفلسفي: ٥٣٨/١]

ومن الناس من سلم أن الخلاء أمر وجودي وزعم أن الأبعاد الثلاثة إذا حلت في المادة حصل الجسم من ذلك وإن لم يحصل فيها كان ذلك خلاء.
ونحن نذكر أولاً ما يُفسد القول الأول خاصة ثم ما يفسد القول الثاني خاصة ثم ما يفسدهما جميعاً.

فالذي يدل على فساد المذهب الأول أن نقول: الجسمان اللذان لا يتلاقيان ولا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما بحيث يملأه ذراع وقد يكون بحيث لا يمتلئ بالذراع الواحد وقد يكون بحيث لا يتسع للذراع الواحد والذي بين جسمين آخرين قد يكون مخالفاً لما بين الجسمين الأولين في احتمال الجسم العظيم والصغير فليست هذه الأحكام احكاماً وهمية كاذبة فإن اتساع ما بين الجسمين المفروضين تارة للذراع وتارة لما هو أقل منه أو أكثر أمر حاصل ممكن الوقوع بل واقع بخلاف الأبعاد المتهمة خارج العالم فإنها أمور كاذبة وهمية ممتنعة الوجود.

والذي يدل على فساد مذهب الفريق الثاني أمران:

(الأول): أن نقول الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره، فإننا نعلم بالضرورة أن الخلاء الذي بين السماء والأرض أضعاف الخلاء الذي بين [قدمين]^(١) وقبول المسح والتقدير من خواص الكم فالخلاء إذاً كمٌّ. فإما أن يكون كما منفصلاً أو متصلاً.

والأول باطل لوجهين:

(أما أولاً): فلأن الكم المنفصل حصوله من اجتماع الوحدات الغير القابلة للانقسام فكان يستحيل أن يحصل فيه الجسم القابل للانقسام أبداً.

(وأما ثانياً): فلأن الكم المنفصل غير ذي وضع ومكان الجسم يجب أن يكون ذا وضع.

فالخلاء إذاً كمٌّ متصل فإما أن يكون كما متصلاً بالذات، وإما أن يكون كما متصلاً بالعرض، فإن كان كما متصلاً بالذات ولا شك أنه كم ذو وضع فإذا الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في المادة لما مضى ومتى كان كذلك كان الخلاء جسماً فكان الخلاء ليس بخلاء.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): مدينتين.

وإن كان كَمًّا متصلاً بالعرض فلا يخلو إما أن يكون الخلاء حالاً في المقدار أو المقدار حالاً في الخلاء أو الخلاء والمقدار يكونان حالين في ثالث فإن كان الخلاء حالاً في المقدار وهو حال لا محالة في المادة فكان الخلاء ملاء.

وهكذا القول إن فرض الخلاء حالاً في محل المقدار وإما أن فرض الخلاء محلاً للمقدار كان الخلاء جسماً لأنه لا معنى للجسم إلا الذي فيه قابلية للأبعاد فثبت أن الذي فرض خلاء فهو جسم فإذا القول بالخلاء باطل.

(الثاني): أن هذه الأبعاد المفارقة إما أن تكون متناهية أو غير متناهية والقسم الثاني قد أبطلناه فتعين القسم الأول وهو كون تلك الأبعاد متناهية وكل متناه فله حداً وحدود وكل ما كان كذلك فهو مشكل وذلك الشكل إن كان لذاته كان شكل جزئه مساوياً لشكل كله لا اشتراك جزئه وكله في الطبيعة النوعية مع ما ثبت من وجوب اشتراك المشتركين في الماهية وفي لوازمها ولو كان كذلك لما كان ذلك الشكل حاصلًا لكله فإذا لو كان ذاته يقتضي شكلاً لما كان ذلك الشكل حاصلًا له هذا خلف ومحال أن يكون ذلك الشكل بسبب الفاعل وإلا لكان المقدار الواحد الجسماني مستقلاً بقبول الفصل والوصل والتعدد وذلك محال فبقى أن يكون ذلك الشكل بسبب المادة فإذا ذلك المقدار مادي والمادة الموصوفة بالمقدار يلزم أن تكون جسماً فإذا الخلاء جسم هذا خلف.

وأما الذي يدل على فساد القولين فعلى وجهين:

(أحدهما): أدلة عقلية

(وثانيهما): علامات طبيعية.

أما الأدلة العقلية فثلاثة:

(الأول): أن الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال أن يكون ساكناً أو متحركاً والتالي

محال فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن الخلاء لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء وإما أن لا يكون ومحال أن لا يكون متشابه الأجزاء لأن ما به يخالف جزء جزءاً إما أن يكون لازماً لذلك الجزء أو لا يكون فإن كان لازماً فذلك اللزوم إما أن يكون لنفس ماهية ذلك الجزء أو لمحله أو لحاله ومحال أن يكون لماهية ذلك الجزء لأن الخلاء إما أن يكون عبارة عن عدم الأجسام وإما أن يكون عبارة عن الأبعاد المفارقة وكيف ما كان فلا اختلاف في مجرد هذا

المفهوم ومحال أن يكون لأمر يحل فيه لأن لوازم الماهية مشتركة بين افرادها فلو لزم جزءاً من الخلاء لازم لازم كل جزء ذلك اللازم فحينئذ لا يخالف فيه جزء جزءاً ومحال أن يكون لأمر يحل فيه الخلاء لأنه حينئذ يكون ملاء لا خلاء وإما أن لم يكن وجه المخالفة لازماً فليفرض زائلاً وحينئذ يحصل التساوي بين الأجزاء المفروضة في الخلاء وإذا كان كذلك استحال أن يكون موضع بالطبع مطلوباً للجسم وأن يكون موضع آخر مهروباً عنه بالطبع لاستحالة أن يكون أحد المثليين مطلوباً والآخر مهروباً وإذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية، وبهذا ثبت أنه يستحيل أن تكون له حركة أو سكون ارادي فإن الإرادة يستحيل أن تخص أحد المثليين بحكم دون الثاني.

وإذا ثبت ذلك استحال أن تكون له حركة قسرية لأن القسر على خلاف الطبع فإذا لم يكن له ميل طبيعي إلى حيز معين استحال وجود القسر.

(الثاني): أن الجسم إذا تحرك في مسافة فكلما كان الجسم الذي في المسافة ارق كانت الحركة فيها أسرع وكلما كان أغلظ كانت الحركة فيها أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ شديد المقاومة وأيضاً المشاهدة تدل على ذلك.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا فرضنا الجسم متحركاً في خلاء لا بد وأن يكون في زمان لأن كل حركة فهي قطع مسافة وكل مسافة فهي منقسمة وقطع نصفها قبل قطع كلها فتكون تلك الحركة في زمان.

ولنفرض ذلك الجسم أيضاً متحركاً في ملاء ولا شك أن زمان حركته في الملاء أطول من زمان حركته في الخلاء ولا شك أن لزمان الحركة الخلائية إلى زمان الحركة الملائية نسبة فلتكن تلك بالعشر ثم لنفرض ملاء آخر نسبة رفته إلى رقة الملاء الأول كنسبة زمان الحركة الخلائية إلى الحركة الملائية فيلزم أن يكون الحركة في هذا الملاء الرقيق مساوية للحركة في الخلاء لأن الملاء الرقيق ليس فيه إلا عشر ما في الملاء الكثيف من المقاومة وقد بينا أن نقصان زمان الحركة التي في مسافة معينة مساو لزيادة لطافة الجسم التي في تلك المسافة وإذا كانت رقة الملاء الثاني عشرة اضعاف رقة الملاء الأول وجب أن يكون زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة في الملاء الأول وذلك هو مقدار زمان الحركة فيه الخلاء فيلزم أن يكون زمان الحركة في الخلاء مساوياً لزمان الحركة في الملاء.

وإن أخذت الملاء الثاني بحيث تكون نسبة رقبته إلى رقة الملاء الأول أزيد من نسبة زمان الحركة الخلائية إلى الحركة الملائية الكثيفة لزم أن تكون الحركة في هذا الملاء الرقيق أسرع من الحركة في الخلاء فيلزم أن تكون الحركة مع المانع مساوية للحركة لا مع المانع أو أسرع وكل ذلك محال.

(الثالث): أنا سنبين في باب الحركة ان الحجر إذا رمي قسراً إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المحرك افاده قوة تحركه إلى فوق وتلك القوة إنما تبطل بمصاد مات الهواء الذي في المسافة فلو لم يكن في المسافة هواء بل كان خلاء صرفاً لما وجدت المصادمات فكان يجب أن لا تضعف القوة ولا تبطل فكان يلزم أن لا يرجع الحجر المرمى إلى فوق الا فوق بعد وصوله إلى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علمنا أن هذه المسافة غير خالية.

واعلم أن على هذه الأدلة الثلاثة التي ذكرناها شكوكاً:

(أما الأول): فللقائل أن يقول: إنه ليس يجب إذا كانت لشيء واحد مواضع متشابهة ان يلزمه أن لا يسكن في كل واحد منها فإن أمثال هذه المواضع أيها اتفق الجسم الحصول فيه وقف فيه بطبعه ولم يهرب عنه كحال جزء من أجزاء الهواء في جملة حيز الهواء وجزء من أجزاء الأرض في جملة حيز الأرض ولولا هذا لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه فإن الحيز دائماً يفضل على مشتغل الأجزاء.

(أما الثاني): فللقائل أن يقول: المحال الذي ذكرتموه إنما لزم لأنكم اخرجتم الحركة عن أن يكون لها في ذاتها استحقاق للزمان بل جعلتم استحقاقها للزمان بسبب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل فإن الحركة ماهيتها أنها قطع المسافة ولا محالة يكون قطع الجزء سابقاً على قطع الكل فالحركة لذاتها تستدعي أن يكون لها زمان ولذلك فإن حركة الفلك لها زمان وإن لم يكن لها شيء من المقاومات نعم ما في مسافتها من المقاومة يوجب ان يصير زمانها أطول فطول الزمان إنما حصل بسبب المقاومة واما أصل الزمان فإنما حصل بسبب أصل الحركة.

وإذا ثبت ذلك فنقول: أما الزمان الذي يقابل أصل الحركة فهو حاصل للحركة التي تكون في الخلاء واما الزمان الذي يقابل المقاومة فلا شك أنه يقل بقلة المقاومة ويكثر بكثرها.

وإذا ظهر ذلك فنقول: لنفرض الزمان الذي تقطع فيه مائة ذراع من الخلاء ساعة واحدة والزمان الذي تقطع فيه مائة ذراع من الملاء عشر ساعات فحينئذ تكون الساعة الواحدة في مقابلة أصل هذه الحركة وباقي الساعات بسبب مقاومة الملاء فإذا فرضنا ملاء نسبة مقاومته إلى مقاومة الملاء الأول كنسبة زمان الحركة الخلاقية إلى الحركة في الملاء فحينئذ تكون مقاومة ذلك الملاء عشر مقاومة الملاء فتلك الحركة تستحق ساعة واحدة لأجل كونها حركة وتستحق عشر الساعات التسع بسبب أن ما فيها من المقاومة عشر ما في الملاء والزمان الذي تستحقه مقاومة الملاء تسع ساعات فالزمان الذي تستحقه مقاومة هذا الملاء الرقيق عشر ذلك الزمان فيكون زمان الحركة في هذا الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات فلا يلزم من هذا أن تكون الحركة في الخلاء مساوية للحركة في الملاء.

(وأما الثالث) فهو الذي لا يدل على وجود الملاء في العالم فضلاً عن أن يدل على وجوبه بل يدل على أن المسافة التي بين السماء والأرض ليست خلاء صرفاً وأما دلالة على [كونه]^(١) ملاء بالكلية فلا لأن المحتمل أن يكون الغالب في هذه المسافة هو الهواء وإن كان يتخللها خلاء كثير ثم إن ذلك القدر من الهواء يكفي في تضعيف الميل القسري لمصادماته وتعويقاته فهذه شكوك حسنة ذكرها صاحب المعبر على هذه الأدلة.

النمط الثاني من الأدلة على بطلان الخلاء وهو العلامات الطبيعية وفيه وجوه أربعة:

(الأول): أن الإناء الضيق الرأس إذا كانت في أسفله ثقبه ضيقة إذا ملئ ماء فإن فتح رأسه يتزل الماء وإن ضم رأسه لم يتزل فعدم نزوله إما أن يكون لعدم ما يقتضي بتزوله أو لوجود ما يقتضي عدمه والأول باطل؛ لأن طبيعة الماء علة نزوله بشرط أن يكون خارجاً عن مكانه الطبيعي وهذا المعنى حاصل هاهنا فعلمنا أن عدم الحركة ليس لعدم المقتضى لوجود الحركة فإذا عدمها لوجود المانع وذلك المانع إما أن يكون خارجاً عن القارورة أو لا يكون والمانع الخارجي إما انسداد المنافذ وهي تلك الثقب بالاهوية المحتبسة فيها وإما امتلاء العالم بحيث لم يبق للماء خارج الإناء مكان.

والقسم الأول باطل لثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأنه كان يجب لو فتحنا رأس الآنية أن لا يتزل الماء.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): فإما أن يدل على كونه.

(وأما ثانيًا): فلأن الثقبه متى كانت واسعة وجب أن لا يتزل الماء لأن مجاورته من الهواء أكثر فإن الهواء القليل إذا منع جميع الماء الذي في الآنية عن التزول فالهواء الكثير المجاور للثقبه الواسعة أولى.

(وأما ثالثًا): فلأنه إذا كان خارج الإناء خلاء فكان يجب أن يتزل الماء ويندفع الهواء بسببه إلى تلك الأحياز الخالية.

(وأما القسم الثاني) فهو قول بالملاء ولكنه لا يدل على وجوب الملاء وامتناع الخلاء إذ ربما كان الملاء حاصلًا وإن لم يكن واجبًا وأما إن كان المانع من تلك الحركة ليس خارجًا عن القارورة فذلك إنما يكون إذا كان سطح القارورة حافظًا لما فيه من الماء مانعًا لتزوله.

ثم من المعلوم أنه ليس يحفظه بخصوص كونه ماء بدليل أنه لو فتح رأس الإناء يتزل الماء فعلمنا أنه إنما يمسكه لأن سطحه يقتضي أن يماسه سطح أي جسم كان أو لأن سطح الماء ملازم بالطبع لسطح الاصبع الذي لا يتمكن من التزول فبقى الماء محبوسا بسبب ذلك وكل ذلك يدل على استحالة الخلاء.

فإن قيل: لا يجوز أن تكون العلة في عدم نزول الماء من الإناء ما ذكرتموه من تلازم سطوح الأجسام لثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأنه يلزم أن لا يتزل عند اتساع الثقب.

(وأما ثانيًا): فكان يجب أن يمتنع نزول الزئبق إذا كان الإناء مملوءًا زيقًا.

(وأما ثالثًا): فلأنه إذا كان نصف الإناء مملوءا و نصفه هواء ثم إذا شددنا رأس الإناء وجب أن يتزل الماء لإمكان أن ينسبط الهواء الذي فيه حتى يشتغل كل الإناء.

فنقول: اما الأول فغير لازم لأن الثقبه إذا كانت واسعة أمكن أن يتزل الماء من ناحية ويصعد الهواء من ناحية أخرى وهو مشاهد في القارورة الضيقة الرأس المكبوبة على الماء فإنه يضطرب نزول الماء في رأس الإناء لمزاحمة صعود الهواء له.

(وأما الثاني): فنقول فرط ثقل الزئبق ربما اوجب زيادة مدافعة الهواء المجاور للثقب فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانًا وراءه اضطر ذلك إلى مزاحمة الزئبق ودخوله من ناحية من نواحي الثقب كما ذكرنا من قبل وإما أن تعذر ذلك احتبس الزئبق ولم يتزل.

(وأما الثالث): فنقول: إن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء.

(الثاني): الأنبوبة إذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر فإن الماء يصعد حال خروج الهواء ومعلوم أنه ليس من شأن الماء الصعود فبقى أن يكون ذلك لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء فإذا مص الهواء انجذب فتبعه الماء في الانجذاب.

ويشبه ذلك بما يشاهد من ارتفاع اللحم عند مص المحجمة ولا علة لذلك إلا تلازم السطوح.

وهذه الوجوه تتأكد إذا أبطلنا قول من قال الخلاء فيه قوة جاذبة للأجسام أو قوة دافعة لها.

فإن قيل: لو ارتفع اللحم لأجل وجوب الملاء لوجب إذا القينا المحجمة على الحديد ثم مصصناها أن يرتفع الحديد بتبعية الهواء.

فنقول: إذا وضعنا المحجمة على الحديد ولم يكن بينها وبينه منافذ يدخل الهواء فيها فالهواء إما أن لا يخرج بالمص أصلاً أو أن يخرج البعض وينبسط الباقي فيشغل كل المكان. ولهذا إذا افترط الإنسان في مص القارورة أو المحجمة وكانت رقيقة انكسرت ولو كان الخلاء ممكناً لما وجب انكسار القارورة.

وكذلك إذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاع المحجمة.

(الثالث): أنا إذا ادخلنا رأس أنبوبة داخل قارورة ثم احكمنا الخلل الذي بين عنق القارورة وعنق الأنبوبة بشيء مما يسد الخلل فإن جذبنا الأنبوبة والخلل هذا بحيث لا يدخل الهواء فإن القارورة تنكسر إلى داخل وذلك لاستحالة الخلاء وإن أدخلت الأنبوبة أكثر إلى باطن القارورة بحيث لا يخرج الهواء عنها انكسرت إلى خارج وذلك لأن الإناء كان مملوءاً فإذا ادخلنا الأنبوبة لم يحتملها فانشق الإناء إلى الخارج.

(الرابع): لو أمكن الخلاء لجاز في بعض الأوقات أن تكب القارورة في موضع يكسر فيه الخلاء فيترل الماء بسهولة فيندفع الهواء إلى الأماكن الخالية ولا يصعد الهواء إلى القارورة حتى كنا لا نرى النفاحات والبقابق لأن الهواء ما دام يجد المواضع الفارغة خارج الإناء فإنه لا يتكلف الصعود إليها ولا يفرق اتصال الماء.

وأما القائلون بالخلاء فمنهم من ظن في الهواء انه خلاء صرف لاعتقاده أنه لو كان موجوداً لكان جسماً ولو كان جسماً لكان محسوساً بالبصر فلما لم يحس بالبصر علمنا أنه ليس بموجود فلاجل ذلك حكموا في الإناء الذي فيه هواء أنه ليس فيه الا الأبعاد الخالية. وهذا القول ظاهر الفساد؛ لأن الزقاق المنفوخة مقاومة للمس فدل ذلك على كون الهواء جسماً.

ومنهم من سلم أن الهواء ليس خلاء صرفاً بل زعم انه ملاء يخالطه خلاء.

وشبههم في ذلك محصورة في نوعين:

(أحدهما): علامات عقلية.

(والآخر): علامات حسية.

أما الوجوه العقلية فخمسة:

(الأول): لو كان العالم ملاء لامتنت حركة الأجسام فيه لأن الجسم إذا انتقل فيما أن ينتقل إلى مكان كان مملوءاً أو كان فارغاً فإن كان فارغاً فقد صح القول بالخلاء وإن كان مملوءاً فيما أن ينتقل الجسم الذي كان فيه أولاً ينتقل فإن لم ينتقل منه حين انتقال هذا الجسم إليه اجتمع جسمان في مكان واحد وان انتقل منه فيما أن ينتقل إلى مكان آخر أو إلى المكان الذي كان فيه الجسم أولاً.

والأول باطل؛ لأن القول فيه كالقول في الأول فيلزم أن تتدافع الأجسام بأسرها حتى يلزم من حركة البقعة حركة السماوات والارضين وذلك معلوم البطلان بالضرورة.

والقسم الثاني باطل لوجهين:

(أحدهما): أنه يلزم ان يتوقف انتقال الجسم الأول إلى المكان الثاني على انتقال الجسم الثاني من ذلك المكان إلى مكان الجسم الأول ويتوقف انتقال الجسم الثاني على انتقال الجسم الأول ويلزم منه الدور

(وثانيهما): أنه لو أمكن أن يتحرك الجسم إلى مكان الهواء ويتحرك الهواء إلى مكان الجسم لأمكن ان نأخذ كوزين مملوءين من الماء فينتقل الماء من أحدهما إلى الآخر في حال انتقال الماء من الكوز الآخر إلى الكوز الأول ولما لم يمكن ذلك بطل هذا القسم.

فثبت: أن القول بالملاء يؤدي الى أقسام باطلة فيكون الملاء باطلاً.

(والثاني): قالوا أنا نرى الأجسام تتخلخل وتتكاثر من غير دخول شيء فيها أو خروجه عنها فالتخلخل تباعد الأجزاء بحيث يترك ما بينها خالية والتكاثر رجوع الأجزاء إلى الأحياء الخالية.

(والثالث): أن النامي ينمو لنفوذ شيء فيه ولا محالة ينفذ ذلك الشيء في الخلاء لا في الملاء.

(والرابع): أن الجسم إما أن يجب أن يلاقي سطحه سطح جسم آخر أو لا يجب، فإن وجب لزم أن يكون كل سطح مماساً لسطح آخر فيلزم وجود أجسام لا نهاية لها وذلك باطل وإن لم يجب فحينئذ جاز أن يوجد جسم لا يلقاه جسم آخر وذلك هو القول بالخلاء.

(والخامس): وهو الحجة القوية لمبني الخلاء أن قالوا إذا وضعنا سطحاً أملس على سطح آخر أملس بحيث تلاقي كلية أحدهما كلية الآخر فيمكننا أن نرفع الأعلى من الأسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه من جميع جوانب الأسفل دفعة واحدة في الحس فهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة إما أن يكون قد حصل في الحقيقة دفعة أولاً يكون كذلك بل حصل ارتفاع أحد الجوانب قبل ارتفاع الجانب الآخر، وإن خفي ذلك على الحس لقصر زمان التفاوت.

ولنبطل أولاً هذا القسم الأخير فنقول: الجزء الأول من السطح الأعلى إذا ارتفع عن السطح الأسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح الأعلى مماساً للسطح الأسفل لزم وقوع التفكك في أجزاء السطح الأعلى لأن الجزء الأول إذا ارتفع فقد تحرك إلى فوق وقد بقي الجزء الثاني مماساً لما كان مماساً له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك أصلاً والجسم إذا تحرك أحد جانبيه ولم تحرك الجانب الآخر أصلاً لزم أن يتفكك كل واحد من هذين الجزئين عن الآخر.

وهذا هو الذي احتج به الحكماء في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ حيث قالوا: إن تحرك بعض أجزاء الرحي عند سكون البعض لزم التفكك.

فثبت أنه لو ارتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك في ذلك السطح والتالي مما يشهد الحس بفساده فالمقدم أيضاً كذلك.

ولنفرض أيضاً وقوع التفكك فنقول: اللاماسة من الأمور التي تحصل في الآن.

فنقول: الجسمان المفروضان لا شك أنهما كانا متماسين فإذا صارا لا متماسين فهذا الذي صار لا مماسا دفعة إما أن يكون سطحًا منقسمًا أو غير منقسم فإن كان سطحًا منقسمًا فله جوانب واطراف فهو بجميع جوانبه واطرافه ارتفع عما كان مماسا له من السطح الأسفل.

فثبت: جواز ارتفاع جملة السطح الأعلى من السطح الأسفل وإن كان ذلك الشيء غير منقسم لزم تركيب ذلك السطح من النقط وهو محال.

فثبت بما قلنا: إمكان ارتفاع أحد السطحين بكليته عن الآخر دفعة ويلزم من ذلك خلو وسطهما من الجسم وقتا من الزمان لأنه لو كان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم من أن يكون قد كان بينهما من قبل أو انتقل إليهما حين رفعنا الأعلى من الأسفل والأول باطل لأنه من الممكن أن ينطبق سطح جسم على سطح جسم آخر وإلا لكان بين كل جسمين ثالث ويلزم اللانهاية.

ومع ذلك فلا بد وأن توجد أجسام تتلاقى سطوحها وإلا لم يكن التلاقي حاصلًا أصلا فتلک السطوح المتلاقية ليس بينها شيء آخر.

وهب أنه لا يمكننا الجزم في شيء من السطوح المشاهدة بذلك لاحتمال ان يتخلل بينها شيء آخر.

ولكننا لما علمنا إمكان ذلك كفانا في مقصودنا ذلك لأن اللازم من الممكن ممكن لا محالة.

(والقسم الثاني): وهو أن ينتقل من الخارج إلى الوسط فلا يخلو إما أن ينتقل إليه من مسام الأعلى والأسفل أو من الجوانب والأول باطل؛ لأن الأجسام وإن كانت فيها ثقب ومنافذ إلا أن بين كل ثقبين سطحًا متصلًا لا ثقبه فيه وإلا لم يكن في الجسم ذي الثقب سطح متصل فحينئذ يكون الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك محال.

وإذا كان في الجسم سطح متصل ونجد الجسم ذا الثقب يرتفع عما تحته فعلمنا أن كل واحد من السطوح المتصلة الموجودة فيه قد ارتفع عما تحته وقد بينا أن ذلك الارتفاع دفعة فقد وجدنا سطحًا لا مسام فيه ولا ثقب أصلا ارتفع عما تحته دفعة واحدة وإذا لم تكن فيه ثقب ولا مسام استحال أن يقال الهواء يدخل من مسامه في ذلك الوسط.

(وأما القسم الأخير): وهو أن تنتقل الأجسام إلى ذلك الوسط من الجوانب فهو أيضاً باطل؛ لأن انتقال تلك الأجسام من الجوانب إلى الوسط إما أن يحتاج فيه إلى المرور بالطرف أو لا يحتاج والقسم الأخير ظاهر الفساد وأما الأول فلا يخلو أما أن يقال تلك الأجسام حينما تكون في الطرف تكون في الوسط وهو محال لاستحالة حصول الجسم الواحد في مكانين وإما أن يكون حصولها في الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك الأجسام حين كانت في الطرف ما كانت في الوسط وكان الوسط حينئذ خالياً.

فثبت بما ذكرنا خلو وسط دينك الجسمين وهو المطلوب.

وأما العلامات الحسية فهي خمس:

(الأولى): أن القارورة إذا يكب ثقبها في الماء فلا يدخل منه فيها شيء فإذا مصت مصاً شديداً وضم الثقب بالإصبع قبل دخول الهواء فيه ضمّاً شديداً ثم كبت الثقب في الماء ثم أزيل الإصبع والثقب في الماء دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوءة هواء بعد المص كما كانت قبل المص لما دخل فيها من الماء بعد المص شيء كما لم يدخل فيها قبل المص.

(والثانية): أنا لو ألصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى بينهما شيء من الهواء وشددنا الجوانب شداً وثيقاً وقيرناه^(١) ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فإنه لا يكون بينهما جسم لا متناح دخول الجسم فيه فقد حصل الخلاء.

(والثالثة): أن التجربة دلت على أنه يمكننا إدخال مسلة^(٢) في زق مضموم الرأس قد تراحم فيه الهواء وانتفخ به فلو لم يكن في أثناء الهواء خلاء تجتمع إليه أجزاءه حتى يحصل لرأس المسلة مكان لاجتماع جسمان في مكان واحد وهو محال.

(الرابعة): أنا نرى إناء مملوءاً من رماد يسع الماء أيضاً مع امتلائه بالرماد فلولا أن هنالك خلاء استحال ذلك.

(الخامسة): أن الدن^(٣) مثلاً يملأ شراباً ثم يجعل الشراب بعينه في الزق ثم يجعلان معاً في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا أن في الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك.

(١) طليناه بالقار.

(٢) هي الإبرة العظيمة.

(٣) وعاء ضخم للخمر ونحوها. اللسان (دنن) ١٣/١٥٩.

فهذا مجموع أدلة القائلين بالخلاء.

والجواب عما تمسكوا به أولاً من وجهين:

(أحدهما): أنا نختار القسم الأخير مما ذكرناه وهو أن الجسم ينتقل إلى مكان الهواء عند انتقال الهواء إلى مكانه.

وقولهم: يلزم منه توقف حركة كل واحد من الجسمين على حركة الجسم الآخر.

إن أرادوا به أن كل واحد منهما سبب للآخر فذلك غير صحيح بل السبب في تحرك الجسم الثاني تحرك الجسم الأول وليس تحرك الجسم الثاني سبباً لتحرك الجسم الأول. وإن أرادوا به أن تحرك كل واحد منهما مع تحرك الآخر فذلك غير منكر فإن حركة الخاتم مقارنة لحركة الاصبع وإن كانت حركة الاصبع علة لحركة الخاتم.

وأما تشبيههم ذلك بحركة ما في الكوزين من الماء فالفرق هو أنه إذا كان كل واحد من الكوزين مملوءاً ماء فعند انضمام فوهة كل واحد منهما على الآخر فإنه يتكافئ دفع كل واحد منهما الآخر فلا جرم لم يخرج كل قطعة من الماء عن مكانه لتكافؤ الدفع وحصر جنبات الكوز لكل قطعة من الماء ومنعها إياها من التحرك إلى جانب مخصوص نعم لو اعتمد الماء من جانب الكوز على الماء الذي في الكوز الآخر كان يمكن أن يخرج من الجانب الآخر إلى الكوز الآخر ولكن لا يمكننا أن نفعل ذلك لأننا إنما نعتمد على جملة الكوز وأما إذا لم تنضم فوهة كل واحد من الكوزين على الآخر واملنا كل واحد منهما فساعة ما نميله يخرج الماء منه ويرسب في الهواء وأما الهواء الذي يتحرك فيه فليس كذلك لأنه لا يجوز أن يرسب فلذلك يمكنه أن يتحرك إلى المكان الذي كان فيه.

ثم الذي يدل على إمكان هذا القسم تحرك السمكة في الماء فإن الماء يتحرك عن جنبها إلى مكانها.

والذي يقال: أن في الماء فرجا خالية فإذا تحركت السمكة اندفع الماء إلى تلك الفرج فحصل المكان للسمكة باطل لوجهين:

(أما أولاً): فلأنه لو كان كذلك لما انحدر الماء إلى مكان السمكة لأنه لما وجد فيما يلي مكان السمكة أماكن كثيرة غير المكان الذي كانت السمكة فيه فأى حاجة به إلى دخول ذلك المكان.

(وأما ثانياً): فلأن الماء لطيف سيال فلماذا لم يدخل تلك الفرج الخالية.

وثانيهما من الجواب وعليه معول الحكماء: أن المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك إلى حيث لا يطبع فيه الهواء المتقدم للدفع فيتبدل الموج من المندفع وغير المندفع ويضطر إلى قبول حجم أصغر وأما خلفه فيكون بالعكس بعضه ينجذب معه وبعضه يعصى فلا ينجذب فيتخلخل ما بينهما إلى حجم أكبر.

والجواب عما تمسكوا به ثانيًا أن نقول: التخلخل والتكاثف على وجهين: (أحدهما): أن تتخلل أجزاء الجسم المخصوص أجزاء هوائية فإذا خرجت الأجزاء الهوائية ودخلت أجزاء ذلك الجسم في تلك الأحيار فحينئذ يكون قد تكاثف. (وثانيهما): أن تتصف المادة بمقدار أصغر بعد إن كانت موصوفة بمقدار أعظم ويقابله التخلخل.

وستعرف البرهان على إمكان ذلك في باب الحركة وحينئذ يندفع الإشكال. والجواب عما تمسكوا به ثالثًا أن نقول: لو كان الغذاء إنما ينفذ في الخلاء لكان الحجم في حال دخوله وقبل دخوله على حال واحد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه. بل الحق أن الغذاء ينفذ بين الأجزاء المتماسمة من الأعضاء بأن يبعد جزءاً عن جزء ويسكن بينهما.

والجواب عما تمسكوا به رابعًا: أن من الجائز أن يكون الجسم يقتضي أن يلقاه جسم آخر لا مطلقاً حتى يلزم لا تناهى الأجسام بل بشرط أن يوجد جسم آخر خارجاً عنه وبهذا التقدير يندفع الإشكال فيه.

والذي تمسكوا به خامساً فهو مشكل وسيظهر الحق فيه .

والجواب عما تمسكوا به سادساً أن نقول: لو كانت العلة فيما ذكرتموه خلو القارورة لما وجب صعود الماء إليها لأن الماء الخارج قد وجد مكاناً فارغاً في العالم وفراغ بعض القارورة أمر ممكن وليس من شأن الماء الصعود فلولا امتناع الخلاء لما صعد الماء فهذا بأن يستدل به على القول بالملاء أولى.

ثم التحقيق في الجواب ما بيناه أن المادة الواحدة قد تتصف بمقدار عظيم بعدما كانت موصوفة بمقدار صغير وكما أن الكيفيات مثل الحرارة والبرودة قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فتلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية ثم أن المص الشديد يخرج بعض الهواء من القارورة فيصير المص المخرج لبعض ما فيها من الهواء سبباً لأن ينجذب به الباقي

وينبسط ويعظم بحيث يصير شاغلا لكلية المكان لا سيما وحركة المص موجبة للسخونة التي هي أحد أسباب الخلخلة وعظم المقدار وعلى هذا لا يلزم وقوع الخلاء. ثم لما كان ذلك العظم أمراً قسرياً كانت المادة شديدة التهيج لأن تعود إلى مقدارها الأول فإذا لقيها برد الهواء تكاثف وعاد إلى ما كان له من المقدار الطبيعي فتصاعد الماء بضرورة الخلاء.

والدليل على جواز التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور أنا إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ونفخنا فيها ووضعنا الإصبع مع قطع النفخ سريعاً على فمها لئلا يخرج ما نفخنا فيها دخل هواء أزيد مما كان قبل النفخ وإنما عرفنا ذلك من إناء متى غمسناها منكوسة والاصبع موضوعة على فمها ثم رفعنا الإصبع يتبقي الماء وليس يتبقي متى نكسنا عليه قارورة غير منفوخ فيها فهذا الهواء الذي ادخلناه إما أن يكون قد دخل فيما كان خالياً قبل ذلك وإما أن لا يكون كذلك.

(والأول) يقتضي ألا يخرج الهواء عن القارورة في الماء وأن لا يتبقي فلما خرج علمنا أن القارورة كانت مملوءة وأنا لما أدخلنا الهواء الجديد فيها تكاثف الهواء الذي كان فيها قسراً حتى حصل للدخل بالقسر مكان زال القاسر خرج الهواء الجديد وعاد الهواء الأول إلى مقداره الطبيعي وهو يدل على ما قلناه.

والجواب عما تمسكوا به سابقاً: أنه يدخل الهواء في مسام الزق وقد جربنا ذلك فإنا طوينا ورقة وخيطناها وطينا موضع الخياطة بالنشا ثم رفعنا أحد الجانبين عن الآخر فصعب ذلك ثم ارتفع اليسير منه ثم خطينا فلم يرجع إلى مجاورة الجانب الآخر ووضعنا أيدينا عليه فأحسنا بالهواء في داخل الورقة يمانع أيدينا ويتحرك من جانب إلى جانب وهذا بأن يدل على القول بالملاء أولى لأنه لولا الملاء لما وجب أن يدخل الهواء من المسام الضيقة مع أنه ليس من شأن طبعه ذلك.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: أن المسلة إذا دخلت خرج بعض الهواء من مسام الزق ومنافذه الغير المحسوسة أو ترتفع أطراف الزق ارتفاعاً يسيراً بقدر ما يدخل من رأس المسلة.

وليس يمكن أن يقال: أن محيط الزق لا يمكن أن يمتد أكثر مما امتد أو يقال الهواء انقبض وخلي عن مكان المسلة.

والجواب عما تمسكوا به تاسعاً من أمر الرماد فهو كَذِبٌ صَرَفٌ إذ لو كان كذلك لكان الإناء كله خالياً لا رماد فيه.

والجواب عما تمسكوا به عاشراً من حديث الدن والشراب فيجوز أن يكون المقدار الذي للزق لا يظهر تفاوته في الدن حساً ويجوز أن يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخاراً وهواء فيصير أصغر ويجوز أن يصغر بتكاثف طبيعي أو قسري كما ذكرنا.

فهذا هو الجواب عن شبه القائلين بالخلاء، ولنذكر الآن فرعاً من فروع الخلاء.

الفصل العشرون

في أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة للأجسام ولا قوة دافعة لها قال محمد بن زكريا الرازي^(١): إن للخلاء قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرافات الماء^(٢).

ومنهم من أثبت للخلاء قوة دافعة للأجسام إلى فوق فإن الجسم إذا تخلخل بكثرة خلاء يداخله صاراً خف وأسرع حركة إلى فوق.

والذي يدل على بطلان الأول وجهان:

(الأول): أن أجزاء الخلاء متشابهة كما بينا فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك فما كان يجب أن يكون الانجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار.

(الثاني): أنه لو كان حابس الماء في السراقة هو الخلاء الذي امتلأ به فلم يزل الماء المنفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي يتزل وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء

(١) محمد بن زكريا أبو بكر الرازي (٢٥٠-٣٢٠هـ، ٨٦٤-٩٢٤م)، ولد في مدينة الري جنوب طهران. درس الطب في حوالي الثلاثين من عمره بعد أن قرأ الحكمة على يد البلخي، ثم تولى رئاسة بيمارستان الري (مستشفاه العام)، ثم انتقل إلى بغداد.

برع الرازي في الطب وألف العديد من الكتب والرسائل فيه، إلا أنه كتب كذلك في الفلك والحكمة والسياسة، ولعل من أبرز مصنّفاته في صناعة الطب الحاوي وهو أجلّ كتبه، وله العديد من المؤلفات التي بين فيها أن الأرض كروية وأنها في كبد الكون، وأن الأرض أصغر من الشمس.

بعد الرازي طبيباً من الدرجة الأولى، فهو طبيب الإسلام بل أعظم الأطباء في الدولة الإسلامية وفي الشرق والغرب، في العصور الوسطى. والرازي عالم نفساني وعالم كيميائي.

وقد أصيبت عيناه في آخر عمره بعمى زرقاء، ثم توفي في بغداد.

(٢) الزَّرَافَاتُ: هي الْمَنَازِفُ التي يُنَزَفُ بِهَا الْمَاءُ لِلزَّرْعِ وَمَا أَشَبَّهُ ذَلِكَ. [تاج العروس (زدف)]

فلم ينتقل الماء المنكب عليه القارورة ولا يغلب الخلاء بل ينجذب وامساك الثقيل المشتمل عليه أسهل من إمساكه الثقيل المبائن.

وأيضاً فلم أنه إذا فتح رأس الآنية يتزل الماء بل كان يجب أن يجبس الخلاء الماء هناك ولا يتركه حتى يتزل ولا يدع الإناء الذي فيه يتزل أيضاً بل يبقى مرتفعاً مشالاً.
فإن قالوا: ثقل الإناء غلب جذب الخلاء.

أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء اخف وزنا من الماء الذي فيه.

والذي يدل على بطلان القول الثاني وجهان:

(الأول): أن الخلاء الذي يحرك الأجسام إما أن يكون هو الخلاء المبثوث داخل الجسم أو الخارج عنه المحيط به.

فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون الخلاء المبثوث داخل الجسم المحرك له محرراً مع ذلك لأجزائه وإما أن لا يكون فإن كان محرراً لأجزاء الجسم فهذا محال لأن كل واحد من تلك الأجزاء ليس فيه خلاء فحينئذ لا يكون حركة شيء من الأجزاء بسبب الخلاء بل لكل واحد من تلك الأجزاء محرك آخر ومجموع تلك المحركات إذا حركت مجموع تلك الأجزاء كان ذلك سبباً لحركة كل ذلك الجسم فتكون حركة كل الجسم لا لأجل الخلاء بل بسبب آخر وقد فرضنا خلاف ذلك هف وإن كان الخلاء غير محرك لشيء من أجزاء الجسم استحال أن يكون محرراً لكليته لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا بد وأن يكون بواسطة تحريك تلك الأجزاء.

وأما إن كان المحرك هو الخلاء المحيط فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق فإذا ليس كل جسم ينفع عن الخلاء بل بعض جسم يقتضي طبيعته أن يتخلل الخلاء بين أجزائه فيكون معنى ذلك أن بعض الأجسام مقتضى طباعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض وذلك محال لوجوه أربعة:

(أما أولاً): فلأن هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن البعض محال.

(وأما ثانياً): فلأن تحدّد المباعدة في ذلك الهرب بحد معين محال.

(وأما ثالثاً): فلأن الهرب إلى جهات مختلفة بعضها يمنة وبعضها يسرة وبعضها قدام وبعضها خلف مع اتحاد الطبيعة محال.

(وأما رابعاً): فلأنه إما أن يكون هناك مَهْرُوب عنه أو لا يكون ومحال أن يكون مهروب عنه مع تشابه الأجزاء وإذا لم يكن هناك مهروب عنه كان الكل هارباً من غير أن يكون هناك مهروب عنه وذلك محال.

(الوجه الثاني): أن الخلاء المتخلل لأجزاء الجسم إن كان هو الذي يوجب حركته إلى فوق وموجب الشيء ملازم له فيكون الخلاء ملازماً للمتخلل حركته فيكون منتقلاً معه فيكون الخلاء محتاجاً إلى مكان آخر طبيعي له حتى يكون مطلوب له يتحرك إليه هذا خلف وإما أن لا يكون كذلك بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء آخر بعد خلاء فلا يكون ملاقة الجسم للخلاء الواحد إلا في آن واحد وفي الآن لا يحرك شيء شيئاً وبعد الآن لا يكون ملاقياً له فعسى أن يقال إن الخلاء يعطى للجسم قوة من شأنها أن تبقى ويكون المحرك هو تلك القوة ويكون كل خلاء يؤثر أثراً جديداً ولا يزال ذلك الأثر يشتد والحركة تسرع.

وذلك أيضاً باطل؛ فإن الخلاء متشابه فليس بعض أجزائه بهذا الاقتضاء أولى من بعض.

الفصل الحادي والعشرون في تحقيق ماهية المكان^(١)

وإذ قد أبطلنا المذاهب الفاسدة في المكان فحري بنا أن نحقق القول فيه.

فنقول: المكان كما ذكرناه له خواص أربع:

(الأولى): أن يكون الجسم فيه.

(والثانية): ألا يسع غيره معه.

(والثالثة): أنه يفارق بالحركة.

(والرابعة): أنه يقبل المتقلات.

ثم قد يقال مكان لما يستقر عليه الجسم فيمنعه من التزل.

ثم أنهم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكاناً للجسم الأعلى بل سطح الجسم الأسفل هو المكان.

وأيضاً فهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكاناً مع أنه ليس تحته ما يمنعه عن التزل
فحصل من ذلك أن المكان هو السطح المماس.

(١) المكان: نهايات الجسم. ويقال: هو التقاء افقي المحيط والمحاط به. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٧) المكان المطلق هو المكان الذي يكون فيه الجسم...

المكان هو السطح المشترك بين الحاوي والحوي.

(رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي/ ١٩٨) سطح الجسم الحاوي للجسم الحوي. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٦) إنه النهاية المحيط (أرسطوطاليس). (الحروف/ ٨٩) هو سطح تقعر الهواء الذي فيه الجسم، أو سطح تقعر الجسم الذي يحويه. (مفاتيح العلوم/ ١٣٧) إنه كل موضع تمكن فيه المتمكن، وهو نهايات الجسم. (رسائل إخوان الصفا/ ٣/ ٣٨٧) هو الوعاء الذي يكون فيه المتمكن. (نفس المصدر ١٢/ ٢) هو عرض ولا يقوم إلا بالجسم ولا يوجد إلا معه.

(نفس المصدر ٢٩/ ٢) هو حيث التقى الاثنان: المحيط والمحاط.

وأيضاً هو ما ماس من سطح الجسم الحاوي وانطباقه على الجسم الحوي. (المقاييسات/ ٣٤٤) هو السطح الباطن من الحرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم الحوي. ويقال مكان: للسطح الأسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل.

ويقال مكان: بمعنى ثالث إلا أنه غير موجود، وهي أبعاد مساوية لأبعاد المتمكن تدخل فيها أبعاد المتمكن، وإن كان يجوز أن يبقى من غير متمكن كانت نفسها هي الخلاء، وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم كانت هي أبعاداً غير أبعاد الخلاء، إلا أن هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود. (الحدود لابن سينا/ ٣٢، رسائل ابن سينا/ ١٠٨) هو السطح. (إلهيات الشفاء/ ١١٨).

ثم من الناس من زعم أن المكان هو السطح كيف ما كان ويقولون كما أن سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة لأنه سطح مماس لجملة بسيطة متصلة به. واحتجوا عليه بأن الفلك الأعلى متحرك وكل متحرك فله مكان فالفلك الأعلى له مكان لكن ليس له نهاية حاوية من محيط فليس كل مكان هو النهاية الحاوية من المحيط بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذي تحته، وهذه الحجة ضعيفة لأن حركة الفلك [الأعلى]^(١) وضعية لا مكانية على ما ستعرف.

ثم الذي يدل على فساد قولهم اتفاق الجمهور على أن الجسم ليس له الإمكان واحد ولو جعلنا السطح الذي يماسه من المحاط به مكاناً له لزم أن يكون للجسم الواحد مكانان فإن قيل: معنى قولهم الجسم الواحد له مكان واحد أن بسيطاً واحداً لجسم واحد لا يلاقى إلا بسيطاً واحداً في آن واحد، وإما أن بسيطاً آخر لا يلاقى شيئاً حال ملاقة بسيط آخر منه لشيء آخر فذلك غير متفق عليه، فإذا عبرنا عن هذا المعنى بالمكان وجاز في الوجود أن يلاقى بعض الأجسام ببسيطة بسيطية جسمين وجعلنا كل بسيط يلازمه مكان له كان له مكانان فإذا ليس للجسم مكانان من جهة واحدة وجاز أن يكون له مكانان من جهتي كونه محيطاً ومحاطاً به.

فنقول: هذا البحث ليس في أمر عقلي بل في أمر لفظي فإن المحاط لا شك أنه يلاقى ببسيطة بسيط المحيط إلا أنا اختلفنا في أن بسيط المحاط به هل يسمى مكاناً أم لا. فالشيخ منع من هذه التسمية بناء على اتفاق الكل على أن الجسم الواحد ليس له الإمكان واحد فدل هذا على أنهم لا يسمون سطح الجسم المحاط به مكاناً. وإذا قد ظهر فساد هذا القسم بقي أن يكون المكان هو السطح الحاوي لأن الصفات الأربع موجودة فيه فالجسم يحصل فيه ولا يسع غيره معه ويفارق بالحركة ويقبل المنتقلات. فهذا هو المذهب الحق في المكان.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الأقصى

الفصل الثاني والعشرون في أقسام المكان

إن المكان قد يكون سطحًا واحدًا وقد يتفق أن يكون عدة سطوح يلتزم منها مكان واحد كما للماء في النهر فإن مكانه مركب من سطحين أحدهما سطح الأرض الذي تحته والآخر سطح الهواء الذي فوقه.

وقد يتفق أن يكون بعض هذه السطوح متحركًا وبعضها ساكنًا كما إذا كانت الحجارة موضوعة على الأرض والماء يجري عليها.

وقد يتفق أن يكون المحيط متحركًا والمحاط به ساكنًا كالحال في الأرض والفلك. وقد يكون المحيط والمحاط به متحركين متخالفين الجهة كما في كثير من السماويات. فهذه جملة ما نقوله في المكان والكلام في الجهات مناسب لهذا الموضع فلتكلم فيه.

الفصل الثالث والعشرون في تعقب ما يقال أن جهات الأجسام ست

لما ثبت امتناع ذهاب الأبعاد إلى غير النهاية وجب أن يكون لكل بعد مستقيم نهايتان وافترضت لما بينهما جهتان إلى كل نهاية جهة والمشهور أن للخط جهتين وللسطح أربعًا وللجسم ستا وقولهم في الخط صحيح وفي سائر ذلك نظر.

أما السطح فإن كان مربعًا واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط دون النقط فكانت أربعة وإن اعتبر جميع أنواع التناهي حتى النقط صارت الجهات ثمانية وإن كان مسدسًا أو مسبعًا أو غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل إلا واحدة وأما بالقوة فجهاثا غير متناهية إذ لا نقطة أولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح وسبب اشتها هذه المقدمة أمران [أمر عامي وأمر خاصي]^(١).

أما الأمر العامي: فهو أن الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجهة القوية التي منها ابتداء الحركة سموها باليمين واليسار ما يقابلها والفوق في الإنسان ما يلي رأسه والأسفل ما يلي رجله وفي سائر الحيوانات الفوق ما يلي ظهورها والأسفل ما يلي بطونها والقدام ما إليه حركاتها بالطبع وهناك حاسة الأبصار والخلف ما يقابله.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): رأي عامي ورأي خاصي.

ولما لم يكن عندهم جهة غير هذه جعلوا في الإنسان طوله من رأسه إلى قدمه وعرضه من يمينه إلى يساره وعمقه من قدامه إلى خلفه ولما لم تكن الأسماء إلا لهذه وقفت الأوهام على هذا المبلغ.

وأما الأمر الخاصي: فهو أن الأجسام يمكن أن توجد فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولا يجوز غيرها ولكل خط من الخطوط المتقاطعة طرفان فتكون الأطراف ستة فتكون الجهات ستاً ولكن إنما تكون هذه المقاطعات ثلاثاً لا غير إذا فرض امتداد واحد وجعل ذلك أصلاً من غير أن يكون ذلك بالطبع فحينئذ يعرض عليه الخطان الآخران بالقوائم ولو فرض بدل ذلك الامتداد امتداد آخر مما ليس موازياً له لوقعت ثلاثة خطوط أخرى متقاطعة على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير تلك بالعدد.

(واعلم): أن هذه الجهات غير متخالفة بالماهية حتى تكون في كل جسم جهة هي بعينها اليمين وأخرى هي اليسار وإنما تميز ذلك في الحيوان بسبب أن الجانب الأقوى لما خالف مقابله فبسبب ذلك صار اليمين مخالفاً لليسار.

وكذلك القول في سائر الجهات إلا الفوق والسفل فإن اختلافهما قد يكون بالعرض وقد يكون بالطبع.

أما بالعرض فعلى ما يتفق وضعه فكل جانب يلي الأرض من الجسم فهو الجهة السفلة وما يقابله فهو الفوق.

ثم إن الأرض عندما تكون حاصلة في حيزها الطبيعي امتنع أن يقال: إن لها جهة تلي الأرض فمن هذا الوجه يحتمل أن يقال: أنه لا جهة لها إلا الفوق إن عني بالجهة ما يلي نهاية الشيء لأن نهاية الأرض سطح وسطحها يلي السماء.

أما إذا كانت الجهة لا تقتضي النسبة إلى سطح بل إلى كل طرف كبعد مفترض للجسم فتكون حينئذ للبعد المفترض في الأرض جهة عند مركز كرتها الذي هو مركز الكل وجهة أخرى عند سطحه لكنه لا تكون جهة العلو كجهة السفل لأن جهة العلو سطح موجود بالفعل وجهة السفل نقطة موجودة بالقوة.

لكنه يحتمل أيضاً أن يقال جهة الفوق للأرض هي طرف البعد المتصل بالمركز والسطح وهو نقطة وعلى هذا لا تكون الجهتان بالفعل بل يكون كل واحد منهما بالقوة.

لكننا قد بينا أن أحد أسباب انقسام المتصل المسامطة والمحاذاة فإذا حصل الأفق للأرض بالفعل لوجود قائم عليها حصل ذلك البعد بالفعل وحصلت النقطتان اللتان هما الجهتان بالفعل.

فإن قيل: لو لم يكن للأرض علو إلا السماء لوجب أن يكون لها علو لكن العلو علو بالقياس إلى السفلى فيكون لها سفلى لكن السفلى لا يتعين إلا بتعين بعد والبعد لا يتعين لوجود السماء بل لأجل قائم يجعل للأرض افقا فيلزم أن يتعين العلو بوجود السماء وأن لا يتعين هذا خلف.

فنقول: العلو يراد به ما يقابل السفلى ويراد به ما يلي جهة السماء كما أن الخفيف يراد به ما يقابل الثقيل ويراد به ما يريد الوصول إلى سطح الفلك واحد العلوين مقول بالقياس إلى السفلى وكذلك أحد الخفيفين مقول بالقياس إلى الثقيل.

وأما المعنى الثاني فمعقول بنفسه لا يحوج تعقله إلى اعتبار وجود ما يقابله فللأرض بالقياس إلى السماء وحدها جهة علو ولها بالقياس إلى غاية البعد التي هي مركزها علو ولما تغاير المعنيان اندفع الخلف.

(واعلم): أن الفوق والسفل بالطبع يوجدان للنبات والحيوان فإن للنبات جهة اغصان وجهة أصول وأحدهما بالطبع فوق والآخر أسفل بالطبع لكن يعرض ان يصير العلو أسفل والسفل أعلى ويكون الفوق مع ذلك حافظا للطبيعة الفوقية وكذلك السفلى وأما القدام والخلف فهما حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون وأما غير الحيوان فإنما تعرض له هاتان الجهتان عند الحركة فإن الجهة التي إليها الحركة تكون قدام والتي عنها الحركة تكون خلف ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فإن قدامه وخلفه متعينان بالطبع واعلم ان غير الحيوان تارة يكون قدامه وفوقه واحداً وذلك عندما يتحرك إلى الفوق وتارة يتخالفان وذلك إذا كانت حركته لا إلى الوسط ولا عنه بل معترضة بينهما.

الفصل الرابع والعشرون في كيفية تحدد الجهات

الجهة التي يقصدها المتحرك وتتأولها الإشارة فلا بد وأن تكون أمراً موجوداً.

فإن قيل: أليس أن المتغير من السواد إلى البياض يقصد البياض وهو غير موجود.

فنقول: المتغير يقصد تحصيل ما إليه التغير والمنتقل لا يقصد تحصيل نفس الجهة بل الوصول إليها فثبت أن الجهة أمر وجودي مشار إليها وظاهر أنها ليست من الأمور المجردة عن الوضع والإشارة وإلا لما كانت الحركة والإشارة إليها.

فنقول: وجب أن تكون الجهة غير منقسمة في امتداد مأخذ الإشارة وإلا كنا إذا فرضنا وصول المتحرك إلى بعض المفاصل المفترضة فيها لم يقف فلا يخلو أما أن يقال أنه يتحرك إلى الجهة أو عن الجهة فإن كان يتحرك إلى الجهة فالجهة وراء ذلك المفصل وإن تحرك عن الجهة فالجهة ذلك المفصل وما بعد ذلك فليس من الجهة فإذا الجهة حد غير منقسم.

ولما ثبت لنا أن الأبعاد متناهية وجب أن يكون لكل امتداد مستقيم ويحصل طرفان.

فنقول: هذه الأبعاد الواقعة المتحددة لا بد لها من محدد ولا بد وأن يكون جسماً فلا يخلو إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد فإن كان واحداً فلا يخلو إما أن يكون مستديراً أو غير مستدير وباطل أن لا يكون مستديراً لأن محدد الجهات لا بد وأن يكون بسيطاً على ما ستعرف والبسيط شكله الكرة على ما ستعرف فإذا إن لم يكن مستدير ألم يكن على شكله الطبيعي وكل ما لا يكون على شكله الطبيعي أمكن أن يعود إلى شكله الطبيعي عند زوال القاسر وذلك إنما يكون بتغير الشكل والمقدار الذي لا يخلو عن حركات مكانية فيكون المحدد للجهات قابلاً للحركة المكانية وكل حركة مكانية فعن جهة إلى جهة فإذا الجهات متحددة قبل وجود المحدد هذا خلف فإذا ذلك الجسم يجب أن يكون مستديراً. وذلك المستدير إما أن يحدد بمركزه أو بمحيطة فإن كان يحدد بمركزه تحدد غاية القرب منه ولم يتحدد غاية البعد عنه.

فبقي أن يكون تحدده بمحيط فلا يخلو إما أن يتحدد الجهتان بمحدين يفترضان عليه أما على سطحه الداخل أو الخارج وأما بمحدين لا يفترضان عليه.

والأول باطل؛ لأنه جسم بسيط فالنقط المفترضة فيه متشابهة فلا تتحدد بها الجهات المختلفة بالنوع ولأنه كان يجب أن يكون عدد الجهات المختلفة بالنوع بحسب عدد النقط

المفترضة فيه فإذا الجهات إنما تتحدد بالجسم المستدير بسبب انه يتحدد إحدى الجهتين لمحيطه وهو غاية القرب بالحيط والأخرى بمركزه الذي هو غاية البعد عنه وذلك هو الحق. وأما إن كان المحدد أكثر من واحد فإن كانت متفقة في النوع امتنع أن تكون الحدود المفترضة فيها المتشابهة بالنوع علة للجهات المختلفات بالنوع وإن كانت مختلفة في النوع كانت أكثر من واحد فإن كانت أكثر من اثنين لزم أن يكون عدد الجهات على حسب عدد تلك الأجسام.

وإن كانت اثنين فلا يخلو إما أن يكون اختلاف الجهتين لاختلاف تينك الطبيعتين من غير اعتبار وضع خاص لهما أو مع اعتبار وضع خاص لهما.

والأول باطل؛ لأن إحدى الجهتين إذا تعينت تعينت الأخرى وامتنع زوالها ولو لم يعتبر في مخالفتها الا تانك الطبيعتان دون الوضعين وجب أن تكون الجهتان متضادتين كيف كان وضع أحدهما من الآخر وبعده منه وكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين إلى مسافة البعد من الأول وليس الأمر كذلك بل إذا تعينت إحدى الجهتين تعينت الأخرى ولم تنتقل إليه البتة.

فبقي أن يكون من جملة الشروط وضع محدود فإن لم يكن الواحد منهما محيطًا بالآخر بل فرض على جانب منه فلا يخلو إما أن يكون طالبا لذلك الجانب بعينه أو طالبا لأي جانب يكون بعده من آخر ذلك البعد.

(والأول): يوجب أن يكون ذلك الجانب متميزًا في نفسه عن سائر الجوانب إذ لو كان تميزه عن غيره بسبب ذلك الجسم لكان حيث يحصل ذلك الجسم وجب أن يكون حال ذلك الحيز كحال الحيز الأول.

(وأما الثاني): فيوجب أن يكون ذلك البعد المتساوي من كل الجوانب متحدد الا محالة بمحيط لما قد ثبت انه لا يتحدد بالخلاء وقد فرض ذلك الجسم غير محيط فظهر أن اختصاصه بذلك الوضع ليس لذاته وانه جائز المفارقة عنه فإذا ذلك الوضع متميز قبل حصول ذلك الجسم فيه فلا يكون ذلك الجسم سببًا لتحده.

فظهر أنه لا يمكن أن يتحدد الجهات الأعلى سبيل المحيط والمحاط به وثبت أن المحيط كاف لتحديد الطرفين لأنه يتحصل غاية القرب منه وغاية البعد عنه

وأما المحاط به فإنه وان تحدد به غاية القرب لكن لا يتحدد به غاية البعد عنه فهذه جملة الفصول التي عقدناها في بيان الكم وأحكامه وخواصه وأقسامه وبالله التوفيق.

الفن الثاني في الكيف^(١)

والكلام فيه يشتمل على مقدمة وأربعة أقسام:

أما المقدمة

فمشملة على فصلين:

الفصل الأول في رَسْمه

(١) الكيف: كلّ ما سبيله أن يجاب به في كيف يسمّونه الفلاسفة بلفظة «كيف» والكيفيّة. (الحروف/ ٦٢) هو كلّ شيء يقع تحت جواب كيف أعني هيآت الأشياء وأحوالها والألوان والطّعام والرّوائح واللمسوسات. (مفاتيح العلوم/ ١٤٤) مقولة الكيف هي الحال والملكة، والقوّة واللاقوّة، والكيفيّات الانفعاليّة والانفعالات. (المعتبر في الحكمة ٣/ ١٨) أحد الأجناس العالية، ورسموه بأنّه الهيئة التي لا يتوقّف تصوّرها على تصوّر غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّها اقتضاء أوّلًا. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٦٠) الموجود إمّا أن لا يكون في موضوع وهو الجوهر، أو يكون في موضوع. وما يكون في موضوع، فإنّما أن يمتنع عليه الثّبات بحيث لا يمكن اجتماع جزئين منه في الوجود دفعة وهو الحركة، وإنّما أن يجوز عليه الثّبات فإنّما أن يكون معقولًا بالقياس إلى غيره بحيث لا يمكن تصوّره بانفراده ولا باعتبار محلّه، بل بالتّظر إلى أمر خارج عن محلّه وهو النسبة الشّاملة للأين ومتى والوضع والمضاف والملك، وإنّما أن لا يكون معقولًا بالقياس إلى غيره فإنّما أن يقبل القسمة والتّجزّي لذاته فهو الكمّ، أو لا يقبلهما وهو الكيف. (نفس المصدر/ ١٦٣) هو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره، كالألوان. (مطالع الأنظار/ ٧١ و٧٢) هو الذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره. (شرح حكمة العين/ ٢٥٩) العرض إمّا أن يقبل القسمة أو لا، والأوّل هو الكمّ... والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته إمّا أن يقتضي النسبة لذاته، أي يكون مفهومه معقولات بالقياس إلى الغير أو لا يقتضي النسبة، والثاني هو الكيف.

عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته. (شرح المواقف/ ١٩٣) الماهيّة إن تصوّر ثباتها فإنّما أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وإنّما أن يعقل دون ذلك فإنّما أن يوجب المساواة واللامساواة والتّجزّي أولاً، فإن أوجب فهو الكمّ، وإلا فهو الكيف. (الحكمة المتعالية ١/ ٥) إنّه هيئة قارّة لا يوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها. (نفس المصدر ١/ ٥٩) هو عرض لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاء أوّلًا. (نفس المصدر ١/ ٦١) هو الذي يعقل هيئة قارّة بلا قسمة ونسبة، وقد يتضادّ ويشتدّ. (الشّواهد الربوبيّة/ ٢٢) إنّه هيئة قارّة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ١٢٥٥)

المشهور: "أنه هيئة قارة لا يُوجب تصوُّرها تصوُّر شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمةً ولا نسبةً في أجزاء حاملها". فكونها (قارة) يميزها عن أن يفعل وأن يفعل والزمان (وكون تصورهما لا يوجب تصور غيرها) يميزها عن المضاف والأين والمتى والملك وكونها (غير مقتضية قسمة) يميزها عن الكم وكونها (غير مقتضية نسبة في أجزاء حاملها) يميزها عن الوضع.

هذا ما قيل وفيه سبعة أبحاث:

(البحث الأول): أن المفهوم من أن يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وهذان الشيئان إما أن يكونا ثابتين أو متغيرين أو أحدهما ثابتاً والآخر متغيراً فإن كانا ثابتين كانت مؤثرية المؤثر في المتأثر أيضاً ثابتة لأن المؤثرية من لوازم الماهية المؤثرة ولازم الثابت ثابت وإذا كانت تلك المؤثرية ثابتة غير متغيرة فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عن تلك المؤثرية الثابتة.

اللهم إلا أن يقال: أن المؤثر إن كان متغيراً كانت مؤثريته زائدة على الذات وإن كان ثابتاً لم تكن المؤثرية حكماً زائداً على الذات وإذا كانت مؤثرية المؤثر الثابت أمراً غير ثبوتي فحينئذ لا يحتاج إلى الاحتراز عنها في الرسم ولكن ذلك تحكم فإنه ليس بأن يكون مؤثرية المؤثر المتغير زائدة على ذاته أولى من أن يكون مؤثرية المؤثر الثابت زائدة على ذاته.

(البحث الثاني): أن قولنا لا يوجب تصورهما تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن مقولتي أن يفعل وأن يفعل لأن تصورهما يوجب تصور شيء خارج عنهما وعن حاملهما وإذا كفى هذا القيد في الاحتراز لم يكن إلى ذكر القار حاجة.

فإن قالوا: احترزنا به عن الزمان.

فنقول: قولكم لا يقتضي قسمة في أجزاء حاملها كاف في ذلك لأن الزمان يقتضي قسمة حامله وهو الحركة.

(البحث الثالث): أن الصوت من مقولة الكيف وهو هيئة غير قارة إما أنه من مقولة الكيف فلائنه ليس من الجوهر ولا من الكم أيضاً لأن الكم كما ثبت إما متصل وإما منفصل، والمتصل إن كان غير قار فهو الزمان، وإن كان قاراً فليس بصوت ولا أيضاً من المضاف والأين والمتى والملك والفعل والانفعال لأنه ليس هو نفس الحركة على ما هو متفق عليه بين أهل التحقيق ومقرر بالبراهين التي سيأتي ذكرها ولا مقولة سوى هذه المعدودة

فإذا الصوت ليس داخلا في شيء منها فلا بد وأن يكون من الكَيْفِ واما أنه ليس بقار الوجود فلأن المعنى من قار الوجود ما تكون الأجزاء المفترضة فيه توجد في آن واحد ومعلوم أن الصوت ليس كذلك وهذا بين بنفسه ولأن الصوت معلول تموج الهواء والتموج حركة فالصوت معلول الحركة والحركة غير قارة ومعلول غير القار يجب أن لا يكون قارا فثبت أن الصوت غير قار مع أنه من الكَيْفِ فثبت أنه لا يجوز اشتراط القار في حد الكيف.

(البحث الرابع): أن الوحدة عرض قار ولا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها وكذلك النقطة. **فلن قلتم:** المعقول من النقطة انها نهاية الخط وذلك لا يعقل إلا عند تعقل الخط والوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام وهو لا يعقل إلا عند تعقل الانقسام فإذا تصورهما يوجب تصور غيرهما فلا جرم لم يندرجا تحت الرسم المذكور.

فنقول: إن كنتم تعتبرون في الكَيْفِ أنه لا يلزم من تصوره تصور غيره مطلقاً فلعل أكثر أنواع الكَيْفِ ليس كذلك لأنه لا يمكننا أن نتصور الانحناء والاستقامة إلا في مقدار وإن كنتم لا تشترطون فيه ذلك بل المعتبر أن لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فأما ما يلزم من تصوره تصور محله أو تصور ما يوجد في محله فهو من الكَيْفِ فالوحدة والنقطة من الكَيْفِ لأن الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلها أو تصور حال من أحوال محلها وكذلك القول في النقطة فقد توجه الإشكال.

(البحث الخامس): أن الإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وجميع الأخلاق لا يمكن تعقلها الا ويكون تصورها موجبا لتصور متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه.

فإن قيل: أنه وإن لزم من تصور هذه الكيفيات تصور متعلقاتها ولكن تصورهما سابق على تصور متعلقاتها فانا قد نعقل حقيقة العلم أولا ثم بعد ذلك نعلم أنه لا بد له من متعلق واما النسب والإضافات فلا بد وأن يعقل المنسوب والمنسوب إليه أولا حتى يصير تعقلهما سببا لتعقل تلك الأمور النسبية.

فالحاصل: أن الكيفية يتقدم تعقلها على تعقل ما هي منتسبة إليها والإضافات تعقلها متأخر عن تعقل معروضاتها فظهر الفرق.

فنقول: هذا الفرق وإن كان صحيحاً في الحقيقة إلا أن العبارة التي ذكرتموها لا تفيد ذلك المعنى لأن حاصله راجع إلى أن الكَيْف هو الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره. اللهم إلا أن يقرأ هكذا ما لا يوجب تصوره تصور غيره ويكون اعراب الأول نصباً واعراب الثاني رفعاً وحينئذ لا تكون هذه القراءة ملائمة لتمام الرسم.

(البحث السادس): هب أنا حملنا قولكم ما لا يوجب تصوره تصور غيره على أنه ما لا يكون تصوره معلولاً لتصور غيره فمع ذلك كيف يطرد ذلك الرسم في الاشكال نحو التثليث والتربيع وخواص الأعداد كالكعبية والجذرية فإن التربيع عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحدود الأربعة بالسطح ومعلوم أنه ما لم يتقدم العلم بالحدود الأربعة المحيطة بالسطح لا يحصل العلم بتلك الهيئة فإذا العلم بتلك الهيئة لا يحصل إلا بعد العلم بأمور آخر مع انكم جعلتم تلك الهيئة من الكَيْف وهكذا القول في خواص الأعداد فيكون تصورها كتصور غيرها كما ترى.

(البحث السابع): أن هذا الرسم مشتمل على عدة ألفاظ:

منها: (الهيئة) وهي مقولة بالاشتراك على خمسة أمور فيقال هيئة الوجود ويقال هيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير والتأثر ومعلوم ان استعمال تلك اللفظة في هذه المواضع لا يمكن أن يكون الا بالاشتراك الصرف ومثل هذه الألفاظ مجتنب عنه في الرسوم.

ومنها: (القار) وقد بينا أنه لا يمكن اعتبار ذلك.

ومنها قوله: (لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها) ولا فرق بين هذا وبين أن يقال الكَيْف هو الذي لا يكون كما ولا وضعاً ولا سائر الاعراض النسبية ومعلوم أنه لو صرح بذلك لم يكن تعريفاً يعتد به فإنه لو صح أن يقال الكَيْف ما ليس بكم ولا وضع ولا متى صح مثل ذلك في سائر الأقسام بل ذلك أولى لأن الأمور النسبية لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي في الكيفيات وسيأتي الجواب عن هذا الشك.

فهذه المباحث لابد من معرفتها في هذا الرسم.

ولعل الأقرب أن يقال: الكَيْف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أولياً فقولنا: العرض يميزه عن الباري تعالى

وعن الجوهر وقولنا: الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره يميزه عن الأمور النسبية فإن تصوراتها متوقفة على تصور أمور آخر، وأما الكيفيات فإنه وإن لزم من تصوراتها تصور غيرها لكن لا على أن تصوراتها معلولة لتصورات غيرها بل على أن تصوراتها علة لتصورات غيرها.

وستعرف الفرق بين الأمرين في باب العلة والمعلول ويدخل فيه الصوت فإن تصوره لا يتوقف على تصور غيره.

وقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة يميزه عن الكم فإنه يقتضي القسمة ويميزه عن الوحدة والنقطة فإنهما يقتضيان اللاقسمة.

وقولنا: اقتضاء أولياً احترازنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فإنه لذاته يتمتع من الانقسام ولكن ذلك الاقتضاء ليس بأولي بل بواسطة وحدة العلوم.

(واعلم): أن الأجناس العالية لا يمكن أن نذكر لها حداً أو رسماً تاماً كما علمت بل الممكن ذكر رسم ناقص ثم المذكور في ذلك الرسم الناقص تارة أمور سلبية وتارة أمور ثبوتية ولكن يجب أن تكون تلك القيود اعرف من المعرف.

ثم من المعلوم أن طبائع الأجناس العالية أمور خفية فإذا قيل الكيف ما لا يكون جوهر أولاً كما ولا أين ولا متى كان المذكور سلب أمور ليست هي اعرف مما حاولنا تعريفه فلا جرم لم يكن تعريفاً صحيحاً.

وأما إذا اعتبرنا العرضية وهي عبارة عن الحلول في الحل المتقوم بذاته واعتبرنا أن لا يتوقف تصوره على تصور الغير واعتبرنا أن لا تكون علة الانقسام واللاقسام كانت هذه السلوب سلوباً جلية ظاهرة ومتى كان كذلك كان ما حاولناه من ذلك الرسم الناقص حاصلًا فهذا ما عندي في هذا الرسم.

الفصل الثاني في تقسيم الكيف إلى أنواعه الأربعة

اتفقوا على أن الكيفية جنس لأربعة أنواع:

(الأول): الكيفيات المحسوسة فإن كانت ثابتة راسخة سميت انفعاليات وإن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل سميت انفعالات.

(الثاني): الكيفيات المختصة بذوات الأنفس فإن كانت ثابتة راسخة سميت ملكة وإن كانت سريعة الزوال كغضب الحليم سميت (حالات).

(الثالث): الاستعداد الشديد إما نحو الانفعال ويسمى (لا قوة) ووهناً طبيعياً، وإما نحو اللانفعال ويسمى (قوة).

(الرابع): الكيفيات المختصة بالكميات كالتربيع والتثليث والاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، وذكروا في بيان انحصار جنس الكيفية في هذه الأنواع الأربعة طُرُقاً أربعة:

(الأول): وهو أجودها أن يقال: الكيفيات إما أن تكون مختصة بالكمية أو لا تكون فالأولى مثل الاستدارة والتربيع والزوجية والفردية والثانية [إما أن]^(١) تكون محسوسة أو لا تكون والمحسوسة هي المسماة بالانفعاليات والانفعالات وإن لم تكن محسوسة فإما أن تكون استعداداً نحو الكمال أو تكون نفس الكمال فالأولى هي المسماة بالقوة واللاقوة والثانية هي المسماة بالحال والملكة.

فإن قيل: خواص الأدوية ما اندرجت تحت هذه الأقسام.

فنقول: ألها صور مقومة لنوعيات تلك المركبات والصور جواهر لا أعراض.

(واعلم): أنا لما قلنا الكيفية التي لا تكون مختصة بالكمية ولا تكون محسوسة إما أن تكون استعداداً أو تكون كمالات وادعينا أن الكمال هو الحال والملكة وفسرنا الحال والملكة بالكيفية النفسانية فكأننا ادعينا أن الكيفية التي لا تكون مختصة بالكمية ولا تكون محسوسة إذا لم تكن حقيقتها كونها استعداداً لأمر فهي نفس الكيفية النفسانية.

وهذه دعوى لا دليل عليها؛ إذ من الجائز وجود كيفيات جسمانية لا تكون مختصة بالكميات ولا تكون محسوسة ولا تكون مختصة بذوات الأنفس ولا تكون ماهيتها نفس الاستعداد وإذا كان ذلك محتملاً فالجزم بأن ما يكون كمالات لا بد وأن تكون كيفية نفسانية دعوى لا دليل عليها.

(الثاني): قال «الشيخ» الكيفية إما أن تكون بحيث تصدر عنها أفعال على نحو التشبيه أو لا على نحو التشبيه فالأول مثل الحار يجعل غيره حاراً والسواد يلقى شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك وليس ذلك ثقلاً.

أقول: هذا تصريح باخراج الثقل والخفة عن الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة من هذا الباب إذ ليسا من الكم ولا من

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): والتي لا.

مقولة أخرى ولا يمكن ادخالهما في سائر الأنواع الثلاثة من هذه المقولة فتعين ادخالهما تحت هذا النوع.

وهذا كما تراه مناقضة.

ولنرجع إلى حيث فارقناه: وأما التي لا تكون كذلك فإما أن تكون متعلقة بالكم من حيث هو كم أو لا تكون والتي لا تكون فإما أن تكون الأجسام من حيث هي طبيعية أو من حيث هي نفسانية فالتى تفعل مثل نفسها تسمى كفيات انفعاليات أو انفعالات والتي تتعلق بالكم فهي الاشكال وغيرها والتي للأجسام من حيث هي طبيعية فهي القوة الفعلية والانفعالية والتي تختص بذوات الأنفس فهي الحال والملكة.

(الثالث): الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا تكون والتي لا تكون فإما أن تتعلق بالكمية أو لا تكون والتي لا تتعلق فإما أن تكون هويتها استعداداً أو هويتها فعلاً فالأول هو الحال والملكة والثاني الكفيات المختصة بالكميات والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات.

(الرابع): الكيفية إما أن تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات وأما أن لا تكون كذلك وحينئذ إما أن لا تتعلق بالأجسام وهي الحال والملكة أو تتعلق وذلك التعلق إما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة.

وعلى هذا التقسيم تضييع الكفيات المختصة بالأعداد وهذه الطرق الثلاثة مذكورة في "الشفاء" وكلها ضعيفة.

القسم الأول

في الكيفيات المحسوسة وهي المسماة بالانفعاليات والانفعالات

وفيه خمسة أبواب:

الباب الأول في أمور كلية لهذا القسم

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول فيما سمي لأجله هذا النوع بالانفعاليات^(١) والانفعالات^(٢)

(١) الانفعاليات: هي الكيفيات المحسوسة في ظاهر الأجسام بذاتها. فمنها راسخة ثابتة، وتسمى انفعاليات. (التحصيل/ ٣٩٥) الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة، كحلاوة العسل فهي الانفعاليات. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٨١) الكيفيات إما أن تكون محسوسة بإحدى الحواس الخمس، اللمس والسمع والبصر والذوق والشم، وهي الانفعاليات والانفعالات. (مطالع الأنظار/ ٨٥) الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات. (نفس المصدر/ ٨٦) إن الكيفية إما مختصة بالكمية، كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية أولاً، وهو إما محسوسة أولاً. والمحسوسة يسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطء. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ١٢٢) الكيفية المحسوسة إن كانت راسخة سميت انفعاليات. (الحكمة المتعاليات ١/ ٦٥) هي الكيفيات المحسوسة الراسخة. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ١١٤٤)

(٢) الانفعالات: هو الكيفيات المحسوسة في ظاهر الأجسام بذاتها منها سريعة الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل. وتسمى انفعالات.

(التحصيل/ ٣٩٥) صورة موجودة في الشيء تحدث، إما عن انفعال القابل لها أو عن انفعال المدرك لها. (الحدود والفروق/ ١٢) الكيفيات المحسوسة إن كانت غير راسخة، كحمرة الخجل فهي الانفعالات. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٨١) الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة سميت انفعاليات وإن كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سميت انفعالات. (مطالع الأنظار/ ٨٦) إن الكيفية إما مختصة بالكمية، كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية، أو لا وهو إما محسوسة أو لا. والمحسوسة تسمى انفعالات. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ١٢٢) الكيفية المحسوسة إن كانت غير راسخة سميت انفعالات. (الحكمة المتعالية ١/ ٦٥).

(اعلم): أن الكيفيات المحسوسة إن كانت ثابتة سُميت انفعاليات وإن كانت غير ثابتة سميت انفعالات والفرق بينهما في أمر عرضي مفارق وإنما سميت الثابتة بالانفعاليات لعلتين:

(إحدهما): لانفعال الحواس عنها ثم نحن نبين أمرين إما أن نعتبر في ذلك أن يكون الإحساس بها إحساساً أولياً أو لا نعتبر ذلك فإن اعتبرناه لزمنا أمران:

(أحدهما): أن «الشيخ» نص في فصل "الأسطُقسّات" من "الكون والفساد" من طبيعيات "الشفاء" أن الثقل والخفة مما لا يحس بهما إحساساً أولياً فوجب إخراجهما عن هذا القسم لكنه نص في كتاب "المقولات" من منطق "الشفاء" على أنهما من هذا القسم.

(وثانيهما): أنه يلزم خروج الألوان عن هذا القسم لأنها لا تحس إلا بواسطة الضوء والضوء هو المحسوس أولاً وبالذات.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأن الضوء شرط كون اللون موجوداً بالفعل لا شرط كونه محسوساً بعد وجوده ولما لم يكن اللون تابعاً للضوء في كونه محسوساً لم يخرج عما قلناه وإن كان وجوده تابعاً له.

هذا إذا اعتبرنا في هذا القسم أن يكون محسوساً أولاً وإما أن لم نعتبر ذلك دخلت المحسوسات الثابتة فيه وذلك كالأشكال والحركات والسُّكُونات وغيرها.

(العلة الثانية): أن حدوثها تابع لانفعالات موادها مثل الصفرة التابعة لسوء المزاج الحار المستحكم في الكبد وإن لم يكن حدوثها لأجل الانفعالات ولكن من شأن تلك الحقيقة أن توجد عند الانفعالات أيضاً فإن الحرارة النارية وإن لم يكن حصولها في النار بالانفعال ولكن من شأن الحرارة من حيث هي حرارة أن تحدث أيضاً بالانفعال في مادة واحدة وحلاوة العسل وإن لم تحصل في العسل على سبيل انفعال من العسل ولكنها إنما حدثت على سبيل انفعال في أمور تكونت عسلاً فانفعلت انفعالات فصارت لأجل ذلك حلوة.

وأما الكيفيات الغير المستقرة: فهي وإن كانت انفعالية لأجل العلتين المذكورتين ولكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على اسم انفعالاتها.

الفصل الثاني في خاصية هذا النوع

قيل: الخاصية المساوية التي تعم انهما تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى فإن الحار يجعل غيره حارًا والبارد يجعل غيره باردًا والأسود يقرر شبحه في العين وهذه الخاصية بالحقيقة غير عامة لوجهين:

(أما أولاً): فلأن الثقل والخفة من هذا النوع وهما لا يفعلان مثل نفسيهما.

(وأما ثانياً): فلأن «الشيخ» يقول في فصل "الأسطقسات" من طبيعيات "الشفاء" في بيان أنه لم سميت الرطوبة واليبوسة كقيمتين منفعلتين: زعم انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً فعلى هذا هاتان الكيفيتان لا تفيدان مثل نفسيهما.

الفصل الثالث في الرد على من زعم أن كفيات الأجسام نفس أشكالها

زعم بعض القدماء أن الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في أنفسها بل هي انفعالات تعرض للحواس فقط.

(فقليل لهم): ولولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لا توجد في غيره وإلا لم يكن انفعال الحس عن الملون أولى من انفعاله عن الشفاف.

فأجابوا بأن قالوا: ثبت عندنا أن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ بالفعل وإن كانت متجزئة بالفرض وهي مختلفة الأشكال ثم إن اختلاف أشكالها واختلاف وضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس المختلفة فالذى يفرق البصر هو البياض والذي يجمعه هو السواد وكذلك الطعوم فإن الذي يقطع تقطيعاً إلى عدد كثير ويكون أجزاء صغاراً شديدة النفوذ وهو المحرق الحريف والمتلاقى لذلك التقطيع هو الحلو. وكذلك القول في الروائح والحرارة والبرودة وغيرها.

وبالجملة: فاختلاف الإحساسات لاختلاف الأشكال والحواس المنفعلة لا لاختلاف الكيفيات الفاعلة التي يعدونها كفيات دون الأشكال.

واحتجوا على ذلك بأن الإنسان الواحد يحس جسماً واحداً على لونين مختلفين بحسب وقوفين منه كطوق الحمامة فإنه يرى مرة شقراء ومرة أرجوانية ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات واستعداد المادة بحسبها ولو كان اللون شيئاً حقيقياً لما

كان الأمر كذلك وأيضاً فالسكر في فم الصفراوى يكون مرّاً فدل ذلك على أن اختلاف الإحساس لاختلاف المنفعلات.

ونحن نقول: أما مذهب أصحاب الأشكال فسنبتله في علم الكون والفساد ثم الذي يميز اللون عن الشكل وجوه ثلاثة:

(الأول): أن الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس باللمس فالشكل غير اللون.

فإن قيل: لسنا نقول المحسوس هو الشكل بل المحسوس هو الهيئة الحاصلة في الحواس على ما صرح «الشيخ» به في مواضع كثيرة ثم المؤثر في تلك الهيئة اختلاف اشكال الأجرام ومن الجائز أن يكون الشكل المخصوص يفيد لآلة البصر أثراً ولآلة اللمس أثراً آخر.

فنقول: الآثار الحاصلة في الحواس اشكال أو غير اشكال فإن كانت اشكالا وكل شكل ملموس فالآثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف وإن لم تكن اشكالا فقد ثبت القول بوجود كفيات وراء الأشكال فإذا جاز ذلك فأى مانع يمنع من اثباتها في الجسم الخارجي.

ولكن لقائل أن يقول: ما ذكرتموه لا يدل على وجود الكيفية في الخارج بل غايته الدلالة على بطلان استبعاد أن يكون للكيفية وجود في الخارج وذلك لا يفيد الجرم بوجودها.

ولكن يجب أن يعلم أن هذا السؤال إنما يتوجه على من يسلم ان الإحساس عبارة عن انطباع صور المبصرات في العين واما نحن فقد أبطلنا هذا المذهب فلا يتوجه ذلك السؤال علينا وكفى بالمذهب فسادا ان يؤدي إلى الشك في هذه الكفيات المحسوسة.

(الوجه الثاني): في إثبات الكفيات أن الألوان والطعوم والروائح فيها مضادة والاشكال ليس فيها مضادة.

(الوجه الثالث): أن الإحساس بالشكل متوقف على وجود اللون فلو كان اللون نفس الشكل لتوقف الإحساس بالشيء على الإحساس به وأما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئاً واحداً بل هناك أطراف الريش ذوات جهات وكل جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر.

وقولهم: اختلاف الإحساسات لاختلاف المنفعلات فذلك مسلم تجويزه لو سلمنا لهم أن الإحساس عبارة عن انفعال البصر عن المحسوس وأما إذا أبطلنا ذلك فقد اندفع ما قالوه.

الفصل الرابع في الرد على من قال: أن الكيفيات نفس الأمزجة

قالوا: إن المزاج^(١) إذا كان بحد ما كان لوناً وطعماً معينين وإن كان بحال آخر وبحد آخر كان لوناً وطعماً آخر وليس اللون والطعم وسائر الأمور التي تجرى مجراها شيئاً والمزاج شيئاً آخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئاً وفي القوة الباصرة شيئاً آخر.

وهذا أيضاً خطأ؛ لأن كل واحد من الأمزجة على التفاوت الذي بينها لا يخرج عن الحدود المفترضة فيما بين الغايات ويكون ملموساً لا محالة وإن كان مخالفاً للامس في القوة والضعف ولا يكون ملموساً إن كان مساوياً له.

وبالجملة: فحدود الأمزجة ملموسة والألوان غير ملموسة وأيضاً فهذه الكيفيات توجد فيها غايات في التضاد والأمزجة متوسطة ليست بغايات فهذه إذا أشياء غير الأمزجة.

(١) إن حقيقة المزاج أن تستحيل الأسطقسات في كفيّاتها المتضادة المنبعثة عن قواها الأصلية متفاعلة فيها حتى يكتسب كفيّة متوسطة. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٩) هو الكيفية المتوسطة مجتمعة متفاعلة. (رساله أنوارية/ ١١٣) كفيّة متوسطة بين كفيّات متضادة متفاعلة بعضها في بعض. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٣٦٠) هي كفيّة حادثة عن تفاعل العناصر. (مطالع الأنظار/ ١٦٢) كفيّة متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء المتماصة بحيث تكسر صورة كلّ منها صورة كفيّة الآخر. (شرح المواقف/ ٤١٠) هو الذي عبارة عن كفيّة من جنس أوائل الملموسات، أعني الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. (الحكمة المتعالية ٤/ ٢٠) كفيّة متشابهة متوسطة بين الأضداد حاصلة من ذلك الامتزاج، فتلك الكيفية لا تحصل إلا بامتزاج العناصر بعضها ببعض، وتفاعلها. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٣١٨).

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة^(١)

وهي اثنتا عشرة كيفية، وهي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، واللطافة، والكثافة، والزوجة، والمهشاشة، والجفاف، والبلية، والثقل، والخفة. وقد يُدخلون في هذا الباب أربعة أخرى، وهي: الخشونة، والملاسة، والصلابة، واللين.

فلنذكر حد كل واحد وحقيقته [وأحكامه]^(٢) في أحد عشر فصلاً:

الفصل الأول في حد الحرارة والبرودة

ذكر في "الشفاء": أن (الحرارة)^(٣): هي التي تفرق بين المختلفات وتَجْمَعُ بين المتشاكلات، (والبرودة)^(١): هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في

(١) انظر: طبيعيات الشفاء، الفن الثاني / ١٥٠

(٢) ما بين المعكوفتين في (ح): أقسامه.

(٣) الحرارة: علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التي من جواهر مختلفة. (رسائل الكندي الفلسفية / ١٧١، المقابسات / ٣٦٥) إن الأجسام الأسطقسية توجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل. وهو الحرارة والبرودة. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية / ٨) غليان أجزاء الهيمولي. (رسائل إخوان الصفاء ٣ / ٣٨٦) كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل، وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات، أي من المركبات دون البسائط. (الإشارات والتنبيهات مع الشرح ٢ / ٢٤٣، شرح الإشارات للطوسي ١ / ٩٧) كيفية فعلية مركبة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات، وتحدث تخلخلا من باب الكيف في الكثيف، وتكاثفا من باب الوضع فيه، لتحليله وتضعيده اللطيف. (الحدود لابن سينا / ٣٥، رسائل ابن سينا / ١١١) هي التي تفرق بين المختلفات، وتجمع بين المتشاكلات. (طبيعيات الشفاء الفن الثالث / ١٥٤) تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات (التحصيل / ٦٧٢) المفرقة لغير التسيب، الجامعة للتسيب. (الحدود والفروق / ٦٥) كيفية فعلية محرّكة لما يكون فيه إلى فوق. (شرح الإشارات للرازي ١ / ٩٨) من شأن الحرارة تفريق المختلفات، وجمع المتشاكلات من المركب دون البسائط. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٨٣) كيفية تقتضي الميل المصعد. (نفس المصدر / ٣١٤) تفرق بين المختلفات وتجمع المتماثلات. (شرح المواقف / ٢٣٦، كشاف اصطلاحات الفنون / ٢٩٢) إنها كيفية فعلية محرّكة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيحدث عنه أن تفرق بين المختلفات وتجمع المتماثلات. (شرح المواقف / ٢٣٦) كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات. (الحكمة المتعالية ١ / ٦٧)

حدود الحرارة أنها كيفية فعلية محرّكة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الحفّة فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرّق المختلفات وتحدث تخلخلًا من باب الكَيْف وتكاثفًا من باب الوضع لتحليلها الكثيف وتصعيدها اللطيف.

(واعلم): أن التّخلخل قد يعنى به رِقّة القوام وهو من باب الكَيْف وقد يعنى به انفشاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل لذلك هو اجتماع الأجزاء الوجدانية بالطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها فمن حيث أن الحرارة شأنها التلطيف والترقيق فهي مفيدة للتخلخل الذي من باب الكَيْف ومن حيث أنها تجمع بين المتشاكلات وتفرّق بين المختلفات فهي مفيدة للتكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الأجزاء الوجدانية بالطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها.

(واعلم): أن قولنا تجمع المتشاكلات معناه أنها تجمع ما ليس بمجتمع والبسيط مجتمع الأجزاء فإذا هذا الجمع والتفريق غير معتبر بالقياس إليه بل بالقياس إلى جسم فيه مختلفات مجتمعة وهذا هو المركب.

فهذا تلخيص قيود هذا الرسم.

=

(١) البرودة: علّة جمع الشّيء من جواهر مختلفة، وتفرّق الّتي من جوهر واحد. (رسائل الكنديّ الفلسفيّة/ ١٧١) جمود أجزاء الهبولى. (رسائل اخوان الصّفاء ٣/ ٣٨٦) علّة جمع الأشياء الّتي من جواهر مختلفة، والتفريق بين الّتي هي من جوهر واحد. (المقابسات/ ٣٦٥) كَيْفِيّة فعلية تفعل جمعًا بين المتجانسات وغير المتجانسات لحصرها الأجسام بتكثيفها وعقدها اللّذين من باب الكيف. (الحدود لابن سينا/ ٣٥، رسائل ابن سينا/ ١١١، شرحي الإشارات للرازيّ ١/ ٩٨) هي الّتي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات، كما يفعل الماء. (طبيعيّات الشّفاء الفنّ الثاني/ ١٥٤، التّحصيل/ ٦٧٢) إنّ الحرارة الكيفيّة من شأنها إحداث الحفّة والتّخلخل، وجمع المتجانسات وتفرّق المختلفات، أي من المركّبات دون البساطط. والبرودة كَيْفِيّة من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال. (الإشارات والتّنبهات مع الشّرح ٢/ ٢٤٣) الجامعة للتّسبب، وغير التّسبب. (الحدود والفروق/ ٦٥) كَيْفِيّة تقتضي الميل الهابط. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٣١٤) عبارة عن عدم الحرارة عمّا من شأنه أن يكون حارّا. (شرح حكمة العين/ ٢٨٩) الحرارة تفرّق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس، أي هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات. (شرح المواقف/ ٢٣٦، كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٢٩٢).

فإن قيل: أما أنها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تُفرَّق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه، وأما أنها تفرق بين المختلفات فليس كذلك لأنها لا تقوى على تفرق الأجزاء العنصرية التي في الطُّلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندل بل قد تجمع بين المختلفات أيضاً كما تزيد صفرة البيض وبياضها تلازماً.

ثم إن سلمنا أن النار تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات لكن ذلك ليس فعلاً أولياً لها فلا يجوز تعريفها به.

وبيان أن ذلك ليس فعلاً أولياً أن فعلها الأول تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها ثم تصعيدها وتبخيرها فإن كانت المجتمعات مختلفة في قبول التحليل والتبخير كان بعضها أسرع وبعضها أبطأ فإذا بادر الأسرع دون الأبطأ والمطيع دون العاصي عرض من ذلك تفرقها فأما إذا كانت متشاكلية الطباع كانت متشابهة في الاستعداد للحركة فلذلك لا تتفرق وإذا ثبت أن الفعل الأول للحرارة هو تسييل الرطوبات كان تعريفها بذلك أولى مما ذكرتموه.

فالجواب: أن قولكم الحرارة تفرق الماء ليس كذلك بل إذا احالت جزءاً منه هواء فرقت بينه وبين الماء الذي ليس من طبعه ثم يلزمه أن تختلط بذلك الهواء أجزاء مائية فتصعد مع الهواء ويكون مجموع ذلك بخاراً.

وأما أنها ترمد الحطب فلأن الأجزاء الأرضية التي فيها متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها فإذا فرقت بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الأجزاء اليابسة، وأما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها بالهيل التي نقلوها أصحاب الأكسير وخصوصاً إذا اعينت مما يزيدها اشتعالاً كالكبريت والزرنيخ وأما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جداً فكلما مال شيء منه إلى التصعيد حبسه المائل إلى الانحدار فتحدث من ذلك حركة دوران وغليان ولولا هذا العائق لكانت النار تفرقه وليس امتناع التفرق عند العائق دليلاً على أن النار لا تحاول ذلك.

وأما عقد البيض فليس ذلك جمعا له بل هو إحالة في قوامه ثم إن النار تفرقه عن قريب بواسطة التقطير.

وأما قولهم: الجمع والتفريق ليسا فعلين أوليين للنار فهو حق لأننا بينا أن هذا الجمع والتفريق معتبران بالقياس إلى المركب والفعل الأول للحرارة التحريك إلى الفوق بواسطة ما

يفيد من الميل المصعد لكن لما كانت أجزاء المركبات مختلفة الاستعداد لقبول التصعد فإن الماء أقبل لذلك من الأرض فإذا حركت الحرارة تلك الأجزاء إلى فوق بادرا لا قبل منها للتصعد قبل مبادرة الأبطأ والأبطأ يتحرك دون العاصي فيحصل منه تفرق تلك المختلفات واجتماع المتشاكلات لأن الأشياء المتشاكلة الطبائع تكون متشاكلة الآثار فالذى يكون سريع القبول يتحرك بأسره والعاصي لا يتحرك شيء منه فيعرض لذلك اجتماعهما.

نعم؛ قد يتفق أن يكون ما لا يقبل التصعد مخالطاً لما يقبله مخالطة شديدة فقبل أن يفرق الحار بينهما يتصعد اللطيف مستتباً لتصعد الكثيف المغلوب باللطيف في القوة فعلمنا أن الفعل الأول للحرارة التصعيد إلى فوق فلهذه العلة ذكر هذه الخاصية في تعريفها.

فقال: ألها قوة محركة لما يكون فيه إلى فوق لاحتوائها الخفة.

ثم قال: فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات أي صدور هذا الجمع والتفريق من الحرارة ليس صدورا أولياً بل ذلك تابع للخاصية الأولى وهي التحريك إلى الفوق على الوجه الذي بيناه.

فظهر أن الرسم المذكور في الحدود أولى من الرسم المذكور في "الشفاء".

(واعلم): أن قوله: **(كيفية فعلية محركة)** فيه نظر؛ لأن المفهوم من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمر ما والمفهوم من المحرك أن الذي يؤثر في أمر ما هو الحركة والمفيد بشيء ما جزء من المفيد بشيء هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالا على المفيد المطلق بالتضمن فقوله: **(كيفية فعلية محركة)** نازل منزلة قولك جوهر جسماني حيواني في كونه مكرراً فالأولى حذفه.

فإن قيل: لا شك أن التعريف المذكور ليس بحدٍّ فإنه غير مركب من المقومات ولا أيضاً برسم لأن الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه إلى ماهية الملزوم وما ذكرتموه ليس كذلك لأنه ليس يلزم من فهم الحركة إلى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة بل نحن ما لم نشاهد الحرارة ولم نشاهد منها هذه الآثار لم نعرف لزوم هذه الآثار لها فإذا كنا لا نعرف ثبوت هذه الآثار لها إلا بعد معرفتها ومعرفة استنادها إليها استحال أن تكون هذه الآثار معرفة لها وإلا لزم الدور.

فنقول: ليس الغرض من رسوم هذه الكيفيات إفادة ماهياتها فإن الحس افاد الممكن في ذلك بل الغرض هو ذكر خواصها وآثارها بحيث تميزها عن غيرها وذلك حاصل بذكر هذه اللوازم.

الفصل الثاني في إثبات الحرارة والبرودة

من القدماء من جعل البرودة عدماً للحرارة وهو باطل؛ لأن الجمود والتكثيف والسيلان والترقيق أفعال ثبوتية متقابلة ولا يمكن استناد الواحد منها إلى الجسمية المشتركة ولا إلى أمر عديم لامتناع استناد الأثر الوجودي إلى المؤثر العدمي فلا بد من كيفيتين ثبوتيتين لتكونا مصدرتين للأفعال المتقابلة.

ولو قيل: المؤثر في التكثيف هو الجسمية المشتركة بشرط عدم الحرارة.
فليس هذا بأولى من أن يقال المؤثر في التسييل الجسمية بشرط عدم البرودة.

الفصل الثالث في تقرير ما يقال له: إنه حار أو بارد

(الحار) قد يقال على ما يحس بحرارته وسخونته كالنار وقد يقال على ما لا يكون كذلك بل يكون ظهور تلك الكيفية منه موقوفاً على ملاقاته لبدن الحيوان وذلك مثل الأغذية والأدوية التي يقال لها: أنها حارة وكذلك البارد، ثم لمعرفة الحرارة والبرودة علامات على هذا الوجه يجمعها طريقتان:

(أحدهما): التجربة.

(والآخر): القياس وذلك من وجوه.

فإنهم تارة يستدلون باللون وهو أضعف الطرق وتارة بالطعم وتارة بالرائحة وتارة بسرعة الانفعال وعسره وذلك لأن المتخلخل أسرع انفعالا مما يلاقيه من المتكاثف وذلك لضعف جرمية المتخلخل وقوة جرمية المتكاثف.

وإذا كان كذلك فالأجسام إذا تساوت في القوام ثم تفاوتت في قبول الحرارة من فاعل واحد فالذى هو أقبل وجب أن يكون في طبيعته أحرّ لأنه لما كانت نسبة الفاعل إليها واحدة وقبول الجسم للاثرين واحداً فلولا اختصاص الأشد قبولاً لذلك بما يعاضد الخارجي لم يكن الأثر الحاصل فيه أقوى من الحاصل في صاحبه.

وأما إذا تفاوتت المنفعلات في القوام فالأقوى قوامةً إن انفعل بسرعة دل على أن فيه ما يقتضي تلك الكيفية، وأما الأضعف فلا يدل بسرعة انفعاله على شيء لاحتمال أن يكون ذلك لضعف قوامه.

ومما يستدلون به حال الاشتعال والجمود وهو أيضاً على ما قلنا فإن الجسمين المتماثلين في القوام إذا عرضاً على فاعلين متساويين في القوة فالأسرع جموداً أبرد والأسرع اشتعالاً أحر وأما إذا اختلفا في القوام فإن كان المتكاثف أشد اشتعالاً حكم بأنه أسخن وإن كان المتخلخل أسرع اشتعالاً أو جموداً فليس يمكن الحكم فيه فإنه ربما كان ذلك بسبب رقة القوام وتمام تقرير هذا النوع من البحث ذكرناه في شرحنا للقانون.

الفصل الرابع في ماهية الحرارة الغريزية^(١)

ربما يظن أنها مخالفة بالنوع للحرارة الغريبة لأنه قال في "القانون": إن الحار الخارجي إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإن الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومة له حتى أن السموم الحارة لا تدفعها إلا الحرارة الغريزية فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليست هذه الخاصية للبرودة فإنها إنما

(١) الحرارة الغريزية: هي حرارة الجزء الثاري المنكسر سورقها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض. (مطالع الأنظار / ٨٧) إنها جوهر حار لطيف غير لذاع، حافظ لكمالات البدن.

هي الحرارة السارية في سائر البدن التي بها أنضج. والطبخ وسائر الأفعال المعدة جزء منها.

(حاشية المحاكمات / ٢٧١) هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن أن يستولى عليها الحرارة الغريبة.

فالحرارة الغريزية للقوى كلها. والبرودة منافية لها.

ولذلك يقال: حرارة غريزية، ولا يقال: برودة غريزية.

وعن المعلم الأول أنه قال: الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقسّي الثاري، بل من جنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية، فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه.

وفرق بين الحار السماوية، فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه.

وفرق بين الحار السماوي والحار الأسطقسّي، واعتبر ذلك بتأثير حرّ الشمس في عين الأعشى، دون حرّ النار. فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع التارية وبسببها صار الروح جسماً إلهياً نسبته إلى المني والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية. فالعقل أفضل المجردات، والروح أفضل الأجسام... فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج، حتى لو توهمنا الغريبة جزءاً والغريزية

خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية. (الحكمة المتعالية ١ / ٧١)

تعاقب وتنزع الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنزع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريبة فالحرارة الغريزية آلة للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية.

وحكى في "حيوان الشفاء" عن المعلم الأول أنه قال: الحرارة المنوية التي بها تقبل علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقسي الناري بل من الجنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه ينبعث عنه وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الأسطقسي واعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في أعين العشي دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع الحرارة النارية وبسببها صار الروح جسمًا إلهيًا نسبته من المني والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل أفضل المجردات والروح أفضل الأجسام.

والذي عندي في ذلك أن النار إذا خالطت سائر العناصر وكانت تلك النارية تفيد لذلك المركب طبخًا واعتدالًا وقوامًا ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك هي الحرارة الغريزية وإنما تدفع الحر الغريب لأجل أن الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين تلك الغريزية وتلك الغريبة ليس في الماهية بل في كونها جزءًا من ذلك المركب والغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزءًا من المركب والغريزية خارجة عنه لكانت الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريزية.

وأما أن يقال: إن الحرارة الغريزية مخالفة بالماهية للغريبة فذلك مما لا سبيل إليه.

الفصل الخامس في الرطوبة^(١) واليبوسة^(٢)

(١) الرطوبة: علّة سهولة اتّحاد الشّيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته. (رسائل الكندي الفلسفيّة/ ١٧١) إنّ الأجسام الأسطقسيّة توجد فيها قوى مهيّأة نحو الانفعال السّريع والبطيء وهو الرطوبة واليبوسة. (رسائل الفارابي، الدّعاوي القلبيّة/ ٨) سيلان أجزاء الهبولى. (رسائل إخوان الصّفاء/ ٣/ ٣٨٦) علّة سهولة انحصار الشّيء بذات غيره، وعسر انحصاره بذاته. هي الكيفيّة الّتي لا تحيط بشكل الجسم الّذي هي فيه على شكل محدود، ولا تمنعه أن يتشكّل بشكل ما يحيط به بسهولة. (المقابسات/ ٣٦٥) الرطوبة المقدّرة باليبوسة هي الّتي تقبل الصّورة والشّكل. (في النّفس/ ٢٣٤) إنّها كفيّة تقتضي سهولة التّفريق والاتّصال والتّشكّل. (الإشارات والتّنبهات مع الشّرح ٢/ ٢٤٥) كفيّة انفعاليّة تقبل الحصر والتّشكيل الغريب بسهولة ولا تحفظ ذلك، بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الّذين بحسب حركة جرمه في الطّبع. (الحدود لابن سينا/ ٣٥، رسائل ابن سينا/ ١١١، تهافت الفلاسفة/ ٣٠٤) هي الكيفيّة الّتي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتّشكيل بشكل الحاوي الغريب، وسهل التّرك له. (طبيعيّات الشّفاء/ ١٥٤، حاشية المحاكمات/ ١٩١) ما لم تتحيز بجزء من ذاتها. (الحدود والفروق/ ٦٦ و٦٧).

(٢) اليبوسة: اليبس علّة سهولة انحصار الشّيء بذات غيره وعسر انحصار بذاته. (رسائل الكندي الفلسفيّة/ ١٧١) الرطوبة سيلان أجزاء الهبولى واليبوسة تماسكها. (رسائل إخوان الصّفاء/ ٣/ ٣٨٦) اليبس علّة سهولة انحصار الشّيء بذاته، وعسر انحصاره بذات غيره. هو الكيفيّة الّتي تحفظ شكل الجسم الّذي هي فيه حتّى لا يتشكّل بشكل ما يحيط به بسهولة. (المقابسات/ ٣٦٥) كفيّة انفعاليّة عسرة القبول للحصر والشّكل الغريب عسرة التّرك له والعود إلى شكله الطّبيعي. (الحدود لابن سينا/ ٣٦، رسائل ابن سينا/ ١١٢، تهافت الفلاسفة/ ٣٠٤) هي الكيفيّة الّتي بها يعسر انحصار الجسم وتتشكّل من غيره وبها يعسر تركه لذلك. (طبيعيّات الشّفاء الفنّ الثالث/ ١٥٤) هي الّتي بها يعسر انحصار الجسم وبها يعسر تركه. (التّحصيل/ ٦٧٢) المنحازة من نفسها، لا بالحيّز، الغريب. (الحدود والفروق/ ٦٧- ٦٦) كفيّتيّ است كه موجب قبول وترك تشكّل است به صعوبت. (رسالة أنواريّة/ ٩٢) إنّها عسيرة الانحصار من غيرها سهلة الانحصار من ذاتها. (رسائل ابن رشد، كتاب الكون والفساد/ ١٧) عبارة عن الكيفيّة الّتي بها يكون الجسم غير الاتّصاق بالغير غير الانفصال عنه. (شرحي الإشارات للرّازي/ ١٠٠) هي الكيفيّة الّتي بها يصير الجسم عسر التّشكّل بالشّكل الغريب وعسر التّرك له بعد حصوله له، ويفسّر أيضا بالكيفيّة الّتي بها يعسر الاتّصال والانفصال عن الغير. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٨٥) هي الجفاف. هي الكيفيّة الّتي بها يصير الجسم صعب التّشكّل بشكل الحاوي الغريب وصعب التّرك. (مطالع الأنظار/ ٨٧) هي الكيفيّة الّتي بها يصير الجسم عسر التّشكّل، وعسر التّرك له بعد قبوله إيّاه. (شرح حكمة العين/ ٢٩٠) هي الكيفيّة الّتي بها يصير الجسم قابلا للأشكال وتركها

قال الشيخ: إن الجمهور يظنون أنَّ الجسم إنما يكون رطباً إذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه كالماء ويعتقدون ان الرطوبة حقيقتها هذا وهو باطل؛ لأن الجسم كلما كان ارق كان أقل التصاقاً بما يلامسه وكلما كان أغلظ كان أشد وأكثر ملازمة فإن الماء اللطيف الجيد إذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه أقل مما يلزم من الماء الغليظ أو الدهن أو العسل فلو كان الالتصاق بالغير لأجل الرطوبة لكان كل ما هو أشد رطوبة أشد إلتصاقاً وليس كذلك فثبت أن الالتصاق لازم للكثافة والغلظ.

ولما بطل هذا الاعتبار بقي للرطوبة واليبوسة سهولة التشكل بشكل غيره مع سهولة تركه له وللبابس عسر قبول الأشكال الغريبة وعسر تركها.

فإذا الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له.

واليبوسة هي الكيفية التي بها يعسر قبول الشكل الغريب وبها يعسر تركه.

هذا ما قاله في "الشفاء" وهذا الرسم أولى مما قاله في الحدود من أن الرطوبة كيفية انفعالية تقبل الحصر والتشكل الغريب بسهولة ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه واليبوسة كيفية انفعالية عسرة القبول للتشكل فإن في هذه العبارة خللاً من وجهين:

(الأول): أنه جعل الرطوبة قابلة للتشكل وذلك محال فإن الرطوبة غير قابلة للتشكل بل الجسم يقبل التشكل بسبب الرطوبة.

إلا أن يقال: أراد به ان الجسم يكون سهل القبول للتشكل بسبب تلك الكيفية وذلك هو الذي صرح به في كتاب الشفاء.

(الثاني): أنه قال: كيفيه انفعالية قابلة للتشكلات فالقابل للتشكلات يدل على الانفعالية دلالة التضمن فيجب حذفه فإذا حذفنا هذا القيد وحملنا قوله قابلة للتشكلات على أنها هي التي لأجلها يقبل الجسم التشكلات صار حد الرطوبة هكذا.

=

بعسر. (نفس المصدر/ ٥٥٦) هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه. (الحكمة المتعالية ١/ ٧٣) كيفية تقتضى كون الجسم السريع التفرق عسير الاجتماع. (نفس المصدر ١/ ٧٥) هي من الكيفيات الملموسة وتقابل الرطوبة بالتضاد. عسر التشكل، أي كيفية تقتضى ذلك (عند الحكماء). هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٥٤٤، ١٥٤٣).

الرطوبة هي الكيفية التي لأجلها يقبل الجسم التشكلات وهذا هو المذكور في الشفاء فهذا ما يتعلق بالرسم.

ولقائل أن يقول: إنا فسرنا الرطب بما من شأنه أن يسهل إلتصاقه بغيره ويسهل انفصاله عنه.

والدليل عليه: اتفاق الجمهور على أن الرطب من حيث هو رطب إذا اختلط باليابس أفاده الاستمسك عن التشتت وذلك لا يمكن إلا بأن يلتصق بما يلامسه فإن الهواء لو اختلط بالتراب اليابس لا يفيد الاستمسك بل يفيد زيادة تشتت فعلنا أن الالتصاق بالماس شرط للرطوبة.

وأيضا فلو فسرنا البيوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق فكان يجب أن تكون النار صلبة لكونها يابسة.

وهذا باطل؛ فإن النار ألطف العناصر وأكثرها رقة وبعدها عن الكثافة وإذا كان كذلك فالنار أقبل العناصر للأشكال الغريبة بسهولة فكان يجب أن تكون النار أرطب العناصر وذلك مما لا يقول به عاقل.

وقال بعضهم: أنا إذا أوقدنا نُّورًا شهرًا أو شهرين فإن الهواء الذي في داخل التنور ينقاب أكثره نارًا فكان ينبغي أن يظهر في ذلك الهواء ممانعة لأن النار يابسة واليابس ممانع ولكننا إذا ادخلنا فيه جسمًا لم نجد فيه ممانعة أصلا بل ربما صار ذلك الهواء عند استحالته نارًا ألطف وأقبل للخرق فدل على بطلان ما قالوه.

فأما قول الشيخ: لو كانت الرطوبة لأجل الالتصاق لكان الأكثر إلتصاقًا أكثر رطوبة.

فجوابه: أن كثرة الالتصاق ان عنت به سهولة الالتصاق فلا شك أن الشيء كلما كان أرطب كان أسهل إلتصاقًا بالغير ولكن العسل ليس أسهل إلتصاقًا بغيره من الماء بل الماء أسهل وذلك محسوس وأيضا فالعسل أعسر انفصالا وكل ما كان كذلك فإنه يكون أعسر اتصالا فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون العسل أرطب من الماء.

وإن عنت بكثرة الالتصاق دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا أن يكون الأدوم إلتصاقًا أرطب وكيف نقول ذلك والأدوم إلتصاقًا لابد وأن يكون أعسر إلتصاقًا وذلك ضد ما جعلناه تفسيرا للرطوبة وهو سهولة الالتصاق.

فالحاصل: أن المحال الذي ذكره إنما يلزم لو فسرنا الرطوبة بدوام الالتصاق فأما إذا فسرناها بسهولة الالتصاق فلا يلزم ما قالوه.

فإن قيل: لو كان الالتصاق معتبراً في حقيقة الرطوبة بأي اعتبار كان لزم أن يكون الأدوم إلتصاقاً أرطب.

فنقول: لسنا نذهب إلى أن الرطوبة نفس الالتصاق وكيف والالتصاق عرض من باب الإضافة والرطوبة من باب الكَيْف بل الرطوبة هي الكيفية التي باعتبارها يستعد الجسم للالتصاق بالغير وتلك الكيفية تلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال وهذا كما أنهم لا يقولون أن الرطوبة هي الشكل نفسه حتى يكون الأثبت شكلاً وهو اليابس أرطب بل يقولون ان الرطوبة سهولة قبول الشكل فكذا هاهنا فإذا ما يكون عسر الانفصال يكون عسر الاتصال رطباً ونحن إذا جعلنا سهل الاتصال رطباً لا يلزمنا أن نجعل عسر الاتصال رطباً فظهر ضعف ما قالوه فثبت أن الرطوبة هي الكيفية التي يستعد الجسم باعتبارها لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه.

وأما اليابس فلعل الأقرب في حقيقته أن يقال أنا نرى من الأجسام ما تتفرق أجزأه وتتفرك بسهولة.

ثم هي على قسمين: منها ما تكون مركبة من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحد منها مفرداً وكل واحد منها يكون صلباً ولا يكون سهل الانفراك ولكن البعض منها متصل ببعض بلحامات سهلة الانفراك ومنها ما يكون كل الجسم في طبيعة تلك اللحامات في سهولة الانفراك.

(فالأول): هو الهش.

(والثاني): هو اليابس.

(والثالثة): هي الكيفية التي يكون الجسم بها سريع التفرق عسر الاجتماع فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة والصلابة.

وهذا الكلام وجدته في مباحث ثابت بن قُرَّة^(١).

(١) ثابت بن قُرَّة: نبغ من سنة ٢١١ - ٢٨٨ هـ الموافق ٨٢٦ - ٩٠١ م هو ابو الحسن ثابت ابن قرة بن هارون " بن زهرون " الحاسب و هو من الصابئة الحرائية نسبة إلى حران. كان في مبدأ امره صيرفياً في حران ثم انتقل إلى بغداد و اشتغل بعلوم الاوائل فمهر فيها و برع في علم الطب إلى أن

الفصل السادس في إثبات الرطوبة واليبوسة

(اعلم): أنا إذا قلنا: (الرطوبة ما لأجله يسهل للجسم قبول الأشكال) فذلك كلام مجازي لأن السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا من باب المضاف. بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكلات الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعة مانع يمنع عن ذلك مع إمكانه وعلى هذا التقدير يشبه أن يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لأن الرطوبة صارت مفسرة بعدم المانع ويكون الإحساس بها ليس إلا أن لا يرى مانع ولا معاوق وباليبوسة أن يرى مانع والرطوبة وحدها لا تدل على وجود الجسم واليبوسة وحدها تدل على ذلك. ومما يحقق ذلك أن الرطوبة إما أن تكون [قابلية للأشكال]^(١) أو علة قابليتها. (فإن كان الأول) لم تكن أمراً وجودياً لأن قابلية الشيء للشيء لو كانت زائدة على الذات لكانت قابلية تلك الذات لتلك القابلية زائدة عليها فيتسلسل.

=
الغالب عليه كان الفلسفة و الرياضيات. له تأليف كثيرة في فنون من العلم موجود إلى الان شيء منها خط اليد في المكتبة الخديوية و مكاتب اوربا. و اخذ ثابت هذا كتاب إقليدس الذي عربيه حنين بن اسحاق العبادي فهذه و نقحه و اوضح منه ما كان مستعجماً. و كان من اعيان عصره في الفضائل. و لما خرج من حران نزل في كفر توثا و هي قرية كبيرة في الجزيرة الفراتية بالقرب من دارا و اقام فيها مدة إلى أن قدم محمد بن موسى بن شاكر من بلاد الروم راجعاً إلى بغداد فاجتمع به فرآه فاضلاً فصيحاً فاصطحبه إلى بغداد و انزله في داره و وصله بالخليفة المعتضد فادخله في جملة المنجمين فسكن بغداد المتوفى سنة ٢٨٩هـ - ٩٠٢م.

ولثابت هذا ارصاد حسان للشمس تولاهما ببغداد و جمعها في كتاب بين فيه مذهبه في سنة الشمس و ما ادركه بالرصد في موضع اوجها و مقدار سنها و كمية حركاتها و صورة تعديلها. و كان جيد النقل إلى العربية حسن العبارة و كان قوي المعرفة باللغة السريانية و اليونانية و غيرهما. و قيل إنه عرب كتاب المجسطي لبطليموس قلاوديوس. و كان هذا الكتاب قد تعرب قبل ايامه في عصر الرشيد و لعل المراد إنه نقحه و صححه " انظر: إرواء الظمأ في محاسن القبة الزرقاء لكرنيليوس قنديك الامريكي المتوفى ببيروت صباح اليوم الثالث عشر من نوفمبر من سنة ١٨٩٥م ". و لابراهيم المتوفى سنة ٣٣٥هـ حفيد ثابت كتاب في طريق التحليل و التركيب و الاعمال و الهندسية.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): قابلية الأشكال.

وإن كانت الرطوبة علة لتلك القابلية فذلك محال لأن الجسم لذاته قابل لكل الأشكال ولذلك فإن القبول حاصل لليابس ولما كان قابلية الجسم للأشكال حكماً ثبت له لذاته استحالة أن يستدعي علة زائدة فثبت أن الرطوبة بهذا التفسير لا يمكن أن تكون أمراً وجودياً.

وأقول: لو كانت الرطوبة على تفسيرهم كيفية وجودية فالأشبه أنها غير محسوسة لأن الهواء لا محالة رطب بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكان يجب إذا كان هواء معتدل لا حر فيه ولا بارد وكان ساكناً لا حركة فيه أن يكون اللامس يدرك رطوبته ولو كان كذلك لكان الهواء دائماً محسوساً ولو كان الهواء دائماً محسوساً لكان الجمهور لا يشكون في وجوده ولا يظنون هذا الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرفاً.

ولما لم يكن كذلك علمنا أن الرطوبة على تفسيرهم غير محسوسة فأما إذا عطينا بها الكيفية التي يكون معها الجسم سهل الالتصاق فالأظهر أنها أمر وجودي وأنها من محسوسات وإن كان للبحث فيه مجال.

والشيخ مال في فصل "الأسطقسات" إلى أنها غير محسوسة وذكر في كتاب "النفس" أنها من المحسوسات، ولعله أراد بالرطوبة الغير المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال وبالرطوبة المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة الالتصاق وهي البلة.

الفصل السابع

فيما لأجله يقال للحرارة والبرودة أنهما كيفيتان فاعلتان

وللرطوبة واليبوسة أنهما كيفيتان منفعلتان

لقائل أن يقول: كما أن التأثير والتأثر حاصل بين الحار والبارد فكذلك هو حاصل بين الرطب واليابس فلماذا خصصتم إحدى الطبيعتين بالفعل والأخرى بالانفعال.
فنقول: لوجوه خمسة:

(الأول): أن الأضداد لا يجب أن يكون كلها متفاعلة لأن ثقل الثقل لا يغير خفة الخفيف مع بقاء طبيعة الخفيف بل تغير خفة الخفيف تابع لتغير طبيعته فكذلك هنا الرطب إذا خالط اليابس فيله فإما أن يجعل اليابس رطباً فذلك لم يثبت بالبرهان وكذلك اليابس يخالط الرطب فينشفه فإما أن يجعله يابساً فلم يثبت بالبرهان.

وأما في الحرارة والبرودة فسنقيم البرهان في علم الكون على أن الحار ينقلب بارداً من غير أن يخالطه البارد وكذلك البارد يصير حاراً من غير مخالطة الحار.

فالحاصل: أن تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس لم يثبت بالبرهان ولا شك أن البرد يفيد الكثيف واليبس والحر يفيد الترقيق والرطوبة فإذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة في الأخرى وهما فاعلتان للرطوبة واليبوسة.

وأما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فعل في الأخرى ولا لهما أيضاً تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم جعلوا الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين.

(والثاني) وإن سلمنا أن بين الرطوبة واليبوسة تفاعلاً كما بين الحرارة والبرودة لكننا إذا عرفنا الحرارة فلا نعرفها بفعلها في ضدها لأننا لا نعقل فعلها في ضدها إلا بعد تعقل ضدها وإنما نعقل ضدها بفعله فيها على هذا الفرض فحينئذ يتوقف كل واحد منهما على الآخر بل المعرف للحرارة لوازم فعلية وهي الصعود إلى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات.

وكذلك البرودة إنما نعرفها بأفعال أخرى.

وأما الرطوبة واليبوسة فإنما يمكننا تعريفهما بسهولة قبول الاشكال وعدم ذلك وهذه لوازم انفعالية فلما عرفنا الحرارة والبرودة باللوازم الفعلية والرطوبة واليبوسة باللوازم الانفعالية لا جرم جعلنا إحدى الطبيعتين فاعلة والأخرى منفعة.

(والثالث) أن الكيفية لا تكون منفعة البتة بل المنفعلة هو الموضوع المستقل بنفسه والكيفية ليست كذلك بل الكيفية قد تكون علة لصيرورة الموضوع المستقل بنفسه مستعداً للانفعال وقد تكون علة لصيرورته مستعداً نحو الفعل والرطوبة واليبوسة من القبيل الأول فلا جرم سمينا هما بالانفعالية والحرارة والبرودة من القبيل الثاني فلا جرم سميناها بالفعلية.

(والرابع): أنا إذا أضفنا الحرارة والبرودة إلى الرطوبة واليبوسة وجدناهما فاعلتين فيهما والرطوبة واليبوسة لا تفعلان فيهما إلا بالعرض مثل الخنق المنسوب إلى الرطوبة.

وذلك إما بسبب أن الرطوبة تجمع الحار على شكل مضاد لطبيعته فحينئذ يطل طبيعته. وإما لأن الرطب الكثير لا ينفعل عن الحار ولا يستحيل إلى المادة الصالحة لحفظ الحرارة فلا يتولد حار بعد حار فإذا انفصل الأول لم يعقبه الثاني كما يعرض عند كثرة دهن السراج.

(والخامس) أن اللمس يتأثر عن الحار والبارد ولا يتأثر عن الرطب واليابس وهذا إذا قلنا أنهما غير محسوسين.

الفصل الثامن في اللطافة^(١) والكثافة^(٢)

قال في الطبيعيات: اللطافة تقع على معنيين:

(أحدهما): رقة القوام.

(والثاني): قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً وللكثافة معنيان متقابلان لهما، ويشبه أن يكون التخلخل متشابهاً للطافة بالمعنى الأول إلا أن التخلخل يستدعي معنى زائداً على الرقة وإن كان تابعاً لها حتى تكون الرقة تدل عليه دلالة الملزوم على اللازم والتخلخل يدل عليها دلالة التضمن فإنه يفيد الرقة مع الزيادة في الكَم حتى لو لم يوجد ذلك كان أولى بالمعنى اسم اللطافة والرقة ويقال التخلخل ويراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو ألطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به هاهنا.

ثم قال: لكن اللطيف والمتخلخل غير نافع بالمعنى الأول في الفعل والانفعال إلا بالعرض وهما جاريان مجرى الثقل والخفة ويكاد أن يلزم ماهما حتى أن كل ما هو أثقل فهو أغلظ وأشد تكاثفاً.

وقال في المقولات: قد يقال تخلخل انتفش كالصوف المنفوش.

ويقال: إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطع والتشكيل من غير انفصال يقع فيه.

(١) اللطافة (اللطيف): اللطف رقة القوام. قبول القسمة إلى أجزاء صغيرة جداً. (طبيعيات الشفاء الفن الثالث ٢ / ١٥٠، التحصيل / ٦٧٠، درة التاج ٣ / ٧٠) اللطافة تقال بالاشتراك على معان أربعة. أحدها: رقة القوام. وثانيها: قبول الانقسام. وثالثها: سرعة التأثر. ورابعها: الشفافية. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٨٥) تقال: على رقة القوام، أعني سهولة قبول الأشكال الغريبة وتركها. (شرح حكمة العين / ٢٩١) قد تطلق: على رقة القوام، كما في الماء والهواء. وعلى سهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً. (الحكمة المتعالية ١ / ٧٦) سهولة قبول الأشكال هي الرقة واللطافة. (نفس المصدر ١ / ٧٧)

(٢) الكثافة: انطلقت على أربعة معان، فيقال كثيف لما ليس برقيق القوام، ولما لا يقبل القسمة، ولما لا يسرع تأثره من الملاقى، ولعدم الشفافية. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٨٦) عبارة عن صعوبة قبول الأشكال. (الحكمة المتعالية ١ / ٧٧).

ويقال: تقبل المادة حجماً أكبر فالأول من الوضع والثاني من الكَيْف والثالث كم ذو إضافة أو إضافة في كم.

(وللتكاثف) معان ثلاثة مقابلة لها.

وقد يظن في الثاني والثالث أنهما واحد وذلك للغفلة فإن النار أشد تخلخلًا من الهواء بمعنى زيادة الحجم وليس أقبل منه للتشكيل والتقطيع إذ الهواء أرطب جدًا والنار يابسة والهواء إذا استحال نارًا ازداد حجمه [وازدادت رفته] ^(١).

هذا ما قالوه في هذين الموضعين، وهاتنا ثلاثة أبحاث:

(الأول): أنه حكم في الفصل الأول أن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل والانفعال إلا بالعرض فالمعنى الأول هو الرقة التي فسرهما في المقولات بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وذلك هو الذي فسر الرطوبة به فكأنه أخرج الرطوبة من الكيفيات النافعة في الفعل والانفعال مع أن مطلوبه في هذا الفصل من الطبيعيات إثبات ذلك وهو عجيب.

(الثاني): أنه حكم بكون الثقل والخفة لازمتين للكثافة واللطافة بهذا المعنى حتى أن كل ما كان أخف كان ألطف بمعنى رقة القوام وقبول التقطيع والتشكيل وهذا هو الرطب عنده فيلزم أن تكون النار أرطب الأجسام لأنها أخفها.

(الثالث): أنه حكم في الفصل الأول أن الرقة تدل على التخلخل دلالة الملزوم على اللازم والمتخلخل يدل على اللطيف دلالة التضمن.

وهذا يناقض ما ذكره في المقولات من أن الرقة قد توجد دون الزيادة في الحجم مثل النار إذا صارت هواء فإنه يزداد رفته وينقص مقداره.

وبالجملة: فالجمع بين ما قاله «الشيخ» في الموضعين مُشكل.

ولعل الأقرب إلى الحق أن يقال: سهولة قبول الأشكال هي الرقة واللطافة، وأما سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال فهي الرطوبة والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشكال ولا شك في أن اللطافة غير نافعة في الفعل والانفعال إلا بالعرض من حيث لا تمنع من الاختلاط بالغير، فأما الرطوبة بالمعنى الذي ذكرناه فهي نافعة لأنها تفيد الاجتماع عن التشتت.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): وقَلَّتْ رِفَّتُهُ.

الفصل التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلية والجفاف

(أما اللزوجة^(١)) فكيفية مزاجية غير بسيطة وذلك لأن اللزج هو الذي يسهل تشكيكه بأي شكل أريد ولكن يعسر تفريقه بل يمتد متصلاً فهو مؤلف من رطب ويابس شديدى الالتحام والامتزاج فإدعائه^(٢) من الرطب واستمساكه من اليابس فإنك ان أخذت تراباً وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث لك جسم لزج.

(والهش^(٣)) ما يخالفه وهو الذي يصعب تشكيكه ويسهل تفريقه وذلك لغلبة اليبس فيه وقلة الرطب مع ضعف المزاج.

(١) اللزوجة: اللزج هو ما يسهل تشكّله بأي شكل أريد ويعسر تفريقه، بل يمتدّ متصلاً. اللزوجة كصفة مزاجية لا بسيطة. (طبيعات الشفاء الفن الثاني / ١٥١) إنها كصفة مزاجية، وذلك لأنّ اللزج ما يسهل تشكيكه ويعسر تفريقه، بل يمتدّ متصلاً، فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الامتزاج فإدعائه من الرطب، واستمساكه من اليابس. (التحصيل / ٦٧١) هي التي قد اختلطت فيها الرطوبة بالأرضية اختلاطاً كثيراً يصعب به تفرّقها. (رسائل ابن رشد، الآثار العلوية / ٩٧) كصفة تقتضي سهولة التشكّل مع عسر التفريق، والشّيء بما يمتدّ متصلاً، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل. (الإشارات والتنبيهات مع الشرح ٢ / ٢٤٨، شرحي الإشارات للطوسي / ٩٨) هو الذي يسهل تشكيكه بأي شكل أريد، ويصعب تفريقه. (شرح حكمة العين / ٢٩١) إنها كصفة مزاجية مركبة من الرطوبة واليبوسة تقتضي سهولة التشكّل وصعوبة التفريق. فسهولة التشكّل من الرطوبة، وصعوبة التفرّق من اليبوسة. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٨٦) كصفة مزاجية غير بسيطة المعنى، لأنّ اللزج ما يسهل تشكيكه بأي شكل أريد، ولكن يصعب تفريقه، بل يمتدّ متصلاً. فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام. (الحكمة المتعالية ١ / ٧٧) هي كصفة ملموسة تقتضي سهولة التشكّل وعسر التفرّق. والشّيء بما يمتدّ متصلاً. (كشف اصطلاحات الفنون / ١٢٩٠).

(٢) الدّغن سَعَف يضمّ بعضه إلى بعض ويُرمَلُ بالشَّرِيط وييسط عليه التمر أُرْدِيّة وقال أبو عمرو في تفسير شعر ابن مُقْبِل أدْعَتِ الناقةُ وأدعن الحمل إذا أُطِيل ركوبه حتى يَهْلِكَ رواه بالبدال والنون. [اللسان (دعن)]

(٣) الهشّ: حرم صلب سريع الانفصال. (الحدود لابن سينا / ٣٧، رسائل ابن سينا / ١١٣) أن اللزج هو ما يسهل تشكّله بأي شكل أريد، ويعسر تفريقه، بل يمتدّ متصلاً. والهشّ الذي يخالفه، هو الذي يصعب تشكّله، ويسهل تفريقه. (طبيعات الشفاء، الفن الثاني / ١٥١) هو الذي يصعب تشكيكه، ويسهل تفريقه، وذلك لكثرة اليبس فيه، وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج. (التحصيل / ٦٧١) هو الذي

(وأما البلة^(١) والجفاف) فاعلم أن هاهنا رطبًا ومبتلاً ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة والمبتل هو الجسم الذي لا يقتضي صورته النوعية كيفية الرطوبة ولكن قارنه جسم بهذه الصفة.

(ثم المبتل^(٢)) قد يقال لما التصق الجسم الرطب بظاهره فقط وقد يقال أيضاً لما نفذ في عمقه وهذا القسم يقال له: المنتقع.

يكون عسر الالتصاق، وسهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب. (شرحى الإشارات للزاري ١ / ١٠٠) الهشاشة عسر تشكيل وسهولة تفريق. (درة التاج ٣ / ٧٠) الهشاشة كيفية مزاجية مركبة من الرطوبة واليبوسة، يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفريق. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٨٦) الأجسام المتصلة ما ينفك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والأول على قسمين:

أحدهما أن يكون الجسم المركب من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسرا للانفراك، ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك، وهو الهش. (شرح المواقف / ٢٤٠) هو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس، وقلة الرطب مع ضعف المزاج. (الحكمة المتعالية ١ / ٧٧) من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه ويتحرك بسهولة إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض، وإما لتراكبه من أجزاء صغار مع صلابة كل منهما. فالأول هو اليابس، والثاني هو الهش. (نفس المصدر ١ / ٧٥).

(١) البلة: هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم. (الإشارات والتنبيهات ٢ / ٢٤٦) أن سببها رطوبة لجسم رطب يمازج غيره. (التحصيل ١ / ٦٧١) هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، كما أن الانتقال هي الغريبة النافذة إلى باطنه. (شرحى الإشارات للطوسي ١ / ٩٧) الابتلال عبارة عن الرطوبة الحاصلة للجسم من جسم آخر خارج ملاصق، يماسه من دون مداخلة. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٨٦).

(٢) المبتل: هو الذي إما يربط برطوبة جسم غيره، وتلك الرطوبة لذلك الجسم أولية، لكن ذلك الجسم قد قارنه فقيل: إنه مبتل. هو كل جسم مترطب برطوبة غريبة. (طبيعيات الشفاء الفن الثالث / ١٥١) إن من الأجسام ما يبتل، ومنها ما لا يبتل. أما الذي يبتل فهو الذي إذا ماسه ذلك لم يعرض له هذا العرض. (طبيعيات الشفاء الفن الرابع / ٢٤١) هي التي تلقى الرطوبة في باطنها من خارج وترطب، وذلك لانفتاح مسامها. (رسائل ابن رشد، الآثار العلوية / ٩٦).

الفصل العاشر في الثقل والخفة وأحكامهما

وفيه ثلاثة عشر مسألة:

المسألة الأولى في حقيقة الميل^(١)

قال في "الحدود": الاعتماد والميل كيفيتان يكون بهما الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما.

أقول: هذا تصريح بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة وستكلم في ذلك.

وأما الآن فلنبين أن هذه المدافعة مغايرة للحركة والقوة المحركة.

أما مغايرته للحركة؛ فلأن الزّرق المنفوخ إذا حُبس تحت الماء قسراً أحس القاسر منه بالميل الصاعد مع أن الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة.

وأيضا فالثقل إذا سكنه المسكن في الجو كان ساكناً والميل الهابط فيه محسوس فالكلام الأول يفرق بين الميل الصاعد وبين الحركة والكلام الثاني يفرق بين الميل الهابط وبين الحركة.

وأما الفرق بينه وبين الطبيعة فمن ثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأن المدافعة قد تكون نفسانية كما إذا اعتمد إنسان على إنسان بحيث لا يتحرك الواحد منهما فقد وجد الميل هناك دون الطبيعة.

(وأما ثانياً): فلأن الجسم في حيزه الطبيعي تكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة.

(وأما ثالثاً): فلأن المدافعة قابلة للأشد والأنقص والطبيعة غير قابلة لذلك.

(١) الميل: الاعتماد والميل هو كَيْفِيَّة يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما. (الحدود لابن سينا/ ٣٤) هو المعنى الذي يحسّ في الجسم المتحرّك. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٥٤) كَيْفِيَّة قائمة بالجسم قابلة للشّدّة والضعف يقتضى الحركة إلى جهة من الجهات. هو الاعتماد (عند المتكلّمين). (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٠٣) كَيْفِيَّة بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة. (الحكمة المتعالية ١/ ٧٧) هو علة القرينة لتحرك الجسم من حدّ إلى آخر في المسافة. (الشيخ الرئيس). (نفس المصدر ٤/ ٢٠٦) ما يوجب للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة التي إلى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمدافعة. وقيل: هو نفس المدافعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيّات الملموسة. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٣٤٧).

المسألة الثانية في أن المِيل هو نفس هذه المدافعة أو علتها

ولن أثبت أمراً وراء هذه المدافعة أن يحتج فيقول: الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان حتى وقفت في الوسط لا شك أن كل واحد منهما فعل فيها فعلاً معوقاً بفعل الآخر وليس ذلك هو نفس المدافعة فإنها غير موجودة أصلاً وليس أيضاً قوة الجاذب الآخر لأنه إن لم يفعل في المذبذب فعلاً لما صار مجرد قوته عائقاً لأن يفعل فيه غيره فعلاً فإذا قد فعل كل واحد منهما فيه فعلاً غير المدافعة.

ثم لا شك أن الذي فعله كل واحد منهما لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جانبه فثبت وجود شيء لو خلى عن المعروق لاقتضى الدفع إلى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لأنها تحرك إما إلى العلو وإما إلى السفلى والذي فعله المتجاذبان ليس كذلك فثبت أن لهذه المدافعة المحسوسة علة غير الطبيعة وغير القوة النفسانية.

المسألة الثالثة في تعريف الثقل والخفة

قال في "الحدود": (الثقل)^(١) قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع).

أقول: هاهنا بحثان:

(الأول): أن المركز نقطة والجسم يستحيل حصوله بالكلية في النقطة الواحدة لاستحالة حصول المنقسم الذاهب في الجهات في غير المنقسم الغير الذاهب في الجهات ولما امتنع حصول الجسم في النقطة امتنع أن يكون طالباً للحصول فيها.

(١) هو الميل إلى تحت. (الإشارات والتنبيهات ٢/ ٢٦٥) قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع. (الحدود لابن سينا/ ٣٤، رسائل ابن سينا/ ١١٠، الحكمة المتعالية ١/ ٧٧، حاشية المحاكمات/ ١٩٨) هو الميل السافل. (شرح الإشارات للرازي ١/ ٨٤) الميل الطبيعي إما يتوخمى الفوق وهو الخفة، وإما يتوخمى السفلى وهو الثقل. (شرح الإشارات للطوسي ١/ ٨٤) الثقل والخفة من الكيفيات الملموسة فإنما إذا سكنا الزق المنفوخ قسراً تحت الماء نجد فيه مدافعة نحو الصعود، وهذا هو الخفة، والحجر المسكن في الجو قسراً نجد فيه مدافعة نحو السفل، وهذا هو الثقل وهذا هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً، والأوائل يسمونه ميلاً. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٨٦) الخفة والثقل هما قوتان يحس من محلّهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة إلى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة إلى الثقل. (مطالع الأنظار/ ٨٧)

والجواب أن معنى قولنا: (الثقل يطلب المركز) أنه طالب لأن ينطبق مركز ثقله على مركز العالم لا أن يحصل هو بكليته فيه فالجسم الثقيل إذا تحرك إلى مركز العالم حتى صار ملاقيًا سطحه مركز العالم فإنه لا يقف هناك بل يتحرك ويزل إلى أن ينطبق مركز ثقله على مركز العالم واعنى بمركز الثقل النقطة التي يتعادل ما على جوانبها.

(الثاني): أن قوله: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع، فقوله بالطبع كالمكرر لأن قوله قوة طبيعية يغنى عن ذلك.

والجواب: أن قوله بالطبع صفة للوسط فإن من الوسط ما هو بالطبع وسط وهو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات ومنه ما لا يكون كذلك وهو مراكز الكرات الخارجة المراكز فإن لكل واحد منها وسطًا تكون حركته عليه ولكن ذلك الوسط لا يكون وسطًا بالطبع بل بالنسبة إلى ذلك الجرم المخصوص والثقل طالب لا لأي وسط كان بل للوسط الذي هو بالطبع وسط وهو مركز العالم فبين أنه غير مكرر.

(واعلم): أن الثقل قد يعنى به الطبيعة التي هي مبدأ الميل المحسوس وقد يعنى به نفس الميل فقوله قوة طبيعية يتناول قوة منسوبة إلى الطبيعة فهي تكون مغايرة لها لا محالة فإذا هذا الرسم لا يتناول الا الميل سواء قلنا الميل هو نفس هذه المدافعة أو علتها.

المسألة الرابعة في أقسام المِيل

(المِيل) قد يكون انبعثه من طباع الجسم وقد يكون من تأثير غيره فيه والمنبعث من طباع الجسم قد يكون ميلا طبيعياً مثل المدافعة المحسوسة من الزرق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً وقد يكون نفسانياً كما إذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعث من تأثير الغير يسمى قسرياً مثل المدافعة الموجودة في الحجر المرمى إلى فوق قسراً فأما الميل الطبيعي فإنه توجه طبيعي نحو جهة والجهات الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنتان الثقل وهو الميل السفلى والخفة وهو الميل الصاعد.

(وأما المِيل النفساني) فقد يكون مستديراً وقد يكون مستقيماً وقد يختلف حاله بحسب اختلاف الحركات.

المسألة الخامسة

في أن المِيل الطبيعي لا يوجد عندما تكون الأجسام في أحيازها الطبيعية

هذا هو المنصوص عليه في السماء والعالم في "الشفاء" من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية.

والذي يمكننا أن نقول في تصحيحه بناء على أن الميل عبارة عن المدافعة والمدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو كان في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه عنه لولا المانع وذلك محال فإذا تلك المدافعة غير موجودة.

فإن قيل: لو وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة ولا شك أن حال الحجر عند كون اليد تحته كحاله إذا لم تكن تحته فإذا المدافعة موجودة في الحجر الموضوع في حيزه الطبيعي.

فنقول: المدافعة إنما وجدت لأن الحجر خارج عن المركز ومتى كان كذلك كان طالبا للوصول إليه فكانت المدافعة فيه موجودة بالفعل.

فإن قالوا: فالثقل يمتنع خلوه عن هذه المدافعة على ما ذكرتموه لاستحالة حصوله في حقيقة المركز بل يكون أبداً خارجاً عنه فتكون المدافعة بالفعل حاصلة.

فنقول: قد بينا أن مطلوب الثقل انطباق مركز ثقله على مركز العالم ثم ذلك الثقل لا يخلو إما أن يكون ذا أجزاء بالفعل أو لا يكون فإن كان ذا أجزاء كان لكل واحد منها حظ من الثقل لا محالة فيكون كل واحد من أجزائه طالبا للحالة المذكورة ولا يكون لواحد منها إلا جزء واحد فتكون المدافعة موجودة بالفعل فيما عدا ذلك الجزء وأما إن كان عديم الأجزاء فإذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم فذلك الجسم حينئذ يجب أن لا توجد فيه المدافعة لأنها لو وجدت لكانت إما في كل ذلك الجسم أو في أجزائه ومحال أن تكون في كله لأن كليته طالبة لتلك الحالة فيستحيل أن يوجد فيها طلب الخروج عنها ومحال أن تكون في أجزائه لأنها قد فرضناه عديم الجزء وإذا لم يكن له جزء فكيف يكون لجزئه ميل فثبت خلو ذلك الجسم عن الميل.

المسألة السادسة في أن المِيل الطبيعي والقسري لا يجتمعان

قال الشيخ في الفصل الذي بين فيه أن بين كل حركتين سكونًا بالفعل ولا تصغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون شيء فيه بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا يظن أن الحجر المرمي إلى فوق فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إذا زال العائق.

أقول: قوله: كيف تكون في الشيء مدافعة إلى جهة والتنحي عنها عند محاولته بيان امتناع اجتماع الميلين يدل على أن الميل عنده هو نفس هذه المدافعة لا أنه علتها إذ لو كان الميل عبارة عن علة المدافعة فمن الجائز أن يجتمعا ولكن لا يقتضيان المدافعتين كما لا منافاة بين الطبيعة والقوة الفاعلة للحركة القسرية.

وأقول: قد جرى للشيخ كلام في موضع آخر من "الشفاء" يوهم أنه يجوز الجمع بين الميلين فإنه قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيد بها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة إلى أن تبطلها مصاعكات كانت تتصل عليه مما يماسه وتنخرق به فكلما ضعف بها قوى عليه الميل الطبيعي والمصاكة فمضى المرمى نحو جهة ميله الطبيعي.

فقوله: قوى عليه الميل الطبيعي مشعر بأن الميل الطبيعي موجود مع الميل القسري ولعله بنى ذلك على أن الميل عبارة عن علة المدافعة وهي ممكنة الحصول مع الميل الغريب. وبالجملة: فيدعي أن المدافعة الطبيعية لا توجد مع المدافعة الغريبة وذلك قريب من الأوليات فإن الحجر الصاعد في الهواء ليس فيه مدافعة أصلاً نحو السفلى فإن من مس الحجر الصاعد لا يحس منه بمدافعة نحو السفلى.

وإذا لم يكن كلامنا إلا في هذا الأمر المحسوس ونحن لا نحس به بل نحس بمضاده ومنافيه وجب القطع بعدمه.

فإن قيل: أليس عندكم الميل موجوداً في آن الوصول وليس هناك مدافعة فإذاً لا يلزم من عدم المدافعة عدم الميل.

فنقول: بل المدافعة في ذلك الآن موجودة لأنه لو كان في ذلك الحيز جسم آخر يدفع به في ذلك الآن.

وَحُجَّةٌ مِنْ جَوْزِ اجْتِمَاعِ الْمِيلِينَ: أنا نجد حال الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة مختلفة في السرعة والبطء إذا اختلفا في العظم والصغر وما ذلك إلا لأن الميل المقاوم في الكبير أكثر وإن كان مغلوباً.

والجواب: أن الطبيعة قوة سارية في الأجسام فتتنقسم بانقسامها والتي في الجزء ما في الكل وهي معوقة للحركة القسرية فلا جرم كان الأثقل أبطأ.

المسألة السابعة

في أنه هل يجوز اجتماع المِيلين إلى جهة واحدة
أحدهما طبيعي والآخر غريب؟

إن كان الجسم ذو الميل الطبيعي لا يعاوقه شيء مثل حركات الأفلاك عن ميولها وحركات العناصر لو قدرنا خلاء العالم كان ذلك محالاً لأن علة الميل الطبيعي هي الطبيعة وإذا وجدت العلة غير ممنوعة^(١) بالمنازع وجب أن يوجد أقصى الممكن من ذلك المعلول فحيث أن يكون ذلك الميل الطبيعي بالغاً إلى نهاية الشدة فيستحيل أن يحصل معه ميل غريب إلى تلك الجهة.

ولقائل أن يقول: كل نوع من مراتب الأشد والأنقص مخالف لغيره بالنوع فيجوز أن تكون الطبيعة المخصوصة مقتضية أحد النوعين دون الثاني فلا تكون موحدة أقصى الممكن.

وأما إن كان الجسم معارضاً بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فإن الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل آخر غريب وتكون الحركة عند تلك المقاومة أسرع مما يوجد عن الميل الطبيعي وحده وذلك كما إذا دفعنا الحجر إلى أسفل دفعاً شديداً فإن حركته ربما كانت أسرع مما إذا تحرك بطبيعته وحده.

(١) مَنَاهُ اللَّهُ يَمْنِيهِ : فَدَرَهُ أَوْ ابْتَلَاهُ وَاحْتَبَرَهُ . وَالْمَنَى : الْمَوْتُ كَالْمَنِيَّةِ وَقَدَّرَ اللَّهُ وَالْقَصْدُ . وَمَنَاهُ : جَازَاهُ أَوْ أَلَزَمَهُ وَمَاطَلُهُ وَدَارَاهُ وَعَاقِبُهُ فِي الرُّكُوبِ . [القاموس المحيط ١/١٧٢٢]

المسألة الثامنة في بقاء المِيل عند الوصول إلى المطلوب

لما كان المحرك للجسم إلى تلك الجهة هو ذلك الميل والمدافعة ومحال أن يكون الموصل إليها غير المدافع إليها والموصل واجب الحصول عند وجود الوصول لامتناع انفكاك المعلول عن العلة فيلزم أن يكون الميل موجوداً عند وصول المتحرك إلى الجهة المطلوبة.

المسألة التاسعة في أنه مما يحدث دفعة

برهانه: أنا بينا أن الميل لا بد من وجوده عند وصول الجسم إلى الجهة وهي أمر غير منقسم فإذا الميل لا بد من حصوله عند وصول الجسم إلى حد غير منقسم ووصول الجسم إلى حد غير منقسم إنما يكون في الآن فإذا لا بد من حصول الميل في الآن وذلك هو المطلوب.

المسألة العاشرة في انحصار اشتداده وضعفه بين طرفين

أما قبول المِيل للاشتداد والضعف فأمر لا شك فيه وكل تغير فمن شيء إلى شيء ولا بد أن يكون بينهما نوع تعاند فإن كان التعاند في الغاية فهما ضدان وإلا فهما متوسطان ومتى وجد المتوسط فلا بد من وجود الطرفين.

المسألة الحادية عشرة

في سبب اشتداد المِيل الطبيعي عند القرب من المطلوب وضعف المِيل

القسري عند الوصول إلى المطلوب

(أما الأول): فلأن الطبيعة إذا لم تكن ممنونة بالضد أوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أنه ليس تأثير الطبيعة وحدها كتأثيرها مع الميول التي تقويها وتعضدها.

(وأما الثاني): فلتزايد ضعف الميل القسري عند الانتهاء إلى الغاية.

ولقائل أن يقول: هذا يُنتنى على أن الشيء الواحد يقبل الشدة والضعف وأنه محال على ما سيأتي في الحركة.

المسألة الثانية عشر في سبب اشتداد مِيل القسري في الوسط

قيل: سببه أن الحكَّ إذا تكرر على المرمي تسخن أكثر فلا يزال يتسخن بالصك أكثر والقوة المستفادة تضعف إلا أن التلطيف المستفاد بالتسخين يكون متداركاً وموفياً على المعنى الذي يفوت بالضعف ما دام في القوة ثبات فإذا ترادف الصك على القوة واسترخت ضعف أيضاً الحك وبلغ مبلغاً لا يفي بتداركه تأثير الصك.

المسألة الثالثة عشر في أنه ليس بين الثقل والخفيف إنفعال

برهانه: أن الثقل موجب بالذات حركة الجسم إلى المركز والخفة ايجابها بالذات حركة الجسم عن المركز وذلك يوجب تباعد كل واحد منهما عن الآخر والوصفان الموجبان تباعد الجسمين يستحيل أن يوجبا التفاعل الذي لا يحصل الا بالمقاربة. فهذه جملة ما أردنا ذكره من أحكام الثقل والخفة.

الفصل الحادي عشر فيما يظن أنه من الكيفيات الملموسة وليس منها

فمن ذلك الملموسة والخشونة وليستا من باب الكَيْف أصلاً فإن الخشونة عبارة عن اختلاف وضع الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها نائياً وبعضها غائراً وهذا من باب الوضع والملموسة استواء الأجزاء في الوضع وأيضاً فإنه لا يحس بهما إلا بواسطة المقادير والحركات والأشكال ومع ذلك فإنهما لا تفعلان في الحس تأثيراً من جهة نفس الحالة العارضة لأجزائها مطلقاً التي هي الوضع بل لأمر آخر وهو صلابة أو رخاوة أو حرارة أو برودة فإذا هما خارجتان عن الكَيْف وعما يكون محسوساً.

ومن ذلك الصلابة واللين فإنهما ليستا من هذا الباب لأن اللين له صفتان:

(إحدهما): الانغماز الحاصل فيه وهو عبارة عن حركة حاصلة في سطحه مقارنة لحدوث شكل التقعر فيه.

(والثانية): شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة فالأولى من باب الحركة والثانية من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هذين الأمرين فإنهما مما يحسان بالبصر واللين غير محسوس بالبصر بل كونه ليناً عبارة عن كونه مستعداً لقبول ذلك الانغماز استعداداً تاماً.

وكذلك الصلب فيه أمران:

(أحدهما): عدم الانغماز مع بقاء شكل ذلك السطح كما كان.

(والثاني): المقاومة المحسوسة أما عدم الانغماز فهو أمر عديم وأما المقاومة المحسوسة فليست هي أيضاً نفس الصلابة فإن الهواء الذي في الرق المنفوخ فيه مقاومة وليست فيه صلابة فإن الهواء لم ينعقد ولم يصلب أصلاً وكذلك القول في الرياح بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي في ذلك الشيء نحو عدم الانفعال وظاهر أن الاستعداد الشديد نحو عدم الانفعال غير محسوس فاللين والصلابة يجب أن لا تكونا محسوستين.

وليكن هذا آخر كلامنا في الكيفيات الملموسة. فأما الأحوال الحاصلة من انفعالات

الحار والبارد والرطب واليابس فسندكرها في الفن الذي نتكلم فيه في أمر الأجسام.

ثم كان اللائق أن نردف هذا الباب بذكر الكيفيات المدونة إلا أن الكلام فيها لما كان مختصراً أخرناه واردفنا هذا بالكلام في الكيفيات المبصرة.

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة

وفيه تسعة فصول:

الفصل الأول في إثبات الألوان^(١)

من الناس من زعم أنه لا حقيقة للون بل البياض إنما يحصل بمخالطة الهواء الأجسام الشفافة المتصغرة جداً.

واحتج عليه بأن زيد الماء أبيض ولا سبب لبياضه الا ذلك وكذلك الثلج أبيض لأنه أجزاء صغار جامدة شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لا يشفان بل يريان على [لون]^(٢) مع أن سطوحهما عند الاجتماع لم يفعل بعضهما عن بعض حتى يقال حصل هناك لون.

وأيضاً الشفاف الكبير الحجم إذا عرض فيه شقٌ رُئيَ ذلك الموضع منه أبيض وكذلك اللخاخ والمناطق تبيضان لاحتقان الهواء فيهما مع الإشفاف الذي في طبعهما. وأما السواد فإنما يتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف.

(١) اللون: هو نهاية الجسم المستشف، بما هو مستشف. (رسائل الفارابي، مسائل متفرقة/ ٣) الألوان أعراض تحصل بواسطة المضيء. وسبب كونها مختلفة وأن بعضها أبيض وبعضها أسود اختلاف الاستعدادات في المواد. (نفس المصدر، كتاب التعليقات/ ٧) هو بروق شعاعات الأجسام. (رسائل إخوان الصفاء/ ٣/ ٣٨٧) هو صورة روحانية. (نفس المصدر/ ٣/ ٣٩٣) كيفية تكمل بالضوء من شأنها أن يصير الجسم مانعاً لفعل المضيء فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضيء. (طبيعات الشفاء، الفن السادس/ ٩٢) كيفية حادثة في سطوح الأبدان تابعة لمزاجات الأجسام. (الحدود والفروق/ ٩٢) هو اختلاط الجسم المشفّ بالفعل، وهو النار مع الجسم الذي لا يمكن فيه أن يستشفّ - وهو الأرض - (رسائل ابن رشد، كتاب النفس/ ٢٩) إن الذي يرى في الضوء هو اللون. كل لون فهو محرّك صفاء الوجود بالفعل. (في النفس/ ٤٥ و ٤٦) اللون هو كيفية الجسم مدركة بحسّ البصر.

هو التهاب في الأجسام له أجزاء مشاركة البصر. إن أجناس الألوان: الأبيض والأسود والأصفر والأحمر. وإن فصول الألوان تحدث عن تكاثف امتزاج الأسطقسّات. (نفس المصدر/ ١١٧) كيفية يتوقّف إبصارها على إبصار شيء آخر وهو الضوء. (شرح المواقف/ ٢٥٣)

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): لون البياض.

ومن هؤلاء من جعل الماء سبباً للسواد وقال: شاهدنا أن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد وأيضاً فلأن الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء إلى السطوح فلا جرم يبقى السطوح مظلمة وذلك هو السواد.

ومنهم من سلم أن السواد لون حقيقي ومنع ذلك في البياض وفرّق بينهما بأن السواد لا ينسلخ وأما الأبيض فهو قابل لكل الألوان والقابل للألوان كلها عار عنها فالأبيض عار عن الألوان.

(واعلم): أن «الشيخ» ذكر في فصل توابع المزاج من ثمانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم لا؟ وأما في المقالة الثالثة من علم النفس فقد قطع بوجود ذلك فقال لا شك بأن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الأبيض.

ولكننا ندعي أن البياض قد يحدث من غير هذا الوجه أيضاً ويدل عليه أربعة أمور: (الأول): أن البَيَض إذا سُلِق يصير بياضه الشفاف أبيض وليس يمكن أن يكون ذلك إلا أن النار أفادته تخلخلا وحدثت فيه هوائية لأنه يصير بعد الطبخ أثقل وذلك لمفارقتة الهوائية ولأن الهوائية لو دخلت فيه وبيضته لكان ذلك موجباً للثخثرة^(١) لا للانعقاد على ما ستعلم.

(الثاني): أن الدواء المسمى بـ(لبن العذراء) يكون من خل طبخ فيه (المردار سنج) حتى انحل فيه ثم يُصَفَّى حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف وإذا خلط بماء طبخ فيه القلي وصفى غاية التصفية حتى صار كأنه دمة فإنه ان وقع التقصير في شيء من ذلك لم يلتئم المزاج المطلوب فكما يخلط هذان الماء ان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المردار سنج ويبيض في غاية البياض كاللبن الرائب يجف وليس ذلك لأن شفافاً تفرق ودخل الهواء فيه فإن ذلك كان متفرقاً منحللاً في الخل ولا لأن تلك الأجزاء المتفرقة تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها إلى البعض فإن حدة ماء القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه.

(١) حَثَرُ اللَّبَنِ وَيُثَلَّثُ حَثَرًا وَحُثُورًا وَحَثَارَةً وَحُثُورَةً وَحَثَرَانًا: غُلِظَ وَأَحْثَرَهُ وَحَثَرَهُ. وَحُثَارَتُهُ: بَقِيَّتُهُ. وَحَثَرَتْ نَفْسُهُ: غَثَتْ وَاحْتَلَطَتْ. [القاموس المحيط ١/٤٩٠]

(الثالث): أن الاتجاه من البياض إلى السواد من طرق ثلاثة:

(الأول): الطريق الساذج وهو أن يأخذ إلى الغبرة ثم إلى العودية ثم إلى السوادية فكان من أول الأمر يأخذ من سواد ضعيف ولا يزال يشتد حتى ينتهي إلى الغاية.

(والثاني): أن يأخذ إلى الحمرة ثم إلى القتمة ثم إلى السوادية.

(والثالث): أن يأخذ إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السوادية.

وهذه الطرق إنما يجوز اختلافها لاختلاف ما تتركب عنه الألوان فإن لم يكن إلا سواد وبياض وليس للبياض حقيقة إلا مخالطة الضوء بالأجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد وهو ازدياد الأجزاء الغير المشقة لا يقع الاختلاف فيه إلا بحسب النقص والاشتداد ولم يكن الطرق مختلفة.

(الرابع): وهو أن الضوء إذا انعكس من جسم أسود إلى الجسم الأخضر لم يصير المنعكس إليه أسود فلو كانت الألوان المختلفة لأجل اختلاط الشفاف بغيره لكان يجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلا البياض وأن لا ينعكس من الأجزاء السود شيء فكان يجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر.

وأما الذي تمسكوا به فلسنا نمنع من ذلك لكننا ندعي أن حصول البياض قد يكون على وجه آخر وهو الاستحالة.

وأيضاً فليس لنا أن نجزم بأن بياض الناطف لمخالطة الهواء وكذلك ابيضاض الجص ليس لما يفيد الطبخ من التخلخل وسهولة التفرق وإلا لكان السحق والتصويل يفعلان فعل الطبخ في الجص والنورة بل السبب فيه ان الطبخ يفيد مزاجا يوجب ذلك الابيضاض.

وقولهم: الأسود غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحالة كذبهم الشباب والشيب، وإن عنوا به على سبيل الصبغ فيحتمل أن يكون ذلك لأن الصبغ المسود لا بد وأن يكون فيه قوة قابضة فيخالطه وينفذ فيه والمبيضات غير نافذة فلذلك لا يمكنها النفوذ في الأسود على أن أصحاب الإكسير يبيضون نحاسا كثيراً برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وذلك يُبطل ما قالوه.

الفصل الثاني في أن النور^(١) ليس من الأجسام

زعم بعضهم أن النور أجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك باطل من وجوه أربعة:

(الأول): أن كونها انوارا إما أن يكون عين كونها أجساما وإما أن يكون مغايرا لها والأول باطل؛ لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم.

وإما أن يقال بأنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا أيضا باطل؛ لأن تلك الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكون محسوسة وإما ألا تكون محسوسة فإن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وإن كانت محسوسة كانت ساترة لما تحتها ويجب أنهما كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترًا لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد اجتماعا ازداد إظهارا.

(الثاني): أن الشعاع لو كان جسما لكان حركته بالطبع إلى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كل جسم في كل جهة.

(١) النور: جوهر مرئي يضيء من ذاته، ويرى به غيره. (رسائل إخوان الصفا ٣ / ٤٨٦) كَيْفِيَّة يستفيد بها الجسم غير الشفاف من المضيء، فيكمل بها الشفاف شفافا بالفعل. (طبيعات الشفاء، الفن السادس / ٩٢) شعاعات واقعة من الأجسام المضيئة على سطوح الأجسام المشقة. (الحدود والفروق / ٩١) كمال أول للشفاف من حيث أنه شفاف.

كَيْفِيَّة لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر.

من المعترفين بأن النور كَيْفِيَّة: من ذهب إلى أنه عبارة عن ظهور اللون فقط. (الحكمة المتعالية ١ / ٩١) ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله، كما للشمس يسمّى ضياء، وإلا فعرض، كالقمر ويسمّى نورا. (نفس المصدر ١ / ٩٥) عندهم (الإشراقيين) حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر، والغنى والفقر وغير ذلك. (نفس المصدر ٨ / ١٧) قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري، أي نورانية شيء من الأشياء ولا وجود له في الأعيان، بل وجوده إنما هي في الأذهان.

هو الظاهر بذاته، المظهر لغيره من الذوات النورية. (قرة العيون / ٨٧) عبارة عما به يظهر الأشياء. (رسائل فلسفي ملا نظر على كيلاني / ١٣٣) هو الظاهر بذاته، المظهر لغيره. (شرح المنظومة ٢ / ٢٢، مجموعه رسائل الحكيم السبزواري / ٧٨٠).

(الثالث): أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدّناها دفعة فتلك الأجزاء النورانية مما أن تبقى أو لا تبقى، فإن بقيت فيما أن تبقى في البيت أو تخرج، فإن قيل: إنها خرجت عن الكوة قبل أن سدناها فهو محال، وإن قيل بأنها عُدمت فهو أيضاً باطل، فكيف يمكن أن يحكم بأن جسماً لما تحلل بين جسمين عدم أحدهما؟ فإذا هي باقية في البيت ولا شك في زوال نوريته عنها.

وهذا هو الذي قلنا من أن مقابلة المستنير سبب لحدوث تلك الكيفية وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام فكذلك في الكل.

(الرابع): أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة لاسيما والخرق على الفلك محال.

واحتج المخالف بأن الشعاع يتحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم.

بيان الصغرى من ثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأن الشعاع منحدر من عند الشمس أو النار والمنحدر متحرك.

(وأما ثانياً): فلأنه يتحرك بحركة المضىء.

(وأما ثالثاً): فلأن الشعاع قد ينعكس عما يلقاه إلى غيره والانعكاس حركة.

والجواب: أن قولهم الشعاع منحدر عند الشمس فهو باطل وإلا لرآناه في وسط

المسافة بل الشعاع يحدث في مقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عال يوهم أنه يتزل.

وقولهم: الشعاع ينتقل فنقول: إن الظل ينتقل مع أنه ليس بجسم بل الحق ما قلناه من

أنه كيفية حادثة في المقابل وعند زوال المحاذاة عنه إلى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في

ذلك الآخر وكذلك القول في الانعكاس فإن التوسط شرط لأن يحدث الشعاع من المضىء

في ذلك الجسم.

الفصل الثالث في حقيقة النور

المعترفون بأنه كيفية اختلفوا:

فمنهم من زعم أنه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بين الأمرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين فإذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد فيما بين ذلك ما هو أكثر ظهوراً من الأول ظن هناك بريقاً وشعاعاً.

وليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس.

والدليل عليه: أن ظهور الأشياء اللامعة بالليل أقل من ظهور السراج وظهور السراج أقل من ظهور القمر وهو أقل ظهوراً من الشمس فالحس إذا صار ضعيفاً في الظلمة وكان لتلك اللوامع قدر من الظهور ليس لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية زائدة ثم إذا تقوى البصر بنور السراج ونظر إلى تلك الأشياء لم ير لها لمعاناً لزوال ضعف الحس وكذلك لمعان السراج يذهب عند ضوء القمر ولمعان ضوء القمر يذهب عند النور الذي يكون في البيوت المستنيرة نهاراً عن الشمس ومع ذلك فالناس يرون لظهور القمر لمعاناً ولا يرون للنور الذي يكون في البيوت المستنيرة لمعاناً والسبب فيه ما ذكرناه.

ولا يقال: نحن ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم.

فإننا نقول ذلك بسبب أن أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى.

ثم من هؤلاء من بالغ حتى قال: ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها ولذلك تبهر البصر فحيثئذ يخفى اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس في الليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لأن الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا نحس بها ثم إذا تقوى النهار بنور الشمس لم يصير مغلوباً لظهور تلك الألوان فلا جرم نحس بها.

هذا تقرير مذهبهم، ونحن نقول: لسنا ننكر أن يكون لما قالوه تأثير في اختلاف أحوال الإدراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف حال الحس في قوته وضعفه ولكن ندعي مع ذلك أن الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون ويدل عليه أمور خمسة:

(الأول): أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فذلك الأمر إما أن يكون هو اللون أو صفة غير نسبية أو صفة نسبية والأول باطل لأنه لا يخلو إما أن يجعل النور عبارة عن تجدد

اللون أو عن اللون المتحدد والأول يقتضي أن لا يكون الشيء مستنيراً إلا في آن تجده والثاني يوجب أن يكون الضوء هو نفس اللون فلا يبقى لقولهم: (الضوء هو ظهور اللون) معنى، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي.

وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهذا باطل؛ لأن الضوء أمر غير نسبي ولا يمكن تفسيره بالحالة النسبية.

(الثاني): أن البياض قد يكون مضيئاً ومشرقاً وكذلك السواد فإذا الضوء ثابت لهما جميعاً فلو كان كون كل واحد منهما مضيئاً نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه بعينه مضاداً للبعض وذلك محال فإن الضوء لا تقابله إلا الظلمة.

(الثالث): أن اللون يوجد من غير الضوء فإن السواد قد لا يكون مضيئاً وكذلك سائر الألوان وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور إذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليهما فإنه حينئذ يرى ضوءهما فذلك ضوء وليس بلون وإذا وجد كل واحد منهما دون الآخر فلا بد من التغير.

(الرابع): وهو أنا نفرض الكلام في بعض الألوان المتوسطة بين السواد والبياض وليكن ذلك هو الحمرة.

فنقول: لا يخلو إما أن يسلموا أن لها حقيقة مخصوصة أو يزعموا أنها عبارة عن اختلاط ظهورات بياضية بخفاءات سوادية فإن ذهبوا إلى هذا الثاني فنقول الجسم الأحمر إذا انعكس عنه الضوء إلى جسم آخر صار ذلك الجسم أحمر فلا يخلو إما أن ينعكس الظهور عن الأجزاء الظاهرة والخفاء عن الأجزاء الخفية وإما أن ينعكس الظهور عن الأجزاء الظاهرة ولا ينعكس الخفاء عن الخفية والأول باطل؛ لأن الأجزاء الخفية لا تفيد الخفاء للمقابل لأن الخفاء لو كان خالصاً لم يؤثر في المقابل والثاني باطل؛ لأن الأجزاء الظاهرة لو فعلت إظهار ما يقابلها والإظهار هو التبييض فكان يجب أن يزيد ابيضاض المنعكس إليه لا أن يحمر.

وأما إن اعترفوا بكون الحمرة لوناً حقيقياً في نفسه وزعموا أنها إذا ظهرت فعلت فيما يقابلها مثل نفسها.

فنقول: ألما إذا كانت قليلة الظهور أفادت للمقابل مجرد الضوء ولا تخفى لون المقابل فإذا قويت في الظهور اخفت لون المقابل فلو لم يكن هناك إلا اللون وحده لكان يفعل عند الضعف لوناً ضعيفاً مثل نفسه وعند اشتداده يفعل لوناً قوياً مثل نفسه وليس كذلك فإنه يفيد أولاً ظهور لون المقابل اظهاراً شديداً ثم إذا صار أقوى أخذ في إبطال لون المقابل أو اخفائه ويفيد لوناً آخر مثل نفسه فيكون أحد الفعلين لا محالة عن شيء غير ما عنه الآخر فيكون مصدر الاضاءة هو الضوء الذي لو كان الجسم لا لون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل البلورة المضيئة والفعل الآخر يكون من لونه إذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعدداً إلى المقابل.

(الخامس): أن المضيء الملون تارة ينعكس منه الضوء وحده إلى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك إذا كان قويا فيهما جميعاً حتى يحمر المنعكس إليه.
فلو كان الضوء ظهور اللون استحال أن يفيد لغيره بريقاً ساذجاً.
فإن قيل: هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك المقابل.

فنقول: فلماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوءه أخفى لون المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لون نفسه.

الفصل الرابع في الفرق بين النور والضوء والشعاع والبريق

(اعلم): أن الأجسام الملونة إذا صارت ظاهرة بالفعل مستتيرة فإن ذلك الظهور إما كيفية ثابتة فيها منبسطة عليها من غير أن يقال ألما سواد أو بياض أو صفرة أو حمرة وإما لمعان وهو الذي يترقق على الأجسام ويستتير لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون له من ذاته أو من غيره فالظهور الذي للشيء من ذاته كما للشمس والنار يسمى ضوءاً والظهور الذي للشيء من غيره يسمى (نوراً).
والترقق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعاً والذي يكون للشيء من غيره كما للمرءة يسمى بريقاً.

الفصل الخامس في حد الضوء^(١)

حده: "أنه كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف".

والأولى أن يقال: "إنه الكيفية التي لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر" وذلك لأن الشيء إما أن لا يتوقف صحة كونه مرئياً على اعتبار الغير أو يتوقف والذي لا يتوقف هو الضوء والذي يتوقف هو اللون فإنه لا يصح رؤيته إلا بعد صيرورته مستنيراً وكل ما يصح رؤيته فإنه يمنع عن رؤية ما ورائه لأن العين إذا أبصرت في جهة شيئاً استحال أن تبصر في تلك اللحظة في تلك الجهة شيئاً آخر ولما كان إبصارها للمتوسط يجب أن يقع أولاً لا جرم صار ذلك مانعاً من إبصارها ماوراء فثبت أن اللون يمنع من إبصار ما ورائه والضوء أيضاً كذلك بدليل وقوع الظل من المصباح وذلك لأجل أن أحدهما يمنع أن يفعل الثاني في المقابل وكذلك الإنسان لا يرى ما يتوسط بينه وبين ذلك الشيء فظهر مما قلنا أن الشفاف يجب ألا يكون مبصراً.

(١) الضوء: انفعال في القابل من المضيء، أو حصول أثر منه من واهب الصّور. (رسائل الفارابي، التعليقات/ ٧، التعليقات لابن سينا/ ٤٧) هو كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف وهو أيضاً كيفية ما للمبصر بذاته لا بعلّة غيره. (طبيعيّات الشفاء الفنّ السادس/ ٩٢) الكيفية التي يدركها البصر في الشّمس والنّار من غير أن يقال إنّهُ سواد أو بياض أو حمرة أو شيء من هذه الألوان. (طبيعيّات الشفاء، كتاب النّفس/ ٧٩) قد يظنّ أنّ الضوء ضدّ الظلمة، إنّ الظلمة عدم جدة الضوء من الصّيقل. ولا محالة إنّ حضوره هو الضوء. إنّهُ لون الصّفاء إذا صار بالفعل. (في النّفس/ ٤٥ و٤٦) الأمر الذي يسطع من هذا الشّيء فيتخيّل أنّه يقع على الأجسام. (نفس المصدر/ ٧٩) كيفية قائمة بالجسم مغايرة للألوان، وهي محسوسة، وهي كمال للشفاف من حيث أنّه شفاف. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٨٨) الكيفية التي لا يتوقّف إبصارها على إبصار شيء آخر. (شرح حكمة العين/ ٢٩٣) كمال أوّل للشفاف من حيث هو شفاف.

أو كيفية لا يتوقّف إبصارها على إبصار شيء آخر. (شرح المواقيف/ ٢٥٣) ضوء المضيء، إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله، كما للشّمس يسمّى ضياءً، وإلا فعرض كالقمر، ويسمّى نوراً آخذاً من قوله - تعالى -: «والَّذِي جَعَلَ الشّمسُ ضياءً والقمر نوراً». (الحكمة المتعالية ١/ ٩٥).

الفصل السادس في أن اللون إنما يحدث بالفعل عند حصول الضوء

(الألوان) غير موجودة بالفعل في الأجسام حال كونها مظلمة.

والدليل عليه: أنا لا نراها في الظلمة فيما أن يكون ذلك لأجل عدمها أو لأجل أن الهواء المظلم عائق عن الإبصار والثاني باطل فإن الهواء نفسه غير مظلم وهو غير مانع من الإبصار فإنك إذا كنت في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنها أنت مظلمًا فإذا صار المرئي مستنيرًا رأيته ولا يمنعك الهواء الواقف بينك وبينه فثبت أنه ليس في ذلك الهواء ما يمنع من الإبصار.

ولقائل أن يقول: لا شك أن اللون له ماهية في نفسه وأنه يصلح أن يكون مرئيًا فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هو هذا الحكم وهو صحة كونه مرئيًا لا حصول تلك الماهية.

فإن قيل: اللون هو الكيفية التي يمكن رؤيتها فالأمر الموجود في الظلمة إذا لم يمكن رؤيته لم يكن لونًا نعم الجسم عندما يكون مظلمًا له استعداد أن يحصل له اللون المعين عند صيرورته مضيئًا.

فنقول: استعداد الجسم لأن يكون له لون معين أمر ووجود ذلك اللون أمر آخر وكون ذلك اللون بحيث يصح أن يرى أمر ثالث فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم لا أصل وجود اللون فثبت أن الذي عول عليه «الشيخ» في مخالفة هذا المشهور ليس بقوي.

ويتفرع على هذه مسألة أخرى وهي أن المشهور أن الألوان إنما توجد في سطوح الأجسام وأما أعماقها فليست الألوان موجودة فيها بالفعل لأن وجود اللون بالفعل مشروط بحصول الضوء بالفعل فلما لم تكن أعماق الجسم مضيئة بالفعل لم تكن ملونة بالفعل.

ونحن لما تشككنا في قولهم: أن وجود اللون بالفعل موقوف على كون اللون مضيئًا لا جرم توقفنا في هذا الفرع أيضًا بل الأقرب أن كَوْن الشيء مُلَوَّنًا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئًا بالفعل لأن قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونًا بالفعل ولذلك فإن الشفاف لا يكون قابلاً للضوء والنور بالفعل فإذا كانت قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون بالفعل على وجود الضوء بالفعل لزم الدور.

الفصل السابع في تعديد الألوان المتوسطة

لما عرفت أن السواد والبياض كقيقتان وأن الضوء كيفية حقيقية زائدة عليهما فنقول: (البياض والسواد) إذا اختلط أحدهما بالآخر حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء أو كان مثل الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومثل الدخان الأسود الذي يخالطه النار فإن كان السواد غالباً حصلت الحمرة وإن اشتدت الغلبة حصلت القتمة وإما أن غلب الضوء حصلت الصفرة ثم إن الصفرة إن خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم إن الخضرة إن انضم إليها سواد آخر حصلت الكراثية الشديدة وإن انضم إليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية إن خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية إن اختلط بها حمرة حصلت أرجوانية وعلى هذا فقس.

الفصل الثامن في أن الظلمة^(١) أمر عديم

لأننا إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة فكما أنا عند التغميض لا ندرك شيئاً فكذلك إذا فتحناها في الظلمة وجب أن لا ندرك كيفية من الجسم المظلم ولا نالو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم تكن الظلمة أمراً وجودياً.

الفصل التاسع

في أنه هل يتوقف إبصار بعض الأجسام على الظلمة أم لا؟

قيل: إن الجسم إما أن يُرى بكيفية في غيره أو بكيفية فيه، فالأول هو الشفاف، والثاني لا يخلو إما أن يكون إبصاره متوقفاً على شرط أو لا يكون فإن كان متوقفاً كان

(١) الظلمة: عدم التور عن الذات القابلة للتور. (رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٣٨٦) عدم الضوء فيما من شأنه أن يستنير وهو شيء الذي يرى. (طبيعات الشفاء في الفن السادس / ٨١، التحصيل / ٦٩١) عبارة عن الأخلاق الرديئة والرذيلة. (رساله أنوارية / ١٦) عبارة عن عدم التور عما من شأنه أن يستنير. (شرح حكمة الإشراف / ٢٨٦) عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مستضيئاً. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٨٨) عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً. (نفس المصدر / ١٨٨، شرح المواقف / ٢٥٦) عبارة عن عدم التور، أي عدم الضوء عما من شأنه الضوء، فإن الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلماً. (مطالع الأنظار / ٩٠) إن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة. (الحكمة المتعالية ١ / ٩١) هي عدم التور عما من شأنه أن يتنور. (كلمات مكنونة / ١٥).

مرئياً لذاته فهو المضيء، وإن كانت صيرورته مرئياً يتوقف على شرط آخر فذلك الشرط قد يكون ضوءاً كما في الألوان وقد يكون ظلمة كما في الأشياء التي تلمع بالليل.

وقال الشيخ: لا يمكن أن تكون الظلمة شرطاً لصيرورة اللوامع مُبصرة وذلك لأن المضيء يُرى سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار يراها الإنسان سواء كان في الضوء أو في الظلمة وأما الشمس فإنما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة وأما الكواكب واللوامع فإنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوئها وإذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفع عن الضعيف وأما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى.

وبالجملة: فصيرورتها مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لأن الحس في الليل لما لم ينفع عن المحسوس القوى أمكنه إدراك الضعيف وبالنهار صار بالعكس من ذلك وهذا كما أن الهباء الذي في الجو من جنس ما يمكن أن يرى في الضوء ومع ذلك لا يرى لأن بصر الإنسان إذا كان مغلوباً بضوء الشمس وهو محسوس قوي لا جرم لا يقدر على إدراكها فأما عندما يكون في البيت ولم يصير منفعلاً عن الضوء القوي لا جرم يمكنه إدراكها فظهر أن الظلمة ليست شرطاً في هذا الباب.

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول في سبب الصوت^(١)

سببه القريب: تموج الهواء، ولا نعني بالتموج حركة انتقال من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فإنه يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وسبب التموج اما امساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع وإنما اعتبرنا العنيف فيهما لأنك لو قرعت جسمًا لنا كالصوف بقرع لين جدًا لم تحس صوتًا ولو شققت شيئًا يسيرًا يسيرًا وكان الشيء المشقوق لا صلابة فيه لم يكن للقلع صوت. ثم من المعلوم أن تموج الهواء لازم من كلا السببين لأن القارع للهواء يحوجه إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد وكذلك القالع.

(١) الصوت: هي الأعراض الحادثة من الجواهر. (رسائل إخوان الصفاء ٣ / ٩٠) الأصوات المفهومة هي الأصوات الحيوانية. وغير المفهومة أصوات سائر الأجسام، مثل الحجر والمدر وسائر المعدنيات. (نفس المصدر ٣ / ١٠١) هي قرع يحدث في الهواء من تصادم الأجرام، وعصر حلقوم الحيوان: (نفس المصدر ٣ / ١٠٢) اعلم أن أصل الأصوات هو ما حدث من تصادم الأجرام وحركات الأجسام. قرع يحدث من الهواء إذا صدمت الأجسام بعضها بعضًا، فتحدث بين ذينك الجسمين حركة عرضية تسمى صوتًا، بأي حركة تحركت، ولأي جسم صدمت، ومن أي شيء كانت. (نفس المصدر ٣ / ٩٥) قرع في الهواء من تصادم الأجسام. (نفس المصدر ٣ / ٣٨٧ و ٣٨٩ و ٣٩٧) هو حركة هواء تحسه الأذن عند انضمام جسمين صلبين أملسين انضمامًا سريعًا وانفلات الهواء عمدًا بينهما وقرعه الأذن وتحريكه الهواء المعد في آلة السمع. (رسائل ابن سينا / ١٨٣) أمر يحدث من تموج الجسم السائل الرطب، كالهواء والماء منضغطا بين جسمين متصاكن متقاومين. (التحصيل / ٧٥٥) هو ما يدرك بحاسة السمع إنما يحصل بتموج الهواء بقلع أو قرع عنيف فينضغط منه الهواء فينتهي تموجه إلى الهواء الرائد في الصماخ وتموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبية مقعدة. (شرح حكمة الإشراق / ٤٥٣) يحدث عن تموج الهواء، وليس المراد من التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل ما يشبه تموج الماء. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٩١) كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء إلى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به، أي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة. (شرح المواقف / ٢٦١) كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع أو القلع يحملها الهواء إلى الصماخ. (كشاف اصطلاحات الفنون / ٨١٢)

ثم في الأمرين جميعاً يلزم للمتباعِد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك وإن كان القرع أشد انبساطاً من القلعي.

الفصل الثاني

في إبطال مذهب من جعل الصوت نفس التموج أو نفس القلع أو القرع
اشتبه على بعضهم الصوت بسببه:

فمنهم من اعتقد أنه نفس التموج الذي هو السبب القريب للصوت.

ومنهم من اعتقد أنه نفس القرع والقلع اللذين جعلناهما [سبباً بعيداً له]^(١).

ويدل على بطلان المذهبين وجهان:

(الأول): أن التموج محسوس باللمس لأن الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فأفسده والقلع والقرع يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج والقلع والقرع بصوت.

(الثاني): أن الشيء قد يعلم منه أنه تموج أو قرع أو قلع ويجهل كونه صوتاً وقد يعلم الصوت عندما تكون الأمور الثلاثة مجهولة فتلك الأمور الثلاثة مغايرة للصوت.

الفصل الثالث في إثبات الصوت في الخارج

لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له في الخارج بل إنما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج.

وهذا باطل؛ لأننا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته ومعلوم أن الجهة لا يبقى منها أثر في المتموج عند بلوغه إلى الصماخ فكان يجب أن لا ندرك من الأصوات جهاتها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين الجهات كما أن اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به إلا حيث تلمسه ولا تفرق بين وروده من اليمين أو من اليسار لأن اليد لا تدرك الملموس حين ما كان في أول المسافة بل حين انتهى إليها ولما كان التمييز بين الجهات وبين القريب والبعيد من الأصوات حاصلًا علمنا أننا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي ولا يمكننا أن ندركها حيث هي إلا وهي موجودة خارج الصماخ.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): سببين بعيدين له.

فإن قيل: إنا ندرك الجهة لأن الهواء القارح إنما توجهه من تلك الجهة وإنما نميز بين القريب والبعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعن البعيد أضعف.

فنقول: أما الأول فباطل؛ لأن المصوت قد يكون على اليمين من السامع وهو يسد الأذن الذي يليه ويسمع الصوت بالأذن الأيسر ومع ذلك يحصل له الشعور بكون المصوت على اليمين ومعلوم أنه لا يصل التموج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن يعطف عن اليمين فبطل ما قالوه.

وأما الثاني فهو باطل أيضًا، وإلا لكان لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكننا إذا استمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن نظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد

وبالجملة: كان يجب أن يشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

وأما السبب في إدراك الجهة فسنذكره في باب السمع.

الفصل الرابع في حقيقة القرع

إنه لا بد في القرع من حركتين من حركة قبله ومن حركة بعده، فالحركة التي قبله قد تكون من أحد الجسمين وهو الصائر إلى الثاني وقد تكون من كليهما فلا بد من قيام كل واحد منهما أو أحدهما في وجه الآخر قيامًا محسوسًا فإنه إن اندفع أحدهما كما لا يحس أي في زمان لا يحس لم يكن صوت.

ثم ليس من شرط ذلك القيام أن يكون القائم صلبًا فقد يكون في غاية الرطوبة لكن إذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء أن ينفذ فيه ويخرقه خرقًا كثيرًا في زمان قصير مع أنه لا يكون ذلك الجسم ممكنًا لذلك النفوذ والخرق بسهولة فحينئذ يقوم في وجه ذلك النافذ وتقوم تلك المقاومة مقام الصلابة.

ومثاله: إمرارك السوط في الماء برفق فإنك يمكنك أن تشقه شقًا من حيث لا يلزمك فيه مئونة وإن استعجلت استعصى وقاوم والهواء أيضًا كذلك.

بل قد يجوز أن يصير الهواء أجزاء ثلاثة جزء منه قارح كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج فظهر أنه ليست الصلابة والتكاثف علة أولية

لإحداث هذا التموج وأتت إذا أحدث الصوت فإنما يحدثانه بسبب حصول المقاومة فالعلة الأولى هي المقاومة.

(واعلم): أن القارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت ولكن أولاهما به أصليهما واشدهما مقاومة، وأما الحركة التي بعد القرع فهو اضطراب الهواء إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد ثم يلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك على ما بيناه.

الفصل الخامس في سبب ثقل الصوت وحدته

سبب الحدة: صلابة المقروع وملاسته في بعض الأجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث من هذه الأسباب تَلَزُّز وقوة وملاسة سطح وتراص أجزاء الهواء المتموج فيتأدى على هذه الصورة إلى السمع.

وسبب الثقل: اضداد هذه وكل واحد من هذه الأسباب محتتمل للزيادة والنقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على تناسب واحد وبالعكس فتكون نسبة الطول إلى الطول كنسبة النغمة إلى النغمة في الحدة والثقل فيكون مثلاً نغم نصف الطول نصف نغم الكل في الثقل.

الفصل السادس في الصدى (١)

إن الهواء إذا تموج وقاوم ذلك التموج شيء من الأشياء كجبل أو جدار لزم أن ينضغط بين هذا التموج المتوجه إلى قرع ذلك الجبل وبينه هواء آخر بحيث يرد ذلك التموج ويصرفه إلى خلف ويكون شكله كشكل الأول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي

(١) الصدى: هو صوت يحدث بتموج الهواء الذي هو التّموج الثاني أو هو لازم لتموج الهواء الأول المنعطف التّاي نوا. (طبيعات الشفاء، الفن السادس / ٧٥) إنه يحدث من تموج يوجهه هذا التّموج. فإن هذا التّموج إذا قاومه شيء من الأشياء، كجبل أو جدار حتى دفعه، لزم أن ينضغط أيضاً بين هذا التّموج المتوجه إلى قرع الحائط أو الجبل وبين ما يقرعه، هواء آخر يردّه ذلك ويصرفه إلى خلف بانضغاطه. (التحصيل / ٧٥٥) الصدى إنما يكون من جو واحد، من أجل الإناء الذي حجز، ومنعه أن يتبدّد، فيرجع مدفوعاً بمزلة الكرة. (في النفس / ٤٨) صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس. (مطالع الأنظار / ٩١)

بها إلى الحائط أن يضطر الهواء المتموج فيما بينهما وأن يرجع القهقري فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصدى.

(واعلم): أن هاهنا بحثاً وهو أن الهواء المتموج المتوجه إلى ما يقاومه لا بد وأن تموج هواء آخر بينه وبين ذلك المقاوم فهذا الصدى يحدث من تموج هذا الهواء أو من تموج الهواء الأول عند رجوعه.

فيشبه أن يكون الأول هو الحق ولذلك يكون على صفته وهيئته والهواء الأول لم يبق على تلك الهيئة.

ويشبه أن يكون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع إما لأجل أن المسافة إذا كانت قريبة بين المصوت وبين عاكس الصوت لم يسمع في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على تباينهما بخلاف ما إذا كان العاكس بعيداً فإن الحس حينئذ يقوى على إدراك التباين. وإما لأن العاكس صلب أملس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة التنبؤ يبقى زمناً كثيراً كما في الحمامات والفنجانات وهذا هو السبب في أن يكون صوت المغني في الصحراء أضعف وتحت السقف أقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد.

الباب الخامس

في الكيفيات المذوقة والمشمومة وبيان عرضية هذه الأجناس

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول في الطعوم

الأجسام إما أن تكون عديمة الطعم وإما أن يكون لها طعم، فالتى تكون عديمة الطعم هي التفه المسيج وهو على قسمين لأنه إما أن يكون عادما للطعم حقيقة وإما أن يكون عادما له بحسب الحس فقط وهو الذي له في نفسه طعم إلا أنه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فيدركه ثم إذا احتيل في تحليل أجزائه وتلطيفها أحس طعمه مثل النحاس والحديد فإن اللسان لا يدرك منهما طعما لأنه لا يتحلل من جرمهما شيء يصير إلى الرطوبة المبتوثة في اللسان التي هي واسطة في حس الذوق ولو احتيل في تصييره أجزاء صغارا لظهر له طعم قوي.

وأما إن كان فيها شيء من الطعوم فبمسائطها ثمانية الحرافة والملوحة والمرارة والدسومة والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لأن الجوهر الحامل للطعم إما أن يكون لطيفا أو كثيفا أو معتدلا والفاعل في الثلاثة اما الحرارة أو البرودة أو قوة معتدلة بينهما فالحر إن فعل في الكثيف أحدث المرارة وإن فعل في اللطيف أحدث الحرافة، وإن فعل في المعتدل أحدث الملوحة والبارد إن فعل في الكثيف أحدث العفوصة وإن فعل في اللطيف أحدث الحموضة وإن فعل في المعتدل أحدث القبض والمعتدل إن فعل في اللطيف أحدث الدسومة وإن فعل في الكثيف أحدث الحلاوة وإن فعل في المعتدل أحدث التفه فالحرافة أسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لأن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإنها ان كثرت امرت ومن هذا تتولد الاملاح وتملح المياه وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا أو يترك بنفسه فينعقد.

ومما يدل على أن المالح دون المر في السخونة أن البورق والمالح المر أسخن من المالح الماكول والعفص أبرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك الفواكه التي تحلو تكون فيها أولا عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان الشمس المنضج مالت إلى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك تكون إلى قبض يسير ليس بعفوصة ثم تنتقل إلى الحلاوة إذا عملت فيها الحرارة المنضجة وقد تنتقل من العفوصة إلى الحلاوة من غير تحمض لكن الحامض وإن كان أقل برداً من العفص لكنه في الأكثر أكثر تبريداً منه للطافته ونفوذه في الظاهر والباطن والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض الظاهر والباطن وقد يجتمع طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة ومثل اجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة ومثل اجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ ومثل اجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومثل اجتماع المرارة والتفه في الهندبا.

ويشبه أن تكون هذه الطعوم إنما تكثرت بسبب أنها مع ما يحدث ذوقاً يحدث بعضها لمسا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد محض متميز فإنه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الأطراف يصحبه تفريق واسخان يسمى جملة ذلك حرافة وآخر يصحبه طعم وتفريق من غير اسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتخفيف وهو العفوصة وعلى هذا فقس.

هذا ما يليق من أحكام الطعوم بالحكمة، وأما سائر الأبحاث التي فيها فقد استوفيناها في الطب.

الفصل الثاني في الروائح

أنه ليس عندنا للروائح اسم إلا من وجهين:

(أحدهما): من جهة الموافقة والمخالفة، بأن يقال: طيبة ومنتنة كما يقال للطعم: أنه طيب وغير طيب من غير تصور فصل.

(وثانيهما): أن يشتق لها لمشاكلتها للطعم اسم فيقال: رائحة حلوة ورائحة حامضة كأن الروائح التي اعتيد مقارنتها للطعوم تنسب إليها وتعرف بها.

فهذا جملة الكلام في الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس. وأما كيفية الإحساس بها فسيأتي في القسم الثالث من هذا الفن وهو الكلام في الكيفيات النفسانية. وإذ قد أتينا على شرح أقسامها فلنبين عرضيتها.

الفصل الثالث في بيان أن هذه الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر

من الناس من زعم أن الكيفيات المحسوسة جواهر تخلط الأجسام فاللون جوهر والحرارة جوهر وكذلك سائر الأمور المذكورة.

والدليل على عرضيتها: أنها إن كانت جواهر فإما أن تكون أجساماً وإما ألا تكون أجساماً فإن كانت أجساماً فيكون لها طول وعرض وعمق هو لون ومعنى أنه طول وعرض وعمق ليس معنى أنه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فإما أن يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا أو لم يكن إلا هذا فإن كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساده وإن كان اللون ليس له غير هذا فليس لذات اللون إذا مقدار بل يقدر بما يحله وهذا مما لا يخالفه.

وأما إن فرضت غير جسمانية فإما أن تكون بحيث يجتمع من تركيبها أجسام أو لا يجتمع فإن اجتمع من تركيبها أجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ماله قدر وذلك باطل وإما أن لم يكن جزء الأجسام فإما أن يكون بحيث يصح أن يفارق الجسم الذي هو فيه أو لا يصح فإن صح فلا يخلو إما أن يصح أن لا يبقى في جسم أصلاً أو لا يصح فإن صح أن يوجد لا في جسم فلا يخلو إما أن يكون مشاراً إليه أو لا يكون مشاراً إليه فإن كان مشاراً إليه كان في جسم لوجهين:

(أما أولاً): فلأن الخلاء محال فيستحيل أن وجد اللون في جهة ولا يكون فيها جسم.

(وأما ثانياً): فلأن الوضع المعين إنما تستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع أن لا يكون

في مادة.

وأما إن لم يكن مشاراً إليه فحينئذ لا يكون محسوساً فلا يكون هو البياض الذي كلامنا فيه فإنا إنما نطلق البياض على اللون الذي من شأنه أن يفعل تفريقاً في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضاً وإما أن استحال أن يوجد لا في جسم أصلاً فحينئذ كان محتاجاً إلى المحل لذاته وقد عرفت فيما مضى أن المحتاج إلى المحل يمتنع انتقاله عنه فثبت أن

هذه الكيفيات أمور موجودة في الأجسام لا كجزء منها والأجسام غير متقومة بها ويمتنع مفارقة هذه الكيفيات عن تلك الأجسام ولا نعني بالعرض إلا ذلك.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون هذه الكيفيات أجساماً وقولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون.

قلنا: مسلم ولكن هذه الأبعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من كونها مغايرة للون كون الجسم مغايراً للون بل هذه الأبعاد أعراض من باب الكمّ وأما الجسم فهو الأمر الذي يصح أن تفرض فيه هذه الأبعاد فلم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر هو نفس اللون.

فإن قالوا: الجسمية عبارة عن قبول هذه الأبعاد والمفهوم من قبول هذه الأبعاد غير المفهوم من اللون.

فنقول: ليست الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية لأن القابلية أمر نسبي إضافي والصورة الجسمية ليست مجرد نسبة وإضافة بل الصورة الجسمية ماهية تلزمها قابلية هذه الأبعاد فلم لا يجوز أن تكون تلك الماهية هي نفس اللون.

فالحاصل: أن كلامهم في هذا الموضع إنما يتمشى إذا جعلوا ماهية الجسم نفس الطول والعرض والعمق وهم لا يقولون بذلك ومتى جعلوا ماهية الجسم الأمر الذي تلزمه هذه القابلية لم يمكنهم أن يثبتوا كون تلك الماهية مغايرة لمفهوم كونه لوناً.

ثم إن سلمنا أن اللون ليس جوهرًا جسمانيًا فلم لا يجوز أن يكون جزءًا للجسم وقولكم يستحيل أن تتألف الأجسام من اجتماع ما لا قدر له.

فنقول: الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في خاص ذاته هيئة ومقدار مع أن الجسم مركب منهما فلم لا يجوز أن يكون اللون عديم المقدار في ذاته وإن كان جزءًا للجسم.

ونحن نحرر الدليل المذكور أولاً على وجه آخر فنقول: إذا رأينا جسمًا أسود فإما أن يكون السواد نفس الجسمية أو جزءًا داخلًا فيها أو أمرًا خارجًا عنها وباطل أن يكون السواد هو نفس الجسمية لثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأن مفهوم الجسم أمر مشترك بين الجسم الأبيض والأسود لأن الجسم الأبيض والجسم الأسود مشتركان في مفهوم الجسمية وهما متباينان في مفهوم الأبيضية والأسودية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغايرة للأبيضية والأسودية.

(وأما ثانيًا): فلأن الجسم يصح وصفه بالأسودية والأبيضية ونفس الأسودية لا يصح وصفها بالأسودية ولا بالأبيضية.

(وأما ثالثًا): فلأن السواد له ضد وهو البياض والجسم لا ضد له أصلاً.

وباطل أن يكون السواد جزءاً من الجسمية لوجهين:

(أما أولاً): فلأنه لو كان جزءاً للجسمية المشتركة وجزء المشترك مشترك لزم أن يكون السواد مشتركاً.

(وأما ثانيًا): فلأنه ليس جعل السواد جزءاً له أولى من جعل البياض جزءاً له فيلزم إما جعلهما بمجموعهما جزءين للجسم فيكون كل جسم أبيض وأسود معاً وذلك محال أو إخراجهما جميعاً عن جزئية الجسم وذلك هو المطلوب.

فثبت: أن السواد أمر مقارن للجسم خارج عن مفهومه فلا يخلو إما أن يصح وجوده مفارقاً عن الجسم أو لا يصح ومحال أن يوجد مفارقاً عن الجسم لوجهين:

(أما أولاً): فلأنه ليس في العالم حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه.

(وأما ثانيًا): فلأنه لو وجدت الجهة الفارغة وفرضنا حصول السواد فيها كان لذلك السواد امتداد في تلك الجهة ومفهوم الامتداد مغاير لمفهوم السوادية فيكون مع ذلك السواد مقدار والمقدار على ما ثبت إنما يوجد في المادة فذلك السواد موجود في المادة.

وأما إن فُرض غير مشار إليه فتلك الحقيقة التي كان يمكننا أن نشير إليها بالحس ما بقيت بل الباقي شيء آخر وليس كلامنا فيه فإن وقوع اسم السواد عليه وعلى هذا المشار إليه باشتراك الاسم فثبت أن السواد أمر مقارن للجسم خارج عن ماهيته ممتنع المفارقة عنه ولا شك أنه غير مقوم له فإن الجسم إذا كان أسود ثم أبيض فإن حقيقته واحدة لا تختلف فعلمنا أن السواد موصوف بجميع صفات الأعراض فيكون عرضاً وقد تم بهذا الفصل الكلام في الكيفيات المحسوسة.

القسم الثاني في القوة واللاقوة^(١)

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول في أنواعهما

أنواعهما في المشهور ثلاثة:

(الأول): استعداد شديد على أن يتفعل كالمرضية واللين وهذا يسمى باللاقوة.

(والثاني): استعداد شديد على أن لا يتفعل كالصلابة.

(والثالث): استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعة وهذان القسمان يسميان بالقوة.

(واعلم): أنا إذا قسمنا الكيفية إلى أربعة أنواع وأردنا إدخال هذه الأقسام الثلاثة

تحت نوع واحد فلا بد وأن نذكر معنى محصلاً مشتركاً من هذه الأقسام الثلاثة ليمكننا أن نجعله نوعاً للكيف وجنساً لهذه الأقسام، فإن أردنا أن نذكر معنى تدرج تحته الأقسام الثلاثة قلنا أنه استعداد جسماني كامل نحو أمر من خارج أو قلنا أنه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث أمر حادث على أن حدوثه يترجح به وكانت هذه العبارة أولى من الأولى لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يكون استعداد الا لشيء مستعد له فكيف يكون نوعاً للكيف وهذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة فإن الفاعل والمنفعل يشتركان في أن حدوث الحادث إنما يتم بهما ثم إن القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال والقوة على المقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل يترجح بها حدوث الفعل والأقسام الثلاثة مشتركة في كونها مبادئ جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها.

(ثم اعلم) أنه لا خلاف في أن القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت

هذا النوع وإما أن القوة على الفعل هل هي داخلية تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه.

والشيخ الرئيس يخرجها منه وهو الحق فإذا أردنا أن نذكر أمراً مشتركاً بين القوة

على الانفعال والقوة على الانفعال بحيث لا يدخل في ذلك المشترك القوة على الفعل قلنا

(١) الكيفية إما أن يفعل على طريق التشبيه، وهي الانفعاليات والانفعالات، أو لا يكون كذلك، وحينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام، وهي الحال والملكة، أو يتعلق وذلك إما أن يتعلق من حيث كميتها وهي المخصصة بالكميات، أو من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ١٢٢).

أنه الذي يترجح به القابل في أحد جانبي قبوله ولا قبوله فلنبين أولاً أن القوة على الفعل هل يمكن دخولها تحت هذه الأنواع أم لا ثم نتكلم في القسمين الأخيرين.

الفصل الثاني في أن القوة على الفعل غير داخلية تحت هذا النوع

اعتقد المتقدمون على أن القوة على المصارعة داخلية في هذا النوع، ونحن نقول المصارعة تتعلق بأمور ثلاثة:

(الأول): العلم بتلك الصناعة.

(الثاني): القوة القوية على تلك الأفعال، وهذان الأمران من باب الحال والملكة على ما ستعرف فلا يمكن إدخال واحد منهما تحت هذا النوع لاستحالة دخول الحقيقة الواحدة تحت جنسين.

(الثالث): كون الأعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة والانفعال وهو أحد القسمين المذكورين.

فإن قيل: القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث أنها قدرة ومن حيث أنها قدرة شديدة أو من حيث أنها فاعلة بسهولة فهي من حيث أنها قدرة من الحال والملكة ومن حيث أنها شديدة أو فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع.

فنقول: الذي فيه قوة أن [يصرع]^(١) أشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها قوية والذي فيه قوة أن يصرع ففيه قوة الانصرع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل واحد منهما قوة الأمرين حاصلة ولكنها في أحدهما أقوى وفي الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون في الماهية أو في العوارض فإن كان في الماهية وجب أن لا تكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فإن الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج وإذا لم تكن الشدة موجودة أخرى بل القوة القوية موجودة بوجود واحد وهي بماهيتها الوجدانية مخالفة للقوة الضعيفة.

فإذا كانت تلك الحقيقة داخلية في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وأما إن كان الاختلاف بينهما بالعوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود.

أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن تكون هناك قوة واحدة باقية وتعرض لها الشدة لا كقوة أخرى انضافت إليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فتصير بها أشد تأثيراً أو فعلية وهذا محال.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): ينصرع.

وأما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوة القوية إذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلية في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية أيضاً غير داخلية فإن مثل الشيء إذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء أيضاً تحت ذلك الجنس.

ومما يستدل به أيضاً على بطلان مذهبهم: أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق فلو كانت داخلية في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومها بجنسين وهو محال فثبت بهذا أن القوة الشديدة غير داخلية في هذا الجنس.

الفصل الثالث في أن اللين والصلابة هل هما أمران وجوديان أم لا؟

قد بينا في باب الكيفيات الملموسة أن الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال، وأن اللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدماً للآخر أولى من العكس فإذا ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما إذاً كيفيتان وجوديتان. ولكن لقائل أن يقول: إن ذلك الاستعداد الطبيعي تلزمه أمور ثلاثة واحد عدمي واثنان وجوديان.

أما العدمي: فهو اللانغماز.

وأما الوجوديان: فأحدهما المقاومة المحسوسة، والثاني بقاء شكله على ما كان عليه فذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدماً لأنه علة للأمرين الوجوديين وعلة الوجود موجودة فإذا ذلك الاستعداد أمر وجودي وأيضاً فالانغماز كما حققناه عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لأنه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لأنه متكمم وإذا كان كونه جسماً طبيعياً ذا كم هو العلة لهذه القابلية استحالة أن تكون هناك كيفية أخرى تفيد هذه القابلية لأن ما ثبت لدات الشيء لا يكون محتاجاً إلى شيء آخر وإذا ثبت أن استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب أن يكون الاستعداد نحو الانفعال لعله وجودية إذ يستحيل أن يكون سببه نفس المادة التي هي علة الاستعداد ولا أيضاً زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة لاستعداد الانفعال فإذا علة الاستعداد للانفعال أمر وجودي.

فبهذه المباحث يغلب على الظن أن التقابل بين اللين والصلابة تقابل العدم والملكة.

القسم الثالث

في الكيفية المختصة بذوات الأنفس

وهي المسماة بالحال والملكة^(١)

(اعلم): أن الكيفيات النفسانية إذا لم تكن راسخة سميت حالا، وأما إذا صارت مستحكمة سميت ملكة، والافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول ولا يجب تباينهما بالذات فإن الشيء في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما يسمى ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما أن

(١) متى علمت (العاني) بأن تخيلت بمثالهما التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية، كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء: ملكة. (رسائل الفارابي، كتاب تحصيل السعادة/ ٤٠) كيفية سريعة الزوال. (المقابسات/ ٣٦٥) نوع يعتبر معه النفس وذلك أنه، إما أن يكون في نفس أو في ذي نفس، فما كان من هذا سريع الزوال، مثل الظن الضعيف وغضب الحليم فإنه يسمى حالا. (التحصيل/ ٣٩٤) صورة موجودة في الشيء يسير زوالها، سريع زوالها. ومثله الحال عند الملكة مثله لإنسان يسمى في ابتداء وجوده صبيًا. فإذا استحکم وجوده دعي شيخا. (الحدود والفروق/ ١٢) الحال هي ما لا يتناول زمانه، ولا يستقر في موضوعه. والملكة هي ما استقر فيه وطال زمانه. (المعتبر في الحكمة ٣/ ١٨) الملكة هي القدرة على الشيء متى أريد من غير احتياج إلى تفكير وكسب واستصعاب.

الحال عبارة عن كمال سريع الزوال غير محسوس. (سه رساله شيخ إشراق/ ١٢١ و١٢٢) الكيفيات النفسانية إن كانت راسخة فهي الملكات، كالعلوم، وإن كانت غير راسخة فهي الحالات. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٨١) كيف النفساني له قسمان: الحال والملكة، لأنه إن كان راسخا يسمى ملكة، وإن كان غير راسخ يسمى حالا. (نفس المصدر/ ١٩٥) الهيئة النفسانية إن لم تكن راسخة سميت حالا، وإن كانت راسخة سميت ملكة. (مطالع الأنظار/ ٢١٢) إن الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا تكون كذلك، والتي لا تكون إما أن تكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل، فالأول هو الحال والملكة. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ١٢٢) هي كيفية مختصة بنفس أو ذي نفس، وما شأنها أن تفارق. وتسمى بالحالة. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ٣٥٩) إن الشيء إما له ثبوت في الجملة أولا. والثاني هو المنفي والأول إما ذات له صفة الوجود فهو الموجود، أو صفة العدم فهو المعدم، وإما صفة فحينئذ قد يكون واحدا منهما وقد تكون واسطة بينهما وهو الحال. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء/ ٢٧١)

الشخص الواحد قد كان صبيًا ثم يصير رجلاً فعلى هذا كل ملكة فقد كانت حالاً أي كانت قبل استحكامها حالاً وليس كل حال فإنه يصير ملكة فهذا تلخيص المفهوم من لفظ الحال والملكة.

(واعلم): أن هذا القسم جنس تندرج تحته أنواع ونحن نعقد في ذلك أبواباً أربعة إن شاء الله عز وجل.

الباب الأول في العلم وأحكامه

والكلام فيه يتعلق بثلاثة أطراف: العلم، والعالم، والمعلوم.

الطرف الأول: في العلم

وفيه ثمانية وعشرون فصلاً:

الفصل الأول

في أن العلم بالشيء لا يحصل إلا بانطباع صورة المعلوم في العالم

(اعلم): أنا قد بينا في باب الوجود أن للماهية المعقولة وجوداً في الذهن ونزید هاهنا
إيضاحاً.

فنقول: الذي يدل على ذلك أن الممتنع محكوم عليها بالامتناع والمحكوم عليه يجب أن يكون ممتازاً عن غيره وإلا لم يكن هو بذلك الحكم أولى من غيره وكل ممتاز فهو ثابت وليس ذلك الثبوت في الخارج وإلا لزم من وجود الامتناع وجوب وجود الممتنع في الخارج لوجوب الشرط عند وجود المشروط فحينئذ يكون الممتنع واجباً هذا خلف فإذا للممتنع وجود في الذهن حتى يتأتى للذهن أن يحكم عليه بامتناع أن يعرض له الوجود الخارجي.

فإن قيل: لو كان كون الشيء ممتنع الوجود في الخارج لأجل حكم الذهن على الصورة الذهنية بامتناع حصولها في الخارج لكانت الممكنات بأسرها ممتنعة لأن الصور الحاصلة منها في الأذهان ممتنعة الحصول في الخارج.

فنقول: الصورة الذهنية لها ماهية ولها وجود ولا شك أن اعتبار الماهية من حيث هي هي غير اعتبارها من حيث أهما موجودة فإن الأول جزء من الثاني فتلك الماهية إذا أخذت من حيث هي ذهنية فهي ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة عن الممتنع أو عن الممكن ولكن إذا نظرت إلى تلك الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فإن حكم العقل بامتناع عروض الوجود الخارجي لها لكانت ممتنعة وإلا فهي ممكنة، فالحاصل أن تلك الماهية لا بد في تحققها من الوجود الذهني لكن المحكوم عليها بالإمكان والامتناع تلك الماهية فقط.

ومن البراهين الدالة على ذلك: أن كون الإنسان إنساناً غير كونه بحال لا يمنع نفس مفهومه عن الشركة فإن أحد المفهومين ليس هو الآخر ولا داخلاً فيه على ما عرفت فكونه بحال لا يمنع الشركة عارض لتلك الماهية لكن يمتنع أن يعرض له ذلك العارض عند وجوده الخارجي لأن كل ما يوجد في الخارج فإنه يكون شخصاً ويمتنع أن يكون هو بنفسه محمولاً على غيره على ما عرفت فإذا هذا العارض إنما يعرض له عندما يكون في الذهن فإذا للماهية المعقولة وجود في الذهن وإما أن الإدراكات الجزئية لا بد فيها من هذا الارتسام فسيأتي في موضعه.

واحتج المنكرون لهذا الارتسام بأمور ثلاثة:

(أولها): أنه لو كان التعقل لأجل الانطباع لكننا إذا عقلنا أن السواد يُضاد البياض لزم أن تنطبع صورة السواد والبياض فينا ولزم أن يكون محلّهما واحداً؛ لأن القاضي على الشئيين لا بد وأن يحضره المقتضي عليهما لكنهما لماهيتهما متنافيان والتالي باطل فالمقدم مثله.

(وثانيها): أن الماهية إذا انطبعت في العقل فهي من حيث أنها صورة جزئية حاصلة في نفس جزئية موجودة في الخارج فوجوده الذهني إما أن يكون هو ذلك أو وجود آخر والأول يلزم منه ألا يبقى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي أصلاً وكان يجب أن يتوفر على تلك الماهية حين ما تكون ذهنية جميع ما يتوفر عليها عندما تكون خارجية فتكون الحرارة المعقولة محرقة والسواد المعقول محسوساً قابضاً للبصر وذلك محال.

(وأما الثاني): فهو أيضاً محال؛ لأنه يقتضي أن يكون للشئ الواحد وجودان فيكون موجوداً مرتين وهو محال أيضاً فذهب أن له وجوداً آخر لكن الوجود الخارجي حاصل له فكان يجب أن يتوفر عليه جميع ما يعرض له في الخارج.

(وثالثها): أن العلم بمضادة السواد للبياض يجب أن يكون متعلقاً بهما إذ لو لم يكن متعلقاً بهما لكان متعلقاً بالمضادة المطلقة لا بمضادتهما فتكون مضادتهما من حيث كونها مضادة منسوبة إليهما فلو كانت معلومة كانت بعلم واحد ولو كان العلم هو الانطباع لاستحال أن يكون العلم الواحد علماً بأكثر من معلوم واحد لأن الصورة العقلية لا بد وأن تكون مطابقة للمعقول والشئ الواحد يمتنع أن يكون مطابقاً لماهيتين مختلفتين.

والجواب عما ذكره أولاً: أن من عقل مضادة السواد والبياض فقد ارتسمت في عقله ماهيتهما. وقوله: الضدان كيف يجتمعان؟.

فنقول: أن ماهيتهما تقتضيان التضاد لا مطلقاً بل بشرط الوجود الخارجي فلا يلزم تحقق التنافي عند فوات هذا الشرط.

والجواب عما ذكره ثانياً: أن للحرارة مثلاً ماهية ولها لوازم ولا يجب أن يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب كل قابل فإنه من الجائز أن تختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف حال القوابل حتى تكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية تعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من تلك العوارض وتكون الماهية في الحالتين واحدة لأنها ليست هي بأنها مسخنة وإلا لكانت النار حين ما لا تكون مسخنة لغيرها لا تكون ناراً بل لأنها شيء يلزمها السخونة عند حلول المادة الجسمانية وهذا الحكم صادق عليها عند كونها ذهنية ولكن السائل إذا وجه الأشكال في نفس السخونة لم يندفع بالجواب الذي ذكرناه فليتكلم فيه وقد ذكرنا تمام تقرير هذا الشك في علم النفس.

والجواب عما ذكره ثالثاً: أن ذلك إنما يلزم إذا جعلنا العلم نفس الانطباع وأما إذا جعلناه إضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع فالحال غير لازم فلتكلم في تحقيق ذلك.

الفصل الثاني

في إبطال قول من قال: العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم

وعليه ثلاثة أدلة:

(البرهان الأول): لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل لزم ألا نعقل ذواتنا والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن تعقلنا لذواتنا إما أن يكون هو نفس ذاتنا أو لا بد من حصول صورة أخرى في ذواتنا والقسمان باطلان.

(أما الأول): فلأن الأشياء التي نعقل ذواتها ليس من جهة كونها عاقلة لذواتها إذ ليس تعقلنا لذات واجب الوجود هو تعقلنا لكونه عاقلاً.

(وأما الثاني): فهو أيضاً باطل لوجهين:

أما أولاً: فلأن تلك الصورة لا بد وأن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثليين.

وأما ثانيًا: فلأننا ما لم نعقل أن تلك الصورة صورة ذاتنا لم نعقل ذاتنا فإن عقلنا تلك الصورة فقد عقلنا لذاتنا قبل تعقلنا لتلك الصورة.

(البرهان الثاني): لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وقد ثبت أنه ليس تعقلنا لذاتنا لأجل صورة أخرى بل لأجل أن ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العقل والعاقل والمعقول واحدًا ثم إذا عقلنا عقلنا لذاتنا فعقلنا لعقلنا لذاتنا نفس عقلنا لذاتنا وإلا لزم اجتماع المثليين وعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا فإذا تعقلنا لعقلنا لذاتنا هو نفس ذاتنا ثم إن في قوة النفس أن تعقل أنها تعقل أنها تعقل وان تتركب ذلك إلى غير النهاية وكل ذلك كما بينا عائد إلى وجود الذات فقط فيلزم أن يكون كل هذه التعقلات حاضرة بالفعل ما دامت ذاتنا موجودة لأن الشيء الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل معًا لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

ولا يُقال: العلم بالعلم هو بعينه العلم بالمعلوم لأننا إذا استحضرنا في ذهننا العلم بالعلم وجدنا التفرقة بين هذه الحالة وبين ما إذا لم نستحضر ذلك العلم مع أن العلم بالمعلوم حاصل في الوقتين.

(البرهان الثالث): لو كان الإدراك عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل ولا شك أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية لزم حصول ماهيات الجمادات في عقلنا حين تعقلنا إياها مع أنها عند الإدراك غير حاصلة لنا فعلمنا أن نفس حقيقة حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو التعقل لأن نفس حصولها لا يختلف في الوقتين.

فإن قيل: الإدراك حقيقة حصول شيء مجرد لشيء آخر مجرد مستقل بنفسه.

فنقول: لما كان تجرد المدرك والمدرك شرطاً للإدراك كان الإدراك مغايراً لهما لا محالة.

وأما بيان أن الإدراكات الجزئية ليست نفس الانطباع فسيأتى القول فيها في علم النفس فثبت أن العلم ليس هو نفس الانطباع.

الفصل الثالث في الأمور التي يمكن أن يفسر العلم بها

وإبطال الباطل منها

(التعقل^(١)) لا يخلو إما أن يكون أمراً عديمياً أو يكون أمراً ثبوتياً وإن كان ثبوتياً فإما أن يكون كيفية عارية عن الإضافة أو كيفية مع الإضافة أو نفس الإضافة فهذه أقسام أربعة.

وقد اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله أمراً عديمياً وذلك عندما بين أن كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته فهناك يفسر العلم بالتجرد عن المادة وهو أمر عديمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما يبين أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عنده وأيضاً نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال: إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد إضافة وذلك عندما يبين أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالبدء الخلاق للصور المفصلة في النفس وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الشيء الخارجي وذلك عندما يبين أن العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض.

(١) التعقل: هو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة. (الجمع بين رأيي الحكيمين / ٨) التعقل أنواع كثيرة: منها ما هو جودة الرؤية فيما يدبر به أمر المنزل وهو التعقل المنزلي. التعقل هو الذي يسميه الجمهور العقل. وهذه القوة إذا كانت في الإنسان سمي عاقلاً. (فصول منتزعة / ٥٨) منها ما هو جودة الرؤية في أبلغ ما تدبر به المدن. وهو التعقل المدني. ومنها ما هو جودة الرؤية فيما هو أفضل وأصلح في بلوغ جودة المعاش وفي أن تنال الخيرات الإنسانية... فمن هذه ما هو مشوري. وهو الذي ليستنبط ما لا يستعمله الإنسان في نفسه، بل ليشير به على غيره، إما في تدبير منزل أو مدينة أو غير ذلك. ومنها ما هو خصومي وهو القدرة على استنباط رأي صحيح فاضل فيما يقاوم به العدو والمنازع في الجملة أو يدفعه به. (فصول منتزعة / ٥٧) إدراك للشيء من حيث هو هو فقط، لا من حيث هو شيء آخر، سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الإدراك. (الإشارات والتنبهات مع الشرح ٢ / ٣٢٤، شرحي الإشارات للطوسي ١ / ١٣٨).

وأيضاً عندما يبين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة وإذا عرفت أن «الشيخ» ذهب في هذا الباب إلى كل الأقسام المحتملة فقد عرفت اضطراب رأيه في حقيقته.

فلنرجع إلى عقولنا ولنجهده في طلب الحق.

فنقول: أما القسم الأول وهو أن التعقل ليس أمراً سلبياً فذلك ظاهر من حيث أنه لو جعل سلباً لما كان أي سلب اتفق هو العلم بل سلب ما يقابله وهو الجهل فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن عدم الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فيكون العلم عبارة عن عدم عدم العلم فيكون أمراً ثبوتياً وإما أن يكون عبارة عن سلب الجهل المركب لكن لا يلزم من سلب الجهل المركب حصول العلم لاحتمال خلو المحل عنهما.

فإن قيل: لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل عبارة عن سلب المادة ولواحقها.

فنقول: هذا باطل من وجوه ثلاثة:

(الأول): وهو اقربها ان التجرد عن المادة لا يختص بشيء دون شيء آخر إذ من الممتنع أن يقال: الشيء الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة إلى هذا دون ذاك، ولا يمتنع أن يقال الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذلك فالتجرد عن المادة غير متخصص بشيء دون شيء والتعقل متخصص بشيء دون شيء فإذا التجرد ليس هو التعقل.

(الثاني): أنه ليس علمنا بكون الشيء مجرداً عن الوضع والإشارة علماً بكون ذلك الشيء عالماً بالأشياء ولا داخلاً في ذلك ومقوّم بل بعد العلم بكونه مجرداً يبقى الشك في كون ذلك مجرد عالماً أم لا ومن المستحيل أن تكون الحقيقة الواحدة مجهولة معلومة دفعة واحدة فثبت أن التعقل مغاير للتجرد.

(الثالث): أنا نجد من أنفسنا أن كوننا عالمين حالة متميزة عن سائر الأحوال المدركة من النفس لها خصوصية وانفراد عن غيرها وذلك لا يكون إلا إذا كانت تلك الحالة أمراً ثبوتياً فثبت بهذا أن التعقل بهذا لا يمكن أن يكون عبارة عن سلب المادة أو عن سلب شيء آخر.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون عبارة عن حضور صورة المعقول عند العاقل فقد أبطلناه.

فإن قيل: نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة.

فنقول: هذا أيضاً باطل من وجوه:

(الأول): أنا قد بينا أن الإدراك والتعقل عبارة عن حالة ثبوتية فيستحيل أن يكون التجرد عن المادة داخلاً في حقيقة التعقل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلب.

فينبغي أن يقال: التعقل هو نفس حضور صورة الشيء أو حالة أخرى ثبوتية لا تتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل أن المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك والأول فقد بطل والثاني يوجب الاعتراف بكون الإدراك مغايراً لنفس الحضور.

وأما القسم الثالث وهو أن يكون العلم حالة إضافية من غير أن يكون هناك أمر آخر فذلك باطل أيضاً لما بينا أن الإضافات لا تتحصل إلا عند وجود المضافات ونحن قد ندرك ما لا وجود له في الأعيان.

وأما القسم الرابع فهو متعين لأن يكون هو الحق وذلك لأن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة ولكننا لا نشعر في تحقيق ذلك إلا بعد الفراغ من إبطال مذهبين فاسدين من الأقوال الفاسدة في حقيقة العلم إن شاء الله وحده.

الفصل الرابع في إبطال قول من قال:

النفس إنما تعقل الشيء لاتحادها بالعقل الفعال

هذا باطل من وجهين:

(الأول): أن العقل الفعال إما أن يكون شيئاً واحداً يعيدا عن التكثر أو يكون ذا أجزاء أو أبعاد، والأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد يعقل جميع المعقولات لأن المتحد بالعقل بجميع المعقولات لا بد وأن يعقل كل المعقولات.

(والثاني): باطل أيضاً لأنه إن كان يتحد بكله لزم ما ذكرنا من كون العاقل لشيء واحد عاقلاً لجميع المعقولات وإن كان يتحد ببعضه لا بكله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التي يقوى عليها الإنسان غير متناهية فللعقل الفعال أجزاء غير متناهية.

ثم إن كل واحد من تلك التعقلات يمكن فيه حصول أعداد غير متناهية منه لا نفس غير متناهية فيكون كل واحد من تلك الأجزاء مركباً من أجزاء نوعية غير متناهية فإذا العقل الفعال أمر مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأن المعقولات المختلفة الماهية غير متناهية ثم كل واحد من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلاً للسواد مثل تعقل عمرو فيجب أن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية متحدة في النوع فيكون للعقل الفعال أجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية ولا مختلفة بالنوع بل متحدة.

وهذا مع ما فيه من المحالات فتلك المتحدات بالنوع لا تتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وذلك بسبب المادة فالعقل الفعال مجرد فأجزؤه مجردة فهي غير متميزة بالعوارض فهي غير متكترة فالعقل الفعال بسيط وقد كان مركباً هذا خلف فالقول باتحاد النفوس بالعقل الفعال محال.

(والثاني): ما بينا في باب الوحدة أن الاتحاد محال.

الفصل الخامس في إبطال قول من قال:

إن التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل

وقد عرفت بطلان القول بالاتحاد. والذي يخص هذا الموضع أن من عقل شيئاً فلو اتحد به فإذا عقل شيئاً آخر حتى اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثاني فحينئذ وجب أن لا يبقى عاقلاً للمعقول الأول وإلا لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال فإذا يلزم أن لا يبقى عاقلاً للأول عند كونه عاقلاً للثاني وهو محال.

ثم اعلم أن «الشيخ» في جميع كتبه مصر على إبطال الاتحاد إلا في كتاب "المبدأ والمعاد" فإنه صرح هناك بأن التعقل إنما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندما حاول بيان أن واجب الوجود عاقل.

فقال: الصورة المجردة عن المادة إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل لأن العقل بالفعل يكون منفصلاً عنها بالذات انفصال مادة الأجسام عن صورها فإنه لو كان منفصلاً بالذات عنها لكان العقل بالفعل إما أن تكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة التي حصلت هذه الصورة فيها أو مجموعهما ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن تعقل تلك الصورة أو لا تعقلها

فإن كانت لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل وإن كانت تعقلها فيما أن يكون لأجل صورة أخرى فيها فيلزم التسلسل وإما أن تعقلها لوجودها لها.

فإما على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وعوارضها فإنها موجودة في الأعيان فتكون المادة وعوارضها عاقلة لتلك الصورة هذا خلف.

وإما لا على الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فحينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها فيكون كانه قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له وإما أن يكون أن يعقل معناه مغايراً لنفس وجود هذه الصورة وقد فرض هاهنا أن التعقل نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل إلا أن يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فيكون العقل بالقوة لم يخرج إلى الفعل لأنه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلاً لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلاً بالفعل بل موضوعاً له فيكون عقلاً بالقوة ولا يكون عقلاً بالفعل لأن الذي بالقوة لا يخرج إلى الفعل قط والذي بالفعل فهو دائماً كذلك.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك المجموع يعقل ذاته أو جزءاً من ذاته أو شيئاً خارجاً عن ذاته فإن عقل شيئاً خارجاً فهو يعقله بأن يعقل صورته فالكلام في تلك الصورة كالكلام في الأول ويتسلسل. وأيضاً فلأن هذه الصورة ليست هي التي كلامنا فيها.

ولا يجوز أن يعقل أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كليهما وكل واحد من تلك الأقسام إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو الجزء الذي هو كالصورة والأقسام باطلة بأسرها فإن كانت المادة تعقل نفسها لكان ذلك الجزء عاقلاً لذاته ومعقولا بذاته ولا منفعة للجزء الذي هو كالصورة في هذا الباب وإن كانت المادة تعقل الصورة عاد الكلام المذكور من أن تعقلها لحصولها لها على الإطلاق أو لأنها حصلت لشيء من شأنه أن يعقل وقد أبطلناهما وإن كانت الصورة تعقل نفسها كانت عاقلة ومعقولة بذاتها أو كانت تعقل المادة فكانت الصورة مبدأ للقوة والمادة مبدأ للفعل

وهو باطل وإن كان الجزء ان يعقلان المادة كانت حقيقة المادة حالة في الجزئين فهي أكبر من ذاتها هذا خلف.

وكذلك القول في جانب الصورة وكذلك إن فرض أنه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت الأقسام الثلاثة وصح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل نسبة الصورة الطبيعية إلى الميولى بل هي إذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاً هما شيئاً واحداً فلم يكن قابل ولا مقبول متميزى الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة.

والجواب: أن الحق من هذه الأقسام هو الأول وهو أن العقل بالفعل هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة فيه.

وقوله: العقل بالقوة يعقل تلك الصورة لأجل حضورها فيه كيف ما كان أو لأجل حضورها في شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول: الحق هو الأخير وهو أنه يعقل تلك الصورة لأنها حلت في شيء من شأنه أن يعقل.

وقوله: تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأنها حلت في شيء من شأنه أن يحل فيه شيء.

فهذا إنما يلزم إذا قلنا أن التعقل هو نفس حضور صورة المعقول، ولسنا نقول بذلك بل الحق شيء آخر نصرح به الآن.

الفصل السادس في تحقيق القول الحق في العلم^(١)

(١) العلم: ما كان صادقا وقيينا في الزمان كله، لا في بعض دون بعض. ما كان موجودا في وقت، وأمكن أن يصير غير موجود في ما بعد. (فصول منتزعة/ ٥٢) وجدان الأشياء بحقائقها. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٩) هو تصوّر الشيء على حقيقته وصحته. (رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٢٩٣) العالم هو المتصور للشيء على حقيقته. والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم. (نفس المصدر ٣/ ٣٨٥، ٤/ ٦٥، مصارع المصارع/ ١١٤، مطالع الأنظار/ ٩٦) هو تصوّر النفس رسوم المعلومات في ذاتها. (رسائل إخوان الصفاء ٤/ ٦٢) وجدان النفس المنطقية، الأشياء بحقائقها. (المقاسبات/ ٣٦٢) هو الرأي الواقع على كنهه حقائق الأشياء وقوعا ثابتا لا ينقل عنه. (نفس المصدر/ ٤٥٥) هيئة تحصل في العالم توجد مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه. (التعليقات/ ١٣) هو حصول صور المعلومات في النفس. (نفس المصدر/ ٨٢) هو حصول حقيقة مجردة عن الغواشي الجسمائية. (رسائل ابن سينا/ ٢٤٨) عرض يدرك به المعلوم. (التحصيل/ ٤٩٧) إدراك حقيقة المعلوم على ما هو به. (الحدود والفروق/ ١) ما يحصل للنفس بالاكتساب. (تحافت الفلاسفة/ ٢٨٧) صفة إضافية للعالم إلى المعلوم. (المعتبر في الحكمة ٣/ ٢) العلم الذي هو علم بالحقيقة في جميع الأشياء هو علم الشيء المتقدم الذي به يتصل سائر الأشياء، ولسببه تسمى وتذكر. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ٣٠٢) هو قوة فاعلة من جهة ماله حدّ، أي من جهة ماله صورة. (نفس المصدر/ ١١٢١) إنّه حصول صورة المعلوم في القوة العاقلة. (شرح مسألة العلم/ ٢٦) منهم من فسّره بأنّه اعتقاد الشيء على ما هو به مع اقتضائه سكون النفس.

منهم من قال: هو ما به اقتضى سكون النفس. منهم من قال: هو معرفة المعلوم على ما هو به. منهم من قال: هو ما به تتصف الذات بأنها عالمة. ما به يصحّ من الذات أحكام الأشياء وإتقانها. معنى يقوم بالذات العالمة فيوجب بها الوصف وينكشف لها به الأشياء. (نفس المصدر/ ٢٥) هو حصول ماهية الشيء في العقل مجردة عن اللواحق الخارجية: (شرح حكمة العين/ ٣٠٥، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٩٥) هو حصول صورة الشيء في الذهن أو حصول المدرك عند المدرك. تمثّل حقيقة الشيء عند المدرك. (شرح حكمة العين/ ٢٦٠) عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن. عبارة عن نسبة تتحقّق بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة. (نفس المصدر/ ٤٩) هو الذي يوجب كون من قام به، عالما. هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم (أبو الحسن الأشعري).

إدراك المعلوم على ما هو به. ما يصحّ من قام به إتقان الفعل (ابن فورك). إنّه صفة توجب محلّها تمييزا بين المعاني لا يمتثل التقيض. (هو) اعتقاد جازم مطابق لموجب. حصول صورة الشيء كليّا كان أو جزئيا موجودا أو معدوما في العقل. هو تمثّل ماهية المدرك في نفس

=

المدرک. (شرح المواقف / ١٩) اعتقاد جازم مطابق ثابت. وهو العلم بمعنی اليقين. اعتقاد الشئ على ما هو به. (نفس المصدر / ١٨) صفة قائمة متعلقة بشئ توجب تلك الصفة إيجابا عاديا، كون محلها مميّزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميّز. (نفس المصدر / ٢٠) إته صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر، انكشافا تاما لا اشتباه فيه. (نفس المصدر / ٢١) صفة توجب تميّزا لا يحتمل التقيض.

هو الوجود الذهني، أي الموجود الذهني. (نفس المصدر / ٢٧٢) هو تجرّد العالم والمعلوم من المادّة. صول صورة مجردة عن المادّة عند ذات مجردة عنها. هو التجرّد عن المادّة. عبارة عن صفة ذات إضافة. عبارة عن الصّورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهيّة العقول... (نفس المصدر / ٢٧٤) عبارة عن حصول ماهيّة المدرک في المدرک. (حاشية المحاكمات / ٢١٥) عبارة عن الصّورة الحاصلة عن الشئ. عبارة عن حصول ماهيّاتها عند نفوسنا مجردة عن موادّها الخارجيّة. (تعليقة على الشفاء لصدر الدّين / ١٢٦) صورة عقلية محصّلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي. (نفس المصدر / ١٢٩) إن العلم بالشئ منحصر في أحد أمرين: إمّا حصول هويّته العينية للعالم به حتّى يكون وجود المعلوم في نفسه ووجوده للعالم شيئا واحدا بالذات، كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصّور الحاصلة في ذواتنا، وإمّا حصول ماهيّته ومعناه دون هويّته ووجوده. (نفس المصدر / ١٣٧) عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم. (الحكمة المتعالية ٢ / ٢٦٨) عبارة عن الوجود المجرّد عن المادّة الوضعيّة. (نفس المصدر ٤ / ٢٩٢) هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادّها وهي صور جواهر وصور أعراض. (نفس المصدر ٤ / ٣٠٥) عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء. هو الوجود للشيء المجرّد عن المادّة، سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر. (نفس المصدر ٤ / ٣٥٤) عبارة عن حضور صورة العقول في العاقل. (نفس المصدر ٤ / ٣٧٥) عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقلّ الوجود لا كوجود الصّور والأعراض للهوى. (نفس المصدر ٨ / ١٥٠) عبارة عن حضور صورة شيء للمدرک عن به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره. (نفس المصدر ٨ / ١٥١) العلم بالشئ عبارة عن حصول شبح ومثال في الدّهن، فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود، وإلا فهو العلم بالمعدوم. (نفس المصدر ٢ / ٢٦٩) حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين. (نفس المصدر ٤ / ٣٤٤) هو حصول حقيقة الشئ مجردة عن المادّة ولواحقها عند الذات المستقلّة الوجود. (شرح الهداية الأثيريّة / ٣٠٧) هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادّته. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين / ٤٧) عبارة عن نحو الوجود لشيء. عبارة عن امتياز الشئ عن غيره بوجه. نفس حصول شيء عند القوّة المدرّكة أو ارتسامه فيها. (نفس المصدر / ٧٨) هو حصول شيء معرّي عمّا يلابسه لأمر مجرّد مستقلّ في الوجود بنفسه أو بصورته حصولا حقيقيا أو حكما. (نفس المصدر / ٨٨).

فنقول: العلم والإدراك والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول إلا عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل.

وأما إن كان المعقول غير العاقل أمكن لذلك العاقل من حيث هو أن يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معد وما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المثبتة بالأدلة فإن الحجة لما قامت على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الحجة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الأقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك.

ومما يزيده تحقيقاً أن التقسيم الذي ذكره «الشيخ» في إثبات اتحاد المعقول بالعاقل تقسيم حاصر ولو لم نقل أن التعقل زائد على مجرد الحضور كان القول بالاتحاد لازماً لا محيص عنه لكن القول بالاتحاد باطل فالقول بأن التعقل زائد على نفس الحضور حق وهو المطلوب فثبت أن الحق ما اخترناه في هذا الموضع.

الفصل السابع في تحديد العلم

يشبه أن يكون تعريفه بالحدّ والرّسم ممتنعاً لأنه هو الحاكم بامتياز كل شيء عما عداه فكيف لا يميز نفسه عن غيره ولأن كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه لأنه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه أبداً من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذر تعريفه. ومما يدل على أنه غنيّ عن التعريف أن كل من عرف شيئاً أمكنه أن يعرف كونه عارفاً بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالماً بشيء عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بالشيء الا بنظر واستدلال ولما لم يكن كذلك ثبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب والتعريف.

الفصل الثامن في الفرق بين حُلُول الصُّورَةِ العقلية في النَّفْس وبين حلول الصورة في المادة

وذلك من وجوه خمسة:

(الأول): أن الصور المادية متمانة فإن المتشكل بشكل معين يتمتع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول، وأما الصور العقلية فهي متعانة فإن النفس الخالية عن جميع العلوم يكون تصورهما لشيء من الحقائق شاقاً شديداً وكلما ازداد علمها بالأشياء ازداد استعدادها للباقي.

(الثاني): أن الصور المادية لا يحل العظيم منها في المادة الصغيرة وأما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير متساو ولذلك تقدر النفس على تخيل السماوات والأرضين وجبل من زمرد وبحر من زبيق والسبب فيه أن ما لا مقدار له في ذاته بل لغيره فنسبته إلى جميع المقادير نسبة واحد ولا يستبعدن أصحاب «الشيخ» ذلك فإن هذا هو الذي يحتاج به «الشيخ» في أن المادة تقبل المقادير المختلفة.

(الثالث): أن الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية والعقلية فإن القوي لا يزيل الضعيف.

(الرابع): أن الكيفيات المادية تحس بالحواس وأما الكيفيات العقلية فليست كذلك ولذلك قيل النار العقلية لا تحرق والثلج العقلي لا يبرد وبالجملية: فالعقل لا يحكم بأنها حين ما تكون في العقل محرقة أو مبردة بل على أنها أمور متى وجدت في الأعيان كانت محرقة أو مبردة.

(الخامس): أن الصور العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها ولو زالت فلا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد بخلاف الصور المادية فإنها واجبة الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية أبداً وإذا زالت احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول وهاهنا فروق آخر وفيما ذكرناه كفاية.

الفصل التاسع في تحقيق كَوْن الصورة العقلية كلية

لا شك أن وقوع اسم الإنسان على زيد وعمر وليس بالاشتراك اللفظي الصَّرف بل على سبيل الاشتراك المعنوي وذلك المشترك لابد وأن لا يدخل في مفهومه طول معين وهيئة معينة وشكل معين وإلا لم يكن مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأعراض المختلفة. وإذا ثبت ذلك فنقول: إن الصورة العقلية إذا استحضرنا ذلك المشترك بحيث يكون مجرداً عن جميع العوارض واللواحق الغريبة الخارجية فتكون تلك الصورة كلية وهي وإن كانت في نفسها شيئاً واحداً إلا أنه لا تختلف نسبتها إلى أي واحد واحد من الناس بل أي واحد من أشخاص الناس حضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل تلك الصورة بعينها وإذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بذلك الأثر لم يكن لما خللاه تأثير جديد إلا بحكم هذا الجواز ولو كان بدل أحد هذه المؤثرات شيء غير مجانس لها مثل فرس أو ثور لكان الأثر غير هذا الأثر فإذا المعنى بكون الصورة العقلية مشتركة فيها ما ذكرناه.

ثم إن تلك الصورة النفسانية هيئة جزئية في نفس جزئية فهي أحد أشخاص التصورات وكما أن الشيء الواحد باعتبارات مختلفة يكون عاماً وخاصاً فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً فمن حيث أن هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية وهي من حيث أنها مشتركة فيها الاشتراك المذكور فهي كلية ولا تناقض بين الأمرين لأنه ليس يمتنع أن تعرض للذات الواحدة شركة بالإضافة إلى كثيرين فإن الشركة في الكثرة لا تمكن إلا بالإضافة فقط وإذا كانت بالإضافة لكثرة إلى كثرة لم تكن هناك شركة فإذا يجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد وهذه وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها جزئية ولأن الأنفس كثيرة بالعدد فيجوز أن تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ثم يكون لها معقول آخر كلي هو بالقياس إليها كهي بالقياس إلى ما هي في الخارج وتتميز إحداهما عن الأخرى بأن كلية إحداهما بالنسبة إلى أمور في النفس وكلية الأخرى بالنسبة إلى أمور في الخارج ثم هي أيضاً شخصية على ما قلنا ولأن في قوة النفس أن تعقل وتعقل إنما عقلت وتعقل إنما عقلت وان تركبت إضافات في إضافات إلى غير النهاية لكنها تكون بالقوة لا بالفعل لأنه ليس يلزم النفس إذا عقلت شيئاً أن تكون تعقل

بالفعل الأمور التي يلزمها عن قريب فضلاً عما في البعيد مثل مزاجحة اعداد باعداد لا نهاية لها بالتضعيف فإنه ليس يلزم النفس في حالة واحدة أن تعقل ذلك كله وهذا في النفوس الناطقة سهل لكن في العقول المجردة التي كل ما يمكن لها فيجب حصولها بالفعل مشكل لأن هذه الدرجات غير متناهية في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية وهي مترتبة فتكون هناك علل ومعلومات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية ولكن لها بداية وأول.

وبالجملة: فالبرهان قام على وجوب البداية للأمر المترتبة ولم يقم على وجوب النهاية لها.

الفصل العاشر في بيان أنواع التعقلات

قالوا أنواع التعقلات ثلاثة:

(الأول): أن تكون بالقوة وذلك عندما لا تكون حاصلة بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها واكتسابها.

ومراتب القوة مختلفة فقد تكون قريبة إلى الفعل وقد تكون بعيدة عنه.

(الثاني): أن تكون حاصلة بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه ينظر إلى جميع مراتب ذلك المعلوم وأجزائه.

(الثالث): أن تكون حاصلة بالفعل لكن لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن يكون عالماً بمسألة فإذا سئل عنها فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة ولكن لا على التفصيل فإن التفصيل إنما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وأما في أول الأمر فإنه يحصل العلم بذلك الجواب دفعة واحدة ولا يمكن أن يقال ان علمه بذلك الجواب في تلك الحالة علم بالقوة لا بالفعل لأن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بديهية بين الحالتين فإنه قبل سماعه لتلك المسألة كان عالماً بها بالقوة وبعد سماعه لها ما بقي كما كان بل حصل في ذهنه شعور وعلم لم يكن حاصلًا قبل ذلك.

فإن أصرَّ مُعاند وزعم أن مراتب القوة مختلفة بالقرب والبعد فلعل التفاوت هاهنا بسبب أن علمه قبل السؤال كان بالقوة البعيدة وبعد سماعه لذلك السؤال صار بالقوة القريبة.

فنقول: له لا شك انه بعد سماعه لذلك السؤال صار عالماً على سبيل التفصيل بأنه قادر على الجواب عن ذلك السؤال والعلم بإضافة شيء إلى شيء متوقف على العلم بكلا المضامين فلولا علمه بحقيقة ذلك الجواب لما أمكن أن يعلم اقتداره على ذلك الجواب فثبت بهذا أنه عالم بحقيقة ذلك الجواب وأن ذلك العلم حاصل له بالفعل لكن لا على التفصيل بل على الوجه البسيط.

هذا غاية ما يقولون وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل على سبيل التفصيل.

وأما القسم الثالث وهو البسيط فهو عندي باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لأمر كثيرة فذلك باطل إذا الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمر كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون الصورة الواحدة صورة واحدة هذا خلف.

فإن قيل: إن لهذا [التعقل]^(١) البسيط صوراً مختلفة بحسب اختلاف المعقولات.

فنقول: العلم التفصيلي بتلك المعلومات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا بهذا التعقل البسيط أن تكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وأرادوا بهذا التعقل التفصيلي أن تكون صور المعلومات تحضر على ترتيب زمني واحداً بعد واحد فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون هذا مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون على التفصيل بل حاصله راجع إلى أن المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتوالى ويتعاقب.

وأما على الوجه الذي اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضاً لأن الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فإنه لا معنى لحصولها على سبيل التفصيل الا ذلك.

فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب متضمن للعلم بالجواب.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): العقل.

فنقول: أنه في تلك الحالة عالم باقنذاره على شيء دافع لذلك السؤال وأما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم بها ولذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم على التفصيل معلوم.

وهذا كما أنا إذا عرفنا من النفس انه شيء محرك للبدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف ذلك بطريق آخر فثبت أن ما قالوه باطل.

ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة.

الفصل الحادي عشر في بيان أن العلم عرض

أما البرهان عليه فظاهر؛ لأنه موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه.

ولكن فيه شك قوي وهو أن العلم عبارة عن الصورة المطابقة للمعلوم المرتسمة في العالم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقاً له وداخلاً في نوعه والشيء إنما يشاكل غيره في طبيعته النوعية لو كان مشاكلاً له في جنسه لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا تلك الصورة العقلية جوهر ولا شيء من الجوهر بعرض فتلك الصورة العقلية ليست بعرض.

والجواب عنه ما بينا فيما سلف أن جوهرية الجوهر ليست لأجل كون الشيء موجوداً لا في موضوع وإلا لكان الشك في وجوده الموجب لعدم العلم بكون ذلك الموجود لا في موضوع في الحال موجباً للشك في جوهريته بل الجوهرية إنما كانت لأجل انها ماهية متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ولا شك أن الصورة العقلية كذلك فإنها ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع وكونها في الحال في الموضوع لا ينافي كونها بحال إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع.

كما أنا إذا قلنا: [المغناطيس]^(١) هو الذي يجذب الحديد عند قربه منه فهذا يصدق عليه وإن لم يكن جاذباً له في حال عدم وجدانه له فكذلك هاهنا.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): المغناطيس - بالقاف - .

ويبقى أن يقال: فحينئذ يلزم أن تكون تلك الصورة جوهرًا وعرضًا معًا، والمنكر عندنا أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا في الأعيان فإما أن يكون باعتبار وجوده الذهني عرضًا وباعتبار ماهيته جوهرًا فذلك ليس بمنكر.

ويبقى شك آخر: وهو أن تلك الصورة صورة موجودة في نفس جزئية فلها وجود في الأعيان فإذا الشيء من حيث هو في الذهن له وجود في العين فهو عرض وجوهر باعتبار وجوده العيني.

فنقول: لا شك أن تلك الماهية من حيث أنها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكننا نعني بالوجود العيني أن تكون الماهية بحيث تترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودًا في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لم تترتب عليها هذه اللوازم والأول نسميه وجودًا عينيًا والثاني وجودًا ذهنيًا والإشكال بعد باق.

الفصل الثاني عشر في تحقيق كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا

إن الظاهريين لما استحسّنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا أن العاقل لا بد وأن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل واحد.

وأنا أقول: الشيء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولة لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولة والذي يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزءًا من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولا وإن لم نحكم بكونه عاقلا وأيضًا يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلا وإن لم نحكم بكونه معقولا فإذا العاقلية والمعقولة وصفان متغايران وقد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذا العاقلية والمعقولة أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل: لا يمكننا أن نتصور كون الشيء عاقلا لذاته إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته وكذلك بالعكس فعرفنا أن العاقلية والمعقولة هناك واحدة.

فنقول: إن العاقلية حقيقة والمعقولة حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى ثبتت إحداهما ثبتت الأخرى وكان لا تثبت في كون الشيء عاقلا إلا إذا ثبت كونه

معقولا وبالعكس كما انه لما كان مرجع الإنسان والبشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمسمى واحد لا جرم متى ثبت المفهوم من أحدهما فذلك هو المفهوم من الآخر والإنسان لما كان متقومًا بالحيوان استحال أن نعقل ماهية الإنسان إلا إذا عقلنا ماهية الحيوان أولاً ولما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا أن ماهية العاقلية مغايرة لماهية المعقولية وإذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما يكون العاقل والمعقول واحداً لأن الصفتين إذا ثبت تغايرهما في ماهيتهما في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفاً للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في كل المواضع.

فأما قوله: أنه يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلاً لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته.

فنقول: إن هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوة يلزم العلم بالبنوة وإن كان المعلومان مختلفين في ماهيتهما.

أرأيت لو فرضنا كون الشيء محركاً لذاته متحركاً لذاته فالعلم بالحركية والمتحركية هناك متلازم مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم الحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر أن كون الشيء عاقلاً يغاير كونه معقولا نعم الذات التي عرضت لها إحدى الصفتين هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى.

وأما أن كونه عقلاً يغاير كونه عاقلاً ومعقولا فهو اظهر لأننا قد نعرف من الشيء انه عاقل لذاته ومعقول لذاته وإن كنا نشك أن ذاته هل هي ذلك التعقل أو مغاير له وذلك يدل على المغايرة.

وأيضا فقد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات.

نعم القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو العقل.

وأما نحن فلما بينا أنه حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل نجعل هذا مبدأ البرهان القوي على صحة ما اخترناه.

فنقول: إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وإلا لكانت حقيقة الإدراك هي حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هي حقيقة الإدراك وكان لا يثبت أحدهما الا والآخر ثابت لكن التالي

باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته بالبرهان المشهور فهو إذا أمر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبة وإضافة إلى ذاته فذاته إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة والعلم والإدراك والشعور هو تلك النسبة وإن لم تكن له إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة له ولا مساوية في الماهية لم يصير ذلك الشيء معلوماً أصلاً لأن حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوماً.

فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية.

الفصل الثالث عشر في أن الشيء كيف يعقل ذاته

ومما يجب البحث عنه سواء قلنا: إن الإدراك حالة إضافية، أو قلنا: إنه عبارة عن تمثيل صورة المدرك في المدرك أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم لو كان أمراً نسبياً فالنسبة إنما تتحقق بين الشئتين فالشيء الواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالماً بذاته، وإن قلنا: أنه عبارة عن التمثيل فالشيء إنما يتمثل بغيره وإما بنفسه فذلك غير معقول.

قال الشيخ: كون الشيء معقولا هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء وهو أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير.

ولقائل أن يقول: هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلا بين الشئتين.

أرأيت أن قائلًا لو قال: المحركة أعم من المحركة للغير فيلزم صحة كون الشيء محرّكاً لذاته وكذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجداً لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلاً فكذلك هاهنا.

وقال بعضهم: العلم من جملة الأمور الإضافية والذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلاً منزلة الذاتين فيما يرجع إلى صحة تحقق الإضافة فالذات من حيث أنها عالمة مخالفة من حيث أنها معلومة فلا جرم يصح تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين.

ولقائل أن يقول: الجهتان اللتان باعتبارهما يصح تحقق الإضافة لأبداً من تقدمهما بالذات على تحقق تلك الإضافة وكون الشيء عالماً ومعلومًا وصفان إضافيان يتفرعان على

تحقق العلم فإنه ما لم يحصل العلم لا يحصل للذات وصف العالمية ولا للمعلوم وصف المعلوماتية فإذا وصف العالمية والمعلوماتية متأخران بالذات عن ثبوت العلم، والعلم وصف إضافي متأخر عن الجهتين اللتين باعتبارهما يصح عروض تلك الإضافة فلو أن تينك الجهتين هما العالمية والمعلوماتية فيلزم تأخرهما عن نفسيهما بدرجتين وذلك محال.

قال «الشيخ» في المباحثات: لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص وإلا وقعت الكثرة فيه ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة فتكون لتلك الحقيقة من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة.

وهذا أحسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع.

فإن قيل: وجود الشيء متقدم بالذات على إضافته إلى غيره فإذا إضافة حقيقة الشخص إلى ذلك الشخص بعد وجود حقيقة الشخص لكن وجوده بعد شخصيته فإذا تلك الحقيقة لا تنضاف إلى ذلك الشخص إلا بعد تشخصها فإذا الشخص هو المضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة من جهة واحدة.

فنقول: نُساعد على أن الحقيقة لا تنضاف إلا بعد الوجود لكن لا نساعد على أن الوجود بعد التشخص بل التشخص بعد الوجود فإن التشخص نعت ووصف لذلك الشيء ووجود الوصف متأخر عن وجود الموصوف.

وللسائل أن يعود فيقول: إن الشيء إنما يكون موجوداً إذا كان متميزاً عن غيره منفرداً بذاته ويكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة عقلية أو حسية وما لم يكن كذلك لم يكن موجوداً فإذا التشخص متقدم على الوجود.

وأما قولكم بأن التشخص وصف فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

فنقول: هذا باطل بالوجود؛ فإنه وصف ثبوتي وهو زائد على الماهية فإن كان ثبوته متأخراً عن ثبوت الموصوف فالماهية موجودة قبل وجودها ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول وذلك يوجب التسلسل وإن كان عروضها غير مشروط بثبوت الماهية فقد بطل قولكم بأن ثبوت الموصوف متقدم على ثبوت الصفة.

فنقول في حله: الشيء يجب أن يكون متميزاً عن غيره حتى يكون موجوداً لكن لا على أنه يصير متميزاً ثم يصير موجوداً لأن التميز لا يكون إلا بعد الوجود وإلا فيكون قبل الوجود تميز فتكون الأشياء المعدومة بعضها متميزاً عن البعض فيكون المعدوم موجوداً هذا خلف ولكن على أن يصير موجوداً أولاً أولية بالذات لا بالزمان ثم يصير متميزاً. أو نقول: بأن الوجود والتميز ليس لأحدهما على الآخر مزية في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي.

وعلى هذه المساعدة يتم الكلام المذكور؛ لأنه وإن كان التشخيص مقارناً للوجود لكن تعرض للحقيقة الموجودة إضافة إلى ذلك الشخص فلا يكون للشخصية تقدم واعتبار في صحة انضيااف الحقيقة الموجودة إلى ذلك الشخص فلا يلزم عروض الإضافة باعتبار واحد لذات واحدة.

وأما الشك الثاني فقد حللناه في أول الكتاب وهو أن ما لا يوجد لا يوجد له غيره. فهذا ما نقوله في هذا الباب.

الفصل الرابع عشر في أقسام التصديقات^(١)

حكم الذهن بشيء على شيء إما أن يكون جازماً أو لا يكون فإن كان جازماً فإما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون فإن كان مطابقاً فإما أن يكون موجباً أو لا يكون فإن كان موجباً فإما أن يكون الموجب حسيّاً أو عقليّاً أو أمراً مركباً منهما فإن كان حسيّاً فهو العلوم الحاصلة بواسطة الحواس الخمس وإن كان عقليّاً فإما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفي المسألة وهما الموضوع والمحمول أو لا بد من شيء آخر.

(والأول): هو الأوليات وهو كالعلم بأن الشيء الواحد لا يخلو عن النفي والإثبات فإن مجرد تصور مفردات هذه القضية يقتضي ذلك الحكم.

(١) التصديقات: هي المقدمات التي منها تؤلف قياسات العلم، وتنقسم: إلى بيّنة يجب قبولها، و تسمى القضايا المتعارفة، وهي المبادئ على الإطلاق. وإلى غير بيّنة يجب تسليمها ليبين عليها، ومن شأنها أن تتبين في علم آخر، وهي مبادئ بالقياس إلى العلم المبني عليها، ومساائل بالقياس إلى العلم الآخر. وهذه وإن كان تسليمها مع مسامحة ما، وعلى سبيل حسن الظن بالعلم، سُمّيت أصولاً موضوعية، وإن كانت مع استنكار وتشكيك سُمّيت مصادرات.

(والثاني): هو النظريات كالعلم بأن العالم محدث وإلا له قدس في مجرد تصور العالم والمحدث لا يقتضي ذلك الحكم بل لابد من أمور أخرى.

وأما إن كان الموجب مركباً من الحس والعقل فإما أن يكون من السمع والعقل وهو العلم الحاصل بمجرد الأخبار المتواترة، وإما أن يكون من البصر والعقل وهو الخبرات والحدسيات.

هذا كله إذا كان الحكم الجازم المطابق لموجب.

وأما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد وقد يسمى ظناً.

وأما الذي يكون جازماً ولا يكون مطابقاً فهو الجهل المركب والذي لا يكون جازماً فالتردد فيه إما على السواء أو لا على السواء فالذي على السواء فهو الشك والذي لا على السواء فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم.

وتمام القول في أقسام الظن سيأتي في فصل آخر.

الفصل الخامس عشر في السبب الذي لأجله تُحصّل العلوم الأولية

(اعلم): أن النفس لا شك في كونها مستعدة للانتقاش بصور الموجودات لكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها في أول الأمر غير كاف ولا تام فإن ذلك الاستعداد لو كان تاماً وقد ثبت أن الفيض لتلك التعقلات والعلوم عام الفيض لا تخصص فاضته بوقت دون وقت لأمر عائد إليه بل لما يعود إلى القوابل والمستعدات وجب أن تكون تلك التعقلات والمعارف حاصلة لها في أول الأمر وأن لا توجد النفس خالية عن شيء منها وإذا ليس الأمر على هذا الوجه علمنا أن الاستعداد المصاحب لها في أول الفطرة غير كاف في فيضان تلك التعقلات عليها من مبادئها، فإذاً لابد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور وتلك الزيادة أمر حادث فلا بد له من سبب حادث لما عرفت أن كل حادث فلحادث آخر قبله وليس ذلك إلا الإحساس بالجزئيات فإن الإحساس بها سبب لتنبه النفس لمشاركات تلك الأمور المحسوسة ومبايناتها وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها والشعور بما لها من الذاتيات والعرضيات لازمة كانت أو مفارقة بطيئة الزوال كانت أو سريعة الزوال فالنفس تنتفع بالحس في اكتسابها للتصورات من هذا الوجه.

ثم إذا حصلت التصورات التامة في النفس فلا بد وأن تقع للبعض إلى البعض نسبة بالحمولية والموضوعية فما كان من المحمولات محمولاً على موضوع معين لذاته وعينه لا بتوسط أمر ثالث فلا بد وأن يكون حكم العقل بثبوت له غير موقوف على شعوره. بتوسط إذ لو كان حكم العقل بذلك التوسط لشيء ثالث مع أنه في نفسه ليس لتوسط شيء ثالث كان حكم العقل غير مطابق لما عليه الشيء في نفسه فلا يكون حكم العقل في ذلك صادقاً فإذا لا بد وأن يكون حكم العقل بذلك لا لتوسط شيء ثالث فيكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع ثبوتاً أولياً فإن كل ما ثبوت له لأجل متوسط لم يكن حكم العقل بذلك الثبوت أولاً بل ثانياً وثالثاً لحكمه بثبوت ذلك المتوسط لذلك الموضوع فإما أن يكون ثبوت له لموضوعه في الوجودين أعني الخارج والذهن لا لمتوسط كان ثبوت له أولاً فلا جرم تسمى أمثال هذه قضايا أولية.

فهذا هو تحقيق القول في العلوم الأولية.

وأما الذي يقال بعد ذلك من أن الأولي ما يستحيل وقوع المنازعة فيه وأن الإنسان يجب أن يفرض نفسه خالية عن جميع العاديات والذاتيات ثم يعرض على نفسه تلك القضية فإن وجدها مبادرة ومسارعة إلى التصديق بها فهي القضية الأولية وإلا فلا فكل ذلك يجرى مجرى تعريف الأولي بالرسوم فأما تعريفه بالحد الحقيقي الكاشف عن ماهيته فما ذكرناه وأما إذا لم تقع بين تلك الصورة العقلية هذه المناسبة بأن يحمل البعض على البعض حملاً أولاً فحينئذ تنتفع بالحواس في اكتساب التصديقات من وجوه ثلاثة فإنها تارة تنتفع بحس البصر مثل جزمنا بوجود الألوان وتارة تنتفع بحس اللمس مثل جزمنا بحرارة النار وتارة تنتفع بحس الذوق والشم.

وعلى الجملة تنتفع بالحواس بإدراك محسوساتها وتارة تستعين بها مع شركة من القياس وذلك في المحربات وتارة تنتفع بالسمع مثل الجزم بالحاصل. بموجب الاخبار المتواترة فهذه هي الجهات التي تنتفع النفس منها بالحس.

ثم بعد حصول هذه التصورات والتصديقات المكتسبة بمعونة الحس تستقل بذاتها وتنفرد بنفسها وتقوى على مزج بعضها ببعض واستيلاد النتائج منها إلى غير النهاية ولا تكون بها حاجة إلى معاودة [الحس]^(١) بل ربما صارت الحواس صادة لها عن أحكامها وقضاياها فإن حكم العقل فيما ليس بمحسوس يكون مع منازعة من الوهم والخيال.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الحواس.

الفصل السادس عشر

في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد

أما قوتها على توحيد الكثير فمن وجهين:

(الأول): بالتحليل؛ لأنها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها وسائر العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة.

(والثاني): بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقتصر الفصل بالجنس بحيث تحصل منهما حقيقة متحدة اتحاداً طبعياً لا صناعياً.

وأما قوتها على تكثير الواحد فهي أن تميز ذاتها عن عرضها وجنسها عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لازمها عن مفارقها وقريبها عن بعيدها والغريب منها عن الملائم فيكون الشخص الواحد في الحس واحداً لكنه في العقل أمور كثيرة ولذلك يكون إدراك العقل أتم الإدراكات بل كان العقل يتغلغل في ماهية الشيء وحقيقته ويستنتج منها نتيجة مطابقة لها من كل الوجوه.

وأما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهل؛ فإن الحس لا يدرك إلا ظاهر الشيء وأما باطنه وماهيته فذلك مما لا يحيط الحس به.

الفصل السابع عشر في حصر الأوليات وتعيين أول الأوائل والذب عنه

أول الأوائل في التصديقات هو العلم بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات ولا يتصف بهما وهذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها؛ لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يستدل بثبوته أو انتفائه على ثبوت شيء آخر أو انتفائه فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نأمن في ذلك الدليل خلوه عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا تبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذا ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالطريق الدوري وهو باطل.

وأيضاً فالدليل الذي يدل على أنهما لا يجتمعان فيه لا بد وأن نعرف منه أولاً أنه لا يجتمع فيه كونه دليلاً على ذلك المطلوب وكونه لا دليلاً عليه إذ لو جاز ذلك واحتمل لم تكن إقامة الدلالة على استحالة الاجتماع مانعة من لا استحالة الاجتماع لاحتمال أن يكون الدليل دالاً على استحالة اجتماعهما ولا استحالة اجتماعهما ومع هذا الاحتمال لا

يُحصل المقصود وإن كانت دلالة الدليل على إثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بهذه القضية لزم الدور.

فثبت: أن هذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها.

وأما سائر التصديقات البديهية فيشبه أن يكون فرعاً على هذه القضية، فإن العلم بأن الوجود لا يخلو عن الوجوب والإمكان علم بأن الوجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته له أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته له وهذا هو العلم الأولي لكنه مقيد بقيد خاص وكذلك العلم بأن الكل أعظم من الجزء متفرع على العلم بأن زيادة الكل على الجزء إذا لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وإذا هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما أعظم إذ لا يفهم من الأعظم الا ذلك.

وكذلك قولنا: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية لأن الأشياء المساوية لشيء [واحد طبيعة كلها]^(١) تلك الطبيعة، وإذا كانت طبيعتها واحدة استحال أن تكون طبائعها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين.

وكذلك قولنا: الشيء الواحد لا يكون في مكانين فإن الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشئيين الحاصلين في مكانين وإذا لم يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني قد اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يرتفعان والقضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان فظهر أن هذه القضية أول الأوائل في التصديقات.

ولذلك اتفق أهل التحقيق على أن المنازع لها لا يستحق المكاملة والمناظرة إذ لا يمكن إقامة البرهان على حقيقة هذه القضية والذي ينازع فيها إما أن ينازع لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية وإما لكونه معانداً وإما لأجل أنه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة المتقابلة ولم يقدر على ترجيح بعضها على البعض.

فإن كان المنازع من القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية.

وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق، وأن يقال له: الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): له طبيعة فلكها.

وإن كان من القسم الثالث فعلاجه حل شكوكه.

ومع ذلك فلنذكر شبهة أصحاب هذه المقالة فإن لهم أن يقولوا: أنا لا نجزم ينفي الحقائق بل نشك فيها لأننا إنما نجزم بثبوت هذه الحقائق لما نجد في أنفسنا التألم بالمؤلمات والتلذذ بالملذات والإحساس بالمبصرات والمسموعات ثم أنا قد نجد من أنفسنا الجزم بامثال هذه الأشياء مع أنا في وقت آخر نعلم أن كل ذلك الجزم كان باطلا فلا جرم ارتفع أماننا عن شهادة الحس والبداهة.

وبيان ذلك: أن الطريق إلى معرفة وجود الأشياء إما التخيل وإما الحس وإما العقل، ولا وثوق على شهادة واحد من هذه الثلاثة أصلاً فإذاً لا طريق إلى معرفة الأشياء.

أما التخيل؛ فلأن النائم يرى في النوم أشياء يجزم بها ولا يرتاب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن أن كل تلك الاعتقادات كانت ظنوناً باطلة وتخيلات فاسدة وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن تكون هاهنا حالة نسبتها إلى حالة اليقظة كنسبة حالة اليقظة إلى حال المنام حتى أنا في تلك الحالة نعرف أن كل ما تخيلناه وأحسنا به في هذا الوقت كان باطلاً.

وأما الحس؛ فلأن الحس يرى المتحرك ساكناً مثل الظل والساكن متحركاً كالذى يعرض لمن في السفينة في تخيله حركة الساحل ويرى الصغير كبيراً إذا حالت بين الرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير صغيراً إذا كان بعيداً وأيضاً فالمرسم والمجنون وغيرهما يتخيلون صوراً لا يرتابون في ثبوتها وأصحاب النفوس القوية الزكية يتخيلون أصواتاً طيبة وصوراً حسنة ويستلذون بها على ما شهدت التجربة والقياس بذلك وكذلك يرى القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة دائرة وإذا جاز ذلك فمن الجائز أن لا يكون لشيء مما أحسنا به وجود خارجي بل يكون هناك تخيلات ذهنية وظنون فكرية.

وأما العقل؛ فلأن تصديقه بالأمور إما أن يكون بديهياً أو كسبياً، أما البديهييات فلا تعويل عليها لأن حكم الذهن بالقضايا التي تسمى عقلية كحكمه بالقضايا التي تسمى وهمية، ثم إن عرف كذبه في الوهميات فزال الأمان عن حكمه في العقليات.

وتقرير ذلك قد مضى وإذا ارتفع الأمان عن البديهييات فعن النظريات أولى.

فإن قلتم: هذا كله اعتراف بأن هاهنا حساً وتخيلاً ونوماً ويقظة وخطأً وصواباً وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الأشياء.

فنقول في الجواب: لا شك أن ذلك يوجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي أوردناه أولاً يوجب الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فإنه لا بد له من التوقف فإن حاول محاول استخراج الأجوبة عن هذه الأسئلة كان إما غلطاً وإما مغالطاً؛ لأن تلك الأجوبة لا شك أنها علوم كسبية مبنية على العلوم الأولية فلو لم يكن تصحيح هذه العلوم الأولية إلا بتلك العلوم المكتسبة التي لا يمكن إثباتها إلا بتلك الأوليات كان البيان دورياً وهو باطل.

هذا ما يمكن أن يحتج به أصحاب الحيرة.

والطريق إلى حله أن نقول: أما الجزم الحاصل بثبوت هذه الأشياء فقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون: وجدنا هاهنا ما يعارض ذلك الجزم ويخش وجهه فحينئذ نشتغل بحل ذلك العارض.

وقولكم: يكون هذا تصحيحاً للأولي بالمكتسب.

فنقول: أنه ليس الأمر كذلك فإننا لا نحاول حجة على إثبات هذه الأوليات بل الجزم بذلك حاصل لذاته وإنما نحاول بالنظر حل الشكوك الدافعة لذلك الجزم فلا يلزمنا إثبات الأولي بالنظرى حتى يقع البيان الدوري.

الفصل الثامن عشر

في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقّلات الكثيرة

الذين يجوزون صدور الأفعال الكثيرة عن العلة الوجدانية الذات لا يتوجه عليهم الإشكال في هذا الموضع.

وأما الذين يمنعون ذلك فيجب عليهم حل هذا الإشكال؛ فإن المعلول إنما يتكرر إما لكثرة في ذات العلة وإما لاختلاف القوابل وإما لاختلاف الآلات وإما لترتب المعلولات، والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركباً من مقومات فلا تبلغ كثرتها إلى أن تساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن أن يكون ذلك التكثر بسبب كثرة القابل فإن القابل لتلك التعقّلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن أن يكون ذلك لترتب الأفاعيل، فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس.

وكذلك القول في كل التصورات وفي كثير من التصديقات فيبقى أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة آلات تعد النفس للانتقاش بتلك الصور الكلية المجردة والاحساسات الجزئية تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن على ما بينا القول في كيفية انتفاع النفس بالحواس ثم بعد حصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية يمتزج بعضها ببعض وتتولد من هناك تصورات وتصديقات كسبية لا نهاية لها.

فالحاصل: أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة [بحسب] ^(١) اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك الأوليات بعضها ببعض ولا محالة انهما تكون مرتبة ترتيباً طبعياً يكون كل متقدم منها سبباً للمتأخر.

الفصل التاسع عشر في إثبات القوة القدسية

(اعلم): أن الانتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم أولاً يكون فإن كان بتعليم معلم فلا بد وأن ينتهي بالآخرة إلى ما يكون ذلك من تلقاء نفسه وإلا لتسلسل إلى غير النهاية ولأن كل من مارس علماً من العلوم وخاض فيه وداوم على مزاولته فإنه لا بد وأن يستخرج بفكر نفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه قل ذلك أو أكثر.

وكيف لا نقول ذلك وقد بينا أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصورات كلية وستعرف ان حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فلا نكبر لو وقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير أن استفاد ذلك من معلم أو سمعه عن مرشد وقائل.

فظهر أن الإنسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكل ما كان كذلك فإنه يسمى حدساً وهذا الاستعداد يتفاوت في الناس فربَّ إنسان لواكب طول عمره على تعلم مسألة تعذر عليه ذلك وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب إنسان يكون بالعكس حتى أنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفظة حصل له ذلك، ولما رأينا ان الدرجات فيه متفاوتة والمراتب مختلفة بالقوة والضعف والاقل والأكثر فلا يبعد وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الإنسان [يحيط علماً بحقائق] ^(٢) الأشياء من غير

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): بسبب.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): عالماً بحقائق.

طلب منه وشوق بل ذهنه ينساق إلى النتائج من غير مزاوله منه لذلك ثم من تلك النتائج إلى غيرها حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قدسية ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف، أما الكم فلأنها أكثر استحضاراً للحدود الوسطى، وأما الكيف فلأنها أسرع انتقالاً من المبادئ إلى الثواني ومن المقدمات إلى النتائج ويخالف سائر النفوس من جهة أخرى وهي أن سائر النفوس تعين المطالب ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها، وأما النفوس القدسية فيقع الحد الأوسط في ذهنها ويتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الأوسط مُقدِّماً على الشعور بالمطلوب.

الفصل العشرون في أن قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على الفكر

لقائل أن يقول: أن النفس الناطقة إذا فارقت البدن وفسدت آلة الفكر فإنها لا تبقى عالمة بشيء لأن الإدراكات العقلية مشروطة بالأفكار.

والذي نقول في حل هذه الشبهة: أن الإدراكات لو كانت متعلقة باستعمال القوة المفكرة تعلق المسبب بسببه أو المشروط بشرطه لكانت الإدراكات مقارنة للأفكار لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

أما بيان بطلان التالي؛ فإن الإنسان حال ما يكون متفكراً كان طالباً، والطالب لا بد وأن يكون فاقداً للمطلوب.

وأما بيان الشرطية؛ فلأن المحتاج إلى الشيء إما أن يكون محتاجاً إلى وجوده أو عدمه فإن كان إلى وجوده وجب حصول وجوده عنده وإن كان إلى عدمه لم يكن عدمه منافياً لوجوده لأن الشرط لا ينافي المشروط.

وبرهان آخر: وهو أن النفس الناطقة هي المحل للتعقلات والإدراكات الكلية والسبب الفياض لتلك الإدراكات جوهر مفارق مجرد عن المادة ولواحقها فإذا كانت النفس القابلة بعد الموت باقية والجوهر الفياض لتلك الصور باق وجب حصول تلك الصور لأن الفاعل إذا وجد مع القابل وجب حصول ذلك الأثر.

اللهم إلا أن يقال: بأن الاستعداد التام لا يحصل في النفس إلا عند استعمال الفكر وهو أيضاً باطل؛ لأننا إذا تفكرنا في شيء وأدركناه أمكننا استدامة ذلك الإدراك بعد مدة

مديدة فعرفنا أن استعداد النفس لقبول تلك الصور من مبادئها لا يتوقف على استعمال الفكر.

فإن قيل: القوة الفكرية والخيالية متماعتان؛ فإن الخيال إذا انصبَّ إلى التخيل وتعطلت القوة الفكرية تعطلت القوة العقلية ولذلك تبطل القوة العقلية في النوم لبطلان القوة المفكرة.

وكل ذلك دلائل قوية على أن العقل لا بد له في التوصل إلى تحصيل النسبة بينه وبين العقل الفعال من القوة المفكرة.

والجواب: أن قوله: (العقل يتعطل في حال النوم) فغير مسلم بل كثيرًا ما يستنبط العقل في النوم ما لم يستنبط في اليقظة ولكن الأغلب أن التخيل يستولى على النفس فتفعل النفس عن غير التفكير ولذلك يحتاج أكثر الأحلام إلى التعبير.

الفصل الحادي والعشرون

في إمكان اجتماع التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

ربما ظن بعض الناقصين الناظرين في ظواهر المكنونات أن النفس لا تقوى على استحضار إدراكين وعلمين.

وليس الأمر كما ظنوا بوجوه ثلاثة:

(الأول): أنا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فتصور الموضوع وتصور المحمول لا بد من حصولهما دفعة لأن القاضى على الشئيين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين وإلا لكان الحاضر أبدًا تصورًا واحدًا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فكان يجب أن يتعذر الحكم أبدًا.

(الثاني): إذا عرفنا الشيء بحده لا يكون العلم بأحد أجزائه مثل الجنس وحده أو الفصل وحده مفيدًا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل أجزائه دفعة واحدة لاستحال حصول العلم في وقت من الأوقات بحقيقته.

فهذا بيان إمكان حصول التصورات الكثيرة، وأما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلا أن المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين معًا لاستحال حصول العلم بالنتيجة.

(الثالث): العلم بوجود المضافين حاصل معاً وكذلك العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم وهو يدل على ما قلناه.

ومما يحقق ذلك في التصورات والتصديقات أن الله تعالى والعقول المفارقة لا يمكن أن يكون شيء من تعلقاتها موجوداً بالقوة بل لابد من حضورها وحصولها بأسرها بالفعل وكذلك النفوس الناطقة بعد مفارقة الأبدان لابد وأن تصير معلوماً بأسرها حاضرة بالفعل.

فإن قيل: فنحن نجد من أنفسنا إذا قبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذر في تلك الحالة الإقبال على إدراك شيء آخر.

فنقول: حله مبني على مقدمة وهي أن الإدراك العقلي مغاير للإدراك الخيالي، فإننا إذا قلنا: (الإنسان ناطق) أحاط عقلنا بمفهوم هذه الألفاظ فظهر في خيالنا أثر مطابق في الترتيب لهذه الألفاظ، فإذا قبلناه وقلنا: (الناطق إنسان) فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس.

فإذا عرفت ذلك فنقول: ربما نساعد على أن القوة الخيالية لا تقوى على استحضار أمور كثيرة وتخيالات مختلفة دفعة واحدة لأنها كيف كانت لا تتم إلا بآلة جسمانية، وأما القوة العقلية فإنها تقوى على ذلك والذي نجد من أنفسنا كالمعتذر عائد إلى القوة الخيالية لا إلى القوة العقلية.

الفصل الثاني والعشرون في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

وأن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة

قيل: إن العلة إما أن تكون لذاتها مؤثرة في المعلول أو لا تكون لذاتها مؤثرة في المعلول، فإن لم يكن تأثيرها في المعلول لذاتها بل لابد من اعتبار قيد آخر لم تكن هي العلة بل العلة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء يكون هو لذاته موجباً لذلك المعلول فمن عرف ذلك الشيء لابد وأن يعرف منه أنه لذاته علة لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا غيرها علة لذلك المعلول فمتى علمت وجب أن تعلم على هذا الوجه ومتى علم منها أنها علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم بذلك المعلول لأن العلم بإضافة شيء إلى شيء يتضمن العلم بكلا المضافين فإذا يجب أن يحصل من العلم بالعلة العلم بالمعلول.

أقول: إن هذا يدل على اعتراف القول بحصول علمين دفعة واحدة فإن عند التصديق بوجود العلة يجب التصديق بوجود المعلول.

ولنرجع إلى غرضنا، فإن قيل: يلزم على هذا الأمر أنا إذا عرفنا حقيقة شيء نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع اللوازم دفعة واحدة ولو كان الأمر كذلك لما في علينا شيء أصلاً.

وحله من وجهين:

(الأول): التزام ذلك، وهو أنا متى عرفنا ماهية شيء وحقيقته فلا بد وأن نعرف جميع لوازمه لكننا لا نعرف حقيقة شيء من الأشياء وإنما غایتنا أن نعرف لوازمها وصفاتها.

فإن قالوا: هذا باطل من وجهين:

(الأول): أن تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهية أيضاً لازمة لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها علة للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات.

(الثاني): وهو أنكم [أفتيتم]^(١) أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضراً بدا فيجب أن نعرف جميع صفات نفسنا ولوازمها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال حاصلًا من غير كسب.

والجواب عن الأول: أنه من الجائز أن تكون الصفات لازمة للموصوفات لكن الموصوفات لا تكون لازمة للصفات فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمها الزوايا لثلاث من المثلث؛ إذ ليس كل ما يساوي القائمتين فهو الزوايا الثلاث من المثلث بل الخط القائم على خط آخر قياماً غير متساوي الميل تحدث عنه زاويتان متساويتان للقائمتين فبطل دعواهم.

فإن فرضوا الكلام في لازم مساو فعند ذلك نجيب بجواب شامل، وهو أن اللوازم معلولات الماهية وستعرف أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فتبين الفرق بين الموضوعين.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): بنيتم.

وأما الثاني فيمكن الجواب عنه على طريقين:

(الأول): أن نقول المعلوم بالبدهة لنا من أنفسنا وجودها وأما حقيقتها فهي غير معلومة لنا بالبدهة بل بنوع من النظر والفكر وهذا الجواب غير مُرضٍ على ما ستعرف.

(الطريق الثاني): أن نقول اللوازم على قسمين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية، ونعني بالاعتبارية ما لا يكون لها ثبوت إلا عند اعتبار العقل إياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها حادثة وباقية فإن الغنى عن الموضوع قيد سلبى ولو كان ذلك وصفاً ثبوتياً لكانت للشيء الواحد صفات غير متناهية لأجل سلب أمور غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية.

وأيضاً فالحدوث والبقاء لو كانا وصفين ثبوتيين لزم التسلسل على ما عرفت فعلمنا أن أمثال هذه الصفات مما لا وجود لها في الخارج فإذا تلك الماهية لا تكون علة لتحقيق هذه الصفات مطلقاً حتى يكون العلم بها علة للعلم بهذه الصفات مطلقاً بل إنما تكون علة لتحقيق هذه الصفات عند اعتبار العقل بها لا مطلقاً أيضاً بل عند اعتبار جملة من الوسيطيات، ولا شك أن العلم بماهية النفس وبذلك الوسيطيات المعتبرة والمتلفت إليها علة للعلم بوجود أمثال هذه اللوازم فأما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها على الإدراك والتحريك فإن القدرة صفة حاصلة للنفس لا يتوقف على الفرض والاعتبار فلا جرم من عرف ذاته فقد عرف هذه الصفة.

فإن قيل: ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن علية العلة مقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير مقولة بالقياس إلى شيء وإلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة هذا خلف.

وأيضاً فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف وإذا ثبتت المغايرة بينهما وثبت أن ذات العلة غير مقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت العلية لها العلم بذات المعلول.

فنقول: علية العلة لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات العلة وإلا لكانت علية العلة لتلك العلة زائدة على ذات العلة وذلك يوجب التسلسل فإذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة فيلزم من العلم بها العلم بالمعلول.

فإن عادوا وقالوا: لا شك أن لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلا في الآخر وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فنقول: أهما وإن كانا متباينين في الحقيقة إلا أن المعلول لما كان لازماً للعلة وجب أن يكون العلم بالمعلول لازماً للعلم بالعلة لأن التعقل التام أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي فإذا لم تكن بين العلة والمعلول واسطة وجب أن لا تكون بين العلم بهما واسطة هذا ما يمكنني أن أقوله في تقرير هذا الدليل.

ومما يدل على ذلك: أنا أبداً نستدل بالأسباب على مسبباتها، فإذا رأينا ملاقة النار مع القطن تيقنا بالإحراق، وإذا رأينا الثقل مع عدم المانع تيقنا بالهوى، وليس ذلك إلا لأجل أن العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب.

ولقائل أن يقول: إنما عرف ذلك بالحس لا من العلم بمماهية العلة.

وأما بيان أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فلما نقول ومن الله التوفيق ان استناد المعلول إلى علته لأجل انه في ذاته غير مستقل بالوجود والعدم إذ لو كان له في ذاته استقلال اما بالوجود أو بالعدم لاستحال استناده إلى العلة ثم إن عدم الاستقلال في الوجود أو العدم هو الإمكان فإذا حاجة المعلول إلى العلة واستناده إليها لأجل الإمكان والإمكان لا يحوج إلى تلك العلة من حيث هي وإلا لكان كل ممكن مستنداً إليها لكون الإمكان أمراً واحداً بل الإمكان يحوج إلى علة مطلقة فلا جرم لا يكون العلم بالمعلول موجباً للعلم بحقيقة العلة المخصوصة ولما كان الإمكان علة للحاجة إلى العلة المطلقة لا جرم كان العلم بالإمكان سبباً للعلم بالحاجة إلى علة ما.

وأما العلة فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإذا عليتها لا بد وأن تكون من لوازمها ثم إن العلة المعينة لا تقتضي معلولاً مطلقاً وإلا لكان لا يتخصص الا بقيد آخر فلا يكون المفروض علة هذا خلف فإذا العلة بحقيقتها المخصوصة تقتضي ذلك المعلول المعين فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بالمعلول المعين وأما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة المعينة أصلاً.

فإن قيل: فإذا كان المعلول المعين لا يقتضي العلة المعينة فلماذا استند إليها دون غيرها؟

فنقول: المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة تقتضي معلولا معيَّنًا فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاها لذلك المعلول ولما كانت تلك العلة لذاها مؤثرة في ذلك المعلول استحال أن تؤثر فيه علة أخرى لامتناع أن تؤثر فيما وقع بعلة علة أخرى.

وهذا غاية التحقيق في هذا المقام مع أي ما رأيت أحدًا قبلي ذكر قليلا من مسائل هذا الباب فضلا عن الخوض في مثل هذه الدقائق.

وقد ذكرت في بعض كتبي: أن العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول مطلقاً كيف كان بل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بشرط تصور ماهية المعلول واستدللت على ذلك بأن العلية وصف إضافي والأمور الإضافية لا تستقل باقتضاها أحد المضافين وإلا لوجدت تلك الإضافة لذلك الشيء وحده عند عدم غيره وذلك محال فإذا لا يلزم من العلم بأحد المضافين العلم بتلك الإضافة فلا يلزم من العلم بذات العلة العلم بالعلية بل العلم بذات العلة علة للعلم بالمعلول بشرط حصول تصور المعلول لأن الوصف الإضافي إذا كان معلولا لمجموع المضافين لا جرم كان العلم بهما معاً علة للعلم بالوصف الإضافي، وأما الآن فلما ثبت أن العلية لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً بل ليس هاهنا الا ذات العلة وذات المعلول ولا شك أن ذات العلة من حيث كونها تلك الذات المخصوصة علة لذلك المعلول لا جرم لزمن من العلم بالعلة العلم بالمعلول مطلقاً.

الفصل الثالث والعشرون

في أن العلم بذوات الأسباب إنما يحصل من العلم بأسبابها

لا يخفى عليك أن اليقين التام إنما يحصل إذا كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي فالذى له سبب لا بد وأن يكون لذاته ممكناً وإلا لامتنع استناده إلى السبب والممكن لذاته لا يقتضي الوجود لذاته لأن الممكن من حيث هو ممكن ليس له إلا تساوى الوجود والعدم والشيء من حيث أن وجوده ليس أرحح من عدمه يتمتع أن يكون وجوده أرحح من عدمه، فإذا النظر إليه من حيث هو هو لا يقتضي العلم بوجوده والنظر إلى ما لا يكون سبباً له لا يقتضي ذلك أيضاً بل الشيء كما انه إنما يوجد بسببه فكذلك العلم

الحاصل بوجوده لا يحصل إلا من العلم بسببه وكما أنه بالنظر إلى سببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير فكذلك العلم به بالنظر إلى العلم بسببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير وذلك هو اليقين التام، فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادئ لا يحصل إلا من مبادئها.

فإن قيل: أنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بائياً مع أن البناء لا يكون علة للباي بل الأمر بالعكس.

فنقول: العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباي بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى الباي، واحتياج البناء إلى الباي حكم لا حق لذات البناء لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالاً بالعلة على المعلول، ثم إن العلم بحاجة أمر إلى أمر لما كان مشروطاً بالعلم بكل واحد من الأمرين لا جرم صار الباي معلوماً بالضرورة عند حصول العلم بالإضافة إليه.

وأما الاعتقاد الحاصل لا من جهة السبب ولو كان في غاية الوكادة^(١) ونهاية القوة إلا أنه ليس ممتنع التغير بل هو في معرض التغير والزوال لأنه ليس ملتفتاً إليه من جهة سببه فيكون ممكن التغير.

وأما الشيء الذي يكون غنياً عن السبب والمؤثر فيما أن يكون العلم به أولياً بديهياً وإما أن يكون ميؤوساً عن معرفته، وإما ألا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا تعرف ماهيته وحقيقته، ولذلك فإن واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيء غيره يكون برهاناً عليه على ما أورد في القرآن: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] وقال أيضاً: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] هذا ما قيل في هذا الفصل وإن كان فيه بحث كثير.

الفصل الرابع والعشرون في أن الشيء إذا علم بسببه لا يعلم إلا كلياً

برهانه: أنا إذا علمنا أن الألف مثلاً موجب للباء فالباء من حيث أنه باء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وكونه معلولاً للألف لا ينافي ذلك فإذا الباء الذي هو معلول الألف لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه فإذا الشيء إذا علم بسببه لا بد وأن يعلم كلياً.

(١) الوكادة بمعنى التأكيد، الوثوق والجزم.

ولقائل أن يقول: السواد مثلاً إذا تشخص وتعين فلا بد وأن يكون تشخصه لسبب فإذا عرف سبب تشخصه فلا بد وأن يعرف ذلك التشخص لما ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ففي هذه الصورة قد علم الشيء بسببه لا على الوجه الكلي بل على الوجه الجزئي.

وأما بيان أنه كيف يمكن أن تُعلم الجزئيات على الوجه الكلي فإنك إذا علمت الحركات السماوية كلها فلا بد وأن تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون تعينه ولكن على نحو كلي لأنك تقول في كسوف معين انه كسوف يكون بعد زمان حركة تكون لكذا من كذا بشرط كذا وتعرف أنه يكون بينه وبين كسوف سابق عليه أو متأخر عنه مدة كذا حتى لا يبقى عارض من عوارض ذلك الكسوف إلا وقد علمته لكنك علمته كلياً فإنك علمت ان الكلي وإن اعتبر فيه ألف شرط فإنه لا يخرج عن معنى الكلية فإن المفهوم من ذلك الذي تقيده بألف قيد لا يمنع نفس تصوره عن أن يحمل على كثيرين إلا إذا عرفت بحجة خارجية أنه لا يكون ذلك الا واحداً.

الفصل الخامس والعشرون في أن العلم بالشخصيات يجب تغييره بتغيرها

إذا علمنا من زيد أنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فيما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى، فإن بقي لم يكن علماً بل كان جهلاً فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علماً وإما أن لم يبق فالتغير هاهنا أظهر.

وقال بعضهم: العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء.

وهذا باطل لوجهين:

(الأول): أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زماناً من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم أن الليل سيوجد ثم وجد الليل ونحن في مكان لا نميز فيه بين الليل والنهار أن نكون عالين بوجود الليل إذ فينا علم بذلك، وكذلك لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس سيكون لها طلوع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالين بطلوعها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ فينا علم بذلك، ولوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زيداً سيدخل الدار عند أول ما تطلع الشمس وطلعت الشمس ودخل زيد أن نعلم

كلا الأمرين وإن لم نشاهد طلوع الشمس ولا أخبرنا بذلك ولا بدخول زيد؛ لأن الذي فينا هو علمٌ بذلك، ولما بطلت هذه التوالى ضرورة كان المقدم باطلاً.

(الثاني): أن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم فكما أن كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجوداً بل مناف له من حيث أن المعنى بقولنا: أن الشيء سيوجد أن الذي هو معدوم في الحال يتحقق له وجود في الزمان المستقبل وإذا كان المعلومان في نفسيهما متغايرين ومتنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرة ومتنافية.

الفصل السادس والعشرون في أن العلم قد يكون فعلياً وقد يكون انفعالياً

التعقل لا يخلو إما أن يكون مبدأ لوجود الصورة المعقولة في الخارج أو لا يكون والأول يسمى فعلياً والثاني انفعالياً.

(أما الأول): فذلك مثل المهندس إذا ارتسم في خياله شكل معين بمهيئة معينة فإن ذلك التصور يصير مبدأ لحصول ذلك في الخارج بل جميع الأفعال الحيوانية والانسانية لا وجود لها في الخارج إلا بسبب العلم بما فيها من المنافع أو الظن أو الاعتقاد بكونها كذلك فالصائم في الصيف الصائف إذا علم أنه لا تبعه عليه في شرب الماء البادر لا في الحال ولا في المال لا بد وأن يصدر عنه ذلك الفعل والعالم بما في دخول النار من المضار لا بد وأن يصير مضطراً إلى الامتناع منه فهذه الإدراكات الكلية تارة والجزئية أخرى علة لحصول هذه الأفعال في الخارج إلا أن تصورات النفس الإنسانية لا تؤثر في وجود تلك المتصورات الا بواسطة الآلات والأدوات، وأما إذا كان الفاعل غنياً عن الآلات والأدوات كان مجرد تصوره سبباً لحصول ذلك المتصور في الخارج فهذا هو العلم الفعلي.

وأما العلم الانفعالي فهو الذي يكون وجود المعلوم متقدماً على وجود العلم مثل من نظر إلى البناء وتصور منه صورة فذلك التصور هو العلم الانفعالي.

ويجب أن يعلم: أن العلم الفعلي أفضل من العلم الانفعالي كيف لا ونحن نعلم أن علم امرئ القيس بقصيدته أشرف وأكمل من علم من تعلمها منه.

الفصل السابع والعشرون في تفسير العقل^(١)

(١) العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٥) إنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين. (رسائل فلسفية، لمحمد بن زكريا الرّازي/ ١٨) قوة تفعل بغير آلة جسمانية هي العقل. (رسائل الفارابي، الدّعاوي القلبية/ ٩) إدراك الإنسان الشيء بذنه. وقد يقع على الشيء الذي يكون به إدراك الإنسان. (رسائل الفارابي، كتاب التنبيه/ ٢٢) قوة إدراك المجردات. (الجمع بين رأيي الحكيمين/ ٣٣) إنه جوهر بسيط روحاني أبسط من النفس وأشرف منها، قابل لتأييد الباري - تعالى - علام بالفعل، مؤيد للنفس بلا زمان. (رسائل إخوان الصفاء ٣/ ١٩٨) هو أول موجود فاض من وجود الباري - عزّ وجلّ - (نفس المصدر ٣/ ١٨١) هو أول موجود أوجده الباري - تعالى - وأبدعه من غير واسطة. جوهر روحاني فاض من الباري - عزّ وجلّ - وهو باق تامّ كامل. (نفس المصدر ٣/ ١٨٤) إن العقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما ما تشير به الفلاسفة إلى أنّه أول موجود اخترعه الباري - جلّ وعزّ - وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلّها إحاطة روحانية. المعنى الآخر ما يشير به جمهور التّاس إلى أنّه قوة من قوى النفس الإنسانية التي فعلها التّفكّر والرّؤية والتّلق والتّمييز والصّنائع وما شاكلها. (نفس المصدر ٣/ ٢٣٢) هو أول موجود جاد به الباري وأوجده، وهو جوهر بسيط روحاني فيه جميع صور الموجودات غير متراكمة ولا متزاحمة، كما يكون في نفس الصّانع صور المصنوعات قبل إخراجها ووضعها في الهيولى، وهو فائض تلك الصّور على النفس الكلّية دفعة واحدة بلا زمان، كفيض الشّمس نورها على الهواء. (نفس المصدر ٣/ ٢٣٤) هو جوهر بسيط، مدرك حقائق الأشياء. (نفس المصدر ٣/ ٢٣٧) جوهر بسيط، مدرك للأشياء بحقيقتها، لا بتوسّط زمان، دفعة واحدة. (المقاسبات/ ٣٧٢) اسم مشترك لمعان عدّة فيقال عقل: لصحّة الفطرة الأولى في التّاس فيكون حدّه أنّه قوة بها يوجد التّمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. (الحدود لابن سينا/ ١١، رسائل ابن سينا/ ٨٧) إنه معان مجتمعة في الدّهن تكون مقدّمات يستنبط بها المصالح والأغراض. إنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره. (الحدود لابن سينا/ ١٢، رسائل ابن سينا/ ٨٨) هو الذي يخلّص المعقولات من المحسوسات ويتشّبّه بها. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٠٢) الموجود هو المسمّى باسم العرض والذي لا في موضوع هو الجوهر، فإمّا أن يكون جسما وإثباته مستغنى عنه، وإمّا أن يكون هيولى أو صورة أو مفارقا وهذا قد يكون بينه وبين المادّة علاقة لا على سبيل الانطباع ويسمّى نفسا وقد لا يكون بينه وبين المادّة أصلا فيسمّى عقلا. (التّحصيل/ ٥٨٥) قوة يقتضى على جميع القوى بالخطأ والصّواب.

(الحدود والفروق/ ٤٢) هو التّصورات والتّصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة. إنه علم ضروريّ بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. (تهمات الفلاسفة/ ٢٨٧) إنه يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محلّه خزانة القلب. وقد يطلق ويراد به المدرك للعلوم، فيكون هو

يجب أن يعلم أن الإنسان له قوتان عاملة وعاقلة.

فأما العاملة: فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يحتاج فيه إلى كسب فاكتسابه إنما يكون بمقدمات ثلاثهما فإذا يتحقق هاهنا ثلاثة أمور:

(أحدها): القوة التي يكون بها تميز بين الأمور الحسنة وبين الأمور القبيحة.

(وثانيها): المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة.

(وثالثها): نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة باشتراك الاسم.

وأما القوة العاقلة: فاعلم أن الحكماء تارة يطلقون اسم العقل على إدراكات هذه القوة وتارة على نفس هذه القوة.

(أما الأول): فهو أن العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة وفي هذا الموضع يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب.

(وأما الثاني): فيقولون لا شك أن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون خالية فإن كانت خالية مع العلم أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات فهي كالهوى التي ليس لها إلا طبيعة الاستعداد فتسمى في تلك الحالة عقلا هيولانيًا.

وإن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم تحصل فيها إلا الأوليات التي هي الآلة في

=
القلب، أعني تلك اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان. (مجموعة الرسائل للغزالي ٢ / ٤١) الذي يفهم ذاته هو العقل باكتساب المعقول. إن قابل المعقول والجوهر هو العقل. (تفسير ما بعد الطبيعة / ١٦١٤) إن الطبيعة إذا كانت تفعل فعلا في غاية النظام من غير أن تكون عاقلة أنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسماة عقلا. (نفس المصدر / ١٥٠٣) هو المعقول نفسه. (نفس المصدر / ١٦٠٠) الذي يفهم ذاته هو ملتبذ بذاته وهو الملتبذ بالحقيقة والذي هو بهذه الصفة هو العقل. (نفس المصدر / ١٦١٦) إن القابل والمقبول من العقل كلاهما عقل. (نفس المصدر / ١٦١٧) كل صورة غير هيولانية فهي عقل، سواء عقلت أو لم تعقل. (رسائل ابن رشد كتاب النفس / ٧٩) العقل علة إدراك حقائق الأشياء وصحتها. (في النفس / ٩).

اكتساب النظريات فتسمى في تلك الحالة عقلا بالملكة، أي: لها قدرة الاكتساب وملكة الاستنتاج، ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وسرعة الانتقال منها إلى النتائج سميت قوة قدسية وإلا فلا.

وأما إن كان قد حصل لها مع تلك الأوليات تلك النظريات أيضًا فلا يخلو إما أن تكون تلك النظريات غير حاصلة بالفعل ولكنها بحال متى شاء صاحبها استحضرها بمجرد التذكر وتوجه الذهن إليها أو تكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة حتى كأن صاحبها ينظر إليها فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلا بالفعل وفي الحالة الثانية تسمى عقلا مُستفادًا فإذا أحوال مراتب النفس الإنسانية أربع لا مزيد عليها حالة الخلو المحض وحالة حصول الأوليات فقط وحالة حصول النظريات عندما لا تكون حاصلة وحالة حضور تلك النظريات فاسم العقل واقع على هذه المراتب الأربع باشتراك الاسم. وقد يقال: العقل لكل جوهر مجرد عن المادة ولواقعها أصلا. والكلام في إثباته ثم في شرح أحواله سيأتي في الفن الخامس من أحكام الجواهر إن شاء الله تعالى.

الفصل الثامن والعشرون

في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم

وهي: الشعور، والإدراك، والفهم، والعلم، والمعرفة، والإحاطة، والفكر، والذكر.

(اعلم أن الإدراك): هو اللقاء والوصول في اللغة وهو مطابق للمعنى المقصود منه في الحكمة لأن المدرك يصل إلى ماهية المدرك لأجل انطباع صورته فيه.

(وأما الشعور): فهو إدراك بغير استبaths ولا تصور تام وهو أول مراتب وصول المعنى إلى النفس فإذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى يقال لذلك: تصور، فإذا بقي بحيث أنه لو أراد استرجاعه بعد ذهابه أمكنه يقال له: حفظ، ولذلك الطلب: تذكر، ولذلك الوجدان: ذكر.

(والمعرفة): قد جعلها «الشيخ» عبارة عن إدراك الجزئيات.

(والعلم): عبارة عن إدراك الكليات.

وقيل: المدرك إذا أدرك شيئاً فحفظ أثره في نفسه ثم إن أدركه ثانياً وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرك الأول قيل للإدراك الثاني بهذا الشرط: معرفة.

فيقال: عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي رأيته في وقت كذا فالمعرفة تكرار التصور والتصور استقرار الإدراك والإدراك اللقاء والوصول.

(والفهم): تصور المعنى من لفظ المخاطب.

(والإفهام): هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

(وأما العلم): فإنه تصور يكون معه تصديق وهو إثبات معنى لمعنى أو نفيه عنه

وبالجملة: فإننا نقول: كل إدراك فلا يخلو إما أن يكون المدرك للمدرك حاصلاً بحيث لا يكون منسوباً إلى شيء آخر بأنه هو أو ليس هو أو بأنه ذو هو أو ليس ذو هو وإما أن تتحقق فيه هذه النسبة فالأول هو التصور والثاني هو التصديق.

وأخطأ من قال: الإدراك إما تصور وإما تصديق؛ فإن صيغة (إما) للعناد، وليس بين التصور والتصديق عناد فإن، التصور شرط التصديق فأنتى يعانده.

بل الصحيح أن يقال: التصور إما ألا يكون معه تصديق وإما أن يكون معه ذلك، وإذا عرفت ذلك فالصدق هو أن يكون حكمك بتلك النسبة مطابقاً لما في الوجود، والتصديق هو الموافقة على هذه المطابقة وهو قبول ذهن السامع لذلك والكذب مخالفة الحكم للوجود والتكذيب هو الموافقة على تلك المخالفة، فظاهر منه أن كل تصديق فلا بد فيه من التصور ولا ينعكس.

وأما سائر الألفاظ مثل: الحدس والذكاء والفطنة، فسيأتي تفسيرها في علم النفس.

الطرف الثاني الكلام في العاقل

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول في أن العاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة

والبرهان عليه مذكور في كتاب النفس.

الفصل الثاني في أن كل مجرد فإنه يجب أن يكون عاقلاً لذاته

حاصل ما رأيناه ووجدناه بعد التفحص التام والتصفح لكلام القدماء والمحدثين من المحققين طرق ثلاثة:

(الأول): ما أورده «الشيخ» في كتاب "المبدأ والمعاد" وهو أنه أقام الدلائل أولاً على أن الصورة المجردة إذا اتحدت بالجواهر المجرد صيرته عقلاً بالفعل على ما حكيناه في الفصل الخامس من هذا الباب، ثم قال بعد ذلك: الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرته عقلاً بالفعل فإذا كانت الصورة المجردة قائمة بذاتها كانت أولى بالعقلية فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه مسخناً فلو أنها كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين وكذلك الجسم إذا صار قابضاً للبصر بسبب حصول السواد فيه فلو كان السواد قائماً بذاته كان أولى بأن يكون قابضاً للبصر.

وهذه الطريقة مبنية على القول بالاتحاد وهو باطل.

(الطريق الثاني): أنهم قالوا كل ما كان مجرداً عن المادة ولواحقها فذاته المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد فإذا كل مجرد فإنه يعقل ذاته.

أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة عند ذاته فلائن الشيء إما أن يكون قائماً بذاته وموجوداً لذاته وإما أن يكون موجوداً لغيره وقول من يقول.

ربما يكون الشيء موجوداً ولا يصدق عليه أنه لذاته أو لغيره كلام باطل وليس له حاصل فإن هذا الخيال إنما جاء من توهم أن حضور الشيء عند الشيء أمراضاً في فلا يعقل ثبوته إلا عند التغير، ونحن قد بينا كيفية الحال فيه فيما مضى وذكرنا أن الإضافة يكفي في تحققها تعدد الاعتبارين. وأيضاً فلائنا نعقل ذواتنا وإنما نكون عاقلين لذواتنا إذا كان العاقل منا هو المعقول وذلك يدفع القول بالحاجة إلى التغير. وأيضاً فلائنا نقول ذاتي وذاتك فعلمنا أن هذه الإضافات غير مستندعية للتغير.

وأما بيان أن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد، إما على قول من يقول أن هذا التعقل هو هذا القدر فالكلام ظاهر، وإما على قول من يقول التعقل حالة إضافية مشروطة بالحصول فالكلام أيضاً ظاهر لأن حصول تلك الحالة الإضافية غير متوقف ألا على حصول هذا الشرط فمتى حصل الشرط المفيد للاستعداد التام وجب حصول المشروط.

يبقى فيه إشكال واحد وهو: أن حصول الشرط إنما يكفي في حصول المشروط لو كان المقتضى حاصلًا فلعل بعض المجردات حقائقتها. مقتضية لتلك الإضافة فلا جرم تحصل تلك الإضافة عند حصول الشرط وبعضها لا يقتضي تلك الإضافة فلا جرم لا يجب فيها [إضافة تلك الإضافة]^(١) وإن حصلت الشرائط بأسرها.

والجواب: أن المقتضى لحصول هذه الإضافة هو حضور الصورة بشرط كون الصورة مجردة وكون الموصوف بها مجرداً وإذ قد حصل المقتضى مقرونا بشرطه وجب ترتب الأثر عليه وهذا الموضع يستدعي مزيد تقرير ولعل الله تعالى يكشف عن حقيقة الحق فيه.

(الطريق الثالث): قالوا: كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وكل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة فإنها يصح أن تكون عاقلة فكل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون عاقلة.

أما بيان أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة فالأمر فيه ظاهر. فإن قيل: إن ماهية الباري سبحانه وحقيقته لا يصح أن تكون معقولة للبشر بالاتفاق.

فنقول: من زعم أن ماهية الباري نفس [عينه]^(٢) أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري هي الوجود المجرد عن سائر القيود وإذا كان الوجود متصوراً وتلك القيود السلبية معقولة وجب أن تكون حقيقة الباري معقولة بتمامها.

وأما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك، وإذا ثبت أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأننا إذا عقلنا ذلك المجرد أمكننا أن نعقل

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): إضافة تلك الصورة.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): النسبة.

معه شيئاً آخر وقد عرفت أن تعقل الشيء لأجل حصول صورة مساوية لذلك المعقول في العاقل فإذا عقلنا ذاتاً مجردة وعقلنا معها شيئاً آخر فقد تقارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة إما أن تتوقف على حصولهما في العقل أو لا تتوقف والقسم الأول باطل فإنه لو توقفت صحة مقارنتهما على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل عبارة عن مقارنتهما لزم أن تكون صحة مقارنتهما موقوفة على مقارنتهما فيكون وقوع الشيء سابقاً على صحة وقوعه وذلك محال فإذا صحة مقارنة الصورتين لا تتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل فإذا صحة تلك المقارنة من لوازم ماهيتهما فإذا قدرنا أن الماهية المعقولة تكون موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فيها فثبت أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة فإنها يصح أن تكون عاقلة وستعرف أن واجب الوجود كل ما يصح عليه فإنه يجب أن يكون حاصلًا له لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فإذا واجب الوجود يعقل غيره وكل ما يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل أنه يعقل وفي ذلك إمكان عقله لذاته فإذا واجب الوجود يمكنه أن يعقل ذاته كما بينا فإذا واجب الوجود يعقل غيره ونفسه.

(واعلم): أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الباري عاقلاً لذاته ثم يقولون: إن ذاته علة لغيره والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لغيره وبالطريقة الثالثة يثبتون كونه عاقلاً لغيره ثم يقولون والعاقل لغيره يكون عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان.

هذا غاية ما حصلناه في هذا الباب من كلام المتقدمين والمتأخرين.

الفصل الثالث

في أن كل ما كان مجرداً عن المادة وعلائقها يجب أن يكون عقلاً بالفعل

أما أن كل مجرد عن المادة فإنه يكون مدرّكاً لذاته فالوجه فيه ما ذكرنا.

وأما بيان أنه يصح أن يدرك غيره فبالطريقة الثالثة ومتى صح كونه مدرّكاً لغيره وجب أن يكون مدرّكاً لغيره لأنه إذا كان مجرداً عن المادة وعلائقها لم يكن موردًا للتغيرات وإذا لم يكن موردًا للتغيرات فكل ما أمكن له وجب أن يكون حاصلًا له إذ لو لم يكن حاصلًا لاستحال أن يصير حاصلًا إلا عند تغير يعرض له فيكون ذاته متغيراً وقد

فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف فثبت أنه يجب أن يكون عقلا بالفعل لكل ما يصح منه إدراكه.

فهذا ما يمكن أن نتكلف في تصحيح هذا المشهور.

ثم إن بعضهم كتب إلى «الشيخ» فيه إشكالا فقال: الذي يدرك منا المعقولات قد بان أنه مجرد فإن كان كل مجرد عقلا وجب أن تكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك.

وإن قلتم: أنه بسبب اشتغاله بالبدن معوق عن أفعاله.

قلنا: لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الأمر كذلك.

فأجاب الشيخ بأن قال: ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة تجريداً تاماً حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ولا سبباً لهيئة يتشخص بها ويتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل.

والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد بالتجريد التام.

ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشغل عن شيء يشغل بشيء.

الفصل الرابع

في أن تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته وأن ذلك حاضر أبداً

قيل: لما ثبت أن تعقل الشيء لأجل حضور صورة المعقول عند العاقل فتعقل الشيء لذاته لأجل حضور ذاته عند ذاته فلا يخلو إما أن يكون لأجل حضور نفس ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته.

وهذا الثاني باطل؛ لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في النوعية والحقيقة أو مخالفة لها والأول باطل؛ لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا تتميز إحداها عن الأخرى لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز حاصلًا فلا تكون الإثنيّة حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف.

وإن كانت الصورة مخالفة لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الذات بل لتعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه وظاهر أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا لحضور ذاته عند ذاته ثم لا شك أن ذلك الحضور دائم فذلك التعقل يجب أن يكون دائماً.

ومما يدل على دوام هذا التعقل أن الإنسان إذا تتبع أحواله وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم أبداً فإن النائم إذا هرب من البرد لم يكن هربه من البرد المطلق بل من برد أصابه ووصل إلى ذاته والعلم بوصول البرد إليه يتضمن العلم به وكذلك القاصد إلى فعل من الأفعال لم يكن قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصول ذلك من جهة وذلك يتضمن العلم بذاته

وبالجملة: فمتى كان الإنسان يحاول فعلاً إدراكياً أو تحريكياً فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق وإلى التحريك المطلق بل إلى إدراك يصدر منه ويحصل له وكذلك القول في التحريك وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين أن علم الإنسان بنفسه وذاته دائم حاضر أبداً.

ويجب أن يعلم أيضاً أنه لا يجوز أن يكون علمي بنفسى لأجل الاستدلال بفعلى على نفسى لأنه لا يخلو إما أن استدل بالفعل المطلق أو استدل بفعل صدر عني فإن استدلت بالفعل المطلق والفعل المطلق يحتاج إلى فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدلت بفعلى فلا يمكنني أن أعلم فعلى إلا بعد أن أعلم نفسى، فلو لم أعلم نفسى إلا بعد أن أعلم فعلى لزم الدور، وهو باطل فدل ذلك على أن علمي بنفسى ليس بتوسط فعلى.

الفصل الخامس

في أن تعقل النفس الناطقة لغيرها ليس أمراً ذاتياً لها ولا لازماً

إنه قد وقع لبعض القائلين بقدوم النفوس البشرية أنها تعقل المعقولات لذواتها. واحتجوا عليه بأن قالوا: لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقولات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتياً لها أو يكون عرضياً فإن كان ذاتياً وجب أن لا تصير عاقلة أصلاً لأن الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعة الزوال وإن كان عرضياً مفارقاً فالأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلولا أن كونها عالمة بالأشياء أمر ذاتي ولم يكن خلوها عن العلم أمراً عرضياً لها.

ثم قالوا: إنها وإن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بما إلا أن اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى ما لها في خاص ذاتها.

ونحن نقول: إن هذا باطل؛ لأن الصورة العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا تكون فإن كانت حاضرة بالفعل وجب أن يكون لها شعور بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور وإن لم تكن حاضرة بالفعل لم يكن ذلك ذاتياً لأن الأمور الذاتية لا تكون مفارقة زائلة.

وأما قولهم: خلوها عن العلوم أمر ذاتي أو عرضي.

فنقول: لسنا نقول: إن النفوس تقتضي لا وجود العلم، بل نقول: إنها لا تقتضي وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلًا ولكن ليس كل ما كان معدومًا كان واجب العدم وإلا لكان كل ممكن معدوم واجب العدم أو كل ممكن موجودًا.

الفصل السادس في أن التعلّم ليس بتذكّر^(١)

الحققون من القائلين بقدّم النفوس لما عرفوا بطلان قول من يقول: علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي لها تركوا ذلك وزعموا أنها كانت قبل المتعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة.

وعند ذلك قالوا^(٢): (التعلّم تذكّر) واحتجوا عليه بأن قالوا التفكير طلب فالطالب لا يخلو إما أن يكون طالبا لما يعلمه أو لما لا يعلمه وطلب المعلوم محال وطلب ما لا يعلم أيضاً محال؛ لأنه إذا وجده كيف يعرف انه هو الذي كان مطلوباً له فإن الذي لا يعرف العبد الأبق فإذا وجده كيف يعرف انه هو ذلك العبد فأما إذا قلنا بأن هذه العلوم كانت حاصلة بالفعل والتفكير تذكر لها فلا جرم إذا وجدها لابد وأن يعرفها.

(١) جاء في رسائل إخوان الصفا ٤٢٤/٣: اعلم أن كثيرا من العقلاء يظنون أن الأشياء التي تعلم بأوائل العقول مركوزة، فنسبتها لما تعلقت بالجسم، فهي تحتاج إلى التذكّر، ويسمون العلم تذكّرا، ويحتجون بقول أفلاطون: العلم تذكّر. وليس الأمر كما ظنّوا وإنما أراد أفلاطون بقوله: العلم تذكّر، أن النفس علامة بالقوّة، فحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل، فسَمّى العلم تذكرا. ثم إن أول طريق التعليم هي الحواسّ، ثم العقل، ثم البرهان، فلو لم يكن للإنسان الحواسّ، لما أمكنه أن يعلم شيئا، لا المبرهنات، ولا المعقولات، ولا المحسوسات البتّة.

والدليل على صحة ما قلنا أن كل ما لا تدركه الحواسّ بوجه من الوجوه، لا تتخيله الأوهام، وما لا تتخيّله الأوهام، لا تتصوّره العقول.

وإذا لم يكن شيء معقول، فلا يمكن البرهان عليه، لأن البرهان لا يكون إلا من نتائج مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقول، والأشياء التي هي في أوائل العقول إنما هي كليات أنواع وأجناس ملتقطة من أشخاص جزئية بطريق الحواسّ. والدليل على ذلك الصبي، لولا أنه قدّر أن عشر جوزات أكثر من خمس، أو خشبة طولها عشرة أذرع أطول من أخرى لها ستة أذرع، فمن أين كان يمكنه أن يعلم أن الكل أكثر من الجزء؟

وعلى هذا القياس حكم سائر المعقولات فإنها مأخوذة أوائلها من الحواسّ.

(٢) هذا ما قاله أفلاطون: إنّ التعلّم تذكّر، وإنّ التفكير هو تكلف العلم، والتذكّر تكلف الذكر. والطالب مشتاق متكلف؛ فمهما وجد مهما قصد معرفته بدلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديما، فكأنه يتذكر عند ذلك، كالناظر إلى جسم يشبه بعض أعراضه بعض أعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه، فيتذكّره بما أدركه من شبيهه.

والجواب: أن البرهان على حدوث النفس سيأتي.

وحل هذه الشبهة: أن كل قضية فهي مركبة من موضوع ومحمول ويجب أن يكون الموضوع والمحمول متصورين وأن لا يكون تصورهما مطلوباً بل يكون المطلوب هو ايقاع النسبة بينهما بالثبوت أو اللابثوت فإذا أوقعت الفكرة تلك النسبة عرفنا أن المطلوب قد حصل.

وبالجملة: فالمطلوب وإن كان مجهولاً من وجه إلا أنه معلوم من وجه آخر وهو كون أجزائه متصورة معلومة والمطلوب المجهول إذا كانت له علامة معلومة فإذا وجده الطالب وعرف تلك العلامة فلا بد وأن يعرف أنه هو الذي كان مطلوباً له كما أن العبد الآبق إذا كانت له علامة لا يشاركه فيها غيره فالعالم بتلك العلامة إذا وجده لا بد وأن يعرفه فكذاك هاهنا.

الطرف الثالث الكلام في المعقول

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول في أن حقائق الأشياء يمكن أن تكون معلومة للبشر

ربما يجري في الكتب أن الحقائق المركبة هي التي يمكن معرفتها لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها فأما البسائط فإنها لا تعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها.

مثل أن يقال: النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه هو كونه محركاً للبدن وأما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة.

ويحتجون على ذلك بأن الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم أنا لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الأمر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوباً بالبرهان.

فأنا أقول: إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة.

وبرهانه: أن المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط إذ هي غير معقولة كانت المركبات أيضاً غير معقولة بالحد ولا يمكن أيضاً أن تكون معقولة بالرسم لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة وإن كانت مركبة فبسائطها غير معقولة فهي أيضاً غير معقولة.

وبالجملة: فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فإذا القول بأن البسائط لا يصح تعقلها يوجب أن لا يعقل الإنسان شيئاً أصلاً لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله.

وأما قوله: أنا لو عرفنا ماهية الشيء لعرفنا جميع لوازمها.

فنقول: هب أنا لا نعرف حقيقة شيء من الملزومات، لكن الكلام في أن البساطة هل تكون مانعة من المعقولية فقلنا: لا نعرف حقيقة الملزومات لكننا نعرف لوازمها البسيطة وقد بينا أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة.

الفصل الثاني في أن المعدوم كيف يُعلم؟

كلُّ ما كان معلوماً فلا بد وأن يكون متميزاً عن غيره، وكل ما كان متميزاً عن غيره فهو موجود فإذا كل معلوم فهو موجود وينعكس انعكاس النقيض أنما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً لكننا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة مثل أنا نعلم عدم شريك الله وعدم اجتماع الضدين فكيف يمكن الجمع بين هذين الإشكالين.

فنقول: المعدوم لا يخلو إما أن يكون بسيطاً وإما أن يكون مركباً فإن كان بسيطاً مثل عدم ضد الله فذلك إنما يعقل لأجل تشبهه بأمر موجود مثل أن يقال ليس لله تعالى شيء تكون نسبته إليه كنسبة السواد إلى البياض فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين أمور وجودية لاستحال أن يعرف عدم ضد الله تعالى وإن كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض فالعلم به إنما يتم بسبب العلم باجزائه الوجودية مثل أن يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل، ثم يقال: إن الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل من السواد والبياض، فالحاصل أن عدم البسائط إنما يعرف بالمقايضة إلى الأمور الوجودية وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها.

الفصل الثالث في درجات المعلومات

من المعلومات ما يكون وجودها في غاية القوة مثل واجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف حتى تكون كأنها مخالطة للعدم مثل الهوى والزمان والحركة ومنها ما تكون متوسطة بين الأمرين وذلك مثل الأجسام والألوان وسائر الكيفيات والكميات فالعقول البشرية تعجز عن إدراك القسم الأول لغاية قوتها كما يبهر نور الشمس ابصار الخفافيش وتعجز عن إدراك القسم الثاني لضعفها ونقصانها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات الضعيفة وأما القسم الثالث فهو الذي تقوى القوة البشرية على إدراكه والإحاطة به ولذلك فإن معرفة الأجرام والابعاد أسهل من معرفة سائر الأشياء وبالله التوفيق فهذا ما أردنا ذكره هاهنا من أحكام العلوم وقد بقي منها أمور سنذكرها في علم النفس متوكلاً على الله وتوفيقه.

الباب الثاني في القوى والأخلاق

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول في تلخيص مفهومات القوة^(١)

(١) القوة: ما ليس بظاهر، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٩) القوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير. فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء ولا أيضا حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة. ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة. ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضا كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب، بل يكفي أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب. والقوة الاولى تسمى مطلقة وهيولائية، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة، والقوة الثالثة تسمى كمال القوة. (طبيعات الشفاء الفن السادس/ ٣٩) هو مبدأ تغير يكون منه في آخر، من حيث ذلك آخر، وإن لم يكن هناك إرادة حتى سموا الحرارة قوة لأنها مبدأ التغير من آخر في آخر بأنه آخر. (الهيئات الشفاء/ ١٧١) إن صدر (الفعل) عن ذاته (الجسم) وذاته تشارك الأجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها، فإذا في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه، وهذا هو الذي يسمى قوة. (نفس المصدر/ ١٧٩) استعداد موجود في الشيء على حال من الأحوال. (الحدود والفروق/ ١٢) هو ما به يصير الشيء بحيث أن يصح أن يصدر عنه فعل أو يصدر عنه انفعال. استعداد وجود الشيء الحاصل مع عدم حصوله. (مجموعه مصنفات شيخ إشراف ١/ ٣٢٠) تقال بضرب من التشكيك على الملكات والصور، حين ليس تفعل، وعلى القوى المنفعلة. (رسائل ابن رشد، كتاب النفس/ ١٢) القوة والاستعداد هو تلقي الموضوع لأمر ما عند ما عرض له عدم ذلك الأمر. (نفس المصدر/ ١٠) تقال على وجوه: فمنها أنه يقال قوى على الأشياء المحركة لغيرها مما هي محركة للغير، سواء كانت تلك القوى طبيعية أو نطقية، مثل الحار يسخن والطبيب يبرئ.

منها ما يقال على القوى التي شأنها أن تتحرك من غيرها، وهي المقابلة للقوى المحركة. وقد تقال على كل ما في ذاته مبدأ حركة.

وقد تقال القوة على الفعل الجيد. وقد تقال على كل ما ينفع بعسر ويفعل بسهولة، كما قيل في مقولة الكيف.

ما كان به الشيء مستعدا لأن يوجد بعد بالفعل، وهذه هي القوة التي تقال على الهيولى. (نفس المصدر/ ٢٧) هي الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل. (نفس المصدر/ ٨٦).

إن لفظ (القوة) يقال باشتراك الاسم على أمور كثيرة، ولكنها موضوعة أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون مصدر الأفعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ويسمى ضده الضعف وكأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدءاً ولازماً، أما المبدء فهو القدرة، وهو كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز. وأما اللازم فهو ألا ينفع الشيء بسهولة وذلك لأن الذي يزاول التحريكات الشاقة ربما ينفع منها وذلك الانفعال يصده عن تمام فعله فلا جرم صار الانفعال دليلاً على الشدة.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدء وهو القدرة وإلى ذلك اللازم وهو الانفعال ثم إن القدرة لها وصف كالجنس لها ولها لازم، أما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير، وأما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان فكان الإمكان لازماً له.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير وإلى ذلك اللازم وهو الإمكان، فيقولون للشوب الأبيض: أنه أسود بالقوة، أي: يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سمو الحصول والوجود فعلاً وإن لم يكن في الحقيقة فعلاً بل انفعالاً فإنه لما كان المعنى الذي وضع اسم القوة له أولاً كان متعلقاً بالفعل فهنا لما سمو الإمكان بالقوة سمو الأمر الذي يتعلق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل.

ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع واحد وبعضها ليس بممكن له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه.

وإذا عرفت القوة عرفت القويّ وعرفت أن غير القوي: إما الضعيف وإما العاجز وإما سهل الانفعال وإما الضروري وإما غير المؤثر وإما ألا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروضاً.

وأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامها فيما مضى.

وأما القوة بمعنى غير الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية فسيأتي تفصيل القول

فيه.

وأما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكأنها أنواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة فلتكلم فيها ثم في أقسامها.

الفصل الثاني في تحديد القوة بهذا المعنى

القوة مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث أنه آخر وإنما وجب أن يكون من آخر لأن الشيء الواحد لو فعل في نفسه صفة لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً وذلك ممتنع في المشهور وبتقدير أن لا يمتنع ذلك لكنه لا شبهة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ لتغير نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفة لنفسه لدامت تلك الصفة له ما دام هذا موجوداً ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً في تلك الصفة فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد وأن يكون غيره.

وأما تقسيم القوة فهو أن نقول القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فلا يخلو إما أن يكون لها بذلك الفعل شعوراً ولا يكون فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة:

(القسم الأول): القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور وذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صورة مقومة وإما أن لا تكون بل تكون عرضاً فإن كانت صورة مقومة فإما أن تكون في الأجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النارية والمائية وإما أن تكون في الأجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي في الأفريون، وأما إن كانت عرضاً فذلك مثل الحرارة والبرودة. (القسم الثاني): القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها بها شعور فتلك هي القوة النباتية.

(القسم الثالث): القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية.

(القسم الرابع): القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال فتلك هي القوة الموجودة في الحيوانات فهذه أقسام القوة.

ويظهر مما قلنا أن القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صورة جوهرية وبعض أقسامها أعراض ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي، وأما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في باب

المادة والصورة، وأما القسم الثاني والثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس، وأما القسم الرابع فلتكلم فيه هاهنا لأنه أحد أنواع الحال والملكة.

الفصل الثالث في أحكام القدرة

وفيه ثلاثة مباحث:

(البحث الأول): في أنها ليست نفس المزاج، والدليل عليه أن المزاج عبارة عن كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهو بالحقيقة من جنس هذه الكيفيات الأربع إلا أنه يكون منكسراً وضعيفاً بالنسبة إليها وإذا كان كذلك وجب أن يكون حكم المزاج من جنس أحكام هذه الكيفيات إلا أنه يكون أضعف من أحكامها إذا كانت صرفة قوية ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا أنها ليست هي نفس المزاج بل هي كيفية تابعة للمزاج.

(البحث الثاني): زعم قوم أن القدرة مقارنة للفعل واستبعد «الشيخ» ذلك.

فقال القائل بهذا القول: كأنه يقول [إن القادر على القيام ليس بقوي على القيام]^(١) أي: لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم.

وهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة أعمى وليس عندي هذا الاستبعاد في موضعه لأننا فسرنا القوة بكونها مبدأ للتغير فمبدأ التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيه أو لم تكمل ولم تخرج بالكلية إلى الفعل فإن كملت جهات مبدئيه ومؤثرته وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر وحينئذ يصح قولنا أن القوة مقارنة للفعل وإن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثرته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة نعم لا شك أن الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأى حاجة بنا إلى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم.

(البحث الثالث): زعم قوم أن القدرة ليست على الضدين، فإن عنوا به أن هذه القوة ليست قوة تامة على الشيء وضده فقد صدقوا لأن هذه القوة متى كانت مترددة

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): إن القاعد لا يقوى على القيام.

فيما بين الضدين استحال أن يصدر عنها أحدهما لأنه ليس أحد الجانبين أولى من الآخر ومتى خرجت عن حد التردد لم تكن قوة على الضدين.

وإن أرادوا به أن القوة التي انضم إليها مرجح آخر حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين لا يمكن أن ينضم إليها مرجح آخر حتى تصير مؤثرة في الضد الآخر فذلك باطل.

الفصل الرابع في أن كل جسم يصدر عنه أثر لا بالقسّر ولا بالعرض

فذلك بقوة موجودة فيه

والدليل عليه: هو أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية متفاوتة في الأحياز والآثار فاختصاصها بتلك الآثار لا يمكن أن يكون للجسمية العامة المشتركة، فإذاً ذلك الأمر زائد على ذات ذلك الجسم وذلك الزائد إما أن يكون جسماً أو لا يكون.

والأول باطل؛ فإن اختصاص ذلك الجسم بتلك المؤثرة دون جسم آخر لابد وأن لا يكون لنفس جسميته العامة فإذاً ذلك المؤثر ليس بجسم فذلك المؤثر إما أن يكون حالاً في ذلك الجسم أو لا يكون حالاً فيه فإن لم يكن حالاً فيه كانت نسبته إلى ذلك الجسم كنسبته إلى سائر الأجسام فحينئذ لم يكن اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأثر عن ذلك المفارق أولى من سائر الأجسام فثبت أن ذلك الأثر إنما اختص به ذلك الجسم لحلول قوة موجودة فيه دون سائر الأجسام فإذاً كل أثر يصدر عن جسم فإن ذلك الأثر إذا لم يكن بالعرض ولا بالقسّر فلا بد وأن يكون لقوة موجودة فيه.

فإن قيل: كما أن الأجسام مختلفة في الأعراض فهي أيضاً مختلفة في هذه الصور التي هي مبادئ تلك الأعراض فاختصاصها بتلك الصورة لو كان لأجل صورة أخرى فإما أن يجب مسابقة تلك الصور أو يجوز مسابقة بعضها للبعض.

(والأول): يوجب استناد كل صورة حاصلة في الحال إلى صورة أخرى لا إلى نهاية وذلك باطل.

(والثاني): يدفع أصل الحجة التي ذكرتموها إذ لو جاز استناد صورة حاصلة في الحال إلى صورة سابقة عليها جاز استناد العرض الحاصل في الحال إلى عرض سابق عليه فيستند كل عرض إلى عرض سابق عليه وحينئذ لا يحتاج إلى إثبات الصورة.

والجواب: أن السبب في اختصاص المادة بصورة معينة هو الصورة السابقة ولا يمكن أن يكون السبب لوجود العرض الحاصل هو العرض المتقدم لوجهين:

(الأول): وهو أن الماء إذا زالت عنه البرودة بملاقاة النار فمضى زال المسخن عادت البرودة إليه فعلمنا أن في جسم الماء شيئاً محفوظ الذات عند حصول المسخن القسري وهو الذي اعاد البرودة إلى الماء عند زوالها بالقسر فعلمنا أن استناد هذه الآثار إلى مباد موجودة في الأجسام واما الصورة فإنها إذا زالت لا تعود عند زوال المزيل فإن الماء إذا عرض له عارض صيره هواء فعند زوال ذلك القاسر لا يعود بطبعه ماء فعلمنا أن الاعراض منتسبة إلى الصور والصور لا يجب انتسابها إلى صورة أخرى.

(الثاني): وهو أن العناصر إذا امتزجت انكسرت كيفياتها وقد ثبت أن علة الكسر موجودة عند حصول الكسر فلا يخلو إما أن يكون انكسار كيفية كل واحد منها بكيفية الآخر أو ليس بتلك الكيفية بل بمبدئها، والأول باطل لأنه لو كان انكسار كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الآخر فيما أن يتقدم انكسار أحدهما بالآخر على انكسار الآخر به أو يكون انكسار كل واحد منها بالآخر مقارناً لانكسار الآخر به والأول محال وإلا لزم أن لا ينكسر الكاسر بما انكسر به لأن المغلوب بعد صيرورته مغلوباً لا يمكن أن يصير غالباً مع أنه ما قوى على الغلبة عند كونه غير مغلوب والثاني أيضاً محال لأن الانكسارين لو وجدا معاً وهما معلولا الكاسرين فوجب ان يوجد الكاسران معاً فعند حصول الانكسارين المغلوبين بسورتى الكيفيتين لزم وجوب حصول سورتي الكيفيتين فتكون الكيفيتان منكسرتين غير منكسرتين، وهذا محال فثبت أن انكسار كيفية كل واحد من العنصرين ليس بكيفية العنصر الآخر بل بالسورة الموجودة في العنصر الذي هو مبدأ لتلك الكيفية فثبت بهذا وجود هذه القوة.

الفصل الخامس في الخلق^(١)

حدّه: (أنه ملكة تصدرُ بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدّم رويّة) وليس الخلق عبارة عن القدرة على الأفعال لأن القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة على الوجه الذي عرفت وليس أيضاً عبارة عن نفس الفعل بل الخلق عبارة عن كونه يحال تصدر عنه الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئاً من غير أن يتروى في حرف حرف أو يضرب بالطنبور من غير أن يتروى في نقرة نقرة وكذلك ملكة العلم ليس أن تحضر المعلومات بل أن يكون مقتدراً على احضار معلوماته من غير روية.

(واعلم): أن الفضائل الخلقية ثلاث الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة ولكل واحدة من تلك الثلاث طرفان وهما رذيلان.

أما الشجاعة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلان.

وأما العفة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلان.

وأما الحكمة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجرّيزة^(٢) والغباوة وهذان الطرفان رذيلان.

وظن بعضهم أن الحكمة العملية هاهنا هي التي تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث يقال الحكمة إما نظرية وإما عملية.

(١) الخلق: الذي تصدر به عن الإنسان الأفعال القبيحة والحسنة. (رسائل الفارابي، كتاب التنبيه/٦) هو ملكة يصدر بها من النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدّم رويّة. (إلهيات الشفاء/ ٤٢٩) هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٠٩) تبلّد النفس لغلبة سواء الطّبيعة عليها. (الحدود والفروق/ ٣) حال طبيعّية للنفس داعية إلى أن تفعل النفس أفعالها بغير رويّة. (نفس المصدر/ ٤٣) إنّما هو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن أو انقياد البدن لها. (سه رساله شيخ اشراق/ ١١٨). هو عبارة عن ملكة تصدر بها النفس أفعالها بسهولة من غير تقدّم رويّة وفكر. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٠٨) ملكة يصدر بها من النفس فعل من غير تقدّم رويّة. (حكمة العين/ ٣٣٨).

(٢) جرّيز الرجل: ذهب أو انقبض أو سقط. والجرّيز بالضم: الخبث الخبيث معرّب كُرْبَز والمصدّر: الجرّيزة. [القاموس المحيط ٦٤٩/١]

وذلك باطل؛ لأن المراد بالحكمة العملية هاهنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة وأما إذا قلنا أن من الحكمة ما هو نظري ومنه ما هو عملي لم نرد به الخلق فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل نريد معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس إنما كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الرديء وإنما كيف تحدث من غير قصد اكتساب وإنما كيف تكتسب بقصد وأيضاً معرفة السياسات المترلية والمدنية.

وبالجملة: المعرفة بالأمر التي لنا أن نفعلها وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلناها كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وإن لم نفعل فعلاً ولم نخلق خلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة ولا أيضاً الخلق وتكون عندنا لا محالة معرفة مكتسبة يقينية.

فالحاصل: أن الحكمة العملية قد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها نفس الخلق وقد يُراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق، فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخلق والحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الخلقية الثلاث فهي نفس الخلق وأيضاً فالحكمة العملية بالمعنى الأول لا تشارك الحكمة العملية بالمعنى الثاني لأن الحكمة العملية بالمعنى الأول ليس علماً بهذا الخلق فقط بل وبسائر الأخلاق من الشجاعة والعفة والسياسات أيضاً فظهر الفرق بين البابين.

وإذا عرفت ذلك فنقول إنهم سَمُّوا مجموع الأخلاق الثلاثة عدالة والمقابل للعدالة شيء واحد وهو الجور.

فهذا ما يليق بهذا الموضع من شرح الأخلاق والباقي مذكور في كتب الأخلاق.

الباب الثالث في الألم واللذة

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول في حقيقة اللذة^(١) والألم

(١) ما أخرجه الموزي عن حالة إلى حالة، تلك التي كان عليها. (رسائل فلسفية لمحمد بن زكريّا الرّازي/ ٣٦) إنّ حدّ اللّذة عندهم (الفلاسفة) هو أنّها رجوع إلى الطّبيعة. (نفس المصدر/ ٣٧) هو إدراك الملائم (عند الحكماء).

عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطّبيعيّة (عند الرّازي). (نفس المصدر/ ١٤٢، الحكمة المتعالية ١/ ١١٧) دفع الألم، والعود إلى الحالة الطّبيعيّة. العود إلى الحالة الطّبيعيّة بعد الخروج عنها، وهو معنى الخلاص عن الألم. (رسائل فلسفية لمحمد بن زكريّا الرّازي/ ١٤٣) ليست بشيء سوى الرّاحة من الألم، ولا توجد لذّة إلا على أثر ألم. (نفس المصدر/ ١٤٨) حسّ مريح. (نفس المصدر/ ١٤٩) إذا حدث الخروج عن الطّبيعة شيئاً فشيئاً، وحدث الرّجوع إلى الطّبيعة دفعة واحدة، لا يظهر الألم، وتظهر اللّذة. (نفس المصدر/ ١٥٩) إدراك الملائم. (رسائل الفارابي، كتاب الفصوص/ ٧، فصوص الحكم/ ٦٤، رسالة أضحوية في أمر المعاد/ ١١٢، المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٨ و ١١٠، مقاصد الفلاسفة/ ١٧٢، شرحي الإشارات للرّازي ٢/ ٨٨، شرح حكمة العين/ ٣٢٢، الحكمة المتعالية ١/ ١١٧، المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ١٤٨، حاشية المحاكمات/ ٤٥٦) هي خروج من الآلام. (رسائل إخوان الصّفاء/ ٣/ ٣١٣) هي رجوع المزاج إلى الاعتدال بعد ما كانت خارجة عنه. (نفس المصدر ٢/ ٤١٣) انطلاق الشّهوة الطّبيعيّة من النّفس بلا مانع. (المقاييسات/ ٣٧٤) اللّذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. (الهيآت الشّفاء/ ٣٦٩) هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك. (الإشارات والتّنبهات/ ١٤٥، شرحي الإشارات للرّازي ٢/ ٨٧، الإشارات والتّنبهات مع الشّرح ٣/ ٣٣٧، درّة التّاج ٣/ ٩٠، مطالع الأنظار/ ٩٩) هي إدراك الخير الملائم. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٧، شرحي الإشارات للطّوسي ٢/ ٨٧) تتبع إدراك الملائم أو هي نفس الإدراك. (التّحصيل/ ٥٦٠) كون جار في طبائع مخصوص موافق. إعادة ما أخرجه الموزي. (الحدود والفروق/ ٣٩) الكمال وإدراكه. (مقاصد الفلاسفة/ ٢٣٠) وصول ملائم الشيء وإدراكه لوصول ذلك. (الرّسالة الأنوارية/ ١٦٨) هي إدراك ما وصل من كمال المدرك وخيره إليه إذا لم يكن مضادّ ولا شاغل. (سه رسالة شيخ اشراق ٥٨، ١٠٦، ١٦٩) هي إدراك الكمال. (حاشية المحاكمات/ ٤٥٩) عبارة عن إدراك الملائم من حيث هو ملائم. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٠٩، شرح المواقف/ ٣٠٧، الحكمة المتعالية ١/ ١١٩، شرح الهداية الأثيرية/ ٣٨٨، المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ٢٤١، اللّمعة الإلهية/ ١١٧) كمال خاصّ بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال. لنفس الإدراك بالملائم. (الحكمة المتعالية ١/ ١٢٣).

زعم محمد بن زكريا: أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لأن اللذة لا تتم إلا بالإدراك والإدراك الحسي وخصوصاً اللمسي إنما يحصل بالانفعال عن الضد فإن استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلا تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة اللمسية إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال وهذا باطل؛ لأن الإنسان قد يستلذ بالنظر إلى الصورة الحسنة التي ما رآها وما كان عالماً بوجودها حتى لا يقال بأن النظر يدفع ضرر الاشتياق.

وكذلك ربما يدرك مسألة علمية من غير طلب منه لها ولا شوق إلى تحصيلها أو يتفق له مال عظيم أو منصب جليل مع أنه لم يكن متوقعا لهما ولا طالبا لحصولهما حتى لا يقال بأن حصول هذه الأمور يزيل ألم الطلب والتشوق مع أن كل هذه «في كتاب الأخلاق الأمور لذيدة فبطل هذا المذهب.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الغالب على كلام «الشيخ» أن اللذة إدراك الملائم والملائم هو الكمال الخاص بالشيء وأن الألم هو الإدراك المنافي، فإنه ذكر في "القانون" أن الوجد هو الإحساس بالمنافي، وذكر في الفصل الأخير من المقالة [الثامنة]^(١) من "إلهيات الشفاء" أن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم، وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة أن القوى تشترك في أن شعورها بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة.

وذكر أيضا في الأدوية القلبية أن اللذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة إلا أنه ذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب ما هذه عبارته فقال: سبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعية هو حصول الإدراك ولما عرض إن كان حصول الإدراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض إن كانت اللذة مع الخروج عنها. فظن أن ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو إدراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة. **أقول:** لما جعل الإدراك سبباً للذة وجب أن يكون مغاير للذة لأن الشيء لا يكون سبباً لنفسه.

وأقول: إنك قد عرفت أن التصديقات المكتسبة كما يجب انتهاؤها إلى التصديقات الغنية عن البرهان فكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها إلى التصورات الغنية عن

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الثانية.

التعريف وكما ان القضايا الحسية لا تحتاج صحتها إلى البرهان مثل علم الإنسان بألمه ولذته فتصور هذه الأمور المتقدمة على التصديق بها أولى أن يكون غنياً عن التعريف فإذا الألم واللذة حقيقتان غنيتان عن التعريف.

نعم هاهنا بحث لا بد منه وهو أن نعرف أن الحالة التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة أهى نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك، وبتقدير كونها مغايرة لذلك الإدراك أهى معلول ذلك الإدراك أو معلول شيء آخر وإن كانت لا توجد إلا مع ذلك الإدراك.

فهذه أمور لا بد من البحث عنها، وإلى الآن لم يصح عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان ولكن الأقرب إلى الظن أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس، فلو كان إدراك الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد إدراك سوء المزاج الرطب مع عدم الألم. وبه يثبت أيضاً أن إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم.

وأما الذي يقال بعد ذلك من أن المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائم بل تضره وينفر من الأدوية وهي تلائمه وتنفعه فدل على أن اللذة ليست عبارة عن إدراك الملائم ولا الألم عبارة عن إدراك المنافي.

فهو ضعيف؛ لأن المريض [إنما يستلذ بما يضره]^(١) لا من حيث أنه أدرك ما لا يلائمه بل إما لأن في بدنه أخلاطاً رديّة يستحيل ما يناوله إليها فيستضر بكون ذلك في بدنه لأنه لو حصل زيادة هذا الخلط في بدنه من غير أن أدرك ما استلذه لاستضرّ به، وإما لأن أعضاء الهضم تضعف عن هضم ما يناوله فيستحيل إلى خلط رديء حتى لو حصل ذلك من دون أن أدرك ما يشتهيه استضرّ به.

وأيضاً لو أدرك المريض ما ينفر طبعه عنه من الأدوية ولم يعرض أمر آخر لم ينتفع والأمور العارضة هي أنها إما أن يخرج الدواء خلطاً موزياً أو يحيله إلى خلط جيد فيغذوه أو يقوى بعض الأعضاء فهذه الأمور يحصل الانتفاع لا لأنه أدرك ما يُنفر عنه، فثبت أن ما قالوه غير لازم.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): إنما يستضر بما يستلذه.

الفصل الثاني في أن تفرق الاتصال مؤلم

زعم جالينوس أن السبب الذاتي للوجع هو تفرق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه يفرق الاتصال وإن البارد إنما يوجع أيضاً لأنه يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يلزمه لا محالة إلى أن ينجذب الأجزاء إلى حيث يتكاثف عنده فيتفرق من جانب ما ينجذب عنه والأسود في المبصرات يؤلم لشدة جمعه والأبيض لشدة تفرقه والمِر والحامض في المدوقات يؤلم لفرط تفرقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه التفريق لا محالة وكذلك في الشم وكذلك في الأصوات القوية فتؤلم بالتفريق بعنف من الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ.

وبالجملة: فالأطباء اتفقوا على أن تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع ولي فيه شكوك:
(الأول): أن التفرق والانفصال لفظان مترادفان وقد اتفقوا على أن الانفصال أمر عديم وهو عدم الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلاً والوجع والألم لا شك أنهما أمران وجوديان والأمر العدمي لا يجوز أن يكون علة للأمر الوجودي فتفرق الاتصال لا يجوز أن يكون علة للألم.

(الثاني): أن الآلة إذا كانت في غاية الحدة فإذا قطعت العضو سريعاً فربما لا يحس بذلك القطع في أول الأمر بل إنما يظهر الألم بعد ذلك بلحظة ولو كان تفرق الاتصال لذاته مؤلماً لاستحال تخلف الألم عنه فلما تخلف عنه علم أن ذلك التخلف إنما كان لأن في أول القطع لم يحصل سوء المزاج فلا جرم لم يحصل الألم ثم لما حصل سوء المزاج بعد ذلك لا جرم حصل الألم.

(الثالث): وهو أن التغذية والنمو إنما يحصلان بأن ينفرد اتصال العضو وتنفذ في الفرج المستحدثة الأجزاء الغذائية مع أنه ليس هناك ألم ومعلوم أنه إنما لم يؤلم لأن ذلك التفرق أمر طبيعي ولم يحدث عنه سوء مزاج وذلك يدل على أن التفرق ليس سبباً للألم لأنه تفرق بل لما يكون معه من سوء المزاج.

فحتاج هاهنا إلى بيان أن اتصال العضو يتفرق عند التغذية وعند النمو وذلك بالنقل أولاً ثم بالبرهان ثانياً.

أما النَّقْل فقد صرح «الشيخ» بذلك في مواضع كثيرة من كتاب "الشفاء".

فمنها: أنه حكى في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأول من الطبيعيات عن أصحاب الخلاء أنهم احتجوا على وجود الخلاء بأن قالوا: النامي إنما ينمو لنفوذ شيء فيه ولا شك أن ذلك الشيء ينفذ لا في الملاء بل في الخلاء.

ثم إنه أجاب عن ذلك في الفصل التاسع فقال: أما حديث النامي فإن الغذاء ينفذ بين المتماسين من أجزاء الأعضاء يحركهما بالتباعد بقوته فيسكن بينهما ويتفخ الحجم. هذا لفظ الشيخ وهو صريح فيما قلناه.

ومنها: أنه قال في الفصل الثامن من الفن الثالث من "الطبيعيات" في بيان كيفية النمو: يجب أن يكون ذلك الازدياد مستمراً على تناسب يؤدي إلى كمال النشوء ويكون الوارد قد فسد واستحال إلى مشاكلة المورد عليه والمورود عليه قد نَمى ممتداً في الأقطار متوجهاً إلى كمال النشوء، فيجب أن يكون هذا الوارد يدخل المورد عليه نافذاً في خلل يحدثه في جسمه يندفع له المورد عليه إلى أقطاره على نسبة واحدة في نوعه.

(ومنها) أنه قال في الفصل الأول من المقالة الثانية من علم النفس وأما [المرية]^(١) فإنها تزيد في الطول أكثر مما تزيد في العرض والزيادة في الطول أصعب من الزيادة في العرض وذلك لأن الزيادة في الطول يحتاج فيها إلى تنفيذ الغذاء في الأعضاء الصلبة من العظام والعصب تنفيذاً في أجزائها طويلاً ليطمها وينفذ بين أطرافها.

(واعلم): أن كلامه في هذه المواضع الثلاثة صريح في أن النمو لا يحصل إلا عند تفرق الاتصال.

وأما البرهان فلا شك أن الأعضاء في التحلل، ولا معنى للتحلل إلا أن ينفصل عن العضو جزء كان متصلاً به والحاجة إلى الغذاء لإلصاق مثل ذلك الجزء بالعضو فإذا تفرق الاتصال شيء لا تخلو الأعضاء عنه في أكثر الأوقات ثم إن هذا التفرق ليس شيئاً يختص به ظاهر العضو دون باطنه لأن التحلل هو الحرارة وهي سيارة في ظاهر العضو وباطنه فوجب أن تتحلل الأجزاء من باطن العضو كما تتحلل من ظاهره والتحلل لا يتم إلا بتفرق الاتصال.

فإن قيل: التغذية والنمو وإن كانا لا يتمان إلا بتفرق اتصال العضو لكن ذلك التفرق في أجزاء صغيرة جداً فلصغر ذلك التفرق لا يصلح إلا.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): المزنة.

فنقول: إن كل واحد من تلك التفرقات وإن كان صغيراً جداً ولكن تلك التفرقات كثيرة جداً لأن التغذية والنمو شيء غير مختص بجزء من البدن دون جزء بل هما حاصلان في جملة الأجزاء وهما لا يتمان إلا بهذا النوع من التفرق فإذا هذا النوع من التفرق أمر حاصل في جملة الأعضاء وإذا كان كذلك فلو كان تفرق اتصال الأعضاء من حيث أنه تفرق مؤملاً لكانت الآلام حاصلة في جملة البدن ولما لم يكن كذلك علمنا أن التفرق لذاته غير مؤلم بل إنما يؤلم إذا حصل معه سوء مزاج.

فإن قيل: هذه التفرقات مؤلمة إلا أن تلك الآلام لما دامت بطل الشعور بها.

فنقول: إنا لا نعني بالألم إلا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه ولا شك أنه غير حاصل بسبب التغذية والنمو وليس كلامنا إلا في ذلك فإن أثبتهم أمراً آخر كان وقوع اسم الألم عليه وعلى ما نحن فيه باشتراك الاسم.

فإن قيل: الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم فما عذركم عنه.

قلنا: عذرنا عنه واضح وهو أن تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج وذلك مؤلم.

فإن قيل: فقد جعلتم تفرق الاتصال علة لسوء المزاج مع أن التفرق أمر عديم وسوء المزاج أمر وجودي.

فنقول: بدن الإنسان مركب من العناصر التي تقتضي طبيعة كل واحد منها الخروج عن الاعتدال ثم أنهما ما دامت متصلتان انكسر البعض بالبعض وحصل الاعتدال فإذا تفرقت بقيت طبيعة كل واحد منها خالية عما يعوقها عن إفاضة الكيفية الخارجة عن الاعتدال فحينئذ تفيض عنها تلك الكيفيات.

فالحاصل: أن السبب الفاعلي لسوء المزاج هو طبيعة كل واحد من البسائط إلا أن اختلاطها صار مانعاً من ذلك فلما تفرق الاتصال فقد عدم المانع فحينئذ تعود الطبيعة مقتضية لفعالها.

الفصل الثالث في تحقيق سبب الألم^(١)

مذهب جالينوس: أن السبب القريب للألم هو تفرق الاتصال وأما سوء المزاج فهو إنما يكون مؤلماً لكونه مستعقباً لتفرق الاتصال.

ومذهب الشيخ: أن السبب الذاتي للألم إما التفرق وإما سوء المزاج المختلف أما بالذات فهو الحار والبارد وأما بالعرض فهو اليابس؛ لأنه لشدة تقييضه ربما كان سبباً لتفرق الاتصال وأما الرطب فإنه لا يؤلم أصلاً.

وأما نحن فنظن أن السبب الذاتي هو سوء المزاج فقط.

(واعلم): أن كل ما دل على أن التفرق ليس سبباً ذاتياً للألم فهو يفيد الظن بأن سوء المزاج المختلف سبب ذاتي لذلك لأننا لا نعقل سبباً ثالثاً.

ثم إن «الشيخ» احتج على أن سوء المزاج المختلف مؤلم بالذات بأمر ثلاثة:

(الأول): أن الوجود قد يكون متشابه الأجزاء في العضو الوجود وتفرق الاتصال لا يمكن أن يكون متشابه الأجزاء لأنه لا بد من انتهاء القسمة إلى آحاد لا يكون في شيء منها تفرق فإذا وجود الوجود في الأجزاء الخالية عن تفرق الاتصال لا يكون عن تفرق الاتصال.

(١) الألم: هو إدراك المنافي (عند الحكماء). عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعيّة. (الرسائل الفلسفيّة لمحمد بن زكريّا الرّازي/ ١٤٢، الحكمة المتعالية ١/ ١١٧، حاشية المحاكمات/ ٤٥٦) اللّذة إذا استمرّت صارت ألماً. (الرسائل الفلسفيّة لمحمد بن زكريّا الرّازي/ ١٤٨) ليس بشيء سوى الخروج عن الطّبيعة. (نفس المصدر/ ١٥٢) إذا حدث الخروج عن الطّبيعة دفعة واحدة، وحدث الرجوع إليها شيئاً فشيئاً، يظهر الألم. (نفس المصدر/ ١٥٣) اللّذات الجسمانيّة هي التي تجدها النّفس عند الخروج من الألم.

والآلام: التي تحسّها النّفس عند خروج المزاج الأجساد عن الاعتدال الطّبيعيّ إلى أحد الطرفين من الزّيادة والتّقصان بسبب من الأسباب. (رسائل إخوان الصّفاء ٣/ ٥٩) هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ. (الإشارات والتّنبهات مع الشرح ٣/ ٣٣٧، شرحي الإشارات ٢/ ٨٧) إحساس بشيء غير ملائم. (التعليقات/ ٨٧) يتبع إدراك المنافي. (التّحصيل/ ٥٦٠) مفاجأة كيفيّة مخالفة لكيفيّة العضو، وانحلال بعض أجزائه. (الحدود والفروق/ ١٠١) عبارة عن صفة تتبع إدراك المنافي، بل هو غيره. (مقاصد الفلاسفة/ ١٧٢) عبارة عن إدراك المنافي. (مقاصد الفلاسفة/ ١٧٢، مجموعه مصنفات شيخ إشراق ٣/ ٤٣٣، شرح الهداية الاثريّة/ ١٩٧ و ٣٩١، شرح حكمة العين/ ٣٢٣، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٠٩، الحكمة المتعالية ١/ ١٢٣ والمبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ١٤٨، ٢٤١) هو إدراك العدم. (مقاصد الفلاسفة/ ٢٣٠).

ولقائل أن يقول: إنا لا نسلم كون الوجود متشابه الأجزاء في الحقيقة نعم قد يكون متشابه الأجزاء في الحس ولا يلزم من ذلك أن يكون متشابه الأجزاء في الحقيقة لأن التفرقات متى كثرت في السطح كان البعض قريباً من البعض وصارت السطوح صغيرة جداً فإذا حصلت الآلام في مواضع التفرقات فلكثرة تلك المواضع وقرب بعضها من البعض وصغر ما بينها من السطوح يشتبه على الحس فيظن كون الوجود متشابهاً وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك.

وهذا كما أننا إذا دققنا المداد والإسفيداج^(١) والزنجفر^(٢) والزرنيخ دقاً ناعماً وخلطنا البعض ببعض يابساً فإنه يظهر في الحس للمجموع لون منفرد على حدة وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك فإذا كان هذا الاحتمال قائماً لم يكن القياس برهاناً.

(الثاني): قال: البرد موجه حيث يقبض ويجمع وحيث يبرد وتفرق الاتصال عن البرد لا يكون حيث يبرد بل في أطراف الموضع المتبردة.

ولقائل أن يقول: الموضع إذا تبرّد فإنه ينقبض ويعرض عن ذلك الانقباض أن تتعدد أطرافه عن أطراف الموضع الحار وأن تنضغط أجزأؤه المتبردة بعضها في بعض وكلا الأمرين سبب لتفرق الاتصال.

(أما الأول): فأنه إذا تمدّد طرفه عن طرف الموضع الحار انفصل عنه فحصل التفرق. **(وأما الثاني):** فلأن الضغط سبب لتفرق الاتصال ولذلك جعلتم الألم الضاغط قسماً من أقسام الألم وأيضاً فلأن الموضع المتبرد يمكن أن يكون بعضه أبرد من البعض وحينئذ ينفصل الأبرد عن البارد وإذا كانت هذه الاحتمالات قائمة لم يكن القياس برهاناً.

(الثالث): قال: الوجود لا محالة إحساس بمؤثر مُنافٍ بَعْتَةٍ من حيث هو مُنافٍ، والحد ينعكس فكل محسوس منافع من حيث هو منافع موجه.

(١) الإسْفِيدَاجُ بالكسر: هو رَمَادُ الرِّصَاصِ والأَثَكُ "هو كَعَطْفُ التَّفْسِيرِ لما قَبْلَهُ" والآثَكِيُّ إذا شَدَّدَ عليه الحَرِيقُ صارَ إِسْرِيحاً "وهو" مُلَطَّفٌ جَلَاءٌ" وله غير ذلك من الفوائد مذكورة في كُتُبِ الطَّبِّ فليُرْجَعَ مُعَرَّبٌ عن ابن سَيْدِهِ. [التاج (سكرج)]

(٢) الزنجفر: معدن بصاص حاصل من ازدواج الزئبق بالكبريت ومسحوقه أحمر ناصع يستعمله الكتاب والمصورون.

ولقائل أن يقول: إن كنت تجعل اسم الوجع اسماً لإدراك المنافي فذلك مما لا منازعة فيه ولكننا بينا أن المعنى المخصوص الذي نجد من أنفسنا ونسميه بالألم لم يثبت بالبرهان أنه نفس إدراك المنافي أو أمر آخر مقارن له ومتى كان كذلك لم تكن في هذا الكلام فائدة.

وأيضاً فهو منقوض بسوء المزاج الرطب فإنه مدرك فهاهنا حصل إدراك المنافي مع أنه لم يوجد الألم.

ويمكن أن يتمسك في إثبات المطلوب بأن لسعة العقرب أشد إيلاًماً من الجراحة العظيمة ولو كان المؤلم هو تفرق الاتصال فقط لكانت الجراحة العظيمة أقوى في الإيلام منها ولما لم يكن كذلك علمنا أن زيادة الألم من لسعة العقرب إنما حصل من سوء المزاج لا من تفرق الاتصال.

ويمكن أن يعترض على ذلك ببعض ما ذكرناه.

الفصل الرابع في أن المؤلم هو سوء المزاج المختلف لا المتفق

سوء المزاج إن استقر في العضو وأبطل الطبيعة الخاصة بالعضو فذلك يسمى سوء المزاج المتفق وإن لم يكن كذلك يسمى سوء المزاج المختلف ثم إن المؤلم هو سوء المزاج المختلف لا المتفق.

والشيخ بين ذلك بحجة ومثالين:

أما الحجة فهي أن سوء المزاج المتفق لا يحس لأن الحاس يجب أن يفعل عن المحسوس والشيء لا يفعل عن الحالة المتمكنة التي لا تغيره بل عن الضد الوارد المغير إياه إلى غير ما هو عليه.

وأما المثالان فأحدهما: أن حرارة صاحب الدق أشد كثيراً من حرارة صاحب الغب مع أن صاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يحس به صاحب الغب أو صاحب حمى اليوم؛ لأن حرارة الدق مستقرة في جوهر الأعضاء الأصلية وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط على أعضاء محفوظ فيها مزاجها الطبيعي بحيث إذا تحي عنها الخلط بقي العضو منها على مزاجه.

المثال الثاني: أن ذا النافض بالاستحمام شتاء إذا استحجم بالماء الحار بل بالفاتر عرض له منه تأذ؛ لأن كيفية بدنه بعيدة عنه مضادة إياه ثم يألفه فيستلذه كما يتدرج إلى

الاستحالة عن حال البرد العاجل ثم إذا قعد ساعة في الحمام الداخل فرمما يتفق ان يصير بدنه أسخن من ذلك الماء فإذا غُوفص بصب الماء الأول بغتة عليه اقشعر منه على أنه يستبرده.

ويمكن أن يقال: إن المنافاة صفة لا تتحقق إلا عند ثبوت شيئين ليكون أحدهما منافياً للآخر فإذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كفيته فلا يخلو إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفية ذلك العضو أو لم يبطل كفيته فإن أبطل كيفية ذلك العضو لم يكن هناك كفيته بل كيفية واحدة وإذا لم يوجد هناك كفيته لم تكن المنافاة حاصلة لما عرفت وإذا لم تكن المنافاة حاصلة لم يكن إدراك المنافي حاصلاً فلا يكون الألم حاصلاً وأما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفية العضو فحينئذ تكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه وإذا كانت المنافاة حاصلة فحينئذ يحصل الشعور بتلك المنافاة فلا جرم يتحقق الألم.

فهذا هو السبب في أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم وسوء المزاج المختلف يؤلم.

الفصل الخامس في تفصيل اللذات الحسية

قال جالينوس: اللذة والألم يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس أكثف كانت مقاومته مع الوارد أكثر فكان الألم واللذة أقوى.

وألطف الحواس البصر؛ لأنه يتم بالنور الذي يُشبه النار التي هي ألطف العناصر فلا جرم لا تكون اللذة والأذى في البصر إلا قليلاً.

وأما السمع فأقل لطافة من البصر؛ لأن آتة الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والأذى في هذه الحاسة أكثر منهما في البصر.

ثم الشم أقل لطافة من السمع؛ لأن محسوسه البخار وهو أغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والأذى في الشم أكثر منهما في السمع.

والذوق أغلظ من الشم؛ لأن آتة الرطوبة العذبة وهي في درجة الماء فلا جرم اللذة والأذى في الذوق أكثر.

واللمس أغلظ من جميع الحواس؛ لأنه في قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى وأبطأ فلا جرم صارت اللذة والأذى فيه أقوى.

وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس: الحواس منها ما لا لذة لها في محسوساتها ولا ألم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات، فأما التي لا لذة لها ولا ألم مثل البصر فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بل النفس تتألم بذلك وتلتذ من داخل وكذلك الحال في الأذن فإن تألّمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مُفرط كالضوء فليس تألم من حيث تسمع أو تبصر بل من حيث تلمس لأنه يحدث فيه ألم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية، وأما الشم والذوق فيتألمان ويلتذنان إذا تكيفتا بكيفية منافرة أو ملائمة، وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بل بتفريق الاتصال والتثامه.

هذا ما قاله الشيخ وهو الحق الصريح.

فإن قيل: لا شك أن الملائم للعين هو الإبصار فكيف زعم «الشيخ» أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم.

فنقول: أما نحن فلا نساعد على أن في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

وأما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان. نعم إدراك الألوان أمر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراك الملائم لذة فالقوة الباصرة إذا أبصرت فقد حصل لها الملائم الذي هو إدراك الألوان ولم يحصل لها إدراك هذا الملائم فإن القوة الباصرة ما أدركت كونها مدركة للألوان بل النفس تدرك الأشياء وتدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم تحصل لها اللذة.

ولقائل أن يقول: القوة اللامسة يمتنع اتصافها بالكيفيات الملموسة فإذا لا تكون تلك الكيفيات ملائمة لها لأن الملائم هو الذي يكون كما لا للشيء وأقل درجات الكمال إمكان حصوله للشيء بل الملائم للقوة اللامسة إدراك الملموسات ثم ليس لها أن تدرك أنها أدركت الملموسات فهي إذا ما أدركت الملائم فيلزم أن لا تكون لها لذة مع أن «الشيخ» اعترف بحصول اللذة لهذه الحاسة.

والحاصل: أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوسات ملائمة للحواس كان

إدراكها إدراكاً للملائم فيكون إدراك البصر للألوان إدراكاً للملائم فقله بعد ذلك: إن البصر لا يلتذ بالألوان، يناقض قوله: اللذة هي إدراك الملائم.

وأما إن منع ذلك وزعم أن الملائم لهذه الحواس هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن يقول بأن حصول الملائم هو اللذة أو يقول إدراك الملائم الذي يحصل هو اللذة. **فإن قال بالأول** فقد لزمه تسليم القول باللذة للبصر.

وإن قال بالثاني لزمه ألا يثبت اللذة في حاسة اللمس؛ لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها تم ليس لها إدراك لذلك الإحساس فليس لها إدراك الملائم فوجب ألا تكون لها لذة فهذا هو وجه الإشكال.

الباب الرابع في بقية الكيفيات النفسانية

وفيه سبعة فصول:

الفصل الأول في الصحة والمرض

وفيه ستة مباحث:

(البحث الأول): في حدّهما، حدّ «الشيخ» الصحة في الفصل الأول من "القانون" بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة.

وحدها في الفصل الثاني من التعليم الأول من الفن الثاني من هذا الكتاب بأنها: هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة وسليمة. وحدّ المرض: بأنه هيئة في بدن الإنسان مضادة لهذه.

وحدها في الفصل الثاني من سابعة "فاطيغورياس" منطق "الشفاء": بأنها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها لأجلها الأفعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفا^(١) والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل تكون هناك آفة في الفعل.

فنقول: الأمور التي وضعها «الشيخ» في هذه الحدود موضع الجنس مختلفة بالعموم والخصوص فأعمّها الهيئة لأن «الشيخ» لما ذكرها في رسم الكيفية ذكر بعدها ما يميز الكيفية عن سائر أجناس الأعراض ولولا أن الهيئة مقولة على جملة أجناس الأعراض لما احتاج إلى ما يميز الكيفية عن غيرها بعد ذكر كونها هيئة ثم بعد ذلك الذي جعل فيه الحال والملكة مكان الجنس أخص من الأول ثم بعد ذلك الذي جعل الملكة فيه على التعيين في مكان الجنس أخص من الثاني فهذا تلخيص ما وضع في هذه الرسوم موضع الجنس فلنلخص ما وضع فيها مكان الفصل.

فنقول: قوله في الحد الأول: (تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة) لم يعتبر فيه إلا أن يكون الفعل الصادر عن موضوعه سليماً فالنبات إذا كانت أفعاله من الجذب والهضم سليمة وجب أن تكون صحيحة فهذا الرسم يندرج فيه صحة النبات والحيوان أجمع.

(١) من الآفة وهي العاهة أو عرض مفسد لما أصابه.

وأما الرسم المذكور في "الشفاء" وهو: أنه ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية فهذا أخص من الأول لأنه لا يدخل فيه صحة النبات ولكن يدخل فيه صحة سائر الحيوانات.

وأما الرسم المذكور في الموضع الآخر من "القانون" وهو: أنه هيئة بها يكون بدن الإنسان بحيث يصدر عنه كذا فهو أخص من الكل لأنه لا يدخل فيه إلا صحة الإنسان. فهذا هو القول في تلخيص مفهومات هذه الرسوم وتلخيص اختلافها في العموم والخصوص.

(البحث الثاني): في أن الصحة هل هي مندرجة تحت الحال والملكة أم لا؟

فلقائل أن يمنع ذلك من وجهين:

(الأول): أن الصحة والمرض متضادان فوجب دخولهما تحت جنس واحد فإن كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة وجب أن يكون المرض داخلا تحتها وإلا فلا. (ثم إن الأطباء اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة سوء المزاج المفرد وسوء التركيب وتفرق الاتصال.

فأما سوء المزاج فهو غير داخل تحت الحال والملكة لأن سوء المزاج ألم إنما يحصل عند صيرورة هذه الكيفيات الأربع أزيد وانقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الأفعال مع تلك الزيادة أو النقصان سليمة وهناك أمران: (أحدهما): الكيفية الغريبة.

(والثاني): صيرورة البدن موصوفاً بها.

فإن جعل المرض نفس الكيفية الغريبة مثل أن يجعل الحمى نفس الحرارة الغريبة على ما نص عليه «الشيخ» لم يكن المرض المزاجي داخلا تحت الحال والملكة؛ لأن المرض هو الحرارة المخصوصة والحرارة من النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات لا من النوع المسمى بالحال والملكة.

وأما إن جعل المرض لا نفس تلك الكيفية بل موصوفية البدن بها فهذا هو مقولة أن ينفعل وليس هو من الحال والملكة فثبت أن المرض المزاجي ليس داخلا تحت الحال والملكة. وأما المرض التركيبي فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى يخل بالأفعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة اما المقدار والعدد فلائهما

داخلان تحت الكم لا تحت الكيف، وأما الوضع فلأنه مقولةٌ مستقلة بنفسها، وأما الشكل فلأنه وإن كان تحت الكيف لكنه غير داخل تحت الحال والملكة بل تحت الكيفيات المختصة بالكميات.

وأما إن قيل: المرض هو موصوفية البدن بهذه الأمور كان ذلك مقولة أن يفعل على ما بيناه.

وأما تفرُّق الاتصال فهو عبارة عن عدم الاتصال عمّا من شأنه أن يكون متصلاً والأمور العدمية لا تكون مندرجة تحت مقولة أصلاً فضلاً عن أن تكون داخلية تحت الحال والملكة فثبت أنه ليس ولا واحد من أجناس الأمراض مندرجاً تحت الحال والملكة فلا تكون الصحة مندرجة تحتها.

(الثاني): أن العناصر إذا امتزجت انكسرت سورات كيفياتها وحينئذ تستعد لأمرين: أحدهما: كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتكون مثلاً حرارة منكسرة أو برودة منكسرة أو رطوبة منكسرة أو يبوسة منكسرة وثانيهما: قوى وكيفيات أخرى مثل طبيعة أو نفس أو لون أو طعم. وإذا ثبت ذلك فنقول: المسمى بالصحة إما أن يكون اجتماع تلك الأجزاء أو الكيفيات المنكسرة الحاصلة للمجموع أو القوى وسائر الكيفيات التي تتبع ذلك. فأما اجتماع تلك الأجزاء أو تأثير بعضها في البعض وتأثر بعضها عن البعض فكل ذلك من المقولات النسبية فلا تكون تحت الحال والملكة.

وأما تلك الكيفيات المنكسرة فهي داخلية تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فلم تبق هاهنا إلا القوى فإن كان المراد بالصحة هذه القوى كان إدخال الصحة تحت الحال والملكة مستقيماً ولكن يلزم منه أن لا يكون المرض مقابلاً للصحة فثبت أن إدخال الصحة تحت الحال والملكة مشكل.

(البحث الثالث): عن الشكوك المذكورة على الحد المذكور للصحة في أول القانون وهي أربعة:

الأول: كلمة أو للتريد والغرض من التحديد الإثبات وبينهما تباين.

الثاني: قوله تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة هو كلام غير منتظم فإن قوله تصدر عنها الأفعال مشعر بأن المبدأ هو تلك الحال والملكة ثم قوله من الموضوع لها مشعر بأن مبدأ الأفعال هو الموضوع وبينهما تباين.

الثالث: لماذا قدم الملكة على الحال مع أن الوصف يكون حالاً أولاً ثم يصير ملكة.

الرابع: السليم هو الصحيح فيكون تحديد الصحة به تحديداً للشئ بنفسه.

فبقول: أما الحال فقد عرفت أن مخالفتها للملكة ليست في أمر ذاتي بل في أمر عرضي زائل وهو رسوخ الكيفية وعدم رسوخها وعلى هذا لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها ويصير تقدير الكلام كأنه قال: (الصحة كيفية نفسانية سواء كانت راسخة أو زائلة يكون موضوعها كذا) فثبت أن هذا التردد غير مضر.

(وأما الثاني): فحلله أن الفاعل للأفعال ليس هو الصحة بل الصحيح ولكن الصحيح إنما يمكنه فعل تلك الأفعال لقيام الصحة به فالصحة هي الوصف الذي لأجله تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة، وهذه الدقيقة اعتبرها «الشيخ» في الحدود الثلاثة التي ذكرها للصحة.

(وأما الثالث): فالسبب في تقديم الملكة على الحال في اللفظ إما لأن الملكة غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وإما لأن الملكة اتفقوا على كونها صحة والحال اختلفوا في كونها صحة فوجب تقديم المتفق على المختلف.

(وأما الرابع): فالصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

(البحث الرابع): عن الرسم الثاني وهو قوله: هيئة بما يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة، وعليه شكوك ثلاثة:

الأول: أنه جعل الصحة علة لكون البدن بحيث تصدر عنه الأفعال وهذا إنما يتناول القوى لا الصحة بمعنى الاعتدال التي يقابلها المرض وهذا متوجه أيضاً على الرسم الأول.

الثاني: أنه قيده بالبدن الإنساني وهو غير صواب لأن الصحة توجد في سائر الحيوانات بل في النبات أيضاً.

الثالث: ذكر فيه المزاج والتركيب ولم يذكر فيه الاتصال.

فلن قال: لما ذكرت التركيب والاتصال مندرج تحت التركيب فلم تكن بنا حاجة إلى ذكر الاتصال.

فنقول: الامتزاج أيضاً مندرج تحت التركيب، نعم الفرق أن أجزاء العناصر حصل فيها التركيب مع الاستحالة حتى تكونت عنها الأعضاء البسيطة والأعضاء البسيطة حصل فيها التركيب ولم تحصل فيها الاستحالة وإذا كان الامتزاج قسماً من أقسام التركيب فجعله قسماً له يكون خطأ.

فالحاصل: أنه إما أن يكون ذكر المزاج زائداً أو يكون حذف الاتصال ناقصاً. وعند هذه المباحث يظهر أن الأولى أن نحد الصحة بما قاله القدماء وهو أنه الذي معه يكون البدن الحيواني في تركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها سليمة، وإنما قلنا: معه. ولم نقل: به. حتى يتناول الصحة بمعنى الاعتدال، وأما المزاج والاتصال فهما داخلان في التركيب.

البحث الخامس في تقابل الصحة والمرض: ذكر في "القانون": أن المرض هيئة مضادة للصحة، وذكر ذلك أيضاً في الفصل الثاني من سابعة "قاطيغورياس" منطق "الشفاء" وذكر في آخر الفصل الثالث من هذه المقالة من الشفاء أن المرض أيضاً من حيث هو مرض بالحقيقة هو عديمي ولست أعني من حيث هو مزاج أو ألم. وهذا مشعر بأنه جعل ذلك التقابل تقابل العدم والملكة.

فأقول: ليست بين الكلامين مُناقضة؛ لأن الصحة عند «الشيخ» عبارة عن الأمر الذي لأجله يصدر الفعل السليم عن موضوعه فذلك الأمر يكون لا محالة وجودياً. وأما في وقت المرض فهناك أمران:

(أحدهما): عدم ذلك الأمر الذي كان مبدءاً للأفعال السليمة.

(والثاني): حصول المبدء للأفعال الغير الملائمة فإن جعل الأول مرضاً كان التقابل بينه وبين الصحة تقابل العدم والملكة وإن جعل الثاني مرضاً كان التقابل بينه وبين الصحة تقابل التضاد.

البحث السادس في أنه لا واسطة بين الصحة والمرض: قال «الشيخ»: الذي ظن أن بين الصحة والمرض وسطاً وهو حال لا صِحِّية ولا مَرَضِيَّة.

فإنما قال ذلك؛ لأنه نسي الشرائط التي ينبغي أن تُراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط، وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه وأن يكون الحيز واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فإذا فرض كذلك وجاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة فإن فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينة في زمان واحد جاز أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال التي تتم بذلك العضو أو الأعضاء سليمة وألا تكون كذلك فهنا واسطة وإن كان لابد من أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب إما لأن أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس ولا واحد منهما فليس بينهما واسطة هذا ما قالوه.

وأنا أقول: يشبه أن يكون التزاع في ذلك لفظياً؛ لأن من زعم أنه ليس بين الصحة والمرض واسطة عني بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في الوقت أو في الأوقات الكثيرة بحيث تصدر عنها الأفعال سليمة وعني بالمرض ألا يكون كذلك وإذا عني بالصحة والمرض ذلك فلا شك في أنه لا واسطة بينهما.

وأما من أثبت الحالة المتوسطة عني بالصحة كون كل الأعضاء بحيث تصدر عنها الأفعال سليمة وعني بالمرض كون كل الأعضاء بحيث تكون أفعالها ماؤفة وإذا عني بالصحة والمرض ذلك فلا محالة هناك حالة متوسطة وهي أن يكون بعض الأعضاء بحيث تصدر عنها أفعالها سليمة وبعضها بحيث تصدر عنها أفعالها ماؤفة فثبت أن هذا الخلاف لفظي.

الفصل الثاني في أسباب الفرح

إنك ستعرف بعد ذلك أن لوجود الأمور التي تحدث في عالمنا هذا مبدأ عام الفيض وإن فيضه إنما يتخصص بسبب تخصيص قبول [المورد]^(١) فلا جرم يجب علينا أن نذكر الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية.

فنبقول: اتفق الحكماء والأطباء على أن الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للإنفعالات الخاصة بالروح الذي في القلب ثم أن كل انفعال يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل وإنما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد أن القوة تكون على الضدين سواء والاستعداد لا يكون على الضدين

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): المواد.

سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط فالاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

فنقول: الذي بعد النفس للفرح أمور ثلاثة:

(الأول): كون الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف.

أما في الكم فهو أن تكون الروح كثيرة للمقدار فكثرة المقدار معتبرة لأمرين:

أحدهما: لأجل أن زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة في الشدة على ما سيأتي.

والثاني: لأنه إذا كان كثيراً فيبقى قسط واف منه في المبدأ ويبقى قسط واف منه

للانبساط الذي يكون عند الفرح لأن القليل تنحل به الطبيعة وتنضغط عند المبدأ ولا يمكنه

من الانبساط.

وأما في الكيف فأن يكون معتدلاً في اللطافة والغلظ وأن يكون شديد النورانية.

وإذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين والمشائخ

بالأمراض، وأما غلظها كما للسوداويين والمشائخ فلا تنبسط لكثافتها وأما رقتها كما

للنساء والمنهوكين فلا تفي بالانبساط وأما ظلمتها كما للسوداويين.

(الثاني): أمور خارجية وهي كثيرة.

قال الشيخ: فمنها قوية ومنها ضعيفة ومنها معروفة ومنها غير معروفة ومما لم يعرف

ما قد اعتيد كثيراً فسقط الشعور به ولا حاجة بنا إلى تعديد ما كان من أسبابها قوياً

وظاهراً.

وأما الأخرى فمثل تصرف الحس في العالم والدليل على الالتذاذ به الإيحاش بضده

وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريجه غم الوحدة.

ولقائل أن يقول: ليس يلزم من كون الشيء على صفة أن يكون لضده ضد تلك

الصفة فإن «الشيخ» نفسه قد بين في كتاب الجدل أن هذه القضية مشهورة وهي باطلة في

نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في العالم لذيذاً.

قال: ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل

وكذلك العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالأمان

والمحادثة والاستغراب والإغراب والتعجب والإعجاب ومصادفة حُسن الإصغاء من المحاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في أدنى شيء.

وأما أسباب الغم فما يقابل هذه الأمور التي ذكرناها وهي تذكر الأخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والأحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصاً الواجب من مفارقة هذه الدار والقصور عن المراد.

(الثالث): أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح وتكرر الغم يعد النفس للغم لأن كل صفة ذات ضد إذا حدثت فإن القوة على تلك الصفة تشتد فتصير استعداداً وبيانه من وجوه ثلاثة.

الأول: الاستقراء فإن الجسم إذا تسخن مراراً متوالية استعد بسرعة التسخن وكذلك إذا تبرد وكذلك إذا تخلخل وكذلك إذا تكاثف والقوى الباطنة تصير لها عند تكرير أفعالها وانفعالاتها ملكة قوية والاحلاق بمثل هذا تكتسب.

الثاني: أن كل انفعال مؤد إلى فعل فهو مناسب له والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد إذا تمكن مراراً ينقص من استعداد المقابل له فزاد في استعداد الضد الذي هو مناسب له.

الثالث: وهو أن الفرح يلزمه أمران:

أحدهما: تقوي القوة الطبيعية.

(والثاني): تخلخل الروح لما يكلفها الفرح من الانبساط ويتبع تقوي القوة الطبيعية أمور ثلاثة:

أحدها: اعتدال مزاج الروح.

وثانيها: كثرة تولد بدل ما يتحلل عنه.

وثالثها: حفظه من استيلاء التحلل عليه.

وأما تخلخل الروح فيتبعه أمران:

أحدهما: الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام.

وثانيهما: انجذاب المادة الغذائية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة حركة الغذاء إذ من شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ماورائها لتلازم صفائح الأجسام وامتناع الخلاء فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد الفرح.

وأما الغم فلأنه يتبعه وصفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح:
أحدهما: ضعف القوة الطبيعية.

والآخر: تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح وتتبع ذلك أضرار ما ذكرناه فثبت أن تواتر الفرح يعد للفرح وتواتر الغم يعد للغم فهذا جملة أسباب الفرح.

الفصل الثالث في سبب شدة فرح شارب الخمر

وشدة غم السوداوي

أما فرح شارب الخمر؛ فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحاً كثيرة معتدلة في الرقة والغلظة شديدة النورانية وذلك هو السبب الأول ثم إن تلك الأرواح الدماغية تكون في ذلك الوقت شديدة الترطب وشديدة التموُّج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا بد من تحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا بد من التشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل أن يستعملها في الحركات الفكرية فتعرض القوة العقلية عنه إعراضاً [بقدر ما يعتدل]^(١) مزاجها ويسكن تموجها وإذا قلَّ استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغولة بما يرد عليها من الحواس الخارجية لا سيما والحسُّ الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطني من العقل على تحريكه ولذلك فإن العقل إذا استعصى عليه شيء استعان بالحس فيتمكن منه كما في العلوم الهندسية.

فإذاً قد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة:

أحدها: استكمال جوهر روحه في الكم والكيف.

وثانيها: اندفاع الأفكار العقلية عنه التي ربما كانت أسباباً للغم.

وثالثها: اشتغال تخيله وتفكره بالمحسوسات الخارجية التي هي أسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوي نشاطه.

وأما غم السوداوي فالأمر في حقه بالضد مما ذكرناه وأيضاً فهو يكون قوياً التخيل؛ لأن الروح الذي في البطن الأوسط من الدماغ تخف حركته لجفافه ولما تقيده السوداء من اليبس، ثم إنه لقوة تخيله ينفذ تخيله في فكرة موحشة بإيراده الأشباح والمحاكيات للسبب العام الموحش فتكون كالأفاعى فيه فلا يزال في خوفٍ وغم.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): بقدر مقتضى حالها وما يعتدل.

الفصل الرابع في الفرق بين ضعف القلب وبين التوحش

وبين قوة القلب وبين النشاط

وذلك من وجوه خمسة:

(الأول): أنه ليس كل ضعيف القلب محزناً، وبالعكس وأيضاً ليس كل قوي القلب مفراحاً، وبالعكس لأن الحدود متخالفة فإن ضعف القلب حالة بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حالة بالقياس إلى الأمر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي البدني والموحش هو المؤذي النفساني.

(الثاني): أن اللوازم مختلفة فضعف القلب يحركه إلى الهرب والتوحش وضيق الصدر إلى الدفع والمقاومة ولذلك فإن القوة كثيراً ما تغيب عند ضعف القلب مع أنها كثيراً ما تهيج عند التوحش.

(الثالث): أن في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي وانفعال بالتشوق إلى حركة المباحة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتأذي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق إلى الهرب بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقاً اختياريّاً لا شوقاً حيوانيّاً وربما اختار المقاومة للبطش.

(الرابع): أن اللوازم البدنية متخالفة؛ لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيراً عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية.

(الخامس): أن الأسباب الاستعدادية متخالفة؛ فإن ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بإفراط وبرّد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه.

الفصل الخامس في أسباب سائر العوارض

جميع العوارض النفسانية تصحبها حركات الروح إما إلى داخل وإما إلى خارج، وذلك إما دفعة وإما قليلاً قليلاً، فالحركة إلى الخارج إن كانت دفعة فهي كما في الغضب، وإن كانت يسيراً يسيراً فهي كما في اللذة والفرح المعتدل والحركة إلى داخل إما دفعة كما عند الفزع وإما قليلاً قليلاً كما عند الحزن.

وقد يتفق أن تتحرك إلى جهتين في وقت واحد إذا كان العارض يلزمه عارضان مثل الهم؛ فإنه قد يعرض معه غضب وحزن فتختلف الحركتان، ومثل الخجل فإنه قد ينقبض أولاً إلى الباطن ثم يعود إلى العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى خارج ويحمر اللون.

واعلم أن من الناس من يجعل هذه العوارض النفسانية نفس هذه الانفعالات فيقول: الغضب^(١) هو غليان دم القلب، والغم انحصار القلب وانقباض الروح الذي فيه، والسرور انبساط القلب والدم.

وذلك باطل؛ بل الغضب كيفية نفسانية تحصل عند غليان دم القلب وكذلك القول في سائر أقسام العوارض.

الفصل السادس في كيفية الأرواح الحاملة لهذه الكيفيات

الدم الكثير الصافي إن كان معتدل القوام والمزاج أعد للفرح، وإما إن كان كثيراً وصافياً ومعتدل القوام إلا أنه زائد السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته، وإما إن كان كثيراً وصافياً لكنه رقيق القوام ناقص السخونة أعد للحزن وضعف القلب؛ لأن الروح الذي يتولد منه يكون ثقیل الحركة إلى الخارج لبرودته ورطوبته قليل الاشتعال فيقل الاستعداد فيه للفرح والغضب، ويكون لرقته سهل التحلل ولبرودته قليل التولد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل، أما للغم فلما يتولد فيه من الروح الكدر وأما للغضب فلسرعة اشتعاله بجزارته وأما لثبات الغضب فلأنه كثيف، والكثيف إذا سخن لم يبرد بسرعة، وأما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون

(١) الغضب: غليان دم القلب لإرادة الغيظ. (رسائل الكندي الفلسفية / ١٧٦) هو غليان دم القلب لإرادة الانتقام، وهو الحركة لقهر ما أضرّ بالبدن. (المقابسات / ٣٦٨) غليان دم القلب طلباً للانتقام. (الحدود والفروق / ٤٦) عبارة عن قوة تدفع المناهي المضارّ الموجب للهلاك أو النقصان. (مقاصد الفلاسفة / ٢٠٤) هذه القوة (التزوعية) هي القوة التي بها نزع الحيوان إلى الملاثم وينفر عن المؤذي. وهذا التزوع إن كان إلى الملدّ سمي شوقاً، وإن كان إلى الانتقام سمي غضباً. (رسائل ابن رشد، كتاب النفس / ٨٩) شوق ينبعث عن ذلك التّصوّر، إمّا نحو جذب إن كان ذلك الشّيء لذيذاً أو نافعاً، يقينا أو ظناً، ويسمّى شهوة، وإمّا نحو دفع وغلبة إن كان ذلك الشّيء مؤلماً أو ضاراً، يقينا أو ظناً، ويسمّى غضباً. (مطالع الأنظار / ٩٨) دفع المنافر هو الغضب. (حاشية المحاكمات / ٣٧٤) هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الرّوح إلى الخارج دفعا للمنافر طلباً للانتقام. (الحكمة المتعالية / ١ / ١٥٠).

أسرع هيجانًا وأسرع انحلالًا؛ لأن الروح المتولدة من ذلك الدم أشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف وإذا كان دمه صافيًا مشرقًا كان مع ذلك مفراحًا.

والدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدًا في الحرارة وهو في النوادر يكون صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه أقل لأن المفراحية تكسر من الغضب والمخزانية تعد للغضب؛ لأن الغضب حركة إلى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة تكون الحركة فيها نحو الجذب فهذا الإنسان يكون غضبه في الأمور عظيما شديداً لتسخن روحه وكذلك بعينه يكون قليل الخوف.

والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانًا ولا مفراحًا ولا يشتد غضبه ويكون جنبه إلى حد يكون بليدًا في كل أمر سالما لأن روحه يكون شبيه دمه.

والدم الغليظ الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشًا محزانًا ساكن الغضب إلا في أمر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات حار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف وفوق ثبات رقيق القوام ويكون حقودًا.

الفصل السابع في الحقد

اعلم أن الحقد لا يوجد إلا عند غضب ثابت وأن يكون الانتقام لا في غاية السهولة ولا في غاية العسر.

أما إن الغضب يجب أن يكون ثابتًا فإنه لو كان سريع الزوال لم تتقرر صورة المؤذي في الخيال ولم تنجذب النفس إلى طلب الانتقام.

وأما أنه يجب ألا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين:

(أحدهما): أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال باستحفاظ صورة المؤذي في الخيال والذكر؛ لأن اشتغال النفس بجهة يمنعها من الاشتغال بجهة أخرى.

(وثانيهما): أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد ولم يكسر منه خوف بلغ من تأكده وسهولة حصوله إلى أن صار عند الخيال كالحاصل، والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله ولذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط الشوق إليه.

والدليل على أن حالة الخيال في الرغبة والرغبة مبنية على المحاكيات لا على الحقائق تنفر النفس عن العسل إذا شبه بمرّة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب إذا كانت صورها شبيهة بصور الأجسام المستقدرة فكذلك الشيء الذي يسهل حصوله يتزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى الشوق إلى تحصيله.

وأما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع فلأن المؤذي إذا كان عظيمًا مثل الملوك؛ فإن اليأس من الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في النفس.

فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور ومعلوم أن ثبات الغضب إنما يكون إذا كان الدم غليظًا كدرًا أو أن توسط الغضب بين الشدة والفتور إنما يكون إذا كان الدم باردًا فثبت أن الدم الغليظ الكدر المائل إلى البرودة هو المستعد للحقد.

وأكثر هذه الفصول إنما نقلناه عن الرسالة التي جمعها «الشيخ» في الأدوية القلبية. وهذا آخر الكلام في الكيفيات النفسانية والذي بقي منها نذكره في علم النفس إن شاء الله تعالى شأنه.

القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات

وفيه مقدمة وثلاثة أبواب:

أما المقدمة ففيها بحثان:

البحث الأول في بيان حقيقة هذا النوع:

اعلم أن هذا النوع هو الكيفية التي تعرض أولاً للكمية وبواسطتها للجسم فإن الشكل يعرض أولاً للمقدار وكذلك الانحناء والاستقامة.

ولقائل أن يقول: الحلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض أولاً للجسم الطبيعي فإنه ما لم يكن جسم طبيعي لم تكن هناك حلقة.

فنقول: الأمور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية ومنها ما يعرض بسبب أنها كمية شيء مخصوص، وفي كلا القسمين المعارض عارض للكمية ثم إن اللون حامله الأول هو السطح كما عرفت والجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملوناً أن يكون سطحه ملوناً وليست القوة واللاقوة حاملهما العمق بتوسط الجسم بل يحملهما الجسم بمادته وصورته فالحلقة ملتبسة من أمرين:

(أحدهما): الشكل وحامله السطح بذاته.

(وثانيهما): اللون وحامله السطح أيضاً لكونه نهاية للجسم الطبيعي.

فإذا الحامل الأول للحلقة هو الكم ولكن يتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع الذي يسمى بالانفعاليات والانفعالات فتكون الحقيقة الواحدة داخلية في مقولتين وذلك محال.

البحث الثاني في أقسامه وهي أربعة:

(الأول): الشكل.

(والثاني): ما ليس بشكل مثل الاستقامة والانحناء للخط والتسطيح [والتحديق]^(١)

والتقعر للسطح.

(والثالث): ما يحصل من اجتماع اللون والشكل وهو المسمى بالحلقة والهيئة.

(والرابع): الكيفيات العارضة للعدد مثل الفردية والزوجية والتثنية والتربيع.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): التقبيب.

وتحقيق القول في تمييز هذه الأقسام بعضها عن بعض أن نقول الكيفية المختصة بالكمية إما أن تكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجية والفردية أو بالمتصل وأقسامه أربعة الزمان والجسم والسطح والخط.

أما الزمان والجسم فلم يدل الدليل على اختصاصهما بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي إلا بواسطتهما.

بقي السطح والخط فالعارض للخط هو الاستدارة والاستقامة والعارض للسطح فإما أن يكون لأجل كونه محيطاً بالخط أو ليس لأجل ذلك فالأول هو الشكل والثاني هو اللون ثم إن مجموع الشكل واللون هو المسمى بالخلقة.

ونحن نتكلم في أقسام كل واحد من هذه الأقسام في ثلاثة أبواب:

الباب الأول في الاستقامة والاستدارة

وفيه سبعة فصول:

الفصل الأول في حقيقة الاستقامة والاستدارة

الخط المستقيم له رسوم أربعة:

(الأول): ما ذكره إقليدس أنه الموضوع على مقابلة أي نقط كانت عليه بعضها لبعض وذلك لأن الخط المستقيم إذا فرضت عليه نقط بأي مقدار كانت فإنها تكون بالكلية على سَمْت واحد أي لا يكون بعضها مرتفعاً وبعضها منخفضاً بل بكون وضع جميعها بالإضافة إلى المتخيل وضعاً واحداً.

(الثاني): ما ذكره أرشميدس^(١) أنه أقصر خط يصل بين نقطتين؛ لأن كل نقطتين فقد يمكن أن تصل بينهما خطوط كثيرة مقوسة وخط واحد مستقيم وهو أقصرها مسافة.

وفيه أشكال من حيث أن المستدير يمتنع أن يصير مستقيماً وإذا امتنع ذلك امتنع أن ينطبق على المستقيم وإذا امتنع انطباقه عليه امتنع أن يوصف بأنه أزيد من المستقيم أو أقصر منه.

وتمام تقريره في باب تطابق الحركات.

(الثالث): أنه الذي يطابق أجزاءه بعضها بعضاً على جميع الأوضاع؛ لأن للمستقيم إذا فصل منه جزء انطبق ذلك الجزء على بقية الخط على جميع الأوضاع والمقوس إذا فصل منه جزء ثم اطبق ذلك الجزء على بقية الخط المقوس فرمما انطبق عليه ولكن بوضع واحد وهو أن يجعل محدب أحدهما في مقعر الآخر فيما أن جعل مقعره على مقعره امتنع أن يتطابقا.

(١) أرشميدس: (٢٨٧ — ٢١٢ ق.م) رياضي وفيزيائي ومخترع اغريقي، اشتهر ببحوثه في الهندسة (الدائرة، الاسطوانة، القطع المكافئ) والفيزياء والميكانيكا والهيدروستاتيكا، وضع قاعدة أرشميدس للأجسام المغمورة، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرايا محرقة وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة. من مصنفاته كتاب المسبوع في الدائرة، وكتاب مساحة الدائرة، وكتاب الكرة والاسطوانة، وكتاب المثلثات، وكتاب المفروضات، وغيرها.

انظر: الموسوعة العربية الميسرة: ١١٨، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٢١٠.

(الرابع): أنه الذي إذا أثبت نهايته وأدير لم يتغير عن وضعه يعني إذا أقبل وأدبر كما يدار المحور لا يتغير وضعه.

وأما المقوس فإنه عند القلب يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها.

وأما السطح المستوي فالحدود الثلاثة الأول جارية فيه وهو أنه الذي إذا خط فيه خطوط كثيرة لم يكن بعضها ارفع وبعضها اخفض أو الذي هو أصغر السطوح التي نهاياتها واحدة أو الذي تطابق أجزاؤه بعضها بعضاً على كل الأوضاع.

وأما الدائرة فهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية.

واعلم أنه لا شك في وجود الخط المستقيم وأما الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزأ فيجب علينا أن نقيم الحجة على إثباتها.

الفصل الثاني في إثبات الدائرة

وهو بثلاث حجج:

(الأولى): أنا إذا تخيلنا بسيطاً مستوياً أو تخيلنا خطاً مستقيماً مرسوماً في ذلك البسيط وتخيّلنا إحدى نهايتي ذلك الخط ثابتة ثم تخيلنا حركة ذلك الخط في ذلك البسيط حول تلك النهاية الثابتة إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدأ منه بالحركة فإنه تحدث من هذه الحركة دائرة؛ لأن النهاية المتحركة من الخط المتحرك قد تحركت على مسافة والنقطة لا مسافة لها فالمسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها عرض فهي إذا خط مستدير محيط بسطح والنهاية الثابتة من الخط المستقيم هي في وسط هذا السطح المستدير وكل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية لأن كلها مساو للخط المتحرك والخطوط المساوية للخط الواحد متساوية فثبت القول بالدائرة.

(الحجة الثانية): أنك ستعرف أن الأشكال الطبيعية للأجسام الطبيعية هي الكرة وترتسم من قطعها التام على الاستقامة لا محالة دائرة.

(الحجة الثالثة): أنا إذا فرضنا جسماً قائماً على سطح قياًماً معتدلاً فلا شك أن الطرف المماس للسطح تلاقى بنقطة منه نقطة من السطح فإذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن تثبت تلك النقطة في موضعها أو لا تثبت فإن تثبت في موضعها فقد فعل كل واحدة من النقط المفروضة في رأس المتحرك ربع دائرة وإن لم تثبت فلا يخلو إما أن

يكون عند انحدار أحد الرأسين إلى السفلى يصعد الرأس الآخر إلى العلو أو يقال له: أنه لا يصعد بل يتحرك على السطح، فالأول يلزم منه أن يكون كل واحد من الطرفين قد فعل نصف دائرة ومركزها النقطة المنحدرة بين الصاعد والهابط، والثاني محال لأن ذلك الانحدار ليس طبعياً ولا قسرياً لأن القاسر هاهنا ليس إلا أن الطرف العالي لما نزل وتعذر انعطاف تلك الخشبة لبيسها واتصالها اضطر العالي إلى تحريك السافل لكن هذه الضرورة مما تندفع باشالة السافل وحينئذ تكون الخشبة منقسمة إلى قسمين أحدهما مائل إلى الفوق بالقسر والآخر إلى السفلى بالطبع وبينهما مركز هو حد الحركتين فظاهر انه لزم من انحدار الطرف الفوقاني إلى السفلى حركة الطرف الأسفل إلى الفوق فذلك يوجب الدائرة وإن لم يوجب حركة فوجود الدائرة أصح.

الفصل الثالث في أن القائلين بالجزء الذي يتجزأ

يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة

إنهم يقولون: إن هذه الدائرة المحسوسة ليست دائرة حقيقية بل في بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس.

فنقول: إذا وضعنا طرف خط مركب من أجزاء لا تتجزأ على مذهبه على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الآخر من ذلك الخط على جزء من المحيط ثم إذا أزلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الأول من المحيط؛ فإن لم ينطبق عليه فذلك يكون إما بزيادة أو نقصان فإن كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء يمكن إلحاقه به أو حذفه عنه حتى تتم الدائرة وإن كان أقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزأ وإن انطبق عليه.

فنقول: لا يخلو إما أن تكون بين هذا الجزء وبين الجزء الأول فرجة أو لا تكون فإن كانت هناك فرجة فذلك الفرجة إما أن تتسع لتمام جزء أو لا تتسع فإن لم تتسع فقد وجد ما هو أصغر من الجزء وذلك يوجب التجزئة وإن اتسعت لتمام جزء يمكن ماؤها به وإن لم تكن بينهما فرجة فحينئذ قد وجدنا في المحيط جزءين ليس بينهما انفراج ويكون الخط الخارج عن الجزء المركزي ممكن الانطباق عليهما وإذا جاز ذلك في جزءين جاز في ثالث ورابع حتى تتم الدائرة وإذا ثبتت الدائرة بطل الجزء الذي لا يتجزأ على ما سيأتي في موضعه.

الفصل الرابع في أن المستقيم يخالف المستدير بالنوع

لا شك في أن بينهما مخالفة ولا شك أيضاً في أن المتصف عند التحقيق بالاستقامة والاستدارة هو الخط.

فنقول: الخط الموصوف بالاستقامة لا يخلو إما أن يجور بقاؤه عند زوال وصف الاستقامة عنه أو لا يجوز ولا جائز أن يبقى لأن الخط عارض للسطح العارض للجسم فما لم يتغير حال الجسم استحال أن يتغير حال الخط ومتى تغير حال الجسم في امتداداته فقد عدم الزائل وحدث الطاري فإذا استحيل أن يبقى الخط المستقيم بعينه عند زوال وصف الاستقامة فإذا الاستقامة إما أن تكون هي الفصل أو لازمة له وكيف ما كانت وجب أن تكون مخالفة للمستدير بالنوع.

وأيضاً فقد عرفت أنه ما لم يعرض للجسم تغير لم يتغير حال الخط ثم إن الجسم إذا انحى بعدما لم يكن كذلك فذلك إما لأنه تفرق اتصال حد به ولو كان كذلك لكان ذلك الخط قد انقسم إلى خطوط وكل واحد منها مستقيم وإما أن يكون لأن ذلك الخط بعينه عرض له امتداد وذلك باطل؛ لأن الخط الواحد بعينه لا يكون موضوعاً لتوارد الطول والقصر عليه لأن الخط بعينه هو نفس الطول فكيف يكون مورداً للطول وإذا استحال ذلك امتنع انتقال أحدهما إلى الآخر.

الفصل الخامس في أن الدوائر المختلفة بالعظم والصغر مختلفة بالنوع

برهانه: أنه لما استحال انتقال الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف دائرة أخرى مع بقائه في الحالتين كان ذلك الانعطاف المخصوص إما فصلاً أو لازماً من لوازمه وعلى كلا التقديرين يكون الأمر كما ذكرناه.

الفصل السادس في أن المستقيم لا يضاد المستدير

برهانه: أن الموضوع القريب للمتضادين يجب أن يكون واحداً والاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحداً.

وأيضاً فلو كان مطلق الاستقامة مضاد المطلق الاستدارة كان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الأمر كذلك لأن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يكون وترًا لِقسي غير متشابهة لا نهاية لها وذلك محال لما قيل ان ضد الواحد واحد وهو

الذي يكون في غاية البعد وإن لم يوجد شيء في غاية البعد فليس هناك شيء يضاد المستقيم.

الفصل السابع في أن المستقيم كما لا يناسب المستدير بالمساواة فلا يناسبه بالزيادة والنقصان

لأن المستدير لما امتنع أن يصير مستقيماً امتنع انطباقه عليه فيمتنع أن يوصف بأنه مساو له أو أزيد أو أنقص.

فإن قيل: إنا نعلم يقيناً أن القوس أعظم من الوتر، والوتر أصغر منه.

فنقول: أن بعضهم سَلَّم أن المستدير يمكن أن يوصف بأنه أزيد من المستقيم أو أنقص منه وإن استحال وصفه بكونه مساوياً له وزعم أنه قد تكون بين الشئين مناسبة بالزيادة والنقصان مع استحالة وقوع المناسبة بينهما بالمساواة فإننا نعلم يقيناً أن زاوية مستقيمة الخطين حادة هي أعظم من زاوية حادة عن قوس ومستقيم وأصغر من أخرى مع أنه يمتنع أن تكون من قبيل مستقيمة الخطين زاوية مساوية لزاوية من قبيل الأخرى.

وإنما قلنا: إن الحادة المستقيمة الخطين أعظم من الزاوية الحادة من القوس والمستقيم؛ لأن القوسية توجد بالفعل في تلك وزيادة وإنما كانت الأخرى أصغر من القوسية لأن المستقيمة الخطين لا توجد فيها تلك وزيادة. فهذا جوابه.

والأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف والأعظم ما يوجد فيه مثل الأصغر وزيادة وليس يمكن أن يوجد في القوس مثل الوتر نعم ذلك ممكن بحسب التوهم وهو أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيماً لكان حينئذ توجد فيه مثله وزيادة فيكون اعتبار ذلك التفاوت بحسب التوهم غير ممكن الوجود.

الباب الثاني في الشكل والزاوية

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول في حقيقة الشكل

المشهور أنه الذي يحيط به حد أو حدود اما الحد فكما للدائرة والكرة وأما الحدود فكما للمربع والمكعب.

فنقول: المربع له مثلاً حقيقة ملتئمة من سطح وحدود أربعة وهيئة مخصوصة وهي مغايرة لذلك السطح والحدود فإن ذلك الترييع مغاير للسطح المخصوص والأضلاع الأربعة، ولذلك لا يجوز أن يقال: الترييع ما يحيط به الحدود الأربعة بل هو هيئة إحاطة الحدود الأربعة بذلك السطح، فظهر أن المربع عبارة عن سطح احاطت به حدود أربعة ولا شك أن السطح وإن أخذ مع الف وصف فإنه لا يخرج عن كونه سطحاً فإذا لا شك في أن الشكل بالمعنى المذكور ليس من الكَيْف فإذا الذي يمكن جعله من الكَيْف هو هيئة إحاطة الحدود بذلك السطح، فلنتكلم في تحقيق ذلك وبالله التوفيق.

الفصل الثاني في بيان أن الشكل بالمعنى المذكور من الكَيْف أو من الوضع المشهور أنه من الكيف.

وعن ثابت بن قرة أنه من الوضع؛ لأن حقيقة الوضع التي هي إحدى المقولات هي هيئة حاصلة للشيء بسبب نسب أجزائه بعضها إلى بعض، ولا شك أن الترييع والتثليث هيئة حاصلة للمثلث والمربع بسبب نسب أطرافها وحدودها فهي من الوضع.

ونحن نقول: الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسب أجزائه إلى أمور خارجة عنه والأشكال ليست كذلك لوجهين: (أما أولاً): فلأنها هيئة تحصل بسبب نسب الأطراف والحدود وأطراف الشيء ليست أجزاء للشيء.

(وأما ثانياً): فلأن الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب أجزاء الشيء إلى الأمور الخارجة عنه فإن الجالس إذ قلب عندما لا يتغير شيء من النسب التي بين أجزائه فإنه يتغير وضعه لتغير نسب أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه.

وأما الأشكال: فإنها هيئات تحصل بسبب النسب التي بين الأجزاء فقط لا بسبب النسب التي بين الأجزاء وبين الأمور الخارجة ولذلك فإن المربع لا تختلف مربعيته عند

اختلاف نسبة حدوده إلى الأمور الخارجة عنه، فالحاصل أن الوضع يتوقف تحققه على وقوع النسبة بين أجزاء حاصلة وبين أمور خارجة عنه وأما الشكل فلا يتوقف تحققه على ذلك فالشكل ليس من الوضع فهذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان أنه ليس من الوضع.

ولقائل أن يقول: أَلستم جعلتم الكَيْفَ ما لا يوجب تصويره تصور غيره، وهيئة الترييع يوجب تصويرها تصور غيرها؛ فإن تلك الهيئة لا يمكن تصويرها لا عند تصور النسب التي بين أطراف المربع التي لا تعقل إلا بعد تعقل أطراف السطح التي لا تعقل إلا بعد تعقل السطح فإذا تعقل هيئة الترييع يتوقف على تعقل هيئة هذه الأمور فكيف يكون داخلا في الكيف.

وأما قولكم: الوضع ما يحصل بسبب نسبة الأجزاء والشكل إنما يحصل بسبب نسبة الأطراف والأطراف ليست بأجزاء.

فنقول: إذا قلنا الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة الأمور المتباينة الجهة التي هي فيه دخل فيه الشكل؛ لأن الأمور المتباينة الجهة التي في الجسم قد تكون أجزاء للجسم وقد تكون أطرافاً له فعلى هذا الهيئة الحاصلة بسبب نسب الحدود داخلة في الوضع. **وقولكم:** الوضع هو الذي يتوقف على حصول النسب التي بين أجزاء الشيء وبين أمور خارجة عنه.

فنقول: كل ما يتوقف تحققه على حصول نسب بين أجزاء الشيء وبين أطرافه فذلك من الوضع، ثم هو على قسمين:

فمنه ما يكفي في تحققه النسب التي بين أجزائه، وذلك مثل الترييع والتثليث.
ومنه ما لا بد مع ذلك من اعتبار النسب التي بين تلك الأجزاء والأمور الخارجة عنها
وذلك مثل الجلوس والاضطجاع فظهر أن الأقرب أن يكون الشكل من مقولة الوضع.

الفصل الثالث في تعديد المذاهب في الزاوية

منهم من قال: إنها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة والتجزي.

واحترج ابن الهيثم^(١) على إبطال ذلك بأن قال: كل زاوية فإن حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة أو مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة أو مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار.

وبيان أن الزاوية تبطل بالتضعيف: أن القائمة إذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقة الزاوية والحادة إذا ضوعفت مرات لا تبقى حقيقتها؛ فثبت أن الزاوية تبطل بالتضعيف.

ومنهم من قال: أنها من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فإذا ذلك لذاها فهي كيف، وأما قبولها للمساواة فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما أن الأشكال تقبل ذلك بسبب موضوعاتها التي هي الكم فإذا ذلك لذاها فهي كيف.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المشابهة مقولة عليها ولكن لا بالذات ولا بسبب محلها كما أبطلوه بل بسبب كيفية حالة فيها فإن الشيء كما يوصف بالعرض بوصف محله فقد يوصف بالعرض أيضاً بوصف صفته وهم ما أبطلوا ذلك.

ومنهم من قال: هي من الإضافة؛ لأن إقليدس حدها بأنها تماس خطين. **واعلم أن هذا الحد باطل؛** لأن كل زاوية يقال لها: كبرى وصغرى، [ولا شيء من التماس]^(٢) كذلك، ولأن التماس محمول بالشركة على الخطين والزاوية ليست كذلك.

ومنهم من قال: الزاوية المسطحة مقدار متوسط بين الخط والسطح؛ لأن السطح هو أن يحدث بحركة الخط إلى جهة امتداده بعد آخر، وإنما يكون كذلك إذا تحرك الخط بكليته فإننا إذا فرضنا إحدى نقطتيه ساكنة والأخرى متحركة لم يكن السطح تاماً.

(١) محمد بن الحسن بن الهيثم أبو علي (٣٥٤ — نحو ٤٣٠ هـ) مهندس من أهل البصرة، يلقب ببطليموس الثاني. له تصانيف في الهندسة. ويقول سارطون: «إن ابن الهيثم أعظم عالم ظهر عند العرب في علم الطبيعة، بل أعظم علماء الطبيعة في القرون الوسطى» استوطن قبة على باب الجامع الأزهر إلى أن توفي. انظر: الأعلام للزركلي ٦/ ٨٣-٨٤.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): في كلا الموضوعين التماس.

(والزاوية المجسمة) مقدار متوسط بين السطح والجسم لأن الجسم إنما يحدث بحركة السطح لا في جهة امتداده فإذا فرض أحد طرفيه ساكنًا لم يكن الحادث جسمًا تامًا. (واعلم): أن هذا الإنسان قد جهل ماهية السطح والجسم فظن أن السطح لا يكون ذا عرض إلا إذا كان محاطًا بمحدود أربعة والجسم لا يكون ذا عمق إلا إذا كان محاطًا بمحدود ستة.

ولم يعرف معنى قول الأوائل السطح ذو طول وعرض والجسم ذو طول وعرض وعمق. وقد عرفت معنى ذلك في باب الكم.

وأما الجاعلون لها من الكم فتارة يرسمونها بأنها سطح أو جسم ينتهي إلى نقطة. وهذا فيه نظر؛ لأن السطح لا ينتهي بالذات إلى النقطة فإن نهايته هي الخط وإن أراد به أنه ينتهي إلى الخط المنتهي إلى النقطة فلا بد فيه من إضمار هذه الزيادة.

وصرح بعضهم بها فقال: أنها سطح يحيط به خطان بالفعل ينتهيان إلى نهاية واحدة.

وربما قيل: سطح تحيط به نهايتان تتماسان.

وربما قيل: سطح تحيط به نهايتان تنتهيان إلى النهاية.

ثم قيل: إن هذه الرسوم لا تميز الزاوية عن الشكل؛ فإن الشكل ينتهي في زواياه إلى النقطة وليس لأحد أن يقول: انتهاء الشكل إلى النقطة بسبب زواياه وذلك للشكل بالعرض وللزاوية بالذات.

لأننا نقول: لا شك أن الشكل موصوف في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية، فهب أن ذلك بسبب الزاوية حتى تكون هذه الخاصية محمولة على الزاوية أولاً وعلى الشكل ثانياً ولكن الزاوية والشكل لما كانا مشتركين فيها فلا بد من فصل يميز أحدهما عن الآخر على أن الحق أنه ليس انتهاء المثلث إلى النقطة بسبب كونه ذا زاوية بل كونه ذا زاوية بسبب انتهائه إلى النقطة فاولاً هو منته إلى النقطة ثم هو ذو زاوية وأيضاً فلأن هذا الحد لا يتناول الزاوية المجسمة لأنها لا تنتهي إلى نقطة بل إلى خط.

وقال بعضهم: الزاوية سطح يحده خط واحد ينعطف على نقطة واحدة والفرق بين هذا وبين ما ذكرناه أولاً من أنها السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة واحدة هو أن الأول مشعر بأن قائله اعتقد أن الخططين المحيطين بالزاوية خط واحد وذلك باطل؛ لأن كونه منعطفاً على نقطة لا يتحقق إلا إذا كانت النقطة موجودة بالفعل وإذا كانت

النقطة حاصلة بالفعل وكل واحد من قسمي الخط متميز في ذاته عن الآخر فهما بحالة لو لم يفرض اتصاهما أو تماسهما على تلك النقطة ولم يكن لأحدهما بالآخر تعلق كان الخطان اثنين بالفعل لكن قد عرض لهما عارض فباعثاره حصل بينهما اتحاد وذلك العارض هو تلك النقطة المشتركة فإذا الزاوية متقومة بالخطين من حيث لهما اتحاد وبيننا ان ذلك الاتحاد أمر عرضي ومعلوم ان الأمر الذاتي هو المقدم لأن العارض عارض لما هو الذاتي فإذا ليس الواجب ان يوضع أولاً في الخط خط واحد ثم يجعل له اثنيّة بالانعطاف ولكن الأولى ان يوضع خطان ثم يجعل لهما وحدة الاتحاد.

فظاهر أن قول من قال: الزاوية المسطحة هي السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة أولى من قول من قال هي السطح الذي يحيط به خط واحد منعطف على نقطة.

الفصل الرابع في القول الخقق في الزاوية

من الظاهر أنه لا يمكن تصور الزاوية إلا إذا اعتبر المقدار متحدًا بين حدين ملتقيين بحد.

أما المسطحة فهي السطح المتحد بخطين ملتقيين بنقطة.

وأما المجسمة فهي الجسم المتحد بسطحين ملتقيين بخط.

فلنتكلم الآن في المسطحة فنقول: الشيء الذي يحيط به الحدان المتلاقيان في المسطحات إما أن يكون قد يحيط بهما حد غيرهما أو لا يحيط فإن لم يحط بهما ثالث فلا يخلو إما أن يكون حداه يلتقيان عند حد مشترك لهما بجزء أو لا يلتقيان واللذان لا يلتقيان إما أن يكونا بحيث إذا مدا يلتقيان أو لا يلتقيان بل يذهبان إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة دائرة أو شكل هلالى أو شكل بيضى ثم إن هذا القسم سواء لم يوجد الحد الثالث أو ان وجد ولكن لم يلتفت إليه بل اعتبر تحدده بحدين فقط فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الزاوية واما المتحد بحد ثالث فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الشكل.

وبالجملة: اعتبار تحدّد السطح بحدين فقط هو الزاوية واعتبار تحدده بأكثر من حدين فهو الشكل وكما ان الشكل حقيقته ملتئمة من السطح والحدود وهيئة احاطة الحدود فكذلك الزاوية المسطحة حقيقتها ملتئمة من السطح والخطين المتلاقيين على حد واحد وهيئة احاطة الخطين بذلك السطح وكما ان المقدار المشكل كمية فكذلك السطح المحاط

بخطين متلاقين بمجد واحد كمية وكما ان المهندس يعنى بالشكل المتشكل فكذلك يعنى بالزاوية المقدار بالزاوية وكذلك يجعلون الزاوية منصفة ومساوية وعظيمة وصغيرة وكما ان هيئة احاطة الحدود بالسطح هناك هي الكيف أو الوضع فكذلك هيئة احاطة الخطين بالسطح كيف أو وضع.

وتحقيق الحق من هذين كما ذكرناه في الشكل فلا معنى للتطوير.

الفصل الخامس في إثبات الكرة والإسطوانة والمخروط

إنا قد أثبتنا الكرة وبنينا عليها إثبات الدائرة، وأما الآن فنثبت الدائرة ابتداءً بالطرق المذكورة ثم نبني عليها إثبات الكرة لأننا إذا أخذنا نصف دائرة ثم تخيلنا محوره ثابتاً وتخيّلنا حركة ذلك القوس حول ذلك المحور إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدأ منه فإنه يحدث من تلك الحركة كرة، وإن تخيلنا حركة الأعظم من النصف على محور ثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيفعل السطح وإن تخيلنا حركة الأصغر من النصف على محوره فيفعل البيضى.

وأما الإسطوانة فبأن تتحرك الدائرة حركة يلزم فيها مركزها خطاً مستقيماً طرفه مركز تلك الدائرة لزوماً على الاستقامة.

والمخروط فبأن يثبت المثلث القائم الزاوية ثم يتحرك على أحد ضلعي القائمة حركة تحفظ بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة. وأما الكلام في إثبات سائر الأشكال فمذكور في الهندسة.

الفصل السادس في أن الأشكال لا مضادة فيها

قد عرفت أن السطح المحدب يستحيل أن يصير مستويًا والمستوى يستحيل أن يصير مقبباً أو محدباً وقد عرفت أن محل هذه الاعراض هو هذه السطوح فإذا الموصوف [بأحدهما]^(١) يمتنع اتصافه بالآخر فليس لهما محل مشترك فلا تضاد بينهما أصلاً وأما انهما لا تقبل الاشتداد والضعف فالأمر فيه ظاهر ويسقط بهذا ظن من اعتقد أن في الأمور السماوية تضاد الأجل ما فيها من التقبب والتقعر لأن موضوعها سطوحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بما اتصف به الآخر فلا يكون هناك تضاد أصلاً.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): بأحدها.

الباب الثالث في الخلقة وخواص الأعداد

وفيه فصلان:

الفصل الأول في الخلقة^(١)

لقائل أن يقول: الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين مجتمعان نوعية على حدة بلغت الأنواع إلى حد لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية.

فنقول: إن الشكل إذا قارن اللون حصلت كيفية باعتبارها يصح أن يقال للشيء: أنه حسن الصورة أو قبيح الصورة، والحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده أو اللون وحده غير الحسن والقبح الأولين فلما حصل للمجتمع من اللون والشكل خاصة ولم يحصل للواحد منهما عرفنا حصول هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم جعلنا الخلقة كيفية مفردة.

الفصل الثاني في خواص الأعداد

الكلام في رسومها أليق بالصنائع الجزئية مثل الأرتماطقي والذي نورد هاهنا أمران:
(الأول): أن الزوجية والفردية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على الأعداد المختلفة بالنوعية فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما يدخل فيهما إذ لا مزية لبعضها على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عدداً إلا ونعرف بالبدهة أنه زوج أو فرد وليس كذلك فإن العدد الكثير لا نعرف فرديته أو زوجيته إلا بالتأمل والنظر فعرفنا أنه ليس واحد منهما ذاتياً لما تحته.

(الثاني): أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكية لأن المفهوم من الزوجية الانقسام بمساويين ومن الفردية اللانقسام وهو أمر عديمي وعلى تقدير أن تكون الفردية كيفية ثبوتية باعتبارها يمتنع من قبول الانقسام لكنا إنما نسميه فرداً باعتبار أنه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة من الانقسام فإن الناس يسمون الثلاثة فرداً وإن لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلمنا أن المفهوم من الفردية أمر عديمي وهذا آخر الكلام في مقولة الكيف وبالله التوفيق.

(١) الخلقة، بالكسر وسكون اللام. اختلف العلماء في تفسيرها فقليل هي مجموع الشكل واللون وهي من الكيفيات المختصة بالكميات. وقيل الشكل المنضم إلى اللون. وقيل كيفية حاصلة من اجتماعهما. انظر: كشف اصطلاحات الفنون ١: ٤٤٦؛ وشرح المواقيف ٦: ١٥٧.

الفن الثالث في بقية المقولات

وفيه بابان:

الباب الأول في المضاف^(١)

وفيه خمسة عشر فصلاً:

الفصل الأول في ابتداء الكلام بالمضاف

(اعلم): أن المضاف قد يُراد به الأمر الذي عرضت الإضافة له وحده، وقد يُراد به نفس الإضافة وحدها، وقد يُراد به مجموع الأمرين. أما الاعتبار الأول فهو خارج عن غرضنا، وأما الاعتبار الثاني فهو المقولة، وأما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين، ولما كان الوقوف في أول الأمر على المركبات أسهل من تخيل بسائطها وتميز بعضها عن البعض لا جَرَم أن الحكماء يتكلمون في هذا الباب أولاً في المضافات وثانياً في نفس الإضافات.

(١) المضاف: ما ثبت بثبوته آخر. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٧) هو الذي الوجود له هو أنه مضاف، أي معقول ماهية بالقياس إلى غيره وذلك وجود ماهيته، أنها معقولة بالقياس إلى غيرها. (التعليقات/ ٩٤) هو كون الشيء بحيث إذا عقل كان معقول ماهية بالقياس إلى غيره فإذا لم يعقل لم يكن مضافاً. (نفس المصدر/ ٧٦) هو الذي ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره فكل شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف. (إلهيات الشفاء/ ١٥٧) قد يعنى به المقولة وهي أنه المعنى الذي إذا عقل كانت ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره، كالأبوة والبنوة. وقد يعنى به ما يعرض له هذه المقولة، كالعلم الذي هو هيئة في النفس، ويعرض له الإضافة من خارج. (التحصيل/ ٣٩٧) يقال بنوعين: أما أحدهما فكالأضداد، والآخر فكالعلم إلى المعلوم (عند ارسطاطاليس). (تفسير ما بعد الطبيعة/ ١٣٤٣) هو الذي تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ١٤٧ و ٤٦٢) هو طبيعة غير مستقلة بنفسها، بل هي تابعة لغيرها. (المصدر ١/ ٥٩٣) النسبة إما للأجزاء وهو الوضع أولاً، وهي إما إلى كم فإن كان قاراً لجواز اجتماع أجزائه معا فإن انتقل ذلك الكم القار به فهو الملك، وإلا فهو الأين، وإن كان غير قار فهو متى، وإما إلى نسبة فالمضاف. (شرح المواقف/ ١٩٥) المضاف قد يراد به الأمر الذي عرضت له الإضافة، وقد يراد به نفس الإضافة وحدها، وقد يراد به مجموع الأمرين. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ١٤٦) إنه الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره. (الحكمة المتعالية ١/ ١٩٠).

فنقول: المضاف هو الذي تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره وهذا الرسم تندرج فيه الإضافات والمضافات معاً والمعنى بكون الماهية مقولة بالقياس إلى غيرها هو أن تكون الماهية يحوج تعقلها إلى تعقل شيء خارج عنها لا كيفما كان فإن الملزومات إذا تصورت تصور معها لوازمها مع أن ماهيات الملزومات غير معقولة بالقياس إلى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي أول الموضوعات والملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المضاف المحتاج إلى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن وفي الخارج إلا لأجل وجود ذلك الغير بإزائه مثل الأخ، فإن ثبوت الأخوة لأحد الأخوين لا يتقرر في الوجود والذهن إلا لكون الأخوة للآخر كذلك، فإن الأخوة هي اعتبار الشخص من حيث له أخ آخر بهذه الصفة، وأما الفرق بين الإضافة والنسبة فقد ذكرناه عند الكلام في عدد المعقولات.

وإذ قد ذكرنا رسم المضاف فلنذكر أقسامه:

فنقول: إن المضافين إما أن يكون اسم كل واحد منهما دالاً بالتضمن على ماله من الإضافة وإما أن يكون أحد المضافين اسمه يدل بالتضمن على ماله من الإضافة وأما الثاني فلا يكون كذلك فأما ما يكون اسم كل واحد من المضافين غير دال على ماله من الإضافة فهو خارج عن هذا الباب لأن كل واحد من الاسمين يكون غير دال على الإضافة ولا على ذي الإضافة والقسم الأول مثل لفظتي الأب والابن فإن لفظة الأب دالة على شيء ماله الأبوة فتكون دلالتها على الأبوة بالتضمن وكذلك لفظة الابن.

وأما القسم الثاني: فهو على قسمين لأن الدال بالتضمن على ماله من الإضافة إما أن يكون هو اسم المضاف أو اسم المضاف إليه.

مثال الأول: الجناح فإنه مضاف إلى ذي الجناح ولفظ الجناح دال بالتضمن على الإضافة إلى ذي الجناح وأما ذو الجناح فإنما يدل على ماله من الإضافة بلفظة ذو.

ومثال الثاني: العالم فإنه هو المضاف إليه العلم ولفظ العالم دال بالتضمن على ذلك وأما العلم وهو المضاف فإنما يدل على ماله من الإضافة بحرف يقترب به وهو اللام في قولك العلم علم للعالم.

الفصل الثاني في خواص المضافين

وهي اثنتان:

(فالأولى): التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة أو بالفعل في الذهن أو في الخارج وفي العدم أيضاً فإن الأبوة ملازمة للبنوة وكذلك الاخوة للاخوة وإذا عدم أحدهما عدم الآخر. فإن قيل: المقدم بالزمان مقول بالقياس إلى المتأخر فلا بد وأن تكون بينهما إضافة بالفعل مع أنهما لا يوجدان معاً وأيضاً فانا نعلم ان القيامة ستكون فبينهما إضافة بالفعل مع أن القيامة معدومة والعلم بها موجود.

وأجاب الشيخ عن الأول فقال: أما التقدم والتأخر فهما يعتبران من وجهين: الأول: بحسب الذهن مطلقاً وهو بأن يحضر الذهن زمانين معاً فيجد أحدهما متقدماً والآخر متأخراً ويكونان قد حصلا جميعاً في الذهن.

والثاني: بحسب الوجود مستنداً إلى الذهن وهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجوداً فموجود من الزمان الآخر أنه ليس هو بموجود ويمكن أن يوجد إمكاناً يؤدي إلى وجوب كونه متأخر أو هذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم فإذا وجد المتأخر فإنه موجود في الذهن حينئذ وأن الزمان الأول ليس موجوداً ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجوداً ففقد، وهذا أيضاً أمر موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبة المتأخر إلى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له في الأمور لكن في الذهن.

(واعلم): أن الاعتبار الأول هو الصحيح، وهو تصريح بأن إضافة التقدم والتأخر مما لا وجود لها إلا في الذهن وأما الاعتبار الثاني فقول الزمان المتقدم إذا كان موجوداً فموجود من الآخر أنه ليس هو بموجود ويمكن أن يوجد.

فيه نظر؛ لأنه يوهم انه إذا لم يكن موجوداً فلا وجوده وجود وذلك ظاهر الاستحالة فإن اللاوجود لو كان وجوداً لكان الشيء نفس نقيضه وذلك مما لا يلتزمه العقل فإذا كان جزء من أجزاء الزمان موجوداً ولم يكن الجزء الآخر موجوداً فاللاوجود للجزء الآخر ليس أمراً وجودياً حتى تقع بينه وبين الجزء الحاضر إضافة وجودية.

وأيضاً فبتقدير أن يكون لا وجود الجزء المستقبل أمراً وجودياً لكن الجزء الحاضر ليس متقدماً على لا وجود المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر وإلا لم

يكن مستقبلاً فعلماً أن هذه الإضافة مما لا وجود لها في الأعيان أصلاً بل في الأذهان على الوجه الذي قرره في الجواب الأول.

وأما العلم المتعلق بأن القيامة ستكون فهو علم مُحْكَم من أحكام القيامة، وهو صفة ألها ستكون، فهذه الصفة حاضرة في الذهن وحضورها في الذهن لا يكون إلا حال كونها معدومة في الأعيان، فإذا المعلوم حاضر مع العلم.

فهذا هو الكلام في بيان تلازم الإضافتين، وأما مَعْرُوضا الإضافتين فعلى ثلاثة أضرب:

- (أ) قد يكونان بحيث يصح وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر كالمالك والمملوك؛ فإنه يصح وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك.
- (ب) ومنه ما يصح وجود أحدهما دون الآخر ولا يصح وجود الآخر دونه كالمعلوم والمحسوس؛ فإنه يصح وجود ذات كل واحد منهما مع عدم العلم والحس ولا يصح وجود ذات العلم والحس مع عدم ذات المعلوم والمحسوس.
- (ج) ومنه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون أعم من علته.

(الثانية): وجوب انعكاس كل واحد من المضافين على الآخر، ومعنى الانعكاس أن يحكم بإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً إليه، فكما يقال الأب أب الابن، فيقال: الابن ابن الأب، والعبد عبد المولى، والمولى مولى العبد، أما إذا أُضيف إليه لا من حيث هو مضاف إليه لم يجب هذا الانعكاس في الإضافة مثلاً إذا وقعت إضافة الأب إلى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو إنسان فقل: الأب أب الإنسان، لم تنعكس الإضافة ولم يصير الإنسان مضافاً إلى الأب فلا يقال: الإنسان إنسان الأب.

وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف إذا لم يحصل منه مجرد الإضافة والطريق فيه أن تجمع أوصاف الشيء بأي تلك الأوصاف إذا وضعته ورفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعت ووضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو ما شئت من الأوصاف واستبقيت كونه إنساناً بقيت إضافة الأب إليه وإن رفعت كونه ابناً واستبقيت هذه الأوصاف

كلها لم تبق الإضافة فعلت بهذا أن التقابل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب والابن وهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر.

ثم اعلم أن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة وذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير.

ومنه ما يحتاج إلى ذلك فيما أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين وهو كقولنا: العبد عبد للمولى، والمولى مولى للعبد، وإما ألا يتساوى وهو كقولنا: العالم عالم بالعلم، والعلم علم للعالم، وذلك كالأب؛ فإنه وإن كان مقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه ماهية غير مقولة بالقياس إلى الابن.

الفصل الثالث في تحقيق الكلام في الإضافة التي هي المقولة

ورسمها: أنها التي لا ماهية لها سوى كونها مضافة، وبيان ذلك أنا رسمنا المضاف بأنه الذي تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره.

ثم إن ذلك على قسمين:

(أحدهما): أن تكون له ماهية وراء هذه المقولة وذلك كالأب فإنه وإن كان مقولا بالقياس إلى الابن [إلا أن له في نفسه ماهية غير^(١)] مقولة بالقياس إلى الابن وهي كونه إنساناً أو شيئاً آخر.

(والآخر): ألا تكون له ماهية وراء هذه المقولة وذلك كالأبوة فإنه ليس لها ماهية إلا هذه المقولية.

وإذا عرفت ذلك ثبت أن الرسم الذي ذكرناه هو تعريف المضاف الحقيقي بالمضاف الذي يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنا لم نجعل المقولة هي المضاف العام لأن مفهومه أنه شيء ما ذو إضافة كما أن الأبيض شيء ما له بياض ولو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض مقولة لصارت المقولات غير متناهية فلهذا لم نجعل المضاف المطلق مقولة وجعلنا المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً مقولة.

فإن قيل: الإضافة أيضاً شيء مقول ماهيته بالقياس إلى الغير فيجب أيضاً أن لا تجعلوها مقولة.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): إلا أن وراء ذلك ماهية أخرى.

فنقول: الفرق بينهما ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي ليس لها تخصص الا بكونه مضافاً واما الشيئية المحمولة على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونه مضافاً بل بأمر آخر وهو كونه جوهرًا أو كما أو غير ذلك ثم يلحقه بعد ذلك التخصص بالإضافة، وإذ قد ذكرنا حقيقة الإضافة التي هي المقولة فلتتكلم في وجودها أولا ثم في أحكامها ثانيًا.

الفصل الرابع في أن الإضافة هل لها وجود في الأعيان أم لا؟

من الناس من زعم أنها غير موجودة في الأعيان بل هي من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية.

واحتج عليه بأمر خمسة:

(الأول): أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لزم التسلسل لأن تلك الإضافات تكون موجودة في محل فكونها في محل غير مفهوم كونها إضافة لأن الأبوة مثلا إذا كانت موجودة في الأعيان كانت في محل ومفهوم كونها في محل غير المفهوم من الأبوة فتكون تلك الإضافة عارضة للأبوة والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل.

أجاب الشيخ عنه بأن قال: يجب أن نرجع في حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق.

فنقول: المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره وكل شيء في الأعيان يكون بحسب ماهيته إنما يقال بالقياس إلى غيره فكذلك الشيء من المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن مجرد ما له من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى بالحقيقة هو المعنى المقول بالقياس إلى غيره وغيره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهي من هذا الطريق الإضافات، وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الأبوة في الأب أمر زائد على ذات الأب وذلك الوجود أيضًا مضاف فليكن هذا عارضًا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته فهذا ما قاله الشيخ.

واعترض بعضهم على هذا الجواب فقال: كان هذا الكلام رد على من يقول المضاف الذي هو المقولة يكون مضافاً بإضافة أخرى وإلزام الشبهة ليس من هذا الوجه بل من وجه آخر وهو أن الأبوة مثلاً من حيث هي أبوة ماهية تعقل بالقياس إلى الابن ثم إنها عارضة لموضوع هو الأب فعروضها للأب ليس هو نفس كونها أبوة؛ لأن الأبوة إضافة بالقياس إلى البنوة وعروض الأبوة لذات الأب إضافة بالقياس إلى المحل الذي هو الأب فإذا عروض الأبوة للأب حالة زائدة عليها عارضة للأب وهلم جرا إلى ما لا نهاية له.

وهذا الاعتراض غير متوجّه؛ لأن غايته بيان أن الأبوة موصوفة بإضافة أخرى وهي العروض للموضوع ولكن لم قلت أن العروض للموضوع لا بد له من إضافة أخرى وذلك لأن الأمر المقول بالقياس إلى الغير إن كان له مفهوم آخر وراء تلك المقولة فحينئذ لزم الحكم بالتغاير وإن لم يكن له مفهوم وراء تلك المقولة امتنع الحكم بالتغاير فهاهنا لما رأينا الأبوة عارضة للموضوع وكان مفهوم الأبوة غير مفهوم العروض للموضوع لا جرم حكمنا بتغايرهما واعترفنا بأن الأبوة عرضت لها إضافة وهي كونها عارضة للموضوع وأما العروض للموضوع فليس له مفهوم وراء ذلك فلا يلزم أن يكون للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التسلسل بل يكون ذلك العروض للموضوع عارضاً للموضوع لذاته ونفسه لا لغيره فاندفع التسلسل.

(الثاني): لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان لكان تقدم الزمان المتقدم على الزمان الحاضر وصفاً ثبوتياً ولو كان ثابتاً لكان الزمان الموصوف به ثابتاً فكان الزمان المتقدم ثابتاً مع الزمان الحاضر به والتالي محال فالمقدم مثله.

وأجيب عنه: هب أن هذه الإضافات غير موجودة في الأعيان فلم يلزم أن لا يكون سائرهما موجودة.

(الثالث): أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتميزة عنها بخصوصيتها ولا شك أنه ما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم توجد الإضافة في الأعيان فيكون ذلك التقيد سابقاً على وجود الإضافة لكن ذلك التقيد هو نفس الإضافة فإذا لا توجد الإضافة إلا إذا وجدت الإضافة قبلها فيكون حدوث الإضافة الواحدة مشروطاً بما لا نهاية له من أمثاله وذلك محال.

(الرابع): أن الوجود من حيث أنه وجود إما أن يكون مضافاً أو لا يكون مضافاً فإن كان مضافاً فكل موجود مضاف هذا خلف وإن لم يكن مضافاً فالإضافة لو كانت موجودة في الأعيان فهي لا تكون مضافة من حيث أنها تكون موجودة فالمضاف من حيث أنه مضاف غير موجود وهو المطلوب.

(الخامس): لو كانت الإضافة أمراً وجودياً زائد الزم أن يكون الباري - تعالى - محلاً للحوادث لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه وتلك الإضافة ما كانت حاصلة قبل ذلك وتزول بعد زوال ذلك الوقت فيجب أن يكون الباري - تعالى - محلاً للحوادث وذلك شنيع.

وأما القائلون بإثبات الإضافة فاحتجوا عليه بأننا نعلم أن السماء فوق الأرض فهذه الفوقية إما أن تكون مجرد عمل العقل أو لها في الخارج اعتبار.

والأول باطل؛ لأن كل ما لم يكن له في الخارج اعتبار لم يدخل فيه الصدق والكذب فإن قائلًا لو قال انا افرض الخمسة زوجا لم يجب تكذيبه؛ لأنه اخبر عن عمل عقله لا عن الشيء في نفسه فكذلك هاهنا كون السماء فوق الأرض إن كان شيئاً بحسب عمل العقل لم تكن هذه القضية واجبة الصدق ولا ضدها واجبة الكذب وبطلان التوالي يدل على أن كون السماء فوق الأرض ليس مجرد عمل العقل بل له في الخارج ثبوت.

وهكذا القول في كون زيد أباً لعمره وابنًا له وكذلك سائر الإضافات.

فإن قيل: إن ذلك يوجب أن يكون كون الأمس متقدماً على اليوم وصفاً ثبوتياً في الخارج مع أن ذلك قد بطل بالدليل المذكور.

فنقول: التقدم والتأخر متضايفان بين المعقول المأخوذ من الموجود الحاضر والمعقول الذي ليس مأخوذاً من الموجود الحاضر وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدماً فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذا السبيل فإنما تضايغه في العقل وحده ولا يكون موجوداً في الأعيان بخلاف كون السماء فوق الأرض فإن السماء والأرض لما كانتا موجودتين كانت فوقية إحداهما على الأخرى وصفاً ثبوتياً يتوقف على اعتبار المعتبر.

وأما أدلة الثفاة فليست في غاية القوة، ولنا فيها نظر، وبالله التوفيق.

الفصل الخامس في كيفية تحصيل الإضافة

إن الإضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها أن تكون أمراً لاحقاً للأشياء وتخصصها بتخصص هذا الحقوق، ويفهم ذلك على وجهين:

(أحدهما): أن يوجد الحقوق والإضافة معاً وذلك ليس هو المقولة بل هو مركّب.

(وثانيهما): أن توجد الإضافة مقروناً بها النحو من ذلك للحقوق الخاص العقلي ويوجدان جميعاً كعارض واحد للحقوق وهذا هو تنويع الإضافة وتحصيلها فإن المشابهة مثلاً موافقة في الكيفية والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق فالكيف الموافق ليس هو إضافة بل شيء ذو إضافة وأما الموافقة المنسوبة إلى الكيفية فهي نوع من المضاف وكذلك القول في المساواة والمماثلة.

(واعلم): أن الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة وإن كانت في أحد الطرفين مطلقة كانت في الطرف الآخر مطلقة.

مثاله: أنا إذا أخذنا أولاً ضعفاً عددياً على الإطلاق فهو بإزاء النصف العددي على الإطلاق فإذا حصلنا العدد الذي هو الضعف حتى صارت الضعفية محصلة صار الجانب الآخر وهو النصفية محصلاً فإنه إذا تحصل الشيء الذي هو الضعف تحصل الشيء الذي لا محالة هذا ضعفه فظهر من هذا أن أي المضافين عرف بالتحصيل عرف الآخر به ولكن ذلك إنما يكون إذا كان التحصيل تحصيلاً للإضافة وأما إذا كان تحصيلاً لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له.

مثاله: إذا كانت الرأسية إضافة عارضة لعضو ما بالقياس إلى ذي الرأس فإذا حصلنا ذلك العضو من حيث هو جوهر حتى صار هذا الرأس فهذا التحصيل إنما دخل موضوع الإضافة لا نفس الإضافة فلا جرم لا يلزم من العلم بهذا الرأس العلم بالشخص المعين الذي هو ذو الرأس.

الفصل السادس في أن الإضافة كيف يكون تحصيلها النوعي وتحصيلها الصنفي وتحصيلها الشخصي

أما التحصيل النوعي: فهو مثل المساواة فإنك لو توهمت فيها بدل الكمية كيفية لم تجد للمساواة وجودًا.

(وأما التحصيل الصنفي: فهو أن تحصل الإضافة لموضوع ثم تقرر بذلك الموضوع عارضًا غريبًا لو لم يكن لم يبعد أن تبقى تلك الطبيعة من الإضافة فذلك لا ينوع الإضافة بل ربما يكون صنفها كأبوة الرجل العادل وأبوة الرجل الجائر فإنهما تختلفان في أحوال ولكن خارجة عن الماهية فإن الرجل العادل لو توهمته غير عادل لم يزل بذلك المعنى الذي هو الأبوة.

وأما التحصيل الشخصي: فهو كأبوة هذا وأبوة ذاك بل كالجوار الذي لكل واحد من الجارين.

وأما بيان أن كل واحد من المضافين يجب أن تقوم به إضافة غير التي قامت بالآخر فذلك مما صححناه بالبرهان حيث بينا استحالة قيام العرض الواحد بالحقين.

الفصل السابع في تقسيم الإضافات

وذلك من وجوه أربعة:

(الأول): أن منها ما هو مختلف في الطرفين ومنها ما هو متفق والمختلف كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والمماس والمماس وغيرهما ثم إن المختلف قد يكون اختلافه محدودًا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودًا إلا أنه مبني على محدود كالكثير بالاضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس بمحدود ولا مبني على المحدود مثل الزائد والناقص.

(والثاني) المضافان إما أن يكونا شيئين لا يحتاجان في عروض الإضافة لهما إلى اتصافهما بصفة أخرى حقيقية لأجلها صار مضافًا إلى الآخر مثل المتيامن والمتياسر فإنه ليس في المتيامن صفة حقيقية صار لأجلها متيامنًا وكذلك المتياسر وإما أن يكون في كل واحد منهما صفة حقيقية صار لأجلها مضافًا إلى الآخر مثل العاشق والمعشوق فإن في العاشق هيئة إدراكية هي مبدأ الإضافة وفي المعشوق هيئة مدركة لأجلها صار معشوقًا لعاشقه، وإما أن تكون هذه الصفة موجودة في أحد الجانبين دون الآخر مثل العالم والمعلوم

فإن العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار لأجلها مضافاً إلى الآخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر صار به مضافاً.

(الثالث): قال «الشيخ»: تكاد أن تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة. فأما التي بالزيادة فإما من الكم فهو ظاهر، وإما من القوة فهو كالأغالب والقاهر والمانع.

وأما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع. والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على أن ذلك لا يضبط تقديره.

(الرابع): الإضافة قد تعرض للمقولات كلها إما في الجوهر فكالأب والابن وفي الكم المتصل كالعظيم والصغير وفي المنفصل كالكثر والقليل وفي الكيف كالأحر والأبرد وفي المضاف كالأقرب والأبعد وفي الأين كالأعلى والأسفل وفي متى كالأقدم والأحدث، وفي الوضع كالأشد انتصاباً وانحناء، وفي الملك كالأكسى والأعرى، وفي الفعل كالأقطع والأجرم، وفي الانفعال كالأشد تسخناً وتقطعاً.

الفصل الثامن في أن الإضافة هل تقبل التضاد أم لا؟

ذكر الشيخ في باب الكم عند اشتغاله ببيان أن العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بأن التضاد لا يعرض للإضافات ويبين ذلك من وجهين:

(الأول): أن تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضايف لأننا نجد طبائع الأضداد لا تتضايف ونجد في الإضافات ما لا يتضاد كالجوار والجار.

ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد متضايف فيجب أن يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفاً بقي أن يكون الشيء الذي هو في المتضادين ليس بمتضائف وهو موضوعات التضاد فثبت أن المضادة لا توجد إلا في موضوعات غير متضايفة.

(الثاني): أن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضة.

ثم قال في باب الإضافة: إن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم تعرض للضعفية مضادة ولما كانت إضافة الفضلية عارضة في الكيف وفي الكيف تضاد لا جرم جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد وكذلك لما كان الحار ضد للبارد كان الآخر ضدًا للبارد.

ثم إن بعض المتأخرين ظن أن بين هذين الكلامين تناقضًا وليس الأمر كذلك فإن الإضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بنفسها بل كانت تابعة للمضاف وجب أن تكون في هذا الحكم تابعة أيضًا فإن كانت معروضاتها متضادة وجب أن تكون هي أيضًا متضادة إذ لو لم يلزم من تضاد معروضاتها تضادها كانت الإضافات مستقلة بأنفسها وغير تابعة لمعروضاتها فلهذا حكمنا بأن الآخر يجب أن يكون ضدًا للبارد، وأما إذا كانت معروضاتها غير متضادة امتنع عروض التضاد لها إذ لو عرض التضاد لها دون معروضاتها كانت مستقلة بأنفسها فلهذا حكمنا بأن العظيم لا يضاد الصغير، فثبت أن الكلام إنما يسلم عن التناقض إذا قيل على هذا الوجه فكيف يظن بذلك كونه متناقضًا.

نعم الشيخ أطلق القول في باب الكم أن الإضافات لا تتضاد، وعنى بذلك أنها لا تتضاد استقلالاً لا أنها لا تتضاد تبعًا.

الفصل التاسع في أن الإضافة قابلة للأشد والأضعف

الحكم في هذا الموضع كالحكم في التضاد فإن كانت معروضات الإضافة قابلة للأشد والأضعف كانت الإضافة قابلة لذلك على سبيل التبعية وإلا فلا.

ثم من الناس من ظن أن الكمية لما كانت قابلة للأشد والأضعف ولأقل الأكثر وجب أن يكون غير المساوي قابلاً للأقل والأكثر كما أن الكيفية لما كانت قابلة للأشد والأضعف كانت المشابهة قابلة لذلك.

فنقول: إن غير المساوي لا يكون أشد وأضعف ولكن قد يكون أقرب وأبعد، فإن العشرة أبعد في المساواة للثلاثة من التسعة والسبب في الأمرين ما عرفت من أن الكم لا يكون قابلاً للأشد والأضعف وإن كان قابلاً للأقل والأكثر فعلى هذا يكون غير مساو وأقرب من غير مساو وآخر وأما في كونه غير مساو فلا يقبل الزيادة والنقصان.

وإذ قد فرغنا عن الأمور الكلية للإضافة فلنذكر أحكام أقسامها:

الفصل العاشر

في تفسير التالي^(١) والتماس^(٢) والتشافع والتداخل والاتصاق والاتصال المتتاليان^(٣): هما اللذان ليس بين أولهما وثانيهما شيء [من جنسهما]^(٤) وتلك الأشياء قد تكون متفقة النوع مثل بيت وبيت وقد تكون مختلفة النوع مثل صف من إنسان وشجر وحجر فحينئذ لا تكون متتالية من حيث أنها مختلفة بل من حيث أنها يجمعها أمر عام ذاتي كالجسمية أو عرضي كالقيام صفاً أو الشخوص حجماً.

والتماسان^(٥): هما اللذان طرفاهما معاً في الوضع أي في الإشارة لا في المكان فإن الأطراف لا تحصل في المكان ثم إذا تعدى لقاء كل واحد منهما طرف الآخر حتى يلقى ذاته بالأسر لم تكن ذلك مماسة بل مداخله إذ ليست المداخله إلا أن تلقى كلية أحد المتماسين كلية الآخر حتى أن فضل أحدهما لم يكن داخلاً كله بل ما يساويه منه فهذا هو حقيقة المتداخلين وأما كونهما في مكان واحد فذلك لازم المداخله لا أنه ماهيتها.

(واعلم): أن في حقيقة التماس إشكالا، وهو أن الجسمين إذا تماسا بسطحيهما فالسطحان لا يخلو إما أن يتلاقيا بالكلية أو لا بالكلية فإن كان لا بالكلية فالسطحان كل

(١) التتالي: كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها. (الحدود لابن سينا/ ٤٠، رسائل ابن سينا/ ١١٦) وضع الشئيين وضعاً، لا يكون بينهما شيء من جنسهما. (الحدود والفروق/ ٨١) أما التتالي فيقال على الأشياء التي ليس بينهما شيء من جنسهما، سواء كانت فرادى أو كانت متماسة. (رسائل ابن رشد/ ٦٤).

(٢) التماس: انطباق نهايتي جسمين، مادّتهما واحدة، وصورهما متضادّتان. (الحدود والفروق/ ٨١).

(٣) المتتاليان: هما اللذان ليس بين أولهما وثانيهما شيء من جنسهما، مثل البيوت المتتاليه، وقد تكون متفقة النوع، وقد تكون مختلفة النوع. (التحصيل/ ٣٢٠) هما اللذان ليس بين أولهما وثانيهما شيء من جنسهما، سواء كانا متفقين في النوع كبيت وبيت أو مختلفين، كبيت وحجر. ويسمّيان المتشافعين أيضاً. (شرح حكمة العين/ ٣٤٢).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ح): من غير جنسهما.

(٥) التماسان: هما اللذان نهايتاهما معا في الوضع ليس يجوز أن يقع بينهما شيء ذو وضع. (الحدود لابن سينا/ ٣٨، رسائل ابن سينا/ ١١٤) هما اللذان طرفاهما معا لا في المكان، بل في الوضع الواقع عليه الإشارة فإن الأطراف ليست في مكان البتّة، ولها وضع ما. (التحصيل/ ٣٢٠) هما اللذان نهايتاهما معا. (رسائل ابن رشد، كتاب الكون والفساد/ ٩).

واحد منهما يلاقي الآخر بأحد طرفيه دون الطرف الآخر فيلزم أن ينقسم السطح في عمقه فيكون السطح جسماً لا سطحاً هذا خلف ثم إنه يحتاج إلى سطح آخر ويلزم منه التسلسل.

وأما إن تلاقيا بالكلية فقد صار وضعهما واحداً فلا يخلو إما أن يتميز أحدهما عن الآخر أو لا يتميز فإن تتميز امتنع أن يكون ذلك التميز لماهيتيهما أو لشيء من لوازم الماهية لتساويهما فيها لاتحادهما في النوع وأما بالعوارض فهو محال أيضاً لأن ذلك إما المحل أو المكان أو الوقت أو الزمان وليس أحد السطحين مختصاً بشيء من ذلك دون صاحبه. وأيضاً فالشيئان المتساويان في النوع المتحدان في الوضع لا يمكن أن يختص أحدهما بشيء من العوارض دون صاحبه إذ ليس ثبوته له أولى من ثبوته لصاحبه بعد تساويهما في القبول وجهات الاختصاص فإذا ليس بينهما اختصاص وامتياز أصلاً فإذا يبطل الإثنيّة فإذا يصير سطحان سطحاً واحداً مشتركاً بين الجسمين فإذا التماسان ليس لهما طرفان بل طرف واحد فإذا التماسان غير متماسين بل متصلين هذا خلف.

وهذا الإشكال قائم بعينه في تماس السطحين بالخطين وفي تماس الخطين بنقطتين. وحله: أن أحد الجانبين يُلاقي الآخر بالكلية ويتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وهو كون أحد السطحين نهاية لأحد الجسمين دون الجسم الآخر وهذا الأمر قد كان حاصلًا له قبل التماس فيبقى ذلك العارض عند التماس ويحصل به الامتياز.

وأما التشافع^(١): فهو حال تماس تال من حيث هو كذلك والظاهر أن مفهوم اللفظ لا يقتضي مشاركة الأمور المتشافعة في النوع.

وأما الالتصاق: فهو كَوْنُ الشيء مماساً لغيره بحيث ينتقل بانتقاله وتلك الملازمة إما لانطباق السطحين بحيث لا يكون أحد طرفي الجسم أولى بالانفتاح من الطرف الآخر فحينئذ لا يرتفع وإلا لزم الخلاء أو يكون وإنما يفتح بزوال صورة السطح من استوائه إما إلى تقبيب أو تعجير والجسم لا يجيب إلى ذلك أو لانفراد أجزاء من أحدهما في أجزاء من الآخر فقد يحصل الالتصاق بين الجسمين لتوسط شيء غريب من شأنه أن ينطبق جيداً

(١) التشافع فهو مع أنه يتلو فهو تماسٌ ويلاقي، فإن بعض الأشياء الشافعة لا يقال ذلك فيها كالحال في المتصل الذي لا وضع له مثل الزمان الماضي والمستقبل.

على كل واحد من السطحين لسيلانه ثم من شأنه أن يجف ويصلب كالغراء فيعرض لذلك التزام سطحي الجسمين بواسطته.

وأما الاتصال: فقد ذكرناه في باب الكم.

الفصل الحادي عشر في المتقدم والمتأخر معاً

المتقدم يقال على خمسة أنحاء:

(الأول): المتقدم في الزمان فأما في الماضي فكلما كان أبعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وأما في المستقبل فكلما هو أقرب إلى الآن الحاضر فهو المتقدم.

(الثاني): المتقدم بالرتبة وهو ما كان أقرب من مبدأ معين، ثم المراتب:

منها طبيعية كترتيب الأنواع التي بعضها تحت بعض والأجناس التي بعضها فوق بعض.

ومنها وضعية كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب أو إلى الباب وكذلك المتقدم في الرتبة قد يكون طبيعياً كتقدم الجسم على الحيوان إذا ابتدأت من الجوهر وتقدم الحيوان عليه ان ابتدأت من الإنسان وقد يكون وضعياً كتقدم الصف القريب من المحراب ان جعلت المحراب هو المبدأ أو تقدم القريب من الباب ان جعلت المبدأ هو الباب.

(الثالث): المتقدم بالشرف كتقدم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما .

(الرابع): المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود ويوجد هو وليس الآخر بموجود وذلك كتقدم الواحد على الاثنين.

(الخامس): المتقدم بالعلية وذلك كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فإنهما وإن كانا معاً في الزمان لكن العقل يقضي بأن حركة الخاتم مترتبة على حركة اليد ومستفادة منها، وأما حركة اليد فهي غير مترتبة على حركة الخاتم.

(واعلم): أنه لم توجد دلالة قاطعة على انحصار أقسام المتقدم والمتأخر في هذه الخمسة بل البحث التام لم يوصل الا إلى هذه الأقسام ثم إن هذه الأقسام بأسرها مشتركة في أمر واحد وهو أن المتقدم هو الذي لا يوجد للمتأخر المعنى المعبر فيه التقدم والتأخر الا وقد وجد للمتقدم.

فإن قيل: تقدم العلة على المعلول إما أن يكون لماهيتهما أو لنفس العلية والمعلولية أو لمجموع الأمرين أعني الماهية مع اعتبار العلية والمعلولية.

والأول باطل؛ لأن حركة اليد إذا اعتبرت من حيث أنها حركة اليد واعتبرت حركة الخاتم من حيث أنها حركة الخاتم لم يكن بينهما تقدم أو تأخر أو معية لأن كل ماهية إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا متقدمة ولا متأخرة ولا مقارنة على ما عرفت في باب الماهية.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن العلية والمعلولية وصفان إضافيان فيكونان معاً في الوجود فيستحيل أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر.

وهكذا القول فيما إذا جعل المتقدم باعتبار المؤثرية والمتأثرية لأهما وصفان إضافيان فيكونان معاً وإذا كانت الماهية من حيث هي هي غير متقدمة ولا من حيث أنها علة متقدمة امتنع أن يكون للمجموع تقدم.

فنقول: إنا لا نعني بهذا التقدم والتأخر إلا احتياج أحدهما إلى الآخر في الوجود وتوقفه عليه إلا أن هذا كالمخالف للمشهور لأنهم يعللون هذا التقدم بهذه الحاجة فيقولون لما احتاجت حركة الخاتم إلى حركة الاصبع وجب أن يكون لحركة الاصبع تقدم على حركة الخاتم وهذا مشعر بكون التقدم والتأخر معلولين للحاجة وأما نحن فقد فسرنا التقدم والتأخر بنفس تلك الحاجة فهذا ما عندي في هذا الموضع.

الفصل الثاني عشر في الكلّي والجزئي^(١)

(١) الكلّي: يسمّى المعقول المحمول على كثير، الكلّي والمعنى العام. (الحروف / ١٣٩) اللفظ الكلّي هو الذي نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشّرّكة فيه، فإن امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه. واللفظ الجزئيّ هو الذي نفس تصوّر معناه يمنع وقوع الشّرّكة فيه. (الإشارات والتنبيهات / ٤) كلّ لفظ تدلّ به على أشياء كثيرة بمعنى واحد فهو كلّّي. (الرّسائل لابن سينا / ١٥) هي أنّها التي يمكن أن يوجد فيها شيء منها يصبح أن يكون واحداً عادداً، ويكون ذلك لذاته، سواء كانت الصّحّة وجوديّة أو فرضيّة. (إلهيات الشّفاء / ١١٨) يقال كلّّي للمعنى من جهة أنّه مقول بالفعل على كثيرين، مثل الإنسان. ويقال كلّّي للمعنى إذا كان جائزاً أن يحمل على كثيرين وإن لم يشترط أنّهم موجودون بالفعل. فإنّه كلّّي من حيث أنّ من طبيعته أن يقال على كثيرين، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرون لا محالة موجودين، بل ولا الواحد منهم. (نفس المصدر / ١٩٥) هو الذي لا يمنع نفس تصوّره عن أن يقال على كثيرين. (نفس المصدر / ١٩٦، تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين / ٤٨٣) هو الذي لا يمنع نفس تصوّر معناه عن وقوع الشّرّكة فيه. (تهافت الفلاسفة / ٧٣) هو حاصر لأشياء لا نهاية لها، لكن بالقوّة لا بالفعل. (تفسير ما بعد الطّبيعة / ٤٢)

الكلية: وصف إضافي عارض للماهيات فالكلي قد يراد به معروض هذا الوصف وقد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يُراد به مجموع الأمرين ومرادنا هاهنا نفس هذا الوصف الإضافي وكذلك الجنسية وصف إضافي عارض لبعض هذه الماهيات فالجنس قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان مثلاً أو غيره وقد يُراد به نفس هذا الوصف الإضافي وقد يراد به مجموع الأمرين فالأول يسمى الجنس الطبيعي والثاني يسمى الجنس المنطقي والثالث يسمى الجنس العقلي.

وكذا القول في النوع والفصل والخاصة والعرض العام.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الكلّي الذي هو المعنى الإضافي جنس تحته خمسة أنواع: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ولست أعني بهذه الخمسة معروضات هذه الأوصاف الإضافية ولا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية. ثم إن النوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين الخاصين تحت عام واحد فإن مجرد وصف الجنسية لا يصدق على مجرد وصف النوعية وإذا قيل النوع مندرج تحت الجنس لم يُعْن به أن النوعية تحت الجنسية بل إن معروض النوعية مندرج تحت معروض الجنسية وأما مجرد معنى النوعية فليس قسمًا داخلاً تحت مجرد معنى الجنسية بل هو قسم مباين له مشارك به في جنس واحد وهو الكلية.

ثم إن حَمَلَ الجنسية على الكلية حَمَلٌ عارضٌ على مَعْرُوضٍ وحمل الكلية على الجنسية حمل متقوم على مقوم فهذه اعتبارات دقيقة لا بد من التنبيه عليها فإن بسبب الجهل بها يقع غلط كثير.

فإن قيل: الكلّي من حيث هو كلي هل له وجود في الأعيان أم لا؟

فنقول: الكلّي قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض الكلية لها وقد يُراد به كون الطبيعة محتملة لأن تعقل عنها صورة مشتركة بين كثيرين وقد يراد به كون الطبيعة مشتركة بين كثيرين وقد يراد به كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انما لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض بل تلك المادة والأعراض لكان ذلك التشخيص الآخر، فالكلي بالمعنى الأول والثاني والرابع موجود في الأعيان، وأما بالمعنى الثالث فغير موجود لما بينا في باب الوحدة والكثرة من إبطال القول بالمثل.

الفصل الثالث عشر في التام والمكتفي والناقص وفوق التمام

التام^(١): هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له وهو الكامل أيضًا، ثم إنه يقال على أمور أربعة:

(الأول): يقال للعدد أنه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا للشيء من العدد قد حصل له.

ثم إن الجمهور لا يقولون للعدد الذي هو أقل من الثلاثة أنه تام؛ فإن الثلاثة إنما صارت تامة لأن لها مبدأ ووسطًا ونهاية والسبب فيه أنه لا شيء من الأعداد يمكن أن يكون تامًا في عدديته لأن كل عدد فإنه يوجد من وحدانياته ما ليس فيه بل إنما يكون تامًا في العشرية والتسعية، وأما من حيث له مبدأ ومنتهى فإنه يكون ناقصًا من حيث أنه ليس

(١) التام على أقسام: التام في الوجود هو ما لا يمكن أن يوجد خارجًا منه وجود من نوع وجوده، وذلك في أي شيء كان.

والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجًا منه.

التام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجًا منه.

التام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجًا منه.

التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجًا منه. (آراء أهل المدينة الفاضلة/ ١٣)

هو الذي ليس شيء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له، بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له. (إلهيات الشفاء/ ١٨٨) هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له. أو الذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له. (التجاة من الغرق في بحر الضلالات/ ٥٤٠) هو الذي من شأنه أن يكون له صفة يستكمل بها وهي حاصلة له مع شرط آخر.

هو أن يكون وجوده بنفسه على أكمل ما يمكن أن يكون له، وليس يصدر عنه إلا ما له، ولا يفضل عن ذاته لا بسبب ذاته ولا بسبب غيره شيء. (التحصيل/ ٥٦٣) هو بحيث لا يحتاج إلى أن يمدّه غيره ليكتسب منه وصفًا. (مقاصد الفلاسفة/ ١٨٣) الذي لا يمكن أن يوجد له جزء ما البتة خارج منه. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ٦٢١، ١٣٠١) إنه لا يمكن أن يوجد شيء خارج عنه.

أيضا يقال تامة في الأشياء التي - مع أنها بلغت تمامها - يكون ذلك التمام في نفسه فاضلا. (رسائل ابن رشد، ما بعد الطبيعة/ ٢٨) هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له وهو الكامل أيضا. (شرح حكمة العين/ ٣٤٢، الحكمة المتعالية ١/ ٢١٣) التام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به أن يكون حاصلًا له. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ١٧٥) هو الذي يوجد له كلما يمكن له في أول الكون وبحسب الفطرة الأولى من غير انتظار. (مفاتيح الغيب/ ٤٥٦).

بينهما ما من شأنه أن يكون بينهما وهو الوساطة وقس عليه سائر الأقسام وهي ان يوجد المبدأ والوساطة ولا يوجد المنتهى أو بالعكس ثم من المحال أن يكون مبدأ في الأعداد ليس أحدهما واسطة بوجهه [إلا العددين]^(١) وكذلك القول في المنتهى، وأما الوسائط فقد يجوز أن تكثر إلا أنها تكون جملتها في أنها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثير حد توقف عليه فإذا حصل المبدئية والمنتهاية والتوسط نهاية التمام وأقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة.

(الثاني): المقادير يقال لها: أنها تامة، كما يقال: فلان تام القامة إذا كانت تلك أيضاً معدودة لأن المقادير لا تعرف إلا بالتقدير الذي يلزمه التعديد.

(الثالث): الكيفيات والقوى فيقال لها: تامة، مثل أن يقال: إن كذا تام القوة وتام الحسن وتام الخير.

(الرابع): الحكماء يريدون بالتمام هو أن يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك أن يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره فإن كان الشيء كذلك ثم انه يكون مبدأ لكمالات غيره فهو التام الذي فوق التمام لأن منه الوجود الذي له وفضل عنه وجود غيره وليس في الوجود شيء كذلك الا واجب الوجود فإذا التام الذي هو فوق التمام واجب الوجود وحده.

وأما العقول فهي تامة بالتفسير الأول وغير تامة بالتفسير الثاني فإن الممكنات معدومة في حد ذاتها.

وأما الذي دون التمام^(٢) فهو قسمان:

(١) ما بين المعكوفين في (ح): إلا بعددتين.

(٢) جعلوا دون التمام شيئين: المكتفي والتاقص. والمكتفي هو الذي أعطي ما به يحصل كمال نفسه في ذاته. والتاقص المطلق هو الذي يحتاج إلى آخر يمدّه الكمال بعد الكمال.... (إلهيات الشفاء / ١٨٨).

الوجود على ثلاثة أقسام: تام ومكتف وتاقص.

الأول: التام، وهو عالم العقول المحضة، وهي الصورة المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد.

والثاني: المكتفي، وهو عالم النفوس الحيوانية، وهي الصور المثالية والأشباح المجردة.

والثالث: التاقص، وهو عالم الصور القائمة بالمواد، والمتعلقة بها، وهي الصور الحسية... (الحكمة المتعالية ٤ / ٥٠٠ و ٥٠١) الوجودات التافضة (هي) الذوات المصحوبة للتاقص، والأعدام، والقصورات. (نفس المصدر ٨ / ١٣٦)

(أحدهما): المكثفي، وهو الذي أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفس الناطقة التي للسموات فإنها أبدًا في اكتساب الكمالات ولا تصير كمالاتها بالكلية حاضرة بالفعل كما ستعرف ذلك في موضعه.

(والآخر): الناقص، وهو الذي يحتاج إلى آخر يفيد الكمال مثل الأشياء التي في الكون والفساد.

الفصل الرابع عشر في الكل والجميع والفرق بينهما وبين التمام

هذه الألفاظ الثلاث تكاد أن تكون متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط تكثره بالقوة أو بالفعل مثل كون الباري - تعالى - تامًا، وأما التمام والكل في المقدورات والمعدودات فهما متحدان في الموضوع، والفرق أنه بالقياس إلى الكثرة والوحدة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما لم يبق خارجًا عنه تام.

الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكل والكلّي

وذلك من سبعة أوجه:

(الأول): أن الكل من حيث هو كل يكون موجودًا في الخارج، وأما الكلّي فلا وجود له إلا في الذهن.

(والثاني): أن الكل يعد بأجزائه والكلّي لا يعد بجزئياته.

(الثالث): الكلّي يكون مقومًا للجزئي والكل يكون مقومًا بالجزء.

(الرابع): أن طبيعة الكل لا تصير هي الجزء، وأما طبيعة الكلّي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان.

(الخامس): أن الكل لا يكون كلاً لكل جزء وحده والكلّي يكون كليًا لكل جزئي وحده لأن الإنسان محمول على الشخص الواحد.

(السادس): أن الكل أجزاؤه متناهية والكلّي جزئياته غير متناهية.

(السابع): أن الكل لا بد له من حضور أجزائه معًا والكلّي لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعًا.

الباب الثاني في بقية المقولات

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول في الأئين^(١)

وفيه ستة مباحث:

(البحث الأول): عن حقيقته.

وهو عبارة عن حصول الشيء في مكانه وزعم بعضهم أنه ليس عبارة عن نسبة الشيء إلى مكانه بل عن أمر أو هيئة تتم بالنسبة إلى المكان، وهذا ضعيف.

(أما أولاً): فالأن ذلك الأمر والهيئة إما أن تكون أمراً نسبياً، وإما ألا تكون؛ فإن لم تكن أمراً نسبياً فقد بينا في حصر عدد المقولات أن الأعراض التي لا تكون نسبة فهي إما كيفيات وإما كميات، فيلزم أن يكون الأئين إما كمّاً وإما كيفاً، وهو باطل.

وأما إن كانت أمراً نسبياً فتلك النسبة ليست إلى شيء آخر بل هي النسبة إلى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب.

(١) الأئين: كلّ ما سبيله أن يجاب به عن سؤال «أين»، يسمّونه الفلاسفة بلفظة «أين». (الحروف / ٦٢) أعلى جنس يعمّ جميع الأنواع التي تعرّفنا في مشار مشار إليه «أين هو»، يسمّى الأئين. (نفس المصدر / ٧٢) هي نسبة الشيء إلى مكانه. (مفاتيح العلوم / ١٤٤) هو كون الشيء في المكان ومعناه وجوده فيه. (التعليقات / ٤٣) هو كون الشيء في مكانه. (نفس المصدر / ١٧٤) إنّه كون الشيء في المكان. (التحصيل / ٤١٣، مقاصد الفلاسفة / ٩٨، مجموعة مصنفات شيخ اشراق / ١ / ١١ و ١٤٤ و ٢٧٣، القبسات / ٨) إنّه عبارة عن كون الجوهر في المكان. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ١ / ١١) هو عبارة عن حصول الشيء في مكانه. (شرح حكمة العين / ٢٤١، مطالع الأنظار / ٧١ و ٧٢) هو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان. (شرح الهداية الأثيرية / ٢٧١) هو انتقال جسم من مكان إلى مكان. (مصارع المصارع / ١٢) هو حصول الشيء في المكان. ومفهومه إنمّا يتمّ بنسبة الشيء إلى المكان الذي هو فيه، لا أنّه نفس هذه النسبة إلى المكان. (مطالع الأنظار / ٧٢) هو حصول الجسم في المكان، أي في الحيز الذي يخصّه. (شرح المواقف / ١٩٣) النسبة إمّا للأجزاء فهو الوضع أولاً. وهي إمّا إلى كمّ، فإن كان قارّاً - لجواز اجتماع أجزائه معا - فإن انتقل ذلك الكمّ القارّ به فهو الملك، وإلا فهو الأئين. (نفس المصدر / ١٩٥) هو كون الشيء حاصلًا في مكانه. (الحكمة المتعالية / ١ / ٢١٥) هو نسبة الجسم إلى مكانه. (الشواهد الربوبية / ٢٣).

(وأما ثانيًا): فلأن النسبة إلى المكان بالحصول فيه أمر معلوم فَمَنْ ادَّعى أمرًا آخر فلا بد وأن يفيد تصوّره ثم يقيم الحجة على ثبوته.

(البحث الثاني): في بيان أن الكون في المكان ليس هو الكون في الأعيان الذي هو الوجود، وذلك من وجهين:

(الأول): أن الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها كما بينا فلو كان حقيقة الوجود هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان ولما لم يكن كذلك علمنا أن مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الكون في المكان.

(الثاني): قالوا: لو كان الكون في المكان هو الوجود لكان الكون في الزمان أيضًا كذلك فإما أن يكونا شيئًا واحدًا أي وجودًا واحدًا منسوبًا تارة إلى الزمان وتارة إلى المكان أو وجودين منسوبين إليهما ولا يجوز أن يكونا وجودًا واحدًا لأن كل واحد منهما مقولة فلو جعلناهما وجودًا واحدًا بالعدد لكانا مقولة واحدة لا مقولتين.

اللهم إلا أن يجعل الوجود داخلا في مفهومهما ويكون لكل واحد منهما أمر زائد على نفس الوجود وهو المعنى النسبي فيكون الوجود جنسًا لهما فيكون هو المقولة دونهما وقد أبطلنا ذلك وإن كانا وجودين فيلزم أن تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة.

ثم اعترضوا على هذا فقالوا: هذا بناء على أن كل واحد من الكونين أعني في المكان وفي الزمان معنى جنسي فلو كان الوجود داخلا في حقيقتيهما لزم كون الوجود جنسًا وهذا غير مسلم فإنهما ليسا بجنسين بل كل واحد منهما نفس الوجود عارضًا له بالإضافة إلى ما يضاف إليه فيكون وجود واحد بعينه ينسب تارة إلى المكان وتارة إلى الزمان وهذه النسبة لا تقتزن به اقتران الفصول المقومة بطبائع الأجناس بل اقتران العوارض فإذا الوجود الذي عرضت له النسبة إلى المكان هو الذي عرضت له النسبة إلى الزمان فلا يلزم أن تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة.

وليس تعجبي أمثال هذه المباحث فإن للمتمكن في ذاته وجودًا وله نسبة إلى المكان والمفهوم من وجوده غير المفهوم من كونه في المكان ومن كونه في الزمان.

وأما هذا الذي اختلفوا فيه أنه هل هو نفس الوجود في الأعيان أم لا؟ فإن عَنوا به تلك النسبة فقد بينا المغايرة، وإن عَنوا به أمرًا آخر فمن حقهم أن يفيدوا بالقول الشارح حقيقته ثم يثبتوا أنه زائد على الذات أم لا وأما قبل ذلك فهو خَبَط لا يليق بأهل العلم الخوض فيه.

(البحث الثالث): في تقسيم الأئين؛ وذلك على وجهين:

(الأول): أن الأئين منه ما هو أول حقيقي^(١) وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع معه فيه غيره ككون الماء في الكوز. ومنه ما هو ثان غير حقيقي كما يقال: فلان في البيت، ومعلوم أن جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع الجوانب وأبعد منه الدار بل البلد بل الإقليم بل المعمورة من الأرض بل العالم.

(الثاني): أن الأئين منه جنسي وهو الكون في المكان، ومنه نوعي كالكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت، ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي.

(البحث الرابع): في إبطال قول من قال: إن لكل أئين شخصي في مكان حقيقي علة هي صفة قائمة بالتمكن، وذلك باطل؛ لأن تلك الصفة إما أن يمكن حصولها في المتمكن عندما لا يكون المتمكن في المكان الحقيقي المعين أو لا يمكن، فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الحصول الشخصي في ذلك المكان المعين الحقيقي لما ستعرف أن العلة لا تنفك عن معلولها وإن لم يمكن فحينئذ يتوقف حصول تلك الصفة في ذلك المتمكن على حصوله في ذلك المكان المعين فلو توقف حصوله في ذلك المكان المعين على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال.

(البحث الخامس): في أن الأئين يعرض له التضاد، لا شك أن الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل الكون في المكان الذي عند المركز لأنهما أمران وجوديان لا يجتمعان ويتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف.

البحث السادس: في كيفية قبوله الأشد [والأنقص]^(٢)

(اعلم): أن الأئين لا يقبل الأشد والأنقص في جنسيته؛ لأنه يستحيل أن يكون حصول الجسم في مكانه أشد من حصول جسم آخر فيه؛ لأن مفهوم الحصول في المكان لا يقبل التفاوت بل أنه يقبل الأشد في طبيعة نوعيته لأن الاثنين الذين كلاهما فوقان وأحدهما أقرب إلى الحد الفوقاني الذي هو المحيط فهو أشد فوقية من الآخر وعند هذا يظهر

(١) الأئين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي.

وغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي. (مطالع الأنظار / ٧٢)

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): الأضعف.

أن الأشد والأنقص لم يتطرقا إلى نفس الأين أصلا بل إلى إضافة عارضة له وهو كونه فوقاً أو سفلاً.

الفصل الثاني في متى^(١)

إنه عبارة عن كون الشيء في الزمان أو في طرفه فإن كثيراً من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع في الأزمنة مع أنه يسئل عنها متى، ثم إن منه زماناً حقيقياً وهو الذي يطابق كون الشيء ولا يفضل عليه ومنه ما هو زمان غير حقيقي وهو مثل ما ذكرناه في الأين، والفرق بين الأمرين أن الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه كثيرون وأما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون بل كما أن لكل متمكن أيناً يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركاً بينه وبين غيره.

(١) متى: بالفتح وتخفيف المثناة الفوقانية وقصر الألف عند الحكماء قسم من الأعراض النسبية وهو حصول الشيء في الزمان المعين أو في طرفه وهو الآن، فإن كثيراً من الأشياء يقع في طرف الزمان وإلا يقع في الزمان ويسأل عنه متى. ومنها الحروف الآتية الحاصلة دفعة كالتاء والطاء. وينقسم متى كالأين إلى حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كالיום للصوم والساعة المعينة للكسوف، وغير حقيقي كيوم كذا وشهر كذا للكسوف. والفرق بين الحقيقي من متى والأين أن الحقيقي من متى يجوز أن يشترك فيه أشياء كثيرة بخلاف الأين الحقيقي وهو ظاهر. وعرف متى بعضهم بالنسبة الحاصلة للشيء باعتبار حصوله في الزمان أو طرفه، هكذا يستفاد من شرح المواقف وحواشي شرح حكمة العين.

فائدة: إنما يعرض متى بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الأمور ويعرض المعروض المتغيرات كالأجسام بالعرض، فإن ما لا يتغير فيه لا يعرض له متى إلا باعتبار صفات متغيرة كالأجسام، فإنها بواسطة عروض التمتعيات لها يعرض لها متى كذا في شرح التجريد. (كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ٣٦١/٧-٣٦٢)

الفصل الثالث في الوَضْع^(١)

(١) الوَضْع: أعلى جنس يعمّ جميع الأنواع التي تعرّفنا في مشار مشار إليه أنّه على وضع ما، أو موضوع وضعا ما يسمّى الوَضْع. (الحروف / ٧٢) نسبة الشّيء في حيّزه الذي هو فيه إلى ما يسامته، أو يجاوره أو يكون منه بحال. (التعليقات / ١٠٧) هو نسبة أجزاء جملة الشّيء بعضها إلى بعض مأخوذة مع نسبتها إلى الجهات الخارجة عنها كانت تلك الجهات حاوية أو محوّية. (نفس المصدر / ٤٣) هو حال وضع أجزاء الجسم في الجهات المختلفة. (نفس المصدر / ١٧٤) هو قبول الإشارة إليه في جهة. سبة الأجزاء بعضها إلى بعض في الجهات. (رساله اضحوية في امر المعاد / ١٠٠) هو أن يكون الشّيء بحيث يمكن أن يشار إليه أنّه في جهة مخصوصة. (التحصيل / ٣٢٠) هو كون الشّيء ذا نسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة. (نفس المصدر / ٤١٥) هو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة بالانحراف، والموازاة، والجهات. (تهافت الفلاسفة / ٣٢٥) رأي مشهور لبعض المشهورين بالحكمة. (الحدود والفروق / ٨٣) حال موجودة للجسم بما يقال في الشّيء: أنّه متّك أو جالس أو قائم. (نفس المصدر / ١٧) هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض. (مقاصد الفلاسفة / ٩٨) هو هيئة تحصل من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض نسبة تختلف بالجهات كالقيام والقعود. (سه رساله شيخ إشراق / ١٣٧) هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزاء ذلك الجسم إلى بعض ونسبة تلك الأجزاء إلى أمور خارجة عنها إمّا حاوية لها أو محوّية فيها. (شرحي الاشارات للّرّازي / ١ / ٧٥) هي هيئة حاصلة للشّيء بسبب نسب أجزائه بعضها إلى بعض. (شرح حكمة العين / ٢٦٢) هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب أجزائه بعضها إلى بعض وسبب نسب أجزائه إلى أمور خارجة عنه. (نفس المصدر / ١ / ٤٢٢) هو هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف. (نفس المصدر / ٤٥٥، كشاف اصطلاحات الفنون / ١٤٨٣) هو تبدّل الأوضاع للجسم الواحد على سبيل التدرّج. (مصارع المصارع / ١٢) لفظ مشترك بين معان: أحدها قبول الإشارة الحسيّة، والثاني هيئة تعرض للشّيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٦١) هو الهيئة الحاصلة للشّيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى الأمور الخارجيّة كالقيام والقعود. (مطالع الأنظار / ٧١) هو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتيّن، نسبة تقع بين أجزائه وبين جهات أجزائه. (نفس المصدر / ٧٢) هو هيئة تعرض للشّيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد، والمحاذاة وغيرها، وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الشّيء، كوقوف بعضها نحو السّماء مثلا وبعضها نحو الأرض. (شرح المواقف / ١٩٣) التّسبة إمّا للأجزاء، أي لأجزاء موضوعها بعضها إلى بعض وهو الوَضْع. (نفس المصدر / ١٩٥) كون الشّيء بحيث يشار إليه إشارة حسّيّة. هو هيئة عارضة للشّيء بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض. هي هيئة معلولة للتّسبتيّن، نسبة بعض أجزائه إلى بعض، ونسبة بعض أجزائه إلى غيره. (حاشية المحاكمات /

"هو هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازنة والانحراف".

مثل: القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح، وقد تكلمنا في تحقيق ذلك في باب الشكل بما لا حاجة إلى اعادته.

(واعلم): أن لفظ الوضع يقال على معانٍ آخر:

(أحدها): كون الشيء مشاراً إليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع والوحدة لا تكون ذات وضع.

(وثانيها): كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه أنه أيّن هو مما يتصل به اتصالاً ثانياً وهو الذي ذكرناه في الكم، وقد بينا أن الوضع المختص بالكميات منقول من الوضع المختص بالمقولة.

(واعلم): أن الوضع مما يقع فيه التضاد؛ لأن وضع الإنسان ورجلاه على الأرض ورأسه في الهواء مضاد لوضعه إذا كان بالعكس من ذلك ثم أنهما معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وهو أيضاً قابل للأشد والأضعف لأن الشيء قد يكون انكس من غيره.

وأما الكلام في نحو وجوده فلقائل أن يقول: إنه لو كان أمراً وجودياً مع أنه قائم بجملة الأعضاء لزم قيام العرض الواحد بالأمور الكثيرة.

٨٠) ما ينال بالحركة الدورية ذاته (الجسم) أو حاله. (نفس المصدر / ٣٧٥) هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة أطرافه بعضها إلى بعض. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ١٤١) هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة. (الحكمة المتعالية / ١ / ٢٢٠) هو الهيئة العارضة للشيء من نسبة بعض أجزائه إلى بعض. (نفس المصدر / ٤ / ٣٠١) هو هيئة حاصلة للشيء. (شرح الهداية الاثيرة / ٢٧٤) هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه. (الشواهد الربوبية / ٢٣) مقولة من المقولات التسع من الأعراض. هي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض منها وإلى الأمور الخارجة عنه. (كشاف اصطلاحات الفنون / ١٤٨٢) الوضع والكيف كقيمتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء والاستواء. (نفس المصدر / ٤٥٧) هيئة لشيء حاصلاً من نسبتين معا من نسبة الأجزاء، أي أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ومن نسبة الأجزاء إلى خارج عن ذلك الشيء، سواء كان في داخله أو خارجه. (شرح المنظومة ٢ / ١٤٤).

وجوابه: أن لمجموع الأعضاء وحدة باعتبارها قبل هذا العرض والبحث فيه مثل ما ذكرناه في عرضية العدد بعينه.

الفصل الرابع في الملك^(١)

وهو عبارة عن نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه منتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص والتنعّل والتختّم، فمنه جزئي كهذا التسلح، ومنه كلي كالتسلح، ومنه ذاتي كحال الهرة عند أهاجها، ومنه عرضي كحال الإنسان [عند قميصه]^(٢).

الفصل الخامس في أن يفعل وأن يفعل

(أما أن يفعل^(٣)) فهو تأثير الشيء في غيره أثرًا غير قار الذات فحال ما دام يؤثر هو أن يفعل وذلك مثل التسخين ما دام يسخن والتقطيع ما دام يقطع.

(١) الملك: هو كون الجسم في محيط بأكمله، أو بعضه منتقل بنقله، كالتقمص والتختّم. (سه رساله شيخ إشراق/ ١٣٧) عبارة عن نسبة الجسم إلى حاصر له، أو لبعضه منتقل بانتقاله، كالتسلح، والتقمص، والتنعّل، والتختّم. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٣٣٧) ويسمى الجدة أيضا. وهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به إحاطة تامة، أو ناقصة طبيعية. (شرح الهداية الأثيرية/ ٢٧٤) عبارة عن النسبة العارضة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٦٢) هو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، كالتعمّم والتقمص. (مطالع الأنظار/ ٧١ و٧٢، شرح حكمة العين/ ٢٦٣، شرح المواقف/ ١٩٤، كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٣٣٦) العرض ينقسم إلى كمّ، وكيف، ونسبة، كما مرّ. وغيرها الجوهر، فالنسبة إمّا للأجزاء وهو الوضع، أو لا وهي إمّا إلى كمّ، فإن كان قارًا فإن انتقل به، أي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك.... (شرح المواقف/ ١٩٥).

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): بالنسبة إلى قميصه.

(٣) أعلى ما يعرف فيه «أن يفعل» يسمى: «أن يفعل». (الحروف/ ٧٢) هو التأثير في الشيء الذي يقبل الأثر. (مفاتيح العلوم/ ١٤٥) هو نسبة الشيء إلى ما يؤثر فيه تأثيرا على سبيل تحريكه إلى الفعل من القوة لا دفعة، بل بالتدريج. (التعليقات/ ١٧٥) هو تأثير الجوهر في غيره تأثيرا غير قارّ. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق ١/ ١١) هو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره غير قارّ الذات ما دام الحصول في السلوك والتجدّد. (نفس المصدر ١/ ٢٧٧) هو هيئة تعرض للشيء حال تأثيره في غيره. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٦٢) هو هيئة تعرض للشيء حال تأثيره في غيره، كالمسخن ما دام يسخن والقاطع ما دام يقطع. (شرح حكمة العين/ ٢٦٤) هو كون الشيء مؤثرا في غيره، كالقاطع ما دام قاطعا. (مطالع الأنظار/ ٧١ و٧٢) النسبة إمّا للأجزاء وهو الوضع أو لا. وهي

(وَأَمَّا أَنْ يَنْفَعِلَ)^(١) فهو تأثر الشيء من غيره ما دام في التأثر كالتسخن والتبريد والتقطع.

وإنما اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال؛ لأن الفعل والانفعال قد يقالان للحاصل المستكمل الذي انقطعت الحركة عنه كما إذا قطعت شيئاً وانقطعت حركته فيقال هذا انقطع منه وكذلك يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله وقد يقالان عندما يقطع ذلك ويحترق هذا.

وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد فإن التبييض ضد التسود كما أن البياض ضد السواد ويعرض فيهما الاشتداد والتنقص فإن من الاسوداد الذي هو السلوك ما هو أقرب إلى الاسوداد الذي هو غاية السلوك من اسوداد آخر ولذلك قد يكون بعضه أسرع وصولاً إلى هذه الغاية من بعضه وهذا الاشتداد والتنقص ليس بالقياس إلى السواد بل إلى الاسوداد

=

إمّا إلى كمّ فإن كان قارّاً (لجواز اجتماع أجزائه معاً) فإن انتقل ذلك الكمّ القارّ به فهو الملك، وإلا فهو الأين، وإن كان غير قارّ فهو متى، وإمّا إلى نسبة فالمضاف، وإمّا إلى كيف ولا تعقل إلا بأن يكون منه غيره، وهو أن يفعل. (شرح المواقف / ١٩٥) هو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره غير قارّ الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجددي. (الحكمة المتعالية ١ / ٢٢٤) هو التأثير التدريجي. (الشواهد الربوبية / ٢٣)

(١) أعلى ما يعرف فيه «أن يفعل» يسمى «أن يفعل». وأعلى ما يعرف فيه «أن ينفعل» يسمى «أن ينفعل». (الحروف / ٧٢) هو نسبة المتأثر عن هذا التأثير. (التعليقات / ١٧٥) هو تأثر الجوهر عن غيره غير قارّ تأثره. (مجموعه مصنفات شيخ إشراف / ١ / ١١) هو تأثر الجوهر عن غيره تأثراً غير قارّ الذات. (نفس المصدر ١ / ٢٧٧) هيئة تعرض للشيء حال تأثره عن غيره. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ١٦٢، شرح حكمة العين / ٢٦٤) هو كون الشيء متأثراً عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعاً. (مطالع الأنظار / ٧١ و ٧٢) النسبة إمّا للأجزاء وهو الوضع، أو لا. وهي إمّا إلى كمّ فإن كان قارّاً (لجواز اجتماع أجزائه معاً) فإن انتقل ذلك الكمّ القارّ به فهو الملك، وإلا فهو الأين، وإن كان غير قارّ فهو متى، وإمّا إلى نسبة فالمضاف، وإمّا إلى كيف ولا تعقل إلا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل، أو يكون هو من غيره وهو أن ينفعل. (شرح المواقف / ١٩٥) هو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثراً غير قارّ الذات ما دام كونه كذلك. (الحكمة المتعالية ١ / ٢٢٤) هو التأثير التدريجي. (الشواهد الربوبية / ٢٤).

الذي هو عبارة عن الحركة إلى السواد ولا شك أن السلوك إلى السواد غير السواد فهذا خلاصة ما قالوه في هاتين المقولتين.

وعندي: أن تأثير الشيء في الشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر وكذلك تأثر الشيء عن الشيء وهو قابلية الشيء للشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل وذات المقبول فلنبين ذلك أولاً في التأثير.

فنقول: إن تأثير الشيء في الشيء لو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا تكون مستقلة بأنفسها بل لابد من مؤثر آخر لوجودها فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه ويفضى إلى التسلسل وهو محال وبتقدير أن لا يكون محالاً فالمقصود من البرهان حاصل وذلك لأننا نقول إذا كان بين كل مؤثر وأثر واسطة هي التأثير حتى لو افترضت هناك أمور غير متناهية يكون كل سابق منها علة للتالي فلا يخلو إما أن تكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شيء منها متلاقياً، ونعني بالتلاقي أن نفرض مؤثراً [وأثراً]^(١) ولا يتخللهما ثالث فإن كانت متلاقية مثلاً يوجد أمر أن لا يتوسطهما شيء مع أنه يكون أحدهما مؤثر أو الآخر أثراً فحينئذ لا يكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك الأثر زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائداً عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث ولا تأثير الثالث في الرابع فلا يكون شيء من تأثيرات المؤثرات زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر.

وأما إن قيل بأنه لا يوجد هناك أمر أن لا يتخللهما ثالث فالمعنى بهذا انه لا يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرة في ذات شيء فيكون هذا نفياً للمؤثرية فظهر مما قلنا ان المؤثرية لا يجوز أن تكون وصفاً ثبوتياً وأما القابلية فلو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت إما جوهرراً وإما عرضاً فإن كانت جوهرراً كانت نسبة المحل إلى الحال شيئاً متبايناً عن المنتسبين وإن كانت عرضاً كانت الذات قابلة لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك عرضاً آخر ويلزم منه التسلسل ويعود الكلام المذكور ولأن قابلية الشيء للشيء نسبة للقابل إلى المقبول وانتساب الشيء إلى الشيء متأخر عن كل واحد من المنتسبين فلو كانت القابلية جزءاً مقوماً لشيء وذات كل شيء متأخر عن مقوماته لزم تأخرها عن نفسها وذلك محال.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): ومتأثراً.

فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية والمتأثرية لا يجوز أن تكونا وصفين ثبوتين وستعرف في فن العلل والمعلولات أنا لو جعلنا المؤثرية وصفاً ثبوتياً يلزم منه نفي واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فهذا آخر الكلام في المقولات، ثم إن الكلام في العلل والمعلولات مناسب لمقولة أن يفعل والكلام في الحركة مناسب لمقولة أن ينفعل فلا جرم أنا أردنا أن نذكر عقيب الكلام في هذه المقولات هذين [الفنين]^(١).

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): القسمين

الفن الرابع في العلل^(١) والمعلولات

وفيه مقدمة وأربعة أقسام وخاتمة.

أما المقدمة ففي بيان حقيقة العلة وذكر أقسامها

قد سمعت أن هاهنا:

(علة صورية): وهي جزء الشيء الذي يجب عند حصوله الشيء.

(وعلة مادية): وهي الجزء الذي لا يجب عند حصوله الشيء بل إمكان حصوله.

(وعلة فاعلية): وهي التي تكون سبباً لحصول شيء آخر.

(وعلة غائية): وهي التي لأجلها الشيء وإذا أردنا أن نحدد العلة بحيث يشترك فيه هذه

الأربع قلنا العلة ما يحتاج إليه الشيء في حقيقته أو وجوده، أما الشرائط فهي بالحقيقة أجزاء العلل المادية؛ لأن القابل إنما يكون قابلاً للفعل معها وأما الآلات والأدوات فهي بالحقيقة أجزاء للعلة الفاعلية إذا كانت فاعليتها لا تتم إلا معها فإن تمت دونها امتنع توسطها.

والذي ذكره الشيخ في "الحدود": أن العلة هي كل ذات يستلزم منه أن يكون

وجود ذات أخرى إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من

(١) العلة: هي سبب لكون شيء آخر إيجاداً. (رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٣٨٥) كل ذات، وجود ذات أخرى بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل. (الحدود لابن سينا/ ٤١، رسائل ابن سينا/ ١١٧، تهافت الفلاسفة/ ٢٩٣) هو الذي إذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد إمكانه. (الهيئات الشفاء/ ١٦٨) كل وجود شيء يكون معلوماً من وجود آخر، ووجود ذلك الآخر لا يكون معلوماً من وجود الأول، فإن الأول نسميه علة. (التحصيل/ ٥١٩) هو السبب في وجود الشيء. (تهافت الفلاسفة/ ٢٥٨) هي ما يجب به وجود غيره ويمتنع بفرض عدمه.

(سره رساله شيخ إشراق/ ١٤٣) هي الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر.

وبالجملة ما يجب بوجوده وعدمه وجود شيء آخر وعدمه. (مجموعة مصنفات شيخ إشراق/ ٣٠، الشواهد الربوبية/ ٦٨) هي ما يجب به وجود شيء آخر، أو ما يحصل به وجود شيء آخر. ما يتوقف وجود الشيء عليه. (مجموعة مصنفات شيخ إشراق/ ٣٧٧، ٣/ ٣٢) ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بته دون تصور تأخر. (نفس المصدر ٢/ ٦٢) تقال على نوع واحد الذي منه يكون شيء وهو فيه. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ٤٨١) إن أفلاطون يقول: إن العلة تكون على ثلاث جهات. وهي: الذي به، والذي منه، والذي إليه. وهو العلة التي هي العقل. (في النفس/ ١١٦).

وجود ذلك بالفعل فهو بالحقيقة لا يتناول إلا العلة الفاعلية، فإن تكلفنا حتى أدخلنا فيه العلة الغائية والصورية فالعلة المادية على كل حال خارجة عنه.

وأما بيان الحصر فنقول: ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون جزءاً داخلاً فيه لولا يكون فإن كان فإما أن يجب عند حصوله حصول الشيء، وإما ألا يجب فالأول هو الصورية لأن صورة الشيء إذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه والثاني هو المادية لأن جزء الشيء إذا وجد عند عدم الشيء فهو لا محالة قابل لتحقيق تلك الماهية إما وحده أو مع غيره.

فإن قيل: هَبْ أن الصورة المختصة بمادة معينة مثل الإنسانية والفرسية متى حصلت بالفعل حصل ما هي صورة له لكن الصورة التي لا تختص بمادة معينة مثل الاستدارة والانحناء متى وجدت لا يجب بالفعل حصول شيء مما هي صورة له مثل صورة السيف فإنها ان وجدت في الحجر لم يكن السيف حاصلًا لأجل حصول تلك الصورة باشتراك الاسم.

فنقول: هَبْ أن حصول نوع ذلك الشكل لا يوجب حصول نوع السيف لكن حصول تلك الصورة الشخصية الموجودة في السيف يوجب حصول ذلك السيف وحصول تلك الحديد الحاملة لتلك الصورة لا يوجب حصول ذلك السيف فاستقام من هذا الوجه قولنا أن الصورة هي الجزء الذي يكون وجوده سبباً لوجود الشيء.

ويجب أن يُعلم أن الصورة هاهنا أعم من الصورة الجوهرية بل تتناول تلك والأعراض إذا جعلت أجزاء الحقيقة مثل البياض للأبيض.

وأما ما لا يكون جزءاً من الشيء فإما أن يكون عليته من حيث وجوده في الذهن أو لا يكون من هذا الاعتبار فالأول هو العلة الغائية والثاني هو العلة الفاعلية ثم إن العلة الفاعلية إما أن يكون فعلها حالاً فيها أو لا يكون فالأول مثل الماهيات بالنسبة إلى لوازمها والثاني مثل الباري - تعالى - للعالم.

فإن قيل: قد أخللتم بالجنس والفصل مع أنهما جزءا قوام الماهيات المركبة.

فنقول: لا فرق بينهما وبين المادة والصورة إلا في الاعتبار لأننا لو أخذنا كل واحد منهما مجرداً عن الآخر كانا مادة وصورة وإن أخذناهما لا بشرط شيء كانا جنساً وفصلاً.

القسم الأول في العلة الفاعلية

وفيه ثمانية عشر فصلاً:

الفصل الأول في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الأدلة المذكورة في إثبات هذا المطلوب أربعة:

(أولها): أن مفهوم ان كذا صدر عنه (أ) غير مفهوم إن كذا صدر عنه (ب) فالمفهومان المختلفان إما أن يكونا مقومين لتلك العلة وإما أن يكونا لازمين لها، وإما أن يكون أحد المفهومين مقوماً لها والآخر لازماً لها فإن كانا مقومين لتلك العلة كانت مركبة فلا تكون العلة واحدة من كل وجه، وإن كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في أن مفهوم انه صدر عنه أحد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الثاني فإن كان لا ينتهي إلى كثرة في المفهوم لزم أن يكون كل لازم بواسطة لازم آخر وهذا الكلام مع أنه يلزم عنه إثبات لوازم مترتبة غير متناهية فيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية ويلزم عنه نفي اللوازم أصلاً لأن تلك الماهية إما أن تقتضي لما هي هي أن يكون لها لازم أولاً تقتضي فإن اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لها لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وإن كانت الماهية لا تقتضي شيئاً من اللوازم أصلاً فهذا اعتراف بأنه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب فساد القول بها.

وأما إن جعل أحد المفهومين مقوماً لليلة والآخر لازماً لها فحينئذ لا يكون المفهومان معاً في درجة واحدة لأن المقوم متقدم واللازم ليس بمتقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم، ويرجع حاصل ذلك إلى أن ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحداً.

فظهر من هذا أن العلة الواحدة لا تصدر عنها أكثر من معلول واحد.

(وثانيها): أن كذا إذا صدر عنه (أ) و(ب)، و(أ) ليس (ب) فقد صدر عن كذا من الجهة الواحدة (أ) وما ليس (أ) وذلك تناقض.

(وثالثها): أن العلة لا بد وأن تكون ملائمة للمعلول فإننا نعقل بين النار والإحراق ضرباً من الملائمة لا توجد تلك الملائمة بين الماء والإحراق.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لو قدرنا علة لها معلولان فلا بد وأن تكون بينهما وبينهما ملائمة فلا يخلو إما أن تلائمهما بجهة واحدة أو بجهتين ومحال أن تلائمهما بجهة واحدة

لأن الملائمة هي المشابهة والشيء الواحد لو شابه شيئين مختلفين لكان ذلك الشيء مساوياً الحقيقة لحقيقتين مختلفتين والمساوى للمختلفين مختلف فتكون العلة الاحدية الذات مخالفة لنفسها أو تكون مركبة وكلاهما خلف وإن كانت العلة تلائم المعلولين بجهتين كانت العلة مركبة في الماهية.

(ورابعها): أنا إذا عرضنا النار على جسم فسختته ثم إذا عرضنا الماء عليه فبرده فحينئذ يحصل اليقين بأن النار مخالفة الماهية للماء فإذا كان اختلاف الآثار يفيد العلم الأولي باختلاف المؤثرات في ماهياتها فكيف لا يقتضي العلم بتعددتها لأن الغيرية أدنى درجات الاختلاف. هذه جملة الأدلة المذكورة.

ونحن نقول: أما الاعتراض على الحجة الأولى فنقول: إذا عقلنا أن كذا مؤثر في (أ) كان هذا العلم علماً بنسبة المؤثر إلى الأثر، والظاهر أن العلم بنسبة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل واحد من المضافين فإذا هذا العلم يتعلق بأمور ثلاثة المؤثر والأثر ونسبة أحدهما إلى الآخر.

وعلى الجملة فإذا علمنا أن كذا مؤثر في (أ) كان المعلوم مجموع تلك العلة مأخوذة مع (أ)، وإذا علمنا أن تلك العلة أثرت في (ب) كان المعلوم مجموع تلك العلة مأخوذة مع (ب)، ومعلوم أن المجموع من كذا و(أ) مغاير للمجموع من كذا و(ب) معاً، فلم قلتم أنه إذا كان أحد المجموعين مغايراً للمجموع الثاني كان كل ما يؤخذ في أحد المجموعين مغاير الكل ما يؤخذ في المجموع الثاني ولا بد من البرهان على ذلك، فإن ما قالوه يوجب أن يكون المأخوذ في أحد المفهومين الذي هو أحد المجموعين مغايراً للمفهوم الثاني الذي هو المجموع الثاني، ولكن لا يوجب أن يكون المأخوذ في أحد المجموعين مغايراً للمأخوذ في المجموع الثاني.

ومما يبين ذلك ستة أمور:

(الأول): أن المركز نقطة واحدة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية فإنها لو كانت كذلك كانت تلك الأجزاء إما أن تكون متشابهة الطبائع أو لا تكون فإن كانت لم يكن امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات أو اللوازم بل

بالعوارض [وعارضها]^(١) هو كَوْن كل واحد منها نهاية لخط معين وإذا كان الخط بالقوة كان كون النقطة نهاية له أيضاً بالقوة فحينئذ لا يحصل الامتياز بينها فهي واحدة بالعدد وأيضاً فلائها إذا كانت متساوية في الماهية ولا اختلاف بينها في الوضع فأى عارض لحق أي جزء منها فقد لحق الآخر لتساويها في القبول فلا يكون هناك تمايز أصلاً.

وإن كانت مختلفة الطبائع وكل واحد منها مبدأ خط معين فنهايات الخطوط حاصلة متميزة بالفعل فهي أيضاً حاصلة بالفعل فيكون في ذلك السطح خطوط غير متناهية بالفعل هذا خلف.

فإن قال: النقطة شيء وهمي لا وجود لها في الخارج.

فنقول: أليس إذا تقاطع الخطان كان تقاطعهما لا محالة على نقطة حاصلة بالفعل وعلى أنه لا تفاوت بين كونها موهومة وبين كونها موجودة في الخارج فيما يرجع إلى غرضنا لأن مفهوم أحدهما في الوهم نهاية لخط مغاير لنهاية الخط الآخر وبهذا يتسق البرهان.

(الثاني): أن الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى وجب حصول صورة الإثنية لتلك الجملة ثم إذا أخذت الأولى مع وحدة أخرى وجب حصول الإثنية للجملة الأخرى ولا يلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين.

(الثالث): أن مفهوم أن كذا سلب عنه الحجر مغاير لمفهوم أن كذا سلب عنه الشجر وكذلك القول في جميع السلوب الغير المتناهية باختلاف تلك المفهومات إما أن يكون عائداً إلى المسلوب عنه أو إلى السلب فالأول يوجب أن لا يسلب عن الشيء البسيط إلا أمر واحد وأن يكون تكثر السلوب موجباً لوقوع التكثر في المسلوب عنه ثم إن البسيط إذا كان لا يسلب عنه إلا أمر واحد كان ما عدا ذلك الأمر حاصلاً له فيكون البسيط ليس له حقيقة واحدة بل كل الحقائق سوى تلك الحقيقة المسلوبة عنه فلا يكون البسيط بسيطاً بل تركيبه أكثر من كل تركيب بل كل ما كان الشيء أكثر بساطة كان أكثر تركيباً هذا خلف.

فإن قيل: بأن اختلاف المفهوم غير عائد إلى المسلوب عنه بل إما إلى السلب أو إلى المسلوب فلم لا يجوز أن يقال اختلاف المفهومين عند تأثيره في شيئين غير عائد إلى ذات

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): عوارضها.

المؤثر بل إلى إضافته إلى الأثرين أو إلى نفس الأثرين؟ اللهم إلا أن يقولوا أن الشيء الواحد لا يسلب عنه بالذات إلا أثر واحد بل السلوب مترتب بعضها بواسطة البعض.

فنقول: فساد ذلك مما يعرف بضرورة العقل فإنه ليس سلب الحجر عن الثلث بواسطة سلب الشجر ولا بالعكس وكذلك القول في سائر السلوب وأيضا فالسلوب إن كان بعضها بواسطة البعض لزمه علل ومعلولات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لكون السلوب كذلك.

وأيضا فحاصل ذلك يرجع إلى أن المقتضى للذات بالذات سلب واحد فيكون ما عداه حاصلًا له بالذات ويعود ما قلنا من أن الشيء كلما كان ابسط كان أكثر تركيبًا.

(الرابع): أن المفهوم من كون واجب الوجود معقولا غير المفهوم من كونه عاقلا مع أن العالمية والمعلومية وصفان إضافيان والأوصاف الإضافية ثبوتية والمضافان يوجدان معًا ولا تقدم لأحدهما على الآخر أصلا وذلك مما لا نزاع للشيخ فيه. ثم إنهم اتفقوا على أن ذلك لا يوجب الكثرة فكذا هاهنا.

(الخامس): كما أن مفهوم أن كذا فعل (أ) مغاير لمفهوم أنه فعل (ب) فكذلك مفهوم أن كذا قبل (أ) مغاير لمفهوم أنه قبل (ب) فيلزم أن يكون القابل الواحد لا يقبل أكثر من مقبول واحد لكن المادة الأولى قابلة لصور غير متناهية وأعراض غير متناهية فيلزم تركيبها من مقومات غير متناهية وإذا لم يلزم هذا لم يلزم ما قالوه.

(السادس) أن المؤثرية من باب الإضافة وهم قد أجمعوا على أن تكثر الإضافات لا يوجب تكثر الذات فكيف جعلوا اختلاف هاتين الإضافتين موجبا لوقوع التكثر في الذات.

فإن قالوا: اختلاف الإضافات إنما لا يوجب تكثر الذات إذا كانت مرتبة أعني أن يكون بعضها بواسطة البعض، وأما إذا لم تكن على الترتيب السببي والمُسَبَّبِي فهي توجب وقوع التكثر.

فنقول: الصفات الغير الإضافية إن كان بعضها بواسطة البعض لا تكون موجبة لوقوع التكثر في الذات فكان من حَقِّكم أن لا تفرقوا بين الإضافات وسائر الصفات في هذا الباب ولما فرقتم بين البابين علمنا أن ذلك الفرق ليس إلا في أن كثرة الإضافات كيف

كانت لا توجب كثرة الذات، فظاهر بيّن من هذا الوجه أنه لا يلزم من تغاير المفهومين على ما ذكروه وقوع الكثرة في العلة المأخوذة في ذينك المجموعين.

وأما **الحجة الثانية** فهي سخيّة جدًّا لأننا إذا قلنا: أن كذا صدر عنه (أ) فنقيضه أنه لم يصدر عنه (أ) لا أنه صدر عنه ما ليس (أ)، فإن نقيض قولنا: واجب أن يكون، ليس أنه: واجب أن لا يكون، كيف وهما قد يكذبان؟ بل نقيضه: أنه ليس بواجب أن يكون، وكذلك ممكن أن يكون ليس نقيضه أنه ممكن أن لا يكون، فإنهما يصدقان معًا، بل أنه ليس يمكن أن يكون، فكذلك هاهنا نقيض أنه صدر عنه (أ) ليس هو أنه صدر عنه ما ليس (أ) بل إنه لم يصدر عنه (أ) ومما يقرر ذلك هو أن الجسم إذا قبل الحركة وقبل السواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه.

والشيخ قد نص على هذا في الفصل الأول من سابعة قاطيغورياس "الشفاء" وهو الفصل الذي يذكر فيه أقسام المتقابلات.

فقال: وليس قولنا: أن في [الخمر]^(١) رائحة وليس فيه رائحة، هو قولنا: فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة؛ فإن في الأول القولين لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان، وأيضًا فلأن النفس إذا أدركت وتحركت والحركة غير الإدراك فقد فعلت الإدراك وما ليس بإدراك ولا يلزم التناقض.

ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول، فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة؟ والعجب ممن يُفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط، ثم إذا جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان.

وأما **الحجة الثالثة** فهي ضعيفة جدًّا؛ لأن الملائمة هي الماثلة فلو اعتبرنا الماثلة في العلة فلا يخلو إما أن تعتبر الماثلة بينهما من كل الوجه أو من بعض الوجه.

والأول باطل؛ لأنه لا يكون حينئذ أحدهما بالعلية أولى من الآخر ولأن ذلك يطل الإثنيّة.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): الجسم.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن واجب الوجود إذا كان مشابهاً لمعلوله من وجه دون وجه لزم وقوع الكثرة في ذاته.

فإن قيل: إنما تلزم الكثرة إذا كان اختلافهما بمعنى ثبوتي وليس كذلك بل إنما يختلفان بأمر سلبى وهو أن يكون للمعلول وصف ليس للعلة ذلك الوصف.

فنقول: ذلك الوصف الزائد إن كان معلول تلك العلة فقد صدر عنه ما يلائمه وأيضاً إذا كان هو صادراً عن العلة وصدر عنها ما يلائمها فقد صدر عن العلة الواحدة معلولان وإن لم يكن ذلك صادراً عنها كانت العلة ماثلة للمعلول مطلقاً وقد أبطلناه. وأيضاً فلنفرض أن واجب الوجود مشابه لمعلوله من وجه دون وجه.

فنقول: الوجه الذي لا يشابه المعلول هل له مدخل في العلية أم لا فإن كان فقد صدر عن الشيء ما لا يلائمه وإن لم يكن فعلة المعلول هي الوجه الذي يشابهه مطلقاً وقد أبطلناه.

وأيضاً وإن سلمنا أنه لا بد من الملائمة لكننا إذا جوزنا للعلة معلولين مختلفين قلنا إن المعلولين مع اختلافهما قد تساويا من بعض الوجوه وتلك العلة تلائمهما من ذلك الوجه وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد ملائماً لشيئين مختلفين من وجه واحد.

وأما الحجة الرابعة فهي ركيكة جداً، فإننا إذا عرضنا النار على جسم فسختته ثم عرضنا الماء عليه فبرده فإننا نحكم باختلاف الماء والنار في طبيعتهما لا باختلاف الآثار بل لتخلف الآثار فإننا لما رأينا أن الماء لم يسخن ولم يقارنه التسخن فعلمنا أن طبيعته مخالفة لطبيعة النار إذ لو كانت مساوية لها لامتنع تخلف الأثر عنها حتى أنا لو رأينا شيئاً واحداً ووجدناه مقارناً لأفعال كثيرة ووجدناها غير متخلفة عنه فحينئذ لا يمكننا أن نستدل باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات بل هو بعينه محل التزاع فظهر ضعف هذه الأدلة.

وإذا تكلمنا عليها فلنصرح بالحق الذي يجب أن لا نستجى منه وهو: أنه لا مانع من أن تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة لما ذكرنا من كون النقطة الأحدية الذات نهاية للخطوط الكثيرة والوحدة المعينة مبدأ للإثنيات الكثيرة وكون البارى - تعالى - مبدأ للعاقبة والمعقولية معاً وأيضاً فانواع العدد وانواع الألوان غير متناهية وواجب الوجود يعقل كلها فإما أن يعقلها مترتبة وذلك باطل لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنه يلزم منه حصول علل ومعلولات غير متناهية.

وأما ثانيًا: فلأننا نعلم بالضرورة أن العلم بلون معين لا يكون علة للعلم بلون آخر وكذلك العلم بالاثنتين لا يوجب العلم بالثلاثة فإذا تلك الصور العقلية غير مترتبة وهي من لوازم ذات واجب الوجود والعقول المفارقة فيكون للشيء الواحد لوازم كثيرة غير مترتبة. وأما ثالثًا: فلأن العلم المتعلق بالإضافة لا بد وأن يكون متعلقًا بكلا المضافين ثم ليس تعلقه بأحد المضافين سببًا لتعلقه بالمضاف الآخر فإذا يكون تعلق العلم بهما دفعة واحدة من غير ترتيب.

ولو تأملت أصول الحكمة وجدت كثيرًا من هذه الأمثلة ومع ذلك فالاعتماد على ما سيأتي من أنه لا يمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الاعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشيء الواحد فهذا ما عندي في هذا الباب.

الفصل الثاني في أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيرة أم لا؟

فنقول: أما المعلول الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده إلى علل كثيرة؛ لأن كل واحدة منها إن كانت مستقلة بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منها ممتنع الحاجة إلى الأخرى فهو إذا ممتنع الحاجة إليها وواجب الحاجة إليها هذا خلف وإن لم يكن للواحدة منها استقلال كان المؤثر هو المجموع فتكون العلة واحدة والكثرة واقعة في أجزاء العلة لا في [العلة]^(١).

وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة، وكيف لا أقول كذلك وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها؛ فإن الجنس إنما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به، وأيضًا فإن المختلفات قد تتشارك في لازم واحد وكيف لا والاختلاف حكم مشترك بين المختلفات فهو لازم لها واللوازم معلولات.

وأما ما يقال: من أن العلل المختلفة لا بد من اشتراكها في وصف عام يكون ذلك جهة استناد ذلك المعلول إليها مثل أن الأجسام المتحركة طبعا إلى الأسفل وإن اختلفت في طبائعها ولكنها متشاركة في الثقل الذي هو جهة استناد ذلك الهوى إليها فهو كلام باطل. ومما يوضحه أن تلك الجهة المشتركة لازمة لتلك الماهيات المختلفة لا لأجل اشتراكها في وصف آخر وإلا لزم التسلسل وذلك هو غير المطلوب.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): العلل.

فإن قيل: المعلول إما أن يحتاج إلى العلة المعينة لماهيته أو لا يحتاج، فإن لم يحتاج كان غنياً عنها لذاته، والغني في ذاته غني عن الغير فاستحال أن يعرض له ما يحوجه إلى ذلك الغير فإذا ذلك المعلول غني مطلقاً عن تلك العلة هذا خلف وإن كان محتاجاً إلى تلك العلة لذاته استحال استناده إلى غيرها.

فنقول: المعلول يحتاج إلى علة ما، ثم إن استناده إلى تلك العلة بعينها ليس لأمر عائد إلى المعلول بل لأن ذات تلك العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانبها فزال الشك.

الفصل الثالث في إبطال الدور^(١) في العلل

(الدور): هو أن يحتاج الأول إلى الثاني وللثاني إلى الأول إما بواسطة أو بغير واسطة، وهو باطل؛ لأنه لا يخلو إما أن تكون علة وجود كل واحد منهما هي وجود الأخرى أو علة وجود الأولى هي وجود الثانية وعلة وجود الثانية ليس هي وجود الأولى بل جهة أخرى بينهما.

والأول باطل؛ لأنه يلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما متقدماً على وجود صاحبتها ثم إذا كانت الأولى متأخرة عن الثانية والثانية تتأخر عن الأولى اما بواسطة أو بغير واسطة كانت الأولى متأخرة عن المتأخر عن نفسها والمتأخر عن المتأخر متأخر فإذا الأولى متأخرة عن نفسها أي محتاجة إلى نفسها لكن التأخر والحاجة أمران إضافيان إنما يعقل تحققهما بين أمرين فأما الأمر الواحد بالاعتبار الواحد فيمتنع أن يكون متأخراً عن نفسه وأما إن كان وجود أحدهما متوقفاً على وجود الآخر ووجود الآخر غير متوقف على وجود الأول فذلك الآخر يكون موجوداً سواء وجد ذلك الأول أو لم يوجد فيكون في وجوده غنياً عنه فلا تكون إليها حاجة في وجوده أصلاً فبطل الدور على كل حال.

(١) هو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه بمرتبة أو أكثر. (مطالع الأنظار / ١٥٢) هو أن يكون شيئان كلّ منهما علة للآخر بواسطة أو دونها. (شرح المواقف / ١٧٧).

الفصل الرابع في إبطال التسلسل في العلل

وعليه ثلاثة براهين:

(الأول): أنا سنبين بعد ذلك أن العلة المؤثرة في وجود الشيء لا بد وأن تكون موجودة حال وجود الشيء فلو امتدت الأسباب والمسببات إلى غير النهاية كانت بأسرها حاصلة دفعة واحدة وموجودة معاً فكل تلك الممكنات ومجموعها إما أن يكون ممكناً أو واجباً ومحال أن يكون واجباً لأن حصول ذلك المجموع متوقف على حصول الأجزاء التي كل واحد منها ممكن والححتاج إلى الممكن والمتوقف عليه أولى بالإمكان فإذا ذلك المجموع ممكن لا من حيث أن حكم الجملة حكم الآحاد بل من حيث أن الجملة متوقفة على تلك الآحاد الممكنة والمتوقف على الممكن ممكن وإذا كانت الجملة ممكنة فلها سبب وذلك السبب إما أن يكون نفس ذلك المجموع أو شيئاً داخلاً فيه لو شيئاً خارجاً عنه.

والأول باطل؛ لأن الشيء لا يكون علة لنفسه باعتبار واحد وأما إن كان داخلاً فيه فلا يخلو إما أن يكون واحد لمعينا أو غير معين ومحال أن لا يكون معيناً فإن الواحد من آحاد الجملة لا يكفي في حصول الجملة ولما الواحد المعين فهو أيضاً باطل؛ لأن علة الجملة لا بد وأن تكون علة لآحاد الجملة وإلا أمكن أن تحصل الجملة عند حصول علتها مع عدم حصول آحادها وذلك محال وإذا كانت علة الجملة علة لآحادها فلو كانت علة الجملة واحدة من آحادها لزم المحال من ثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأنه يكون ذلك الواحد علة لنفسه وهو محال.

(وأما ثانياً): فلأن ذلك الواحد إما أن تكون له علة أو لا تكون له علة فإن لم تكن له علة فقد انقطعت الحاجة عنده فهو واجب [لذاته]^(١) وإن كانت له علة فإما أن يكون هو علة لعلته وهو الدّور أو لا يكون فلا يكون علة للجملة لما ثبت أن علة الجملة علة لآحاد الجملة.

(وأما ثالثاً): فلأنه لا واحد من الجملة الغير المتناهية الا وعلته أقدم منه فإذا لا واحد في الجملة الغير المتناهية هو العلة المطلقة لتلك الجملة فظهر أن علة الجملة يجب أن تكون خارجة عنها.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الوجود

فنقول: تلك العلة الخارجية إما أن تكون ممكنة أو لا تكون والأول باطل؛ لأن ما كان من قبيل الممكنات فقد صار مندرجاً تحت تلك الجملة فلو كان مقتضى الجملة ممكناً لكانت الجملة معلولة لشيء من آحادها وذلك محال فإذا علة الممكنات يجب أن تكون خارجة عن كل الممكنات فهي إذا واجبة لذاتها ولأن كل ما ينتهي إلى طرف ينقطع عنده فهو متناه فإذا الأسباب والمسببات متناهية والكل منته إلى واجب الوجود.

وحاصل الشكوك المذكورة على هذا البرهان ما أقوله وذلك أربعة:

(الأول): أنكم قلتم لو تسلسلت العلل لكانت تلك الجملة ممكنة الوجود فجعلتم لها كلا وجملة ومجموعاً وذلك كله من صفات المتناهي فإن ما لا نهاية له لا يكون له كل ومجموع فكأنكم صادرتم على المطلوب الأول.

(الثاني): إذا جوزتم حركات غير متناهية فلم لا تُجوزون عللاً غير متناهية؟

(الثالث): إذا جوزتم أن يكون لكل واحد من النفوس البشرية أول ولا يكون لمجموعها أول فلم لا تجوزون أن تكون كل واحدة من العلل مستنداً إلى الغير فلا يكون للجملة استناد إلى الغير.

(الرابع): أن الحوادث المحسوسة إما أن تستدعي أسباباً أو لا تستدعي، فإن لم تستدع أسباباً فالممكن غني عن السبب، وإن استدعت فسببها إما أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان حادثاً فإما أن يكون مقارناً لتلك الحوادث أو سابقاً عليها فإن كان مقارناً لها فالكلام فيها كالكلام في الأول فيفضي إلى التسلسل وهو يبطل مقصودكم، وإن كان سابقاً عليها لزم أن تكون العلة سابقة على المعلول في الزمان وذلك محال وعلى أنه لو جاز ذلك فليستند كل ممكن إلى ممكن آخر سابق عليه حتى يتسلسل والتسلسل على هذا الوجه جائز فإنه لا استحالة في أن يكون قبل كل حادث حادث لا إلى نهاية وذلك يبطل القول باحتياج الممكنات إلى سبب واجب الوجود.

فلئن زعم بعض أصحاب المذاهب أن هذا الكلام إنما يتوجه على من جوز حدوث حوادث لا أول لها وأنا لا أجوز ذلك بل أنكره.

قيل له: إمكان حدوث الحوادث في هذا اليوم مسبوق بالإمكان في الأمس ولا يختلف الغرض هاهنا بين أن يكون الإمكان أمراً وجودياً أو عدمياً.

فنقول: لا يخلو إما أن يكون هذا الإمكان ممتدًا لا إلى بداية أو إلى بداية فإن كان لا إلى بداية فقد جاز حدوث حوادث لا أول لها فيبطل امتناعه من ذلك الوجه وإن كان لها بداية فإذا قبل تلك البداية كان الامتناع الذاتي حاصلًا ثم انقلب إلى الإمكان فذلك الإمكان المتجدد إن لم يستدع سببًا فالمتجدد غني عن السبب فبطل مقصودكم، وإن كان له سبب وكل ما له سبب فهو في ذاته ممكن وإمكانه سابق على تأثير المؤثر فيه وتأثير المؤثر في إعطاء الإمكان مسبق بالإمكان فقبل أول وقت الإمكان إمكان فلا يكون للإمكان بداية وقد فرض كذلك هذا خلف فثبت أنه لا يمكن الامتناع من إثبات أمور لا بداية لها.

وأما إن قيل: بأن أسباب هذه الحوادث شيء قديم فذلك القديم لا يخلو إما أن يتوقف فيضان هذه الحوادث عنه على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم من قدمه ودوامه دوام هذه الحوادث وإلا فقد وقع الممكن المتجدد لا عن سبب هذا خلف فإذا يلزم أن لا يكون الحادث حادثًا هذا خلف وإما أن يتوقف على شرط فذلك الشرط لا يخلو إما أن يكون قديمًا أو لا يكون فإن كان قديمًا لزم من قدم الشرط وقدم العلة قدم المعلول فيعود المحال المذكور وإن كان حادثًا فلا يخلو إما أن يكون موجودًا مع وجود المعلول الحادث أو يكون سابقًا عليه فإن كان مقارنًا لحدوث المعلول كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأول فيفضى إلى احتياج كل حادث إلى حادث آخر مقارن له ويلزم منه علل ومعلولات لا نهاية لها فإن كانت تلك الشرائط سابقة على المشروطات فالعلة المؤثرة ما كانت مؤثرة في تلك المشروطات عند وجود تلك الشرائط ثم صارت مؤثرة فيها عند عدم تلك الشرائط فتلك المؤثرية حكم متجدد فإما أن يكون لها سبب أو لا يكون فإن لم يكن لها سبب كان الممكن المتجدد غنيًا عن السبب وهو يبطل المقصود وإن كان لها سبب فإما أن يكون هو ذاته أو غيره والأول يوجب دوام ثبوت تلك المؤثرية لدوام الذات ويلزم من دوام تلك المؤثرية دوام الأثر فيكون الحادث قديمًا هذا خلف وإن كان زائدًا على ذاته فإما أن يكون مقارنًا لتجدد تلك المؤثرية أو سابقًا عليها فإن كان مقارنًا فإما أن يكون وجوديًا أو عدميًا فإن كان وجوديًا فإما أن يكون هو ذلك الأثر الحاصل عنه أو عن غيره والأول باطل لاستحالة الدور والثاني أيضًا باطل؛ لأن الكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الأول وذلك يوجب عللا ومعلولات لا نهاية لها وإن كان عدميًا فقد استند الممكن الوجودي إلى أمر عديم وإذا جاز ذلك فليجز أيضًا في كل الممكنات ويلزم منه نفى حاجتها إلى الواجب وأما إن كان السبب في حصول تلك المؤثرية أمرًا سابقًا عليها فإذا جاز استناد

الأمر المتحدد إلى السبب السابق جاز ذلك في كل الممكنات ويلزم منه تجويز استناد كل حادث إلى آخر سابق عليه ويلزم منه نفى حاجتها إلى الواجب.

فالجواب عن الأول: أن نقول: إن مدار هذا البرهان على أن العلة المؤثرة يجب مقارنتها للمعلول فلو تسلسلت العلل كانت حاصلة بأسرها دفعة واحدة ونحن نسمى ذلك الحاصل بأسره كلا ومجموعا وجملة ولا شك أنه يمكن الحكم عليه بالإمكان والاحتياج إلى السبب فبعد ذلك النزاع في إطلاق لفظ الكل والمجموع والجملة عليه نزاع في مجرد عبارة لا تمنع من المقصود وكيف لا نقول ذلك ونحن إذا قلنا أنها غير متناهية فالمحكوم عليه باللانهاية ليس هو آحاد تلك الجملة فإن كل واحد منها شيء واحد لا أشياء غير متناهية بل المحكوم عليه باللانهاية هو الكل من حيث أنه كل فلولاً ان الكلية هاهنا معقولة متصورة لاستحالة ان يعقل حمل اللانهاية عليها.

وعلى هذا التحقيق يخرج الجواب عن الشك الثاني فإن الموجود من الحوادث الماضية أبداً شيء واحد لا غير وإذا لم يكن لمجموعها وجود استحالة الحكم عليه بأنه كل وجملة لما ثبت من أن ما لا يكون ثابتاً استحالة حمل المحمولات الثبوتية عليه.

وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب اللانهاية، وأيضاً فلأننا برهننا على أن كل جملة كل واحد منها ممكن فهي أيضاً ممكنة فعليهم أن يثبتوا أيضاً أن كل جملة إذا كان لكل واحد منها بداية كان للجملة أيضاً بداية ولا يمكنهم ذلك كيف والإمكان الثابت في كل يوم له بداية وليس لكل الإمكانيات بداية.

وأما الشك الثالث فحلّه: أنا ما ادعينا أن حكم الجملة مُساو لحكم الآحاد في كل المواضع بل قد يكون وقد لا يكون، والأمر فيه موقوف على الدليل، كيف وكل واحد من الجملة ليس هو الجملة، والجملة موصوفة بأنها جملة وكل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة إلى غير ذلك من الصور التي يكثر تعدادها.

وأما نحن فقد أقمنا البرهان على أن الجملة متى كان كل واحد من آحادها ممكناً كانت هي أيضاً ممكنة لأجل أن الجملة يمتنع حصولها إلا عند حصول تلك الآحاد وإلا لكانت الجملة غنية عن الآحاد فحينئذ أمكن حصولها عند عدم تلك الآحاد فلا تكون الجملة جملة لتلك الآحاد فلا تكون الجملة جملة هذا خلف.

وإذا كانت الجملة متوقفة على الآحاد فهي ممكنة إذ لا معنى للممكن إلا ما لا يحصل ثبوته ولا لا ثبوته إلا عند اعتبار حال الغير فعرفنا بهذه الطريقة أن تلك الجملة تكون ممكنة فإن أنتم قدرتم على أن تقيموا برهاناً على أن كل ما كان واحداً منه له أول يجب أن يكون لكله أول فحينئذ تصح المعارضة وكنتم قد فعلتم ما يبطل أصل كلامنا وأما قبل أن تفعلوا ذلك وهيهات لم يكن نقضكم بمتوجه ولا اعتراضكم بمقبول.

وأما الشك الرابع وهو أصعب الشكوك، فالجواب عنه أن نقول: هذه الحوادث مستندة عند الحكماء إلى علة قديمة ويتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث أمور يكون كل متقدم منها مقرباً لتلك العلة المؤثرة إلى المتأخر وذلك ينتظم بالحركة السرمدية كما سيأتي في باب الحركة.

وأما قولكم: حدوث علية تلك العلة القديمة يستدعي سبباً حادثاً.

فنقول: قد بينا فيما مضى أن المؤثرية ليست من الأمور الوجودية في الأعيان فلا تستدعي علة وجوديه وقد ذكرنا في فصل مقولة "أن يفعل" و"أن يتفعل" أنه يلزم من القول بكونهما وصفين وجوديين نفي واجب الوجود وذلك قد ظهر في هذا الموضع لأنه ليس لهذا الشك مدفع إلا القول بأن المؤثرية ليست وصفاً ثبوتياً فلو لم نقل بذلك لم نقدر على حل الشك ويلزم منه الباطل المذكور.

وإذا ثبت ذلك فنقول: العلة عند حصول الحادث المتقدم إنما كان لا يفيض عنها الحادث المتأخر؛ لأن الحادث المتقدم كان مانعاً من فيضان الحادث المتأخر فلما زال الحادث المتقدم فاض عن العلة وجود الحادث المتأخر من غير أن يعرض في ذات العلة تغير حال أصلاً فهذا ما نقوله في هذا الموضع وبعد تحت ذلك أبحاث عميقة نسأل الله تعالى التوفيق لبلوغ الغاية فيها.

البرهان الثاني على إبطال التسلسل:

أنا إذا فرضنا شيئاً له علة ولعلته علة أخرى فقد حصل لنا ثلاثة أشياء: الأول المعلول الآخر وخاصيته أنه معلول وليس بعلة. والثاني المتوسط وخاصيته أنه علة لما تحته معلول لما فوقه. والثالث الطرف الأخير وخاصيته أنه علة لما تحته وليس معلولاً لشيء آخر فوقه.

فلو قدرنا ذهاب العلل والمعلولات إلى غير النهاية كان كلها في حكم المرتبة الثانية وهو خاصية الوسط المحمول أعني أن يكون علة لما تحته معلولاً لما فوقه فإما أن يستند الكل

إلى شيء ليس له حكم الوسط فذلك الشيء علة لكل وليس معلولا لغيره وهو المطلوب وإن لم تكن كذلك لم تكن المرتبة الثانية التي هي الواسطة محتاجة إلى المرتبة الثالثة التي هي الطرف وعلى هذا لا يجب استناد الثاني إلى شيء ثالث ويكون الثاني غنياً بذاته عن غيره فيكون الثاني واجب الوجود فظهر أنه لا بد من إثبات واجب الوجود على كل حال.

(البرهان الثالث): أن علل العلة العاشرة للشيء أقل من علل ذلك الشيء بتلك العاشرة فإذا أخذنا الشيء مع علله الغير المتناهية جملة وأخذنا العلة العاشرة من علله مع عللها جملة أخرى على حدة وطبقنا بين النهايتين فلا يخلو إما أن يوجد في الجملة الناقصة من الآحاد مثل ما في الجملة الزائدة بمثل تلك النسبة وأما أن لا يوجد.

والأول باطل؛ لأنه يوجب أن تكون الجملة المأخوذة مع غيرها كهي لا مع غيرها وذلك محال.

والثاني يوجب تناهي أعدادها وهو المطلوب.

وأما الفرق بين ذلك وبين الحركات الفلكية والنفوس المفارقة فقد عرفته في باب تناهي الأجسام.

الفصل الخامس في وجوب حصول العلة عند حصول المعلول

(المعلول) لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم فلما ترجح أحد طرفيه على الآخر احتاج إلى المرجح ولا بد وأن يكون ذلك المرجح حاصلًا حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان الترجيح غنياً عنه ثم المرجح لما امتنع أن يكون عديمًا وجب أن يكون ثبوتيًا فإذا لا بد من حصول المرجح حال حصول الترجيح وذلك هو المطلوب.

الفصل السادس في وجوب حصول المعلول عند حصول العلة

قيل: كون الباري - تعالى - مؤثرًا في وجود غيره إما أن يكون لذاته المخصوصة أو لأمر لازم لها أو لأمر غير لازم لها فإن كان كونه مؤثرًا لذاته المخصوصة أو لوازمها وجب أن يكون دائمًا مؤثرًا لأن ما به يكون المؤثر مؤثرًا متى تحقق فصدور الأثر عنه إما أن يكون ممكنًا أو واجبًا فإن كان ممكنًا استدعى سببًا لأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا المرجح فحينئذ لا يصير المؤثر مؤثرًا إلا مع ذلك المرجح وقد فرضنا أن مؤثره غير متوقفة على شيء آخر هذا خلف ثم إن الكلام في صدور الأثر عن المؤثر بعد انضمام ذلك المرجح إليه باق فإن كان أيضًا بالإمكان لزم افتقاره إلى مرجح آخر ويتسلسل فثبت أنه

متى وجد المؤثر مستجمعاً لجميع الأمور التي باعتبارها كان مؤثراً وجب دوام تلك الآثار عنه بدوامه وأما إن كانت فاعليته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل وذلك الأمر المنفصل إن كان حادثاً فالكلام فيه كالكلام في الأول ولا يتسلسل بل لا بد وأن ينتهي إلى واجب الوجود فيعود الكلام إلى أنه يلزم لدوامه دوام العلة وذلك لا يختلف بأن تسمى ذلك الحادث وقتاً أو مصلحة أو داعياً أو إرادة أو أي شيء تريد.

فإن قيل: الباري - تعالى - فاعل مختار ويجوز أن يكون مختاراً باختيار قديم لإحداث شيء معين في وقت معين دون سائر الأوقات.

فنقول لهم: وهل كان يمكنه أن يختار العالم في غير ذلك الوقت أو ما كان يمكنه، فإن لم يمكنه ذلك فهو موجب لا مختار وأيضاً فلائن اختيار ايقاع ذلك الفعل يبطل عند وقوعه فذلك الاختيار لا يكون واجباً لذاته ولا يكون أيضاً من لوازم ذاته فلا بد وأن يكون وجوبه لعلّة أخرى غير ذاته وذلك محال لأن ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلا يجوز أن يكون اختياره مستنداً إلى ما عدا ذاته وإن كان يمكنه أن يختار ايقاع العالم في غير الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجح وذلك المرجح إن كان اختياراً آخر تتسلسل الاختيارات أو تنتهي إلى ذاته وذلك عودٌ إلى ما قلناه وعند ذلك تحزّب الناس فرقاً وذكروا من الأجوبة طرقاً.

فمنهم من قال: يجوز أن يختار المختار أحد الأمرين دون الثاني لا لأمر مرجح كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجح.

ومنهم من قال: كون الإرادة صفة مرجحة صفة نفسية لها والصفة النفسية لا تعلل كما لا تعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة.

ومنهم من قال: أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أي المعلومات ستقع وأنها لا تقع، وما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع لا نقبل علمه جهلاً وإذا كان هو متعيناً للوقوع وغيره ممتنع الوقوع لا جرم يريد ما يعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأن إرادة المحال محال.

ومنهم من قال: أن أفعال الله تعالى غير خالية عن المصالح وإن كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري - تعالى - بإيجاد العالم بوقت معين لأجل أنه تعالى عالم بأن

حصول العالم في ذلك الوقت يتضمن مصلحة ولو وقع العالم في غير ذلك الوقت لما حصلت تلك المصلحة.

ومنهم من قال: عدم صدور الفعل عنه في [الأزل]^(١) ليس لأمر يرجع إلى الفاعل بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث أن الفعل ما له أول، والأزل ما لا أول له والجمع بين الأولية وعدم الأولية متناقض فلهذا المعنى لم يوجد.

ثم إنهم عارضوا هذا الكلام من خمسة أوجه:

(الأول): أن الفلك جسم متشابه الأجزاء ثم تعينت فيه نقطتان للقطبية مع أنه كان جائزاً في العقل أن يكون القطبان غيرهما وكذلك تعينت فيه دائرة لأن تكون منطقة دون سائر الدوائر وتعين خط لأن يكون محوراً دون سائر الخطوط.

(الثاني): أن لكل فلك حركة مخصوصة إلى جهة معينة ويجوز في العقل وقوع تلك الحركة في غير تلك الجهة وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطء مع أنه كان يجوز في العقل أن يكون أسرع منها أو أبطأ لا لعله.

(الثالث): أن اختصاص العالم بمقدار معين دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع أن حكم العقل بالبدهة على كلها بالجواز ببعض تلك الجهة.

(الرابع): جرم الفلك متشابه الأجزاء وكل كوكب يختص بموضع معين من الفلك فالعقل يجوز حصوله في مكان الكوكب الآخر فإن مكان الكوكب الآخر مساو له وإلا لكان الفلك غير متشابه الأجزاء فاخصاصه بذلك الموضع من الجائزات ولا علة له.

(الخامس): هَبْ أن العالم قديم الذات إلا أنه ليس قديم الصفات فإن التبدلات والتغيرات ظاهرة وذلك لأجل حدوث صفات وزوال صفات أخرى فباي طريق اسندتم هذه الحوادث إلى الباري؟ فنحن نسند أصل العالم إلى الله تعالى مع أنه يكون محدثاً فلم يبق قديماً وهذا خلاف المفروض هذا مجموع ما حصلناه مما يمكن أن يذكر من جانب المعترضين.

وأجابت الفلاسفة فقالوا: أما قوله: لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين على الآخر الا لمرجح؟

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): الأول.

فجوابه من وجهين:

الأول: أن الطريق إلى إثبات واجب الوجود هو أن الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات الصانع.

الثاني: ما سبق من بيان احتياج الممكن إلى السبب مع أنه معلوم بالبدهة ومن أنكره فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً، وأما ما أورده من الصور فما لم يوجد ثم مرجح امتنع حصول الترجيح وذلك مما يجده العاقل من نفسه فإنه عند تساوي الجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح.

وأما قوله ثانياً: كون الإرادة مرجحة صفة نفسية فنقول كون الإرادة مقتضية للترجيح هبّ أنه أمر ذاتي وأما هذا الترجيح فلا.

فإن قالوا: لو كانت المرجّحية المعينة مقتضية لعلّة لكان مطلق المرجحية مقتضياً لعلّة. **فنقول:** لا لأن المرجحية المطلقة لا توجد وإنما الموجود مرجحية خاصة وهي واقعة على نعت الجواز فتستدعي سبباً كما أن الممكنات دائماً مستدعية مؤثراً لا من حيث أنها ممكنة بل من حيث أنها لا تخلو عن أحد طرفي الوجود والعدم اللذين هما متعلقاً الامكان. **وأما قوله ثالثاً:** أنه تعالى يريد ما يعلم أنه سيقع.

فنقول: علمه تعالى بوقوعه في وقت كذا يتبع لكون ذلك الشيء متعين الوقوع في ذلك الوقت المعين وتعين وقوعه في ذلك الوقت يتبع بقصده إلى إيقاعه في ذلك الوقت فلو كان قصده إلى إيقاعه في ذلك الوقت تبعاً لعلمه بحصوله في ذلك الوقت لزم الدور. **وأما قوله رابعاً:** إنما خصصه بذلك الوقت رعاية لمصالح العباد.

فنقول: المصلحة المترتبة على حصوله في ذلك الوقت إما أن تكون من لوازم ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحاً بوقت دون وقت، وإما أن لا تكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى أنه لماذا ترتب حصول المصلحة في ذلك الوقت ولم يترتب في وقت آخر.

اللهم الا أن يكون ذلك المؤثر وذلك الوقت أمراً وجودياً والأوقات المترتبة لا بداية لها وهي ممكنة الوجود وصادرة عن الباري - تعالى - فمؤثرية الباري - تعالى - تكون دائمة وهو المطلوب.

وأيضاً فكيف يقنع العقل بأن نقول الفاعل لو زاد في مقدار هذا العالم ذرة لا يحس بأضعاف أضعافها لبطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زماناً لا يحس بأضعافه لبطلت مصالح المكلفين.

وأيضاً فإن أفعال الله تعالى لو كانت متوقفة على رعاية المصالح لاستحال أن يكلف من علم منه أنه سيكفر؛ لأن الإيمان منه محال لأن وقوعه يؤدي إلى المحال وهو انقلاب علمه جهلاً فذلك التكليف لا يفيد إلا استحقاق العقوبة وذلك يناقض رعاية المصالح. وأيضاً فستعرف أنه يمتنع أن تكون فاعلية واجب الوجود تعالى لغرض. وأما قوله خامساً: إنما لم يحصل لامتناع وجود الفعل. فجوابه من وجهين:

الأول: أنا سنبين أن الفعل لا يستدعي سبق عدم بالزمان. والثاني: أن كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا وقت يفرض لأن يكون مبدأ الإمكان الا وهو ممكن الحدوث قبله فإنه لا يصير أزلياً بأن يوجد قبله بلحظة واحدة وإذا امتنع أن يكون لإمكانه مبدأ ثبت أنه دائماً ممكن الحصول. وأما قوله سادساً: لم تعينت النقطة المعينة للقبطية دون سائر النقاط.

فجوابه: أن تلك النقطة إنما توجد بالفعل بواسطة الحركة فإنه لولا الحركة لما كانت هناك نقطة أصلاً والحركة المعينة سبب لتعين تلك النقطة للقبطية فإنه يمتنع وقوع الحركة المخصوصة على الوجه المخصوص إلا ويكون القطب تلك النقطة وإذا تعين القطبان لزم من تعينهما تعين المحور وأما تعين المنطقة فهو تابع للحركة أيضاً فإنه لولا الحركة لم تعين دائرة لأن تكون منطقة.

وأما قوله سابعاً: لماذا حصلت الحركة في جهة دون جهة؟

فجوابه: أن لهم في ذلك مذهبين:

الأول: أن اختيار الجهة المعينة واختيار السرعة والبطء للعناية بالسافلات.

الثاني: أن اختلاف هذه الأشياء لاختلاف مبادئ الحركات وهي العقول.

وأما قوله ثامناً: لماذا اختص الكوكب المعين بذلك الموضع دون غيره؟

فنقول: لو كان موضع الكوكب في الفلك متعيناً قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازماً أما إذا كان تعين تلك الأحياز والمواضع بسبب اختصاصها بها فإن ذلك الحيز

ما صار ذلك الحيز إلا بمحصل ذلك الكوكب فيه وإلا لكان مصمماً من غير تلك الحفرة والنقرة ثم إن الكوكب بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبدل والانتقال لامتناع الخرق على الفلك.

وأما قوله تاسعاً: بأن هذه الحوادث كيف تستند إلى العلة القديمة؟

فنقول: العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فحائز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في الوجود بل هي تقرب العلة إلى المعلول واما للمؤثرة فإنها يجب أن تكون مقارنة للآثر موجودة معه.

ومثاله من الأفعال الطبيعية: هو أن الثقل علة للهوى ثم إن الثقل لا ينتهي بحركته إلى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلى الحد الذي يليه فالحركة السابقة علة لحصول الاستعداد والمؤثر في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع الأثر.

ومثاله من الأفعال الإرادية: أن من أراد الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها علة بالعرض للأخرى فإنها لا تنتهي بالحركة إلى حد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحد سبباً لأن يحدث له قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك منه إلى الحد الذي يليه والمؤثر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع أجزاء الحركة وموجود معها.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن لهذه الحوادث سبباً قديماً أزليّ الوجود وهو الواهب للصور والمفيض للوجود ولكن فيضافها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وصيرورة المادة مستعدة بعد إن لم تكن إنما تكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى تكون كل سابق علة لاستعداد المادة لقبول اللاحق فإذا لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلا بواسطة حركة تقرب العلة إلى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول ذلك التأثير وأي شيء يفرض لأن يكون أولاً للحوادث فلا بد وأن يكون قبله حركة وتغير ليكون سبباً لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت فعلى هذا السبيل يمكن حدوث هذه الحوادث.

فإن قيل: تجدد مؤثرية المؤثر يستدعي علة.

أجبنا عنه: بأن المؤثرية حكم إضافي لا وجود لها في الخارج فلا تستدعي علة.

ولنجعل هذا الموضع مبدأً لبرهان آخر على دوام الفاعلية.

فنقول: هذه الحوادث لابد لها من أسباب ولا بد أن تكون أسبابها حادثة أو بمشاركة أمور حادثة إما أن يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة واحدة أو لحدوث قرب عللها منها والقسم الأول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية معاً وهو محال فإذا حدوثها لأجل قرب عللها عنها وذلك القرب لأجل أن السابق علة لصيرورة ذلك الحادث مستعد القبول الفيض عن واهب الصور فتلك الأمور المتعاقبة إما أن تكون آنية أو زمانية فإن كانت آنية لزم تتالي الآنات وقد بطل ذلك.

وأيضاً فلا يكون بينها اتصال بل هي متفاصلة فلا يكون وجود شيء منها متعلقاً بوجود الآخر فلا يكون السابق منها واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا تكون علة معدة له وقد فرض كذلك هذا خلف فإذا بين تلك الحوادث اتصال فإذا الآنات غير موجودة بالفعل بل يمكن فرضها في ذلك الشيء فرضنا بحيث متى فرض فيه آن كان مشتركاً بين جزئين فيكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل والذي هذا حاله هو الزمان والزمان متعلق الوجود بالحركة فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر منقضى متصل غير مركب من أمور غير قابلة للقسمة وذلك أيضاً مبدءاً من مبادئ نفي الجزء الذي لا يتجزأ فظهر منه أنه يمتنع حدوث حادث الا وقبلة حادث آخر لا إلى نهاية.

وأما أدلة المشبتين لفاعلية الباري - تعالى - بداية زمانية فمن وجهين:

الأول: أن الفعل ماله أول والازل ما لا أول له والجمع بينهما متناقض.

والثاني: أن الحركة التي لا بداية لها محال من وجوه سنحكيها في باب الزمان ونجيب عنها.

فلنشتغل الآن بمحل الشبهة المتعلقة بالمأخذ الأول.

الفصل السابع في أنه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه

وفي عشرة براهين:

(الأول): أن المحتاج إلى العدم السابق إما أن يكون هو وجود الفعل وإما أن يكون هو تأثير الفاعل فيه ومحال أن يكون المفتقر إلى العدم السابق هو وجود الفعل لأن الفعل لو افتقر في وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارناً له والعدم المقارن منافي لذلك الوجود ومحال أن يكون المفتقر إليه هو تأثير الفاعل لأن تأثير الفاعل يجب أن يكون مقارناً للأثر ووجود الأثر ينافي عدمه والمنافي لما يجب أن يكون مقارناً يجب أن يكون منافياً والمنافي لا

يكون شرطاً فإذا لا الفعل في كونه موجوداً حاصلًا ولا الفاعل في كونه مؤثراً مفتقراً إلى العدم السابق.

فإن قيل: هَبْ أن الفعل لا يفتقر إلى العدم من حيث أنه ممكن الحصول ولكن لم لا يجوز أن يكون افتقاره إليه من حيث أنه فعل كان الفعل هو الذي سبقه عدم ومن حيث هو كذلك لا يكون الا مع تقدم العدم.

فنقول: لا شك أن ممكن الوجود إذا نظر إليه من حيث هو مسبوق بالعدم فإنه لا يعقل الا كذلك ولكن إذا نظر إليه من حيث أنه مستند في وجوده وتحققه إلى المؤثر فهو من هذا الوجه غني عن العدم إذ لو اعتبر العدم لكان مقارناً والعدم المقارن ينفيه.

(الثاني): أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائماً أو لا يكون.

والثاني باطل لثلاثة أوجه:

أما أولاً: فلائنه لو لم يكن إمكانه ثابتاً دائماً وهو أيضاً غير واجب الوجود لزم أن يكون قد كان ممتنعاً لما هو هو والممتنع لما هو هو لا ينقلب ممكناً وإلا لارتفع [الأمان]^(١) عن القضايا العقلية.

وأما ثانياً: فلأن صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون كذلك أبداً أو لأمر من خارج وذلك الأمر الخارج إما أن يكون دائم الهوية فيكون الإمكان دائماً أو غير دائم والكلام فيه كالكلام في الأول.

وأما ثالثاً: فلأن الامتناع الأزلي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن ما ثبت لماهية الشيء فالماهية تلبى عن ارتفاعه وإن كان ذلك الامتناع لا لنفس الماهية فهو لأمر منفصل وذلك المفصل إن كان أزلياً فإما أن يكون واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاعه وإن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالآخرة إلى واجب لذاته فيلزم امتناع ارتفاعه.

فإن قيل: ذلك الامتناع بالآخرة يستند إلى ما هو واجب الوجود لذاته لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال ذلك الشرط زال ذلك التأثير.

فنقول: ذلك الشرط إن كان واجباً لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وإن لم يكن واجباً لذاته فالكلام فيه كالكلام في الأول ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود واجب

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الإيقان.

الوجود لذاته، فثبت أنه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الأزل ولا يمكن أن يقال بأن المؤثر ما كان يمكن أن يؤثر فيه لأن امتناع هذه المؤثرية إما أن يكون لأن الجهة التي باعتبارها صح التأثير ممتنع الحصول أو لأنه وجد مانع اما الأول فلا يخلو إما أن يكون امتناع حصوله لما هو هو فيجب امتناعه مطلقاً أو لأمر من خارج وذلك الخارج إن كان واجب الوجود لذاته فإما أن يتوقف تأثيره على شرط أو لا يتوقف فإن توقف فذلك الشرط إن كان واجباً لزم دوام ذلك الامتناع وإن لم يكن واجباً فالكلام فيه باق إلى أن ينقطع الاستناد إلى واجب الوجود وإن لم يتوقف على شرط لزم دوام الامتناع.

(وأما الثاني): وهو المانع فلا يخلو إما أن يكون واجباً فيلزم تعذر ارتفاعه أو ممكناً فالكلام فيه ما تقدم فثبت أن استناد الممكنات إلى المؤثر لا يقتضي تقدم العدم عليها.

وعلى هذه الطريقة إشكال، لأننا نقول: الحادث إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال بأن إمكانه متخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة فإذا إمكانه ثابت دائماً ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث لأننا لما اخذناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءاً ذاتياً له والجزء الذاتي لا يرتفع وإذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث من حيث أنه حادث خروجه عن كونه حادثاً فقد بطلت هذه الحجة.

فهذا شك لا بد وأن يتفكر في حله.

(الثالث): أن الحوادث إذ اوجدت واستمرت فهي في حالة استمرارها وبقائها إما أن تكون محتاجة إلى المؤثر أو لا تكون فإن لم تكن محتاجة إلى المؤثر فإما أن تكون لأجل انها خرجت عن الإمكان أو تكون مع أنها بقيت على الإمكان استغنت عن المؤثر، ومحال أن يقال: إنها خرجت عن الإمكان لثلاثة أوجه:

أما أولاً: فلأن الممكن لذاته لا ينقلب واجباً لذاته والقضية اولية.

وأما ثانياً: فلأن إمكان الممكنات إما أن يكون لذواتها أو لا يكون فإن كان امكانها لذواتها ولوازم ذواتها فهي دائماً ممكنة الوجود وإن كان امكانها لأمر منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها ممكناً فيكون لإمكانها إمكان منفصل وإمكان إمكانها إمكان ثالث وذلك يفضى إلى ما لا نهاية له.

وأما ثالثاً: فلأنها إن لم تكن ممكنة في وقت فإذا صارت ممكنة فلا بد لا مكانها من علة وكل ما كان لعله فهو لذاته ممكن فالممكن ممكن لذاته ولا لذاته هذا خلف فثبت أنها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة إلى المؤثر لأن جهة الحاجة إنما هي الإمكان فلا يجوز أن لا يحوج لأنه إنما يحوج لما هو هو فإن لم يحوج لم يكن أحواجه إلى السبب لذاته وقد فرض كذلك هذا خلف.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون أحواجه باعتبار قيد زائد؟

فنقول: لأن ذلك القيد الزائد إما أن يكون اعتباراً يتحقق فيه الوجوب أو الامتناع أو الوجوب ولا الامتناع فإن تحقق فيه الوجوب أو الامتناع لزم أن تكون جهة الحاجة هي الوجوب أو الامتناع هذا خلف وإن لم يتحقق ذلك فيه كانت جهة الحاجة هي الإمكان فإذا المحوج هو الإمكان لا أمر زائد عليه وقد فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف.

فإن قيل: الشيء إذا دخل في الوجود فقد صار أولى بالوجود.

فنقول: تلك الأولوية إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه والأول يوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولوية وإذا تحققت الأولوية أغنت عن المؤثر وإذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإذا وجوده يؤدي إلى عدمه وذلك محال وإما أن لم يكن من اللوازم بل من العوارض المتجددة كان ذلك محالاً لثلاثة أوجه:

أما أولاً: وهو أنا إذا أسندنا الذات حال بقائها إلى سبب فيكون للباقي سبب وهو المطلوب.

وأما ثانياً: فلأن تلك الأولوية محتاجة إلى وجود الشيء فيستحيل أن يكون وجود الشيء معللاً بها.

وأما ثالثاً: فإن تلك الأولوية محتاجة إلى السبب والذات محتاجة إلى الأولوية فالذات محتاجة إلى سبب الأولوية بواسطة الأولوية فلا تكون الذات غنية عن السبب وهو المطلوب.

(الرابع): أن افتقار الأثر إلى المؤثر إما أن يكون لأنه موجود في الحال أو لأنه كان معدوماً أو لأنه سبقه عدم ومحال أن يكون عدم السابق هو المقتضى فإن عدم نفى محض فلا حاجة له إلى المؤثر أصلاً ومحال أن يكون هو كونه مسبوقاً بعدم لأن كون الوجود مسبوقاً بعدم كيفية تعرض للموجود بعد حصوله على طريق الوجوب فإن حصول

الوجود وإن كان على طريق الجواز إلا أن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم كيفية لازمة بعد وقوعه فإنه يستحيل أن يقع إلا كذلك ومن المعقول أن يكون الشيء جائر الوقوع ثم انه بعد الوقوع يلزمه أمر ما فإن الأربعة مثلاً ممكنة الوجود إلا أنها متى وجدت لزمتهما الزوجية على طريق الوجوب فكذلك وجود الحادث ممكن لكنه بعد وقوعه يكون واجباً أن يكون مسبوقاً بالعدم والواجب غنى عن المؤثر فإذا المفتقر هو الوجود المجرد أو الوجود عارضاً للماهية والأول باطل؛ لأن الوجود يشترط أن لا يكون مع ماهية غير واجب ولهذا إذا أخذنا الممكنات بشرط الوجود صارت واجبة، فإننا نقول: الكتابة ممكنة للإنسان، ثم نقول: الكتابة واجبة للإنسان ما دام كاتباً، فإنه حال كونه كاتباً ممتنع أن لا يكون كاتباً فعلمنا أن المفتقر إلى المؤثر هو الوجود من حيث أنه عارض لماهية لا تكون تلك الماهية مقتضية له فإذا لا يعتبر في الافتقار تقدم عدم.

(الخامس): إما أن تتوقف جهة افتقار الممكنات إلى المؤثر أو جهة صحة تأثير المؤثرات فيها على الحدوث أو لا تتوقف والأول قد أبطلناه في باب القدم والحدوث فثبت أن الحدوث غير معتبر في جهة الافتقار.

(السادس): الممكن إذا لم يوجد فعدمه إما أن يكون لأمر أو لا لأمر ومحال أن يكون لا لأمر فإنه حينئذ يكون معدوماً لما هو هُوَ، وكل ماهويته كافية في عدمه فهو ممتنع الوجود فإذا [الممكن]^(١) ممتنع الوجود هذا خلف فبقي أن يكون لأمر، ثم ذلك المؤثر لا يخلو إما أن يشترط في تأثيره فيه تجرده أو لا يشترط ومحال أن يشترط ذلك فإن الكلام مفروض في عدم السابق على وجوده والعدم المتجدد هو عدم الوجود فإذا لا يشترط في استناد عدم الممكنات إلى ما يقتضي عدمها تجدها وإذا كان عدم الممكن مستنداً إلى مؤثر من غير شرط التجدد علمنا أن الحاجة والافتقار لا يتوقف على التجدد وهو المطلوب.

(السابع): واجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحد فإذا صفات واجب الوجود وهي تلك الأمور الإضافية والسلبية على آراء الحكماء والصفات والأحوال والأحكام على اختلاف آراء المتكلمين في ذلك ليس شيء منها واجب الثبوت لأعيانها بل

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): الممكن عدم.

هي لما هي هي ممكنة الثبوت في أنفسها واجبة الثبوت نظراً إلى ذات واجب الوجود فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه.

فلن قالوا: إن تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الأفعال ونحن نقول بوجوب سبق العدم في الأفعال.

فنقول: إن مثل هذه المسائل العظيمة لا يمكن التعويل فيها على مجرد الألفاظ، فهب أن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلاً لكنه ثبت أن ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلى مؤثر يكون دائم الثبوت مع الأثر وإذا كان ذلك معقولاً لم يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع، اللهم إلا أن يمنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود إلى فائدة عظيمة.

(الثامن): لوازم الماهية معلولة لها وهي غير متأخرة عنها زماناً.

بيانه: أن كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ليس إلا لأنه مثلث فإنه لو كان لأمر منفصل لصح أن يوجد المثلث لا على هذه الصفة ثم إن اقتضاء الماهيات لهذه اللوازم ليس بعد تقدم زمان وجدت فيه عارية عن هذا الاقتضاء فإننا لا نفرض زماناً أصلاً إلا والمثلث يقتضي هذا الاقتضاء.

بل نزيد ونقول: أن الأسباب مقارنة لمسبباتها مثل الإحراق يكون مقارناً للاحتراق والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال.

بل نذكر شيئاً مما لا ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية عند من يقول به فكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متقدمة عليها فعلمنا أن مقارنة الأثر والمؤثر في الزمان لا تبطل جهة الاستناد والحاجة.

(التاسع): وهو أن الشيء حال اعتباره وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود فإن الشيء حال وجوده لا يمكن أن لا يكون موجوداً وكذلك حال عدمه من حيث أنه معدوم يكون واجب العدم لأنه حال العدم لا يمكن إلا أن يكون معدوماً والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين لو نظرنا إليهما وأخذنا الماهية من حيث أنها في حالة كذلك وفي حالة أخرى كذلك كانت الماهية في كلتي الحالتين على كلتي الصفتين واجبة والماهية من حيث هي واجبة غير مفتقرة إلى مؤثر فإن الشيء من حيث هو واجب يتمتع استناده إلى المؤثر فإذا الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فإذا ما لم تعتبر الماهية من حيث

هي هي لم يرتفع الوجوب أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى المؤثر فعلمنا أن الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج وإنما المحوج هو الإمكان.

(العاشر): جهة الاحتياج لا بد وأن تبقى مع المؤثر كما كانت لا مع المؤثر وإلا لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر فلو جعلنا الحدوث جهة الاحتياج إلى المؤثر والحدوث مع المؤثر كهو لا مع المؤثر، أي: أن الحدوث هو الوجود بعد العدم وسواء كان ذلك الوجود بالفاعل أو لا بالفاعل فهو وجود بعد العدم وسواء أخذ حال الحدوث أو حال البقاء فهو في كليهما وجود بعد العدم، فإذا هو مع المؤثر كهو لا مع المؤثر فيلزم المحال المذكور أما إذا جعلنا الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان عند عدم المؤثر فإن الماهية مع المؤثر لا تبقى ممكنة البتة فعلم أن الحدوث لا يصلح جهة للاحتياج.

وأما المخالفون فقد احتجوا بوجوه أربعة:

(الأول): أن إيجاد الموجود محال فلا بد وأن يكون الفعل حال العدم حتى يتحقق الاحتياج.

(الثاني): لو قدرنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الثاني بأولى من العكس لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر.

(الثالث): قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلا بالأحداث لأننا لا نجد من أنفسنا صحة القصد إلى تكوين الكائن.

(الرابع): البناء إذا وجد استغنى عن الباقي فكذلك جميع الأفعال.

والجواب عنها:

أما الأول فنقول: قولهم إيجاد الموجود محال إن عَنَوْا به أن اعطاء الوجود للموجود مرة أخرى محال فهو حق لا نزاع فيه، وإن عَنَوْا به أن الوجود الواحد لا يمكن أن يبقى هو بعينه متعلقاً بالمؤثر فهو مصادرة على المطلوب الأول.

ويزيده وضوحاً احتياج القادرية إلى القدرة والعالمية إلى العلم وكذلك الحياة.

وأما الثاني فنقول: إن كون الشيء علة ليس لأنه قديم حتى يلزم ما ذكرتموه كما أنه ليس كون الشيء ذا علة لأجل كونه حادثاً حتى يقال أنه ليس أحد الحادثين بالعلية أولى

من الآخر بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وماهيته وهو لما هو هو يقتضي التقدم بالعلية والذات.

فإن قيل: فإذا كانا متلازمين يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر فيلزم من ارتفاع كل واحد منهما ارتفاع الثاني فاذ لزم من ارتفاع المعلول ارتفاع العلة كان وجود العلة محتاجاً إلى وجود المعلول فلم تكن العلة علة.

فنقول: ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة بل يعرف ارتفاع العلة كما أن وجوده لا يوجب وجود العلة وإنما يعرف وجودها على معنى أنه لولا وجودها أو عدمها أولاً لما كان للمعلول وجود أو عدم ثانياً.

وأما الثالث: وهو أن القصد لا يتعلق بالإحداث والإيجاد الا حال العدم.

فنقول: هذا خطأ؛ لأن ابتداء القصد والداعي إنما هو إلى ابتداء التكوين اما لو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن وإن ادعيتم امتناعه فذلك هو المصادرة على المطلوب.

وأما الرابع: فنقول: البناء ليس علة لحفظ الشكل بل هو علة لانتقال الأجزاء إلى ذلك الموضع وذلك الانتقال يبطل عند إبطال تعلق الفاعل به وأما بقاؤه على تلك الأوضاع فلا أن فيه من الثقل ما يقتضي الميل إلى السفلى وما فيه من اليبوسة حافظ لتلك الأشكال.

الفصل الثامن في العبارة

(اعلم): أنه ليس لمانع ان يمنع من إطلاق لفظ الفعل على ما لم يتقدمه عدم؛ لأننا نقول: إنه فعل واوجد وصنع بعد إن لم يكن الفعل حاصلًا وموجودًا أو فعل بآلة وباختيار وبطبيعة ولسنا مناقضين في هذا الكلام ولا منكرين فعلنا أن الفعل أعم من الفعل المسبوق بالعدم، وقد بينا أن عدم التقدم على هذا التفسير لا يمنع من الحاجة فإذا إطلاق لفظ الفعل على ما وجوده محتاج إلى الغير يكون جائزاً.

الفصل التاسع في أن الوجود وحده لا يصلح للمعلولية

قد ذكرنا شيئاً مما يتعلق بذلك في باب الماهية فلتتكلم هاهنا فيه من طريق آخر.
فنقول: ظنَّ قوم أن وجود الأشياء هو المعلول فقط وسبب هذا الظن ما قرع سمعهم من كلام الأفاضل الأقدمين أن الماهيات غير معلولة.
وهذا باطل من وجوه ثلاثة:

(الأول): ما بينا أن الوجود غير مستقل بأن يوصف بالزوال والطَّريان بل الماهية هي الموصوفة بذلك فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول.
(الثاني): لو كان تأثير العلة في الوجود وحده والوجود وحده قضية واحدة لكانت كل علة صالحة لكل معلول.

بيانه: أن الماء إذا سخن بعد إن لم يكن مسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات ففيضان الوجود عليها من المبادئ المفارقة الفياضة إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها، لأن الماهية إذا كانت قابلة أبداً والفاعل فياض أبداً وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة أو ماهيتها فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل؛ لأن ملاقة الماء شرط لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فلتكن ملاقة الماء شرطاً لوجود السخونة لأن ما كان شرطاً للشيء كان شرطاً لا مثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل فياض وما هو الشرط قد حصل فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل يدفعه الحس.

وإن كان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة كانت تلك الماهية متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سبباً ولا محالة ينتهي إلى واجب الوجود فظهر أن علة الممكنات ليست علة لوجودها فقط بل ولماهيتها أيضاً.

(الثالث): أنا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود الاحتراق من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية الاحتراق بالوجود، وبيننا أن الوجود يمتنع أن يعرض له الإمكان من حيث هو وجود فامتنع أن يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية

الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان وبسببه تعرض الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود فقط.

وأما ما قيل من أن الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

الفصل العاشر في أن الوجود وحده لا يصلح للعلية

وكذلك الإمكان وحده غير صالح للعلية

فلنبين ذلك أولاً في الإمكان، فنقول: هنا أربعة براهين:

(البرهان الأول): الإمكان أمر عدمي والأمور العدمية غير صالحة للمؤثرية فالإمكان

غير صالح للمؤثرية، أما الصغرى فقد مضى بيانها.

وأما الكبرى وهي أن الأمور العدمية لا تصلح أن تكون سبباً ولا جزءاً من السبب فلأن سبب الشيء ما يفيد ثبوت الشيء فالمفيد للثبوت لا بد وأن يكون له تعيين وخصوصية باعتبارها يتميز عما ليس بسبب وإلا فلا يكون كونه سبباً أولى من جعل غيره سبباً وكل ما له في ذاته خصوصية وتعين فهو ثابت فإذا كل سبب فهو ثابت وينعكس انعكاس النقيض بأن ما ليس بثابت فإنه لا يكون سبباً، وهذا الكلام يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببية السبب ويعود الكلام الذي قدمناه فإذا الإمكان ليس بسبب ولا جزء من السبب فهو اجنبى عن سببية السبب فلا يكون له اعتبار فيما يرجع إلى كون المؤثر مؤثراً فيكون اعتباره كاعتبار سائر السلوب الغير المتناهية الحاصلة له فإن المؤثر يلزمه سلب كل ما عداه مثلاً يلزمه أنه ليس بماء ولا سماء ولا حجر ولا شجر ولا جميع الأمور الغير المتناهية وهي وإن كانت لازمة لذات المؤثر فيما يرجع إلى كون المؤثر مؤثراً فهي عديمة الأثر فكذلك الإمكان.

(البرهان الثاني): أن الإمكانات في الممكنات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو

هي متباينة في الماهية فإن كان التباين في العدد فقط استحال أن يكون إمكان شيء علة لوجود شيء لثلاثة أوجه:

أما أولاً: فلأنه لا يكون استناده إلى بعض الإمكانات أولى من استناده إلى الآخر.

وأما ثانياً: فلأنه يجب أن يكون معلولاً لإمكان نفسه لأن إمكان المعلول مساو

لإمكان غيره فإذا صلح إمكان غيره لأن يكون علة فامكانه أولى بأن يكون سبباً لما فيه من

مزيد الاختصاص فحينئذ يكون المعلول غنياً عما عداه فيكون واجباً لأنه لا معنى للواجب إلا ذلك فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته هذا خلف.

وأما ثالثاً: فلأنه يلزم أن يصدر من كل واحد من إمكانات الممكنات مثل ذلك المعلول، فإذا جعلنا إمكان وجود العقل علة لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كل واحد من الموجودات الحسية فلك وأن لا تنتهي الأفلاك بل يصدر من كل فلك فلك إلى غير النهاية.

وأما إن كانت الإمكانات مختلفة فهو باطل من وجوه أربعة:

أما أولاً: فلأن مقابل الإمكان لا إمكان فوجب أن يكون مفهوم اللاإمكان واحد الوجوب أن يكون نقيض الواحد واحداً.

وأما ثانياً: فلأن الإمكان يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر وإلى إمكان العرض ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم وإمكان غير الجسم وقد عرفت أن مورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركاً فإذا الإمكان أمر مشترك.

وأما ثالثاً: فلأن المعقول من الإمكان هو استواء طرفي الوجود والعدم وهذا القدر مشترك بين الإمكانات والاختلاف إن وقع فإنما يقع في أمور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما مفهومه وراء هذا المفهوم فهو غير داخل في الإمكان بل خارج عنه إما مقارن وإما مفارق فظهر أن الإمكانات غير مختلفة بالماهيات.

وأما رابعاً: فلأن الإمكانات إن كانت مختلفة بالماهيات كانت مركبة من جنس وفصل وعلة ثبوت ذلك الإمكان سواء كانت هي ماهية العقل الأول أو ذات واجب الوجود يلزم أن يصدر عن العلة الواحدة أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل.

وبهذا البرهان يظهر أن مجرد وجود الشيء لا يصلح أن يكون علة لشيء آخر فظهر من هذا أن الذي يقال من أن إمكان العقل الأول علة لوجود الفلك الأقصى وأن وجوده علة للعقل الثاني فهو هذيان لا يليق بالعوام فضلاً عما يدعي التحقيق.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه إنما يلزم إذا قلنا الإمكان هو السبب وحده لوجود الفلك ولسنا نقول كذلك، بل ماهية العقل الأول مع إمكانه سبب لجرم الفلك وهو أيضاً مع الوجود سبب لوجود شيء آخر والإمكانات وإن كانت متساوية لكن المجموع الحاصل

من ماهية العقل والإمكان لا يساويه المجموع الحاصل من ماهية أخرى مع ما لها من الإمكان.

فنقول: الشيء من حيث هو ممكن لا يجب أن يكون موجوداً ومن حيث هو مؤثر في الغير يجب أن يكون موجوداً فإذا الشيء من حيث هو ممكن يمتنع أن يكون مؤثراً فيمتنع أن يكون للإمكان مدخل في العلية وهذا قاطع.

(البرهان الثالث): على فساد أن يكون المؤثر هو الإمكان لو كان الإمكان مؤثراً فيما بعده لكان لا يخلو إما أن يكون مؤثرية بمشاركة من ذات العقل الأول ووجوده أو لا بمشاركة منهما فإن لم يكن بمشاركة منهما فذلك باطل؛ لأن البرهان قام وهم أيضاً اتفقوا على أن ما كان غنياً في فعله عن الغير كان غنياً في ذاته عن الغير فلو كان إمكان العقل الأول غنياً في مؤثرته عن ذات العقل الأول وعن وجوده لزم أن يكون في ذاته غنياً عنه فيكون الإمكان جوهرًا مفارقًا قائمًا بذاته هذا خلف.

وأيضاً فلأنه إن لم يعتبر في مؤثرته وجوده كان المعلول موجوداً سواء حصل الوجود لتلك العلة أو لم يحصل وكل ما كان كذلك كان مستغنياً في وجوده عن ذلك الغير فالمعلول يكون مستغنياً في وجوده عن العلة هذا خلف وإن كانت مؤثرية الإمكان بمشاركة من الذات والوجود فلا تخلو مؤثرية الوجود إما أن تكون بمشاركة من الذات والإمكان أو لا تكون فإن كان غنياً عنهما في المؤثرية كان غنياً عنهما في الثبوت فيكون وجود العقل الأول غنياً عن ماهيته وعن إمكانه فيكون وجوده وجوداً واجباً بذاته هذا خلف فظهر أن مؤثرية الإمكان في شيء إنما تكون بمشاركة من الأمرين الآخرين ومؤثرية الوجود أيضاً بمشاركة من الأمرين الآخرين فإذا في الحالين المؤثر هو المجموع أعني ذات العقل مع إمكانه ووجوده وقد صدر عنه العقل الثاني والفلك الأول فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبطل أصل مقالتهم.

(البرهان الرابع): وهو إلزامي أن نقول: إنكم جعلتم القوة الجسمانية غير مؤثرة في وجود شيء لأجل حلولها في الجسم الذي هو مركب من المادة والصورة والمادة محل للإمكان فبسبب أن القوة الجسمانية بينها وبين الإمكان هذه المناسبة البعيدة أخرجتموها عن المؤثرية فكيف جعلتم الآن نفس الإمكان مؤثراً في وجود الأجسام الفلكية وصورها ونفوسها وموادها.

وسياتي مزيد الكلام في إبطال مذهبهم في هذا الباب في الإلهيات.

الفصل الحادي عشر في أن القوة لا تكون علة مؤثرة في وجود الأشياء بل علة مُعدّة

وبرهانه: أهما إن كانت مؤثرة فيما أن يكون تأثيرها بمشاركة المادة أو لا بمشاركة المادة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها مؤثرة.

أما أنه يمتنع أن تكون بمشاركة المادة فلأن المادة وجودها قابل والقابل من حيث هو هو بالنسبة إلى المقبول بالإمكان والعلة بالنسبة إلى المعلول بالوجوب والشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب والإمكان.

وأما أنه يمتنع أن يكون فعلها لا بمشاركة المادة فلأنها لو كانت غنية في فاعليتها عن المادة كانت غنية في ذاتها عن المادة لأن الموجودية جزء من الموجدية لأن مصدر حصول الفعل وجود الفاعل فإذا كان وجود الفاعل متعلقاً بالمادة كان مصدر وجود الفعل من حيث هو مصدر لذلك الفعل متعلقاً بالمادة فثبت أن ما كان غنياً في فعله عن المادة كان غنياً في ذاته عن المادة فلو كانت الصورة الجسمانية تفعل لا بمشاركة المادة لزم أن تكون غنية في ذاتها عن المادة فلا تكون الصورة الجسمانية صورة جسمانية هذا خلف.

(واعلم): أنه وإن ثبت أن الغنى في فعله عن المادة يجب أن يكون غنياً في ذاته عن المادة ولكن ليس كل ما كان غنياً في ذاته عن المادة كان غنياً في فعله عن المادة كالنفس الناطقة.

الفصل الثاني عشر في أن القوة الجسمانية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع

(اعلم): أن هذا كلام مبهم فلا بد من تحقيقه.

فنقول: كل قوة تقتضي أثراً وفعلاً فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصاً بمحل معين حتى يكون تأثيرها في غير ذلك المحل مترتباً على تأثيرها في ذلك المحل وحتى يكون كلما كان أقرب إلى ذلك المحل كان أولى بقبول ذلك الأثر وإما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في جسم مترتباً على تأثيرها في جسم آخر.

مثال الأول: القوة النارية فإنها لما كانت حالة في الجسم المعين كان حصول السخونة من تلك القوة أو لا في ذلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كلما كان قربه إلى ذلك المحل أكثر كان وصول السخونة إليه أقدم، فالقوة متى كانت كذلك عرفنا أن لها

تعلقاً بذلك الجسم المعين إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة النارية وإما لاحتياجها في فاعليتها إلى ذلك الجسم مثل النفوس.

وعند ذلك نقول لتلك القوة أنها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعني بذلك أن الجسم ما لم يكن له قرب من محله استحال أن يقبل الأثر منه، وأما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون إفاضتها غير مختصة بشيء من الأجسام فيجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الأجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه فلا تكون قوة جسمانية بل مجردة مفارقة .

وعند هذا التحقيق يظهر أن القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات لأن القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا مكان محال وإذا ثبت ذلك ثبت أن القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام.

وعند هذا يبطل شك من يقول كما أن الجسماني لا نسبة له إلى المجرد بالقرب والبعد فكذلك المجرد لا نسبة له إلى الجسماني بالقرب والبعد فوجب أن لا ينسبوا الأجسام في وجودها إلى شيء من المجردات.

فإنا نقول: إن مؤثرية المجرّد يكفي في تحققها كون الأثر في ذاته ممكناً فمتى تحقق ذلك الإمكان فاض الأثر عنه، وأما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الأثر ممكناً فقط بل وأن يكون محل الأثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال.

فإن قيل: أليس أن حدوث البدن علة لحدوث النفس وهي من المجردات؟
فنقول: إنك ستعرف أن علة حدوث النفس لا يمكن أن تكون إلا جوهرًا مفارقًا، وأما البدن فهو شرط لفيضان المعلول عن علته، وفي هذا الجواب نظر.

الفصل الثالث عشر في تناهي القوة الجسمانية في التأثير

قد عرفت في باب الكم ان النهاية واللانهاية إنما يلحقان بالذات للكم ولا شيء من القوى بكم بالذات فإذا النهاية واللانهاية لا تلحقها لذاتها بل إما بسبب ما هي فيه أو بسبب ما هي عليه.

أما الأول: فكم لو كانت الأجسام غير متناهية كانت القوى أيضاً بسبب ذلك غير متناهية على المعنى الذي به يكون جميع الأعراض القائمة بها غير متناهية.

وأما الثاني: فهو أن تكون القوى علة له غير متناهية، وقد عرفت هناك أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة: (الشدة) و(العدة) و(المدة) وقد عرفت الفرق بين هذه الأمور الثلاثة.

فنقول: أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة؛ لأن تلك الحركة إما أن تكون واقعة في زمان أو لا في زمان فإن كان الأول أمكن أن يوجد في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا تكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة.

وإن كانت واقعة لا في زمان لم تكن حركة لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة ولا شك في أن قطع نصفها قبل قطع كلها وأيضاً فإن كانت تلك الحركة نهاية في الشدة فهي متناهية الشدة وإن لم تكن نهاية في الشدة كانت وراءها شدة أخرى فلا تكون غير متناهية الشدة.

وإما أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها إما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن كانت طبيعية وجب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحرّيك عنها مثل قبول الأصغر إذ لو اختلفا في ذلك لكان المانع اما الجسمية وذلك ظاهر البطلان واما أمر وراء الجسمية وذلك الأمر إما أن يكون طبعياً وإذا كان المانع عن الحركة طبعياً لم تكن الحركة طبيعة وقد فرضناها طبيعة هذا خلف أو قسرية وقد فرضنا عدم ذلك فظاهر أن الجسم العظيم والصغير لا يمكن أن يختلفا في قبول الحركة عن القوة الطبيعية فإذا الجسمان لو اختلفا في قبول الحركة لم يكن ذلك الاختلاف بسبب المتحرك بل بسبب اختلاف حال القوة المحركة فإن القوة في الجسم الأكبر أكثر مما في الأصغر الذي هو جزؤه لأن ما في الأصغر فهو في الأكبر موجود مع زيادة واما القوة القسرية فإنها يختلف تحريكها للجسم

العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاق في الكبير أكثر منه في الصغير.

ولما حصلنا هذه القاعدة فنقول: أنه يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكاً غير متناه لأن كل قوة جسمانية فإنها تنقسم بانقسام محلها فقوة الكل أقوى من قوة البعض لو انفرد فإذا قدرنا قوتين حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية لزم أن يكون فعل الجزء مساوياً لفعل الكل وهو محال وإن حرك الأصغر حركات غير متناهية كانت الزيادة على نسبة متناهية فإن نسبة بعض القوة إلى كلها نسبة متناهية فتكون كل القوى متناهية وهو المطلوب.

وأما القوة القسرية فيستحيل أن يكون فعلها غير متناه لأن تحريكها لكل الجسم من مبدأ معين أقل من تحريكها جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ فتقع زيادة حركة الجزء على حركة الكل من الجانب الذي فرض هو غير متناه فيه فيكون غير المتناهي متناهياً وذلك محال.

والاعتراض عليه من وجوه سبعة:

(الأول): أن هذا بناء على أن كل ما كان حالاً في الجسم فإنه ينقسم بانقسامه وذلك منقوض بالوحدة والنقطة والاضافة.

(الثاني): سلمنا ذلك ولكن لم قلتم أن جزء القوة لا بد وأن يكون قوياً على الفعل فإن عشرة من المحركين إذا حركوا جسمًا ونقلوه مسافة ما في زمان ما فإنه لا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة في ذلك الزمان أو تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه أصلاً إذ لا تكون لقوته نسبة إلى مؤثرته في نقله وإن كانت هناك نسبة إلى وجوده فجزء النار الصغير لا يحرق وجزء الحجر الكبير لا يحرك.

(الثالث): أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له استحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من أثبت للزمان أو لا زمانياً وهاهنا الأمور التي تقوى عليها تلك القوى غير موجودة حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان بل سبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد فإذا هذه الحجة مغالطة.

(الرابع): أن الأرض لو بقيت دائماً في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم.

والشيخ أجاب عنه في "المباحثات" بأن قال: السكون عدم وليس فعلا وليس مما ينقسم الا بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة الحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل وإلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة بل بسبب قوة أخرى يفعل لزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه بذاته، ولمعترض أن يعترض فيقول: هَبْ أن السكون عَدَمِي لكن حصوله في حيزه من مقولة الأئين وهو عرض من الأعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية.

(الخامس): المعارضة بدورات الفلك فإنها مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة الحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما تقوى عليه القوة الحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهى القوتين الحركتين وتنهى الحركتين وإن كان لا يلزم من ذلك تناهى تلك الحركات فكذلك لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها.

(السادس): المعارضة بالنفوس الفلكية فإنها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية.

وقول من يدفع هذا الكلام بأن محرك لفلك قوة عقلية ضعيف؛ لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو قوة بها الحركة فإن أفادت القوة الحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفعال الغير المتناهية جسمانية وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدءاً لتلك الحركة فلا تكون القوة قوة.

وأيضاً فلائنه يلزم أن يكون الجسم قابلاً لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوة جسمانية وذلك باطل.

(السابع): وهو أن القوة إما أن تنتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجباً لذاته أو لا تكون كذلك والأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع وهو محال، وأما إن كانت القوة أبداً ممكنة الوجود والفاعل أيضاً أبداً ممكن التأثير لزم أن تكون القوة ممكنة وإلا لزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع وهو محال وإذا كان الفاعل والقابل أبداً ممكن التأثير والتأثر والشرائط أيضاً ممكنة البقاء أبداً، فكيف يمكن أن يقال: إن القوة ممتنعة البقاء أبداً بل هي ممكنة البقاء أبداً ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فإذا القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود.

والجواب: أما بيان أن الحال في المنقسم منقسم وحل الشكوك فيه فقد مضى بيانها، وأما أن جزء القوة يجب أن يكون قويا على الفعل فلأن كل واحد من تلك الأجزاء إذا لم تكن له قوة على الفعل فهي عند الاجتماع إما أن يتغير حالها عما كانت عليه أو تبقى على ما كانت عليه وقت الانفراد وهذا الثاني يوجب أن لا يكون لذلك المجموع قوة على الفعل وأما الأول فهو يقتضي أن تكون القوة هي الأمر الحاصل عند اجتماع تلك الأمور فلا تكون تلك الأمور ماهية القوة بل تكون مادة للقوة والقوة هي الهيئة الحاصلة للمجموع وكلامنا في أجزاء القوة لا في أجزاء مادتها، وأما العشرة المستقلون بحمل ثقيل فلا بد وأن يكون لكل واحد منهم قوة على تحريك شيء من الثقيل نعم ربما لا تكون النسبة واجبة الاعتبار وذلك مما لا يضرنا.

وأما النار القليلة فإنما لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا ذلك لكانت مؤثرة.

وأما الثالث فجوابه: أنه ليس بناء الكلام على وجود الأمور التي تقوى كل القوة عليها بل على أن جزء القوة يستحق من ذاته أن تكون له قوة على أمر وكل القوة أيضاً كذلك والذي يستحقه الجزء انقص من الذي يستحقه الكل، وهب أن مستحق الكل والجزء غير حاصلين ولكن استحقاق كل واحد منهما حاصل في الحال فإن كون القوة قوة على الفعل أمر حاصل بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد ونحن إنما فرضنا القوة غير متناهية حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق وإذا كان الاستحقاق الحاصل للجزء جزء الاستحقاق الحاصل للكل وجب أن يكون استحقاق الكل متناهيًا.

(وأما الرابع): فالذي يمكن أن يقال فيه: أن يمنع صحة بقاء جسم واحد بالعدد في حيز أبداً.

(وأما الخامس): فجوابه ما بينا من أن جزء القوة استحقاقه يجب أن يكون جزء استحقاق كل القوة فلا بد من تناهي استحقاقيهما.

وأما المفارقات المحركة للأفلاك؛ فإنها مختلفة بجواهرها فلا يجب أن يكون فعل بعضها انقص من فعل الآخر نقصانا ينقطع الناقص عنده بل هي لاختلاف جواهرها مبادئ لحركات مختلفة في الشدة والضعف.

وعلى الجملة: فقد ذكرنا أنه ليس بناء الكلام على تفاوت مستحق الكل والجزء بل على تفاوت استحقاقيهما وأما في الدورات فلا يمكن أن يقال دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان.

ولا يمكن أن يقال: قوة بعضها على الفعل يجب أن يكون أكثر من قوة الآخر إذ ليس منها شيء جزء الغير حتى يلزم ذلك فظهر الفرق.

وأما المعارضة بالنفوس الفلكية فالجواب أن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق لكن بواسطة تلك النفوس والبرهان إنما قام على المؤثر لا على الواسطة. **ولقائل أن يقول:** إذا جُوزَتم بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن العقل المفارق فقد جوزتم كون القوة الجسمانية مبدأ لأفعال غير متناهية.

وقولكم: بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل هي معدة فنقول: إن كنتم تعنون بقولكم: القوة الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية إنما لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية، فهذا ليس بجيد؛ لأنكم لما بينتم في فصل آخر أن القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول.

وأيضا فلأن هذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال غير متناهية مع انكم لا تقولون بذلك.

وإن عنيتم بقولكم: أن القوة الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية أن فاعليتها بمعنى توسطها بين العقل المفارق وبين الآثار لا تستمر مدة غير متناهية فذلك قد بطل بالنفس فإنكم سلمتم كونها متوسطة في مدة غير متناهية.

وأما الشك السابع فجوابه: أن القوة الجسمانية إنما يجب عدمها لا لذاتها بل لما يوجد من القواصر المزعجة لتلك القوة المبطله لها ثم إن القوة وإن كانت من حيث هي غير واجبة لزوال لكن الأسباب الكلية ومصارمات مسبباتها الجزئية قد تتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا، هذا ما حضرني في حل هذه الشكوك في الحال.

الفصل الرابع عشر في أن التصورات قد تكون مبادئ لحدوث الحوادث

إن من شأن النفس أن تحدث من تصوراتها القوية الجازمة أموراً في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فتحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد.

والذي يدل عليه ثلاثة أمور:

(الأول): هو أن القوة المحركة التي في الإنسان صالحة للضدين فيستحيل أن يصدر عنها أحد الضدين إلا المرجح وذلك المرجح ليس إلا تصوره لكون ذلك الفعل بافعاله فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور فافتضاء ذلك التصور لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة أخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس في الأجسام لا يتوقف على توسط آلات جسمانية وإذا ثبت جواز ذلك ثبت ما قلناه.

(الثاني): ما نشاهد من كون الإنسان متمكناً من العدو على جذع ملقى على قارعة الطريق ثم إن كان موضوعاً في الجسر وتحتة هاوية لم يجسر ان يمشى عليه ديباً إلا بالهويته لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلاً قوياً جداً فتجيب قوته المحركة إلى ذلك ولا تجيب إلى ضده من الثبات والاستمرار.

(الثالث): أن الإنسان المريض إذا استحکم توهمه للصحة فإنه ربما يصح والصحيح إذا استحکم توهمه للمرض فإنه ربما يمرض ونفس صاحب العين العائنة أيضاً تؤثر من غير آلة جسمانية.

ويحكى أن بعض الملوك أصابه فالج وعلم الطبيب أن العلاج الجسماني لا ينفع فيه فترصد للخلوة حتى وجدها ثم إنه أقبل على ذلك الملك بالشم والفحش والكلمات الموحشة حتى اضطرب الملك بسبب ذلك اضطراباً شديداً وحاول القيام والذهاب إليه ليضره فثارت الحرارة الغريزية فيه واشتملت وقويت على دفع المادة وتلك الحرارة ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية.

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول: يجب أن لا يستبعد ان تبلغ النفس في الشرف والقوة إلى حيث تبرئ المرضى وتمرض الأصحاء وتقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى تجعل غير النار نار أو تحدث بإرادتها تارة أمطاراً وخصباً وتارة حسفاً وجذباً، وذلك لأنك ستعرف ان مادة العناصر الأربعة مشتركة فهي قابلة لجميع صورها، ولما شاهدنا أن النفس قد تصير

تصوراتها مبادئ لحدوث الحوادث من غير آلة جسمانية جاز أن تكون تصوراتها مبادئ للأُمور العظيمة وإن كان ذلك نادراً وغير يابجداً.

ونعم ما قال الشيخ: إن للقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب وليس الحذق في التكذيب بما لم يتقرر بالبرهان امتناعه أقل من الحذق في التصديق بما لم يتقرر بالبرهان جوازه بل يجب في أمثال هذه المواضع التمسك بحبل التوقف.

الفصل الخامس عشر

في أن الرأي الكلي لا يكون علة لحصول أفعال جزئية

برهانه: أن الكلي مشترك بين جزئياته والمشارك نسبته إلى كل واحد من جزئياته المندرجة فيه نسبة واحدة فلو كان الرأي الكلي سبباً لوقوع جزئي معين مع أن نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم منه وقوع الممكن لا عن سبب وهو محال.

فإن قيل: كل ما يدخل في الوجود فهو جزئي وكل جزئ فسيبه إرادة جزئية فإذا الإرادة الكلية يستحيل أن تكون مؤثرة في شيء أصلاً لكن إرادة الباري وعلمه كليان مع اتفاق الحكماء على أنهما المبدأ أن لوجود الممكنات.

وعبر بعضهم عن هذا الشك بعبارة أخرى فقال: الحكماء جعلوا تصورات المبادئ المفارقة أسباباً لتكوين الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والكون والفساد وتلك التصورات كلية وهذه الأشياء جزئية فما هو المتصور عند المبادي متمتع الحصول وما هو حاصل هاهنا غير متصور عندهم فبطل قولهم التصورات أسباب لوجود الممكنات.

وحله: أن الفيض العام قد يتخصص بسبب تخصص القوابل كما أن إرادة الذهاب إلى الحج سبب للخطوة المعينة ولكن يشترط أن تكون الخطوة السابقة أوصلت إلى ذلك الحد.

وبالجملة: فقد عرفت أن العلة المؤثرة إنما تتخصص بتأثيراتها بسبب علل معدة مقربة للعلل المؤثرة إلى معلولاتها بعدما لم تكن قريبة، وأن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادث هذا إذا أمكن أن توجد الماهية في أشخاص كثيرة وأما إذا لم يكن كذلك كانت الماهية لما هي هي مقتضية للتشخيص فتصير الإرادة الكلية سبباً لحدوث التشخيص الجزئي بسبب ذلك.

الفصل السادس عشر

في أن ما مع العلة هل يكون متقدماً على المعلول لم لا؟

ذكر الشيخ في النمط السادس من "الإشارات": أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معها متقدماً عليه أيضاً بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعية وإذا لم يكن هناك تقدم بالزمان ولا بالعية فليس هناك تقدم أصلاً.

وفيه بحث وهو: أنه ليس كل تقدم إما بالعية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلاً بل من أقسام التقدم، التقدم بالطبع، وذلك مثل تقدم الواحد على الاثنين فلم لا يجوز أن يكون تقدم ما مع علة الشيء على الشيء بالطبع وإن لم يكن بالعية والزمان.

فنقول في حله: إن الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي صدرا عن علة واحدة على مذهب الحكماء فهما إذا معاً في الوجود ثم إن علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن أن يكون للحاوي تقدم عليه لأن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معاً فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء إليه فيكون عدم الخلاء محتاجاً إلى الغير وما يحتاج إلى الغير فهو ممكن لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف فإذا وجود المحوي غير محتاج إلى وجود الحاوي لاحتياج المشروط إلى الشرط ولاحتياج المعلول إلى العلة فظهر أن ما مع العلة المتقدمة لا يجب أن يكون له تقدم أصلاً.

ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من "الشفاء" في بيان تأخر الأجرام العنصرية عن الإبداعات بالمرتبة فقال: قد ثبت أن الإبداعات علل لتجدد أحياء العناصر وأحيائها معها بالذات والرتبة والمتقدم على المع متقدم فلما كانت الإبداعات متقدمة على أحياء العنصریات وجب تقدمها على العنصریات.

أقول: هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المع متقدم والكلام الأول تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم وليس بين الكلامين مناقضة ولكن لابد من فرق بين البابين وهو مُشكل جداً.

الفصل السابع عشر في أن العلة هل يجب أن تكون أقوى من المعلول؟

فنقول: المعلول إما أن يحتاج إلى العلة لذاته وماهيته أو لا يحتاج، فالأول يقتضي أن تكون العلة مخالفة للمعلول في الماهية لأن المعلول لو احتاج لماهيته إلى فرد من افراد نوعه لزم احتياج ذلك الفرد إلى نفسه لكونه من ذلك النوع وذلك محال.

وأما المعلول الذي لا يحتاج لماهيته إلى العلة المعينة بل لشخصيته فهو مثل كون هذه النار علة لتلك النار فإن هذه النار ليست علة نوعية لتلك النار بل علة ذلك الشخصية وكذلك الأب علة للإبن لا من جهة الإنسانية بل من جهة أنه ذلك الإنسان.

فلنتكلم في هذا القسم فنقول: المعلول لا يجوز أن يكون أقوى من العلة في تلك الطبيعة لأن تلك الزيادة ممكنة فلا بد لها من سبب وليست تلك الزيادة حاصلة للفاعل حتى تكون سبباً للزيادة في المنفعل ولا يمكن أن تكون زيادة استعداد تلك المادة سبباً لتلك الزيادة لأن استعداد المادة ليس سبباً للوجود.

اللهم إلا أن يقال: بأن المعلول ينضم إلى العلة ثم يصير ذلك المجموع مؤثراً في تلك الزيادة فعند ذلك تكون علة الزيادة ذلك المجموع لا ما فرض علة لكن ذلك المجموع ليس أضعف من تلك الزيادة وأما أنها هل تكون مساوية للمعلول فنقول إما أن يعتبر ذلك التساوي في حقيقتهما أو في وجودهما والقسم الأول مثل أن تصير نار علة لنار فنقول العلة والمعلول أن كانا من نوع واحد فلا بد وأن يكونا ماديين لما عرفت أن كل ما لا يكون نوعه في شخص واحد فهو مادي، وإذا كانا ماديين فلا يخلو إما أن تتساوى مادتهما أو لا تتساوى فإن لم تتساوى فإما أن تكون المادتان المختلفتان متساويتين في قبول ذلك الأثر وأما أن لا تتساويا في ذلك فالأول مثل اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في مطلق الحركة وأما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فإن الضوعين مختلفان بالقوة والضعف فمن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثراً في اختلاف الماهية جعل الضوعين نوعين ومن جعل ذلك في اختلاف العوارض جعلهما من نوع واحد وأما إذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو إما أن تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه والأول هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة أقسام فإنه إما أن يكون في المادة ما يعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوة تعين على هذا الأثر وإما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد وإما أن لا

يكون فيها لا معاون ولا معاق مثل حال التفه في قبول الطعم ففي هذه الأقسام الثلاثة يجوز أن يتشبه المنفعل بالفاعل تشبهاً تاماً مثل النار التي تحيل الماء نار أو الملح الذي يحيل العسل ملحا كيف لا نقول ذلك والصور الجوهرية لا تقبل الأشد والأضعف فإذا حصلت كانت حاصلة بكمالها والمادة قابلة لآثار تلك الصورة لكونها مماثلة لمادة الفاعل وليس فيها معاق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها وأما إذا كان في المادة ما يعاق الأثر وهو الاستعداد الناقص وهو مثل الماء في قبوله التسخن لأن طبيعة الماء وصورته مانعة عن هذا الأثر فهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن في مادة المنفعل معاق عن ذلك الأثر ولا معاق في مادة الفاعل والشيء الذي يكون مع المعاق أضعف من الذي ليس مع المعاق فغير النار إذا تسخن عن النار لا تكون سخونته مثل سخونة النار.

فإن قيل: النار تذيب الفلزات وتكون سخونتها أقوى من سخونة النار لأننا ندخل أيدينا في النار ونغمرها فيها بعجلة فلا تحرق مثل ما تحرق المسبوكات مع أن المسبوكات إنما تسخن عن النار.

فجوابه: أن المسبوك جرم لزج غليظ لم يخالطه جرم غريب فللزوجته يبقى اتصاله باليد زماناً طويلاً ولغلظه تكون حركة اليد فيه أبطأ ولأنه لم يخالطه جرم غريب فيكون تأثير سطحه الملاقي سطح اليد تأثيراً واحداً، وأما النار فلأنها ليسها تكون سريعة الانفصال وللطافتها تتحرك اليد فيها أسرع ما يكون ولأجل ما يخالطها من أجزاء الهواء والغبار لا يكون سطحها سطحاً متصلاً بل سطوحاً صغاراً مختلطة بأجرام هوائية وارضية وهي كاسرة من صرافة حر النار فلأجل ذلك كانت السخونة المحسوسة من ملامسة الجواهر الذائبة أقوى مما يحس من النار هذا كله إذا نظرنا إلى حقيقتي العلة والمعلول اللتين هما مشتركان في الماهية وأما إذا نظرنا إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما فيه من جهة التقدم والتأخر لأن العلة مفيدة للوجود والمعلول مستفيد والمفيد لا يساوي المستفيد هذا إذا كانت العلة والمعلول ماديين.

أما إذا كانت العلة غير مشاركة للمعلول في الماهية ولا في المادة وإنما تشاركه في الوجود فقد ذكر «الشيخ» أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد والأضعف ولا بالأقل والأنقص فإن الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول إنما يكون في أمور ثلاثة التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان.

أقول: لابد من تحقيق الفرق بين هذه الأمور حتى يمكن بيان الاختلاف باعتبار ما بين وجود العلة ووجود المعلول وقد ذكرنا في باب الوجوب والإمكان ان الوجوب عبارة عن كون الماهية مقتضية لوجود نفسها وهذا المعنى هو العلة في عدم توقفه وتعلقه بالغير وذلك هو الاستغناء وكذلك الإمكان عبارة عن كونه في ذاته غير مستحق لا للوجود ولا للعدم وذلك هو العلة في توقفه على الغير وهو المعنى بالحاجة فقد ظهر الفرق بين الوجوب والاستغناء وبين الإمكان والحاجة واما الفرق بينهما وبين التقدم والتأخر فالذى يمكن أن يقال فيه أنا بينا أن المعلول لا يعرف معرفة يقينية الا من جهة العلم بعلته فشعور الذهن بوجود العلة سابق على شعوره بوجود المعلول وهذا السبق مغاير للوجوب والإمكان والاستغناء والحاجة فظهر الفرق بين هذه المفهومات.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أما تقدم العلة على المعلول واستغناؤها عنه فأمر ظاهر واما وجوبها فلأن العلة إذا كانت واجبة لذاتها فقد حصل المقصود وإن كانت واجبة لغيرها فهي لذاتها ممكنة ولكن مصدر المعلول هو وجود العلة لا إمكانه ووجوده على ما عرفت في باب الوجود والإمكان مسبق بوجوبه لأن الممكن ما لم يجب لم يوجد فإذا وجود المعلول متأخر عن وجوب العلة بثلاث مراتب فثبت بهذا ان العلة سابقة بالوجوب على المعلول مطلقاً.

الفصل الثامن عشر في أن البسيط هل يمكن أن يكون فاعلاً وقابلاً معاً؟

المشهور امتناع ذلك والحجة في ذلك أمران:

(الأول): القبول والفعل أثران والبسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد.

وجوابه: أنا بينا أن المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى تفتقرا إلى علة وإن سلمنا ذلك فقد بينا انه لا استحالة في صدور أكثر من المعلول الواحد عن العلة الواحدة.

(الثاني): أن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ونسبة الفاعل إلى الفعل بالوجوب فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لكانت نسبة ذلك الشيء إلى ذلك المقبول المفعول بالإمكان والوجوب معاً وذلك محال.

وجوابه: أنه يجوز أن يكون الفاعل واحداً والقابل واحداً ولكن تكون نسبة المقبول غير نسبة التأثير وكيف لا نقول ذلك ويصح أن نعقل إحدى النسبتين عند الجهل بالأخرى وإذا كان كذلك كانت إحدى النسبتين بالإمكان والأخرى بالوجوب.

والذي يدل على جواز أن يكون الشيء الأحدي الذات قابلا وفاعلا أن الماهيات علل للوازمها متضفة بها فالفاعل والقابل واحداً ما أنها علل لتلك اللوازم فلأن ذلك المزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت ذلك المزوم عارياً عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلا تكون اللوازم لوازم هذا خلف، وأما أنها متضفة بها فلأن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير بالإمكان حاصل من ماهيات الممكنات فيها والزوجية حاصلة من ماهية الأربعة فيها وتساوي الزوايا من المثلث حاصل من الماهيات فيها.

فإن قيل: هذه الماهيات مركبة فإن أمكن أن تكون فاعليتها باعتبار بعض أجزائها وقابليتها باعتبار جزء آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

فنقول: أما أولاً: فلأن في كل مركب بسيطاً ولكل واحد من تلك البسائط شيئاً من اللوازم منها وحديثه وهويته.

وأما ثانياً: فلأن الحقيقة المركبة لها وحدة مخصوصة واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع وإلا لكان حاصلًا قبل ذلك الاجتماع وليس للقابل له أيضاً أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا للقياسيتين ولا الأضلع الثلاث بل القابل هو المجموع من حيث هو كذلك وإذا كان المؤثر هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والقابل أيضاً هو ذلك المجموع فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً وهو المطلوب.

ويدل عليه ما بينا من أن المفهوم من واجب الوجود لا يمنع الشركة والمفهوم من هذا الواجب يمنع فتعين هذا الواجب زائد على كونه واجباً وثبت أن ذلك أمر ثبوتي وثبت أنه من لوازم ماهيته واللوازم كائنة ما كانت معلولات فإذا فاعل ذلك التعين وقابله هو حقيقة الباري - تعالى - وهي بسيطة وأيضاً فعلمه تعالى بالأشياء صور مطابقة للأشياء والصور المطابقة للأشياء مخالفة لذاته وهي من لوازم ذاته ومن معلولات ذاته وهي أيضاً في ذاته فالفاعل والقابل واحد وذلك هو المطلوب.

القسم الثاني في العلة المادية

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول في أقسام المادة^(١)

المادّة: عبارة عن الشيء الذي يحصل فيه إمكان وجود الشيء مثل الخشب للسريـر والحديد للسيف لا كالصوف للسريـر والسيف فإنه لا يمكن اتخاذهما منه.

ثم إنه يمكن تقسيم المادة على وجهين:

(١) المادّة: الممكن على نحوين: أحدهما ما هو ممكن أن يوجد شيئاً ما وأن لا يوجد ذلك الشيء، وهذا هو المادّة... (رسائل الفارابي، السياسات المدنية/ ٢٧) قد يقال اسماً مرادفاً للهيولى، ويقال مادّة لكلّ موضوع يقبل الكمال باحتماله إلى غيره وورود عليه يسيراً يسيراً، مثل المني والدّم لصورة الحيوان، فربّما كان ما يجمعه من نوعه، وربّما لم يكن من نوعه.

(الحدود لابن سينا/ ١٨، رسائل ابن سينا/ ٩٤، تهافت الفلاسفة/ ٢٩٨) الجسم الذي يحدث - كنار حادثة - إنّما إمكان وجوده هو أن يحدث من المادّة والصّورة، فيكون لإمكان وجوده محلّ بوجه ما، وهو مادّته. (إلهيات الشّفاء/ ١٧٨) هو المعنى الحاصل للصّورة. (التّحصيل/ ٥٨٧) هي الشّيء الذي هو بالقوّة الشّيء الذي سيكون بالفعل والحدّ. (رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطّبيعة/ ٦٦) هي التي يشار إليها من طريق الحسّ. (تفسير ما بعد الطّبيعة/ ١٤٧٦)

١- هي هذا الشّيء [الذي يشار إليه] من طريق أنّها ترى (قاله أرسطو) .

٢- هي هذا الشّيء [الذي يشار إليه] عند ما تقبل الصّورة وتتحدّد (قال الإسكندر) .

(المصدر/ ١٤٦٧) الجوهر إن كان حالاً في محلّ فهو الصّورة، وإن كان محلاً فهو المادّة والهيولى. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٢٦) الجوهر إمّا له الأبعاد الثلاثة فجسم... أولاً، وإذا لم يكن جسماً فإمّا جزؤه وإمّا ليس كذلك، فإن كان جزءه فإن كان الجسم به، أي بذلك الجزء حصلاً بالفعل فصورة، وإلا فمادّة. (شرح المواقف/ ٣٥١) العلة إمّا تامّة وإمّا ناقصة، والناقصة إمّا جزء الشّيء أو أمر خارج عنه، والأوّل إن كان به الشّيء بالفعل، كالمهيئة للسّريـر فهو الصّورة، وإن كان الشّيء به بالقوّة فهو المادّة. (المصدر/ ١٦٨) الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو الجسم، وإلا فإن كان جزءاً منه هو به بالفعل، سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة... أو جزءاً هو به بالقوّة فمادّة. (الحكمة المتعالية ١/ ٢٣٤) هي سبب من أسباب الحدوث. (المصدر ٤/ ٥٢) عبارة عن محلّ الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة. (المصدر ٥/ ١٨) أمر مبهم لا تحصّل له أصلاً إلا باعتبار كونه قوّة شيء ما. (المصدر ٧/ ٣٣)

(الأول): أن تقول الحامل إذا حدثت فيه صفة فحدوث تلك الصفة فيه إما أن يكون موجباً لزوال شيء كان ثابتاً قبل حدوثها وإما أن لا يكون كذلك فإن لم يوجب زوال شيء لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لها لأنها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجاً إلى صورة أخرى تقومه ثم تلك الصورة إما أن تبقى مع هذه الصورة الحادثة أو لا تبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا يكون له حاجة إلى هذه التي حدثت فتكون هذه التي حدثت عرضاً لا صورة وأما إن كان حدوث هذه الصفة الحادثة موجباً لزوال الصورة التي كانت متقومة قبل ذلك كان حدوث هذا الحادث موجباً لزوال شيء وقد فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف فثبت أن كل صفة تحدث في محل ولا تكون موجبة لزوال وصف عن ذلك المحل فتلك الصفة تكون من باب الأعراض لا من باب الصور وقد عرفت أن كل عرض يحدث في المحل لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فذلك لأجل أن تلك الصورة المقومة لذلك المحل مقتضية لذلك العرض فتكون تلك الصورة كمالات أو لا ويكون ذلك العرض كمالاتاً ثانياً والصور بطباعها متوجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض.

اللهم إلا عند وجود مانع أو عند عدم شرط أما الأول فكما عند الأمراض المذيلة وأما الثاني فكعدم نشوء البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة أخرى إلى النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها إلى شيء وصرفاً عنه فثبت بالبرهان أن كل صفة تحدث في المحل من غير أن يكون حدوث تلك الصفة مزيلاً شيئاً عن ذلك الحامل فإن ذلك الحامل بطبعه قد كان متحركاً إليه وأنه يستحيل بعد وصوله إليه أن يتحرك عنه.

مثال ذلك: أن الصبي يتحرك إلى الرجولية وبعد صيرورته رجلاً يستحيل أن ينتقل إلى الصبي، هذا حاصل ما قيل في هذا الموضع.

وفيه إشكال؛ فإن النفس الخالية عن جميع الاعتقادات في مسألة من المسائل قد تعتقد فيها اعتقاداً خطأ ولا يكون ذلك الاعتقاد استكمالاً للنفس فقد رأينا حصول صفة في محل بحيث لا يكون ذلك الحصول سبباً لزوال شيء آخر ومع ذلك لا يكون استكمالاً ويصح عنه الرجوع أيضاً.

وأما القسم الآخر: وهو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجباً لزوال شيء عنه فقد يكون موجباً لزوال الصورة المقومة كما أن حدوث الهوائية في المحل موجب لزوال

المائية عنه وقد يكون موجباً لزوال الكيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون موجباً لزوال الكمية أو الشكل وكل ذلك ظاهر.

وبالجملة: فمن حكم هذا القسم صحة الانعكاس لأن المادة إذا انقلبت من المائية إلى الهوائية صح انقلابها من الهوائية إلى المائية مرة أخرى لأن ماهية الشيء لا تنقلب ولا تبدل فخرج مما قلنا أن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه محال وكلما كان من القسم الثاني فإن الانقلاب فيه واجب.

فإن قيل: هذا الحصر باطل؛ فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول فإن ذلك القسم يمتنع انعكاسه وهاهنا يجوز الانعكاس لأن العناصر كما أنها تصير حيواناً ونباتاً فالحيوان والنبات أيضاً تصير عناصر وليس أيضاً من القسم الثاني فإن من شأن هذا القسم أن يكون الوصف الطارى سبباً لزوال وصف كان موجوداً وهذا ليس كذلك لأنه ليس حدوث الصور النباتية والحيوانية سبباً لزوال وصف يضادها فبطل هذا الحصر.

فنقول: العنصر المنفرد غير مستعد لقبول للصور الحيوانية بل لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حصول الكيفية المزاجية والكيفية المزاجية مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فتكون نسبة الكيفية المزاجية إلى الكيفية الصرفة من القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس وإذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالاً لها لا لذلك المزاج وهو مثل الصبي والرجل فلا جرم يتحرك إليه بالطبع ولا يتحرك عنه فإن الحيوان لا يتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج فإذا حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجاً عنهما.

القسم الثاني: أن الحامل للصورة إما أن يكون حاملاً لها بوحدانيتها أو بمشاركة غيرها فالذى لا يكون بمشاركة الغير فهو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمية والذي يكون بمشاركة شيء آخر فيكون لا محالة لتلك الأشياء اجتماع وتركيب فيما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لا مع الاستحالة والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي إلى الغاية باستحالات كثيرة وأما الذي لا تعتبر الاستحالة فيه فهو كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات وحصول بدن الإنسان من اجتماع الأعضاء ثم قد تكون تلك الآحاد محصورة كهذه الأمثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر والجمع.

الفصل الثاني فيما يقال له إن الشيء كان منه

(اعلم): أن الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر لا يقال لذلك الآخر انه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال أنه كان عن الإنسان كاتب فإذا متى كان الشيء متقومًا بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك المقوم وأيضًا لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الأول فلا يقال أنه كان من السواد بياض لأنه ليس شيء من السواد موجودًا في البياض فإذا متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر انه كان عن المتقدم وأما إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل أجزائه في ذلك الشيء فهناك يقال لذلك الآخر انه كان من الأول مثل ما يقال من أنه كان عن الماء الهواء وذلك لأن الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد في الهواء الشيء الذي كان جزءًا من الماء وكذلك يقال كان من الأسود أبيض وكان من الخشب السرير لأجل أن الخشب لا يصير سريرًا إلا إذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا أن الشيء إنما يقال له أنه كان عن شيء آخر إذا كان متقدمًا ببعض أجزائه ومتأخرًا عن بعض أجزائه.

فالحاصل: أن الشيء إنما يقال له: كان من شيء آخر إذا اجتمع الأمران، أحدهما البعدية من جهة والآخر التقدم من جهة أخرى، فهذا تلخيص القول في هذا الاصطلاح.

الفصل الثالث في بيان تناهي العلل المادية

قد عرفت أن مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة كالإنسان للرجل وقد يراد به الشيء الذي يصير جزؤه القابل جزءًا قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار هواء فإن الجزء القابل للصورة المائية صار قابلاً للصورة الهوائية.

فنقول: أما بيان تناهي المواد بالمعنى الأول فلأنه لو كان لكل قابل قابل آخر لا إلى نهاية لكانت أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال.

وأما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلأن مادة الهواء إذا أمكن أن تقبل الصورة المائية فمادة الماء أيضًا يصح أن تقبل الصورة الهوائية فإذا يصح انقلاب كل واحد منهما إلى الآخر وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين بأن تكون مادة للآخر باولى من الآخر بأن تكون مادة للأول بل ليس ولا لواحد منهما تقدم على الآخر في النوعية نعم يجوز أن

يكون شخص من الماء له تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من أن يكون لكل مادة مادة أخرى إلى غير النهاية بهذا المعنى أي يكون كل شخص فهو إنما يتولد عن شخص آخر قبله فهذا هو القول في تنهاى العلل المادية.

الفصل الرابع في أسامي المادة

القابل من جهة أنه بالقوة قابل يسمى "هيولى" ومن جهة أنه بالفعل حامل يسمى "موضوعاً" بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث كونه مشتركاً بين الصور يسمى "مادة" و"طينة" ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمى "أسطقساً" فإن معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركب ومن جهة أنه أول ما يتبدى منه التركيب يسمى "عُنْصُراً" ومن حيث أنه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يسمى "رُكْناً".

(وقد يتركون) هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ "الهيولى" على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك القابل أبداً يكون قابلاً بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع أن مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به وحده.

الفصل الخامس في حال شوق الهيولى إلى الصورة

إن القدماء كانوا يشبهون الهيولى بالأنثى والصورة بالذكر ويثبتون للهيولى شوقاً إلى الصورة، وهذا الشوق الذي أثبتوه إما أن يكون نفسانياً أو طبيعياً والأول ظاهر البطلان والثاني أيضاً باطل؛ لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورة معينة أو إلى مطلق الصورة والأول باطل وإلا لكانت المادة متحركة بطباعها إلى تلك الصورة وكان ما عداها حاصلاً بالقسر هذا خلف والثاني أيضاً باطل؛ لأن المادة لا تخلو عن الصورة على ما سيأتي والشوق إنما يكون إلى غير الحاصل فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

الفصل السادس في أن مادة العناصر مشتركة

برهانه: أن هذه العناصر ينقلب بعضها إلى البعض وما كان كذلك فله مادة مشتركة، أما الصغرى فسيأتي تقريرها في باب الحركة، وأما الكبرى فهي ظاهرة إذ لولا اشتراك المادة بينها لامتنع انقلاب بعضها إلى البعض.

القسم الثالث في العلة الصورية^(١)

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول في بيان عليّة الصورة

(١) العلة الصورية: هي دوران الأفلاك وحركات الكواكب حول الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض. (رسائل إخوان الصفاء ٢ / ٨٩) وما به وجود الشيء وهو العلة الصورية. (رسائل ابن سينا / ٢٤٣) العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل. (الهيئات الشفاء / ٢٥٧، التحصيل / ٥١٩، تعلية على الشفاء لصدر الدين / ٢٢٢) هي تمام كل شيء وقد تسمى علة صورية. (تهافت الفلاسفة / ٢٥٨) هي التي يلزم منها وجود الشيء. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ١ / ٣٠) العلة إما أن تكون جزءا للشيء وهذا ينقسم إلى ما يكون به الشيء بالفعل وهي الصورية. (نفس المصدر / ١ / ٣٧٨) الشيء الذي يفتقر إليه الشيء إما أن يكون جزءا منه أو لا يكون. فإن كان جزءا منه فإما أن يكون هو الجزء الذي لأجله يكون الشيء بالقوة وهو العلة المادية، وإما أن يكون هو الجزء الذي لأجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية. (شرحي الإشارات للرازي / ١ / ١٩٢).

والاولى تنقسم إلى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة. (شرحي الإشارات للطوسي / ١ / ١٩٢) العلة إما داخلية في المعلول أو خارجة، والأول إن كان الجزء الذي يحصل المعلول مع حصوله فهو الصورة. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٩٥) العلة الناقصة إما أن تكون جزءا من المعلول أو خارجة عنه. والأول إما أن يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة... (مطالع الأنظار / ٦٨) العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء، وهو أن لا يحتاج الشيء إلى غيره وهو العلة التامة أو يحتاج وهو مستحيل أن يكون نفسه، بل إما داخل فيه أو خارج عنه. والداخل إما أن يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية، أو بالقوة وهو العلة المادية.

علة الماهية إما أن تكون الماهية معها بالقوة وهي المادية، أو بالفعل وهي الصورية. (الإشارات والتنبيهات مع شرح الشرح / ٣ / ١١) هي إذا حصلت كان الشيء، أي المعلول موجودا بالفعل لا بما فقط، بل بما وبغيرها، كصورة السرير بالنسبة إلى السرير. (شرح حكمة العين / ١٧٥) علة الماهية إما أن يكون الماهية بالقوة وهي المادية، أو بالفعل وهي الصورية. (حاشية المحاكمات / ٢٨٦) العلة هو ما يتوقف عليه وجود الشيء إما أن لا يحتاج الشيء إلى غيره وهو العلة التامة، أو يحتاج ويستحيل أن يكون نفسه، بل إما داخل فيه أو خارج عنه. والداخل إما أن يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية. (نفس المصدر / ٢٨٧) العلة للشيء إما جزؤه أو خارج عنه والجزء إما الجزء الذي به الشيء بالقوة أو الذي به بالفعل وهما المادة والصورة. (تعلية على الشفاء لصدر الدين / ٢٢٤) إن العلة إما أن تكون جزءا للشيء أو لا تكون..

يجب أن يعلم أن الحقيقة إذا كانت مركبة من المادة والصورة فلكل واحد من الجزئين نسبة إلى الآخر ونسبة إلى ذلك المجموع فالصورة ليست علة صورية للمادة لأنها ليست جزءاً من المادة بل هي علة فاعلية للمادة أو جزء علة فاعلية لها بل الصورة علة صورية بالنسبة إلى المركب وكذلك المادة ليس كونها مادة للصورة ككونها مادة للمركب لأن كونها مادة للمركب تعتبر فيه الجزئية وأما كونها مادة للصورة فلا تعتبر فيه الجزئية.

وأما بيان تناهي الصورة فلوجهين:

(أما أولاً): فلأن الصورة الأخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية لم تكن للعلل نهاية.
(وأما ثانياً): فلأن الصور أجزاء الماهية ويمتنع أن تكون للماهية الواحدة أجزاء غير متناهية.

الفصل الثاني في الفرق بين الطبيعة والصورة

الفرق بينهما: أن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مرتبة بالعموم والخصوص والاختصاص فالعام ذات الشيء والخاص مقوم الذات والاختصاص المقوم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين فاسم الطبيعة متناول للثالث من الجهات الثلاث باشتراك الاسم وللثاني من الجهتين كلفظ الإمكان وأما الصورة فهي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل. ثم إن الصورة في البسائط هي نفس الطبيعة كالماء مثلاً فإن صورته المقومة ليست الأنفس طبيعته ومع ذلك فالاعتبار مختلف لأنها بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمة للماء مثل البرودة والرطوبة طبيعة. وأما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل لا تصير بالفعل إلا بسبب صورة أخرى أزيد منها فلا جرم كانت صورها مغايرة لطبائعها. ولقائل أن يقول: إذا كان لا بد من صور أخرى فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو الواحد منه أو كل واحد.

فنقول: ظاهر كلام «الشيخ» مُشعر بالأول؛ فإنه قال: الأجسام المركبة لا تحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات إلا من جهة واحدة وإن كان لا بد لها في أن تكون هي ما هي من تلك القوى فإن كانت تلك القوة جزءاً من صورتها فكانت صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد كالإنسانية فإنها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية ويشبه أن لا يكون المراد

بهذا الكلام ما يشعر به ظاهره لأننا سنبين انه لا يجوز أن يكون لمجموع أمور غير مقومة تأثير في التقويم.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون المقوم واحداً من هذه الأمور فهو أيضاً باطل من وجهين:

(أما أولاً): فلأن النفس الناطقة من المقومات فلو لم يكن للقوة الطبيعية حظ في التقويم لكانت عرضاً فيه وهي جوهر في البسائط فاول ما يلزم منه أن يكون الواحد بالنوع جوهرًا وعرضًا.

(وأما ثانيًا): فإن البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان فتكون مقومة للبدن مع أنها عرض فيه هذا خلف فإذا تعين القسم الثالث وهو أن يكون للطبيعة وسائر الصور حظ في تقويم المركبات لكن على التقديم والتأخير كما سنحققه والظاهر انه هو المراد من كلام الشيخ.

الفصل الثالث في امتناع تقويم المادة بصورتين

برهانه: أن الصورتين إما أن تكون كل واحدة منهما مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى الشيء بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما فيكون محتاجاً إليهما ومستغنيا عنهما هذا خلف وإما أن تكون المستقلة إحداهما دون الثانية فلا تكون تلك الثانية صورة وأما أن لا تستقل الواحدة منهما بالتقويم بل المجموع هو المقوم والمجموع شيء واحد فالصورة المقومة شيء واحد وعلى ان ذلك يستحيل أيضاً لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فتكون المادة متقومة بها فالمادة السابقة على كل حال من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة على المجموع فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وذلك محال.

فإن قيل: لكل جسم بسيط اعراض كثيرة تخصه لأن له أينا معيناً وشكلاً معيناً ومقداراً معيناً وكيفية معينة من الكيفيات الملموسة فلو كانت الصورة المقومة واحدة لزم صدور أكثر من الواحد عن الصورة الواحدة، ولأن «الشيخ» ذكر في أول طبيعيات "النحاة": أن في مادة الجسم الطبيعي صورة تناسب أيُّهْ وصورة تناسب كَيْفَه وذلك يناقض ما قلتموه.

فنقول: إنه أجاب في "الشفاء" عن الأول فقال: إن الجسم البسيط يصدر عنه من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته أمر انفعالي كالماء فإنه يصدر عنه من جهة مادته قبول التشكل ومن جهة صورته البرد المحسوس وبواسطة البرودة قوة مميلة فإن الثقل الذي هو الميل إلى الوسط تابع للبرودة والخفة التي هي الميل إلى فوق تابعة للحرارة وكذلك الإنسان فإنه يعرض له بسبب الصورة مثل الضحك والبكاء والتجمل والذكاء ويعرض له بسبب المادة مثل سواد الزنجى إذ لولا المزاج الحاصل بسبب انفعال أجزائه بعضها عن بعض لم يحصل اللون المعين وكذلك ابدان القروح والشامات ومن الصفات ما يعرض له بسبب الأمرين مثل النوم واليقظة فإنه لولا ضعف تطرق المادة وكونها ذات قوة مدركة لما كانت المادة قابلة لهما ومع ذلك فالنوم أولى بأن يكون بسبب المادة واليقظة بسبب الصورة.

ولقائل أن يقول: إنكم بينتم في الفصول الماضية أن المادة يستحيل أن يكون لها أثر أصلاً فإن ماهيتها أنها شيء قابل والقابل من حيث أنه قابل لا يكون فاعلاً فكيف تقولون الآن إن الجسم البسيط الذي تصدر من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته أمر انفعالي وهو قبول الشكل فهذا ما نذكره في هذا الموضع من أحكام المادة والصورة، وأما سائر المباحث التي بقيت فنذكرها في إثبات المادة للجسم.

القسم الرابع في العلة الغائية^(١)

وفيه اثنا عشر فصلا:

الفصل الأول في تقسيم الغايات الذاتية والغايات الاتِّفافية

(اعلم): أن كل مسبب فله سبب، فإما أن يكون حصول ذلك المسبب عن ذلك السبب دائماً أو أكثرياً أو على سبيل التساوي أو أقلياً فإن كان دائماً أو أكثرياً فلا يقال لذلك أنه بالاتفاق، أما في الدائم فهو ظاهر، وأما في الأكثرى فهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حضور قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف حضور المعلول وعند حضوره يحصل المعلول فإنه إن لم يتوقف سببيته على حضور قيد كانت العلة الكاملة في عليتها حاصلة مع عدم المعلول وذلك قد أبطلناه، فإذا الفرق بين الدائم والأكثرى أن الدائم لا يتخلف عنه قيد من القيود المعتبرة في عليته والأكثرى قد يتخلف عنه ذلك

(١) العلة الغائية: الغاية، التي تقصد إليها الحركة، وهي العلة الغائية. هو الغرض الذي لأجله صنع التجار هذه المادة. (الجمع بين رأيي الحكيمين / ٢٩) العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها. (إلهيات الشفاء / ٢٥٧) ما لأجله وجود الشيء. (رسائل ابن سينا / ٢٤٣، التحصيل / ٥١٩، حاشية المحاكمات / ٢٨٩) هي التي لأجلها الشيء. ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ٣٠ و ٣٧٨) الشيء الذي يفتقر إليه الشيء إما أن يكون جزءاً منه أو لا يكون... وأما الذي لا يكون جزءاً من الشيء فإما أن يكون مؤثراً في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية أو مؤثراً في علية العلة الفاعلية وهي العلة الغائية. (شرحي الإشارات / ١ / ١٩٢) التي لأجلها، الشيء علة. لماهيته ومعناها. - لعلية العلة الفاعلة - ومعلولة لها في وجودها. (شرحي الإشارات للطوسي / ١ / ١٩٣) إن كان حصول المعلول لأجلها (العلة الخارجية) فهي العلة الغائية. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٩٥) العلة الناقصة الخارجة عن المعلول إما أن تكون مؤثرة في وجوده، أي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل، أو تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل، أي الفاعل لأجله صار فاعلاً وهو الداعي والغاية.

(مطالع الأنظار / ٦٩) العلة ما يتوقف عليه الشيء. وهو إما أن لا يحتاج الشيء إلى غيره وهو العلة التامة، أو يحتاج وهو مستحيل أن يكون نفسه بل إما داخل فيه، أو خارج عنه. والداخل إما أن يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية، أو بالقوة وهو العلة المادية. والخارج إما أن يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع أو ما منه وجوده وهو الفاعل، أو ما لأجله وجوده وهو الغاية. (الإشارات والتنبهات مع شرح الشرح / ٣ / ١١) العلة غائية إن كانت لأجلها الشيء، كالجولس على السرير بالنسبة إليه. (شرح حكمة العين / ١٧٦).

ويكون الأكثرى مع حضور تلك القيود دائماً أيضاً وهذا الحكم لا يختلف بالعلل الطبيعية والإرادية فإن الإرادة ما لم تنجز استحالة استقلالها بالمؤثرية وإذا صارت جازمة امتنع تخلف الفعل عنها وإذا كان الأكثرى من جنس الدائم والدائم لا يقال له أنه بالاتفاق فالأكثرى أيضاً كذلك.

فإن قيل: إذا قلنا قصدت فلانا لحاجة كذا فإن اتفق أن وجدته في البيت لم يمنعنا من هذا القول كون زيد في أكثر الأمر في البيت.

فنقول: نحن إنما نقول ذلك لا بحسب الأمر في نفسه بل بحسب اعتقادنا فيه فإنه إذا غلب على ظننا كونه في البيت فلا نقول أنه اتفق ذلك بل إن لم نجد نقول اتفق ذلك وأما إذا تساوى الكون واللاكون في ظننا فعند ذلك نقول اتفق أنه كان في البيت وأما المتساوى فقد منع بعضهم من إطلاق لفظ الاتفاق عليه محتجا بأن الأكل وتركه والمشى وتركه من الأمور المتساوية الصدور عن مبادئها واللاصدور ثم إذا مشى ماش أو أكل أكل لا نقول أن ذلك بالاتفاق.

فنقول: أنه قد ثبت أن الشيء الأقلي إذا شرط فيه الأمور التي باعتبارها صار موجوداً فإنه يكون واجباً مثل أن يشترط أن المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف فيها إلى الأصابع الخمس والقوة الفاضلة صادفت استعداداً تاماً والفاعل إذا صادف المادة لم يعطلها فعند هذه الشروط يجب أن تكون الأصبع الرائدة ويكون ذلك من باب الدائم وإن كان ذلك بالنسبة إلى الطبيعة الكلية نادراً قليلاً، وإذا جاز أن يصير الأقلي واجباً باعتبار مع غاية تباعد هما فلو جوز صيرورة المساوي أكثرية كان أولى.

وعلى هذا نقول: الأكل والمشى إذا قيسا إلى الإرادة الجازمة خرجا عن حد الإمكان المتساوى إلى الأكثرية فلا جرم لم يصح بهذا الاعتبار أنهما اتفقا، وأما إذا لم يضافا إلى الإرادة الجازمة بل إلى وقت يتساوى فيه وجودهما وعد مهما فصحيح أن يقال: دخلت عليه فاتفق إن كان يأكل وذلك بالقياس إلى الدخول لا إلى الإرادة.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن السبب الذي من شأنه أن يتأدى إلى المسبب لا دائماً ولا أكثرية هو السبب الاتفاقى فخروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في أكثر الأمر إلى مصادفته إياه وأما خروج غير العارف فرمما يؤدي وربما لم يؤدي فهو بالقياس إلى العارف غير اتفاقى وبالقياس إلى غير العارف اتفاقى، وأما الشيء الذي ليس من شأنه أن

يتأدى إلى شيء آخر البتة فإنه لا يسمى سبباً اتفاقياً لذلك الشيء مثل كسوف الشمس عند قعود فلان فإن قعوده غير متأد إلى ذلك الكسوف فلا جرم لا يقال اتفق ان صار قعوده علة الكسوف نعم لما كان قعوده قد يكون سبباً للكون مع الكسوف لا جرم صح أن يقال قعدت فاتفق إن كان قعودى مع الكسوف.

ونقول أيضاً: السبب الاتفاقى يجوز أن يتأدى إلى علته الذاتية ويجوز أن لا يتأدى مثل ان الرجل إذا خرج متوجهاً إلى متجره فلقى غريمه فرمما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وربما لم ينقطع بل توجه نحو ما خرج من الدار إلى أن وصل إليه والحجر الهابط إذا شج رأساً فرمما وقف وربما هبط إلى مهبطه فإن وصل إلى غايته الطبيعية فيكون بالقياس إليه سبباً ذاتياً وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً وأما إذا لم يصل إليه كان بالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً وبالقياس إلى الغاية الذاتية [أصلاً]^(١).

الفصل الثانى فى إثبات الأسباب الاتفاقية

قد عرفت أن السبب الاتفاقى ما تكون تأديته إلى المسبب لا دائماً ولا فى الأكثر. وقد وقع بين الأقدمين خلاف عظيم فى وجود الاتفاق وعدمه وظاهر أن ذلك الاختلاف ليس فى إطلاق لفظ الاتفاق فإن الاختلاف فى الأسامى غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف إنما وقع فى أن السبب هل يجوز أن يكون تأديته إلى المسبب مساوياً أو أقلية أم لا؟

فبعضهم منعه وبعضهم جوزه. ولمن منع أن يتمسك بما أقوله وهو أن السبب إما أن يكون من شأنه أن يتأدى إلى مسببه أو لا يكون فإن كان واجب أن يكون مستقلاً بالتأثير فيكون حصول المعلول منه دائماً لما بينا أن المعلول يمتنع تخلفه عن العلة التامة فى العلية وإن لم يكن مستقلاً بالتأثير فلا بد معه من أمر آخر فيكون المؤثر فى ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده يستحيل أن يتأدى إليه فهو وحده لا يكون سبباً اتفاقياً لأن من شأن الاتفاق أن يكون ممكن التأدى إليه والحاصل انه إن كان مستقلاً كان واجب التأدى إليه فلا يكون ذلك التأدى اتفاقياً وإن لم يكن مستقلاً فهو ممتنع التأدى إليه فلا يكون ذلك التأدى اتفاقياً.

(١) ما بين المعكوفتين فى (ح): باطلاً.

والحجة المحكية عنهم في "الشفاء" هذه: إذا وجدنا للحوادث أسباباً معلومة امتنع أن نتركها فنطلب لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق فإن الحافر بئراً إذا عثر على كثر جزم أهل الغباوة بأن البخت السعيد لحقه، وإن انزلت رجله حتى انكسرت جزموا القول بأن البخت الشقي لحقه وليس الأمر كذلك بل كل من يحفر إلى الدفين فإنه يجده ويقولون ان فلانا لما خرج إلى السوق ليقعد في دكانه رأى غريماً له فظفر بحقه وليس الأمر كذلك بل كل من توجه إلى مكان فيه غريمه وله حس يصرفه يراه.

وليس لقائل أن يقول: لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب أن لا يكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم.

لأنا نقول: يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى بل أكثر الأفعال كذلك لكنه يعرض أن يجعل المستعمل لذلك الفعل إحدى تلك الغايات غاية فتتعطل الأخرى بوضعه لا في نفس الأمر لأنها صالحة لأن تجعل غاية أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمقام الغريم هناك كان وصوله إليه غاية له؟.

وأقول: لمثبتي الاتفاق أن يجيبوا عن الأول فيقولوا الأسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائماً وإلا لكان لا بد معها من قيد زائد فتكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطة وأما المركبة فإن كان اجتماع أجزائها دائماً كان حصول المعلول دائماً وإن كان أكثرية كان حصول المعلول أيضاً أكثرية وكذلك القول في المتساوي والأقلي فاختلاف أحوال المعلولات في الدوام والاكثرية والمتساوي والاقلية باختلاف أحوال اجتماع أجزاء العلة في ذلك.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أنه وإن كان كل ما لا بد منه في تحقق العلية فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما كان الجزء المحصل الوجودي شيئاً واحداً وحينئذ يضاف الأثر إليه وأما سائر الأمور المعتبرة فهي عائدة إلى زوال المانع وتحقيق الشرط وحضور القابل ثم إذا كان حضور سائر القيود مع حصول تلك الذات دائماً قيل ان صدور المعلول عن العلة دائم وإن كان ذلك الانضمام أكثرية جعل ذلك الصدور أكثرية وكذلك القول في المتساوي والأقلي.

فإن قيل: ذلك الاجتماع إن كان واجباً كان المعلول دائماً الوجود وإن كان ممكناً فلا بد من استناده إلى الواجب فيدوم لدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه.

فنقول: إن مصادمات الأسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز أن يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها كما في سائر الحوادث. وأما الحجة التي ذكروها فجوابها: أن الغاية قدير ادبها ما ينتهي إليه الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصوداً فالأسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الأول وليست غايات بالمعنى الثاني.

وقوله: الغاية لا تصير غاية بالوضع فهو غير مسلم، ألا ترى أن الوضع يجعل بعضها أكثرياً وبعضها أقلياً، فإن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه يجده في الأكثر وغير الشاعر به لا يظفر به في الأكثر فإذا كان الجعل المختلف يختلف به حكم الأكثرية والاقلية فكذلك يجوز أن يختلف به مبدأ الحكم في كونه اتفاقياً وغير اتفاقياً.

الفصل الثالث في الفرق بين البخت^(١) والاتفاق

قد تقرر الاصطلاح على تخصيص اسم البخت بالسبب الاتفاقي الذي مبدؤه إرادة طبيعية، فإن كان السبب طبيعياً كالعود الذي يشق فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختاً بل كائناً من تلقاء نفسه، وأما إن كان حدوثه من مصادمات أسباب طبيعية وإرادية فحينئذ يسمى بختاً بالقياس إلى السبب الإرادي وأما بالنسبة إلى السبب الطبيعي فلا.

والفرق بين رداءة البخت ورداءة التدبير: أن رداءة البخت هو أن يكون السبب في أكثر الأمر غير مؤد إلى غاية مذمومة ولكن في حق صاحبه يؤدي إلى ذلك، وأما رداءة التدبير فهو أن يكون السبب في أكثر الأمر يؤدي إلى ذلك والميمون هو الذي تكرر حصول الخير بالاتفاق عند تكرره والمشثوم بالعكس منه.

(١) البخت: كم من خير عمّ ونعمة تمت بالبخت لاعتكساب صناعي ولا عن فعل طبيعي. (منطق الشفاء/ ٦٩) إن المتكرر مرارا قد يظنّ به أنّه مقصود من الفاعل، ويعتقد أنّ الذي بالبخت قليل التكرّر. (نفس المصدر/ ٩١) سبب يحدث بالعرض مانع للإرادة القاصدة نحو غاية من الغايات إذا كان عنها غير ما قصدت له. (الحدود والفرق/ ٥٣) هو الذي ينال الخير الذي لم يسع لطلبه، كمن حفر بئرا فوجد كنزا. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٢٠) البخت هو الضرورة. إنّه تسلسل علل مرتبة (الروافيون). (في النفس/ ١٢٢).

الفصل الرابع في إثبات العلة الغائية للحرركات الطبيعية

زعم [ابن اذقلس]^(١) أن تكون الأجرام الأسطوقسية بالاتفاق فما اتفق إن كان هيئته اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك أربع حجج:

(أولها): أن الطبيعة كيف تفعل لأجل غرض مع أنها ليست لها رَوِيَّة.

(وثانيها): توافقنا على أن التشويهاات والزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فإن نظام الذبول ليس أقل من نظام النشوء والنمو بل هما وإن كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونهج لا يتبدل ولكن لما كان نظام النقصان بسبب ضرورة المادة فلا جرم حكمنا أنها غير مقصودة للطبيعة فكذلك نظام النشوء والنمو بسبب ضرورة المادة فوجب أن لا تكون مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة فإن الشمس إذا بخرت فخلص البخار إلى الجو البارد فلما برد صار ثقيلًا فتزل ضرورة فاتفق أن يقع في مصالح فنظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل هو لضرورة المادة.

(وثالثها): إن كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض إن كان لغرض آخر لزم التسلسل وإن كان لا لغرض آخر فقد فعلت شيئًا لا لغرض آخر فيحوز ذلك في كل الأفعال.

(ورابعها): أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة مثل الحرارة فإنها تحلل الشمع وتعتقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه أدلة منكري الغايات.

والحق أنا لا ننكر أن يكون للاتفاق مدخل في تكون الأمور الطبيعية بالقياس إلى أفرادها فإنه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الأرض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الأرض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم أمرًا دائمًا ولا أكثرًا بل نسامح في أنها وما يجري مجراها اتفاقيات ولكننا ندعي أن للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة والمراد بالغاية على ما ذكرنا المعلولات التي يكون تأدى القوى إليها دائمًا أو أكثرًا.

والبرهان عليه: أن نفرض الكلام في تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة عن الأرض ونقول البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة بُرٍ انبتت سنبلة بُرٍ أو حبة شعير انبتت

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): ابن قلس.

سنبلة شعير، ولا بد من نفوذ أجزاء الأرض والماء في تلك الحبة لتصير غذاء لها فتكون منها السنبلة، وظاهر أن ذلك النفوذ إنما يكون بحركة الأرض والماء عن مواضعها الطبيعية فلا تكون تلك الحركة منها فإذا حركتها لأجل قوى مستكنة في الحبات ثم لا يخلو إما أن تكون في تلك البقعة أجزاء تصلح لتكون البُرة وأخرى تصلح لتكون الشعير أو يكون الصالح لهما من نوع واحد فإن كان الصالح لهما نوعاً واحداً لم يكن صيرورة ذلك الجزء بُراً والآخر شعيراً لضرورة المادة بل لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة دائماً أو في الأكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وإن كانت الأجزاء مختلفة في الغاية فذلك الاختلاف ليس لماهية الأجزاء الأرضية بل لأن القوة الموجودة في البر أفادت ذلك الجزء من الأرض تلك الخاصية فإن كانت إفادة تلك الخاصية لأجل خاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل وإن كانت لا لخاصية أخرى كانت القوة المستكنة في البر لذاها متوجهة إلى ذلك الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائماً أو أكثرياً

وبالجملة: فإذا لم تكن القوة الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت الزيتون بُراً والبر بطيخاً.

ثم إذا ثبت أن للأفعال الطبيعية غايات فنقول: أنها لما لم تكن ممنوعة بعوائق ومعارضات فهي خيرات وعليه دليلان:

(الأول): أنها إذا تأدت إلى غايات ضارة كان ذلك لا دائماً ولا أكثرياً بل النفس تطلب لها سبباً عارضاً فيقال: ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل؟ وماذا أصاب هذه المرأة حتى أسقطت؟ وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخيرية.

(الثاني): أنا إذا أحسسنا بعارض أو قصور من الطبيعة عاونتنا الطبيعة بالصناعة كما يفعل الطبيب معتقداً أنه إذا زال العارض المعارض أو اشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى الصحة والخير وهذا يدل على المقصود.

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أنه ليس إذا عدمت الطبيعة الروية وجب أن نحكم عليها بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلاً عن فعل وتعيينه للوقوع ثم تكون لكل واحد من تلك الأفعال غاية مخصوصة ويكون تأدى ذلك الفعل إليها لذاته لا لسبب آخر حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من النفس فعل واحد من غير روية.

ومما يقرر ذلك أنه لا شك في أن الصناعات لغايات ثم انما إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب الماهر إذا تفكر في حرف حرف تبلد في صناعته وكذلك حال اعتصام المتزلقة رجله بما يعصمه ومبادرة اليد إلى العضو المستحك من غير فكرة ولا روية.

وأوضح منه أن القوة النفسانية إذا حركت عضواً ظاهراً فإنما تحركه بواسطة تحريك الوتر والنفس لا شعور لها بذلك.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: أن الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كما لأنها وتارة لحصول زيادات خارجة عن المجرى الطبيعي واما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تكون واصلة إليها والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل واحد منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة بها على النظام والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بامداد بعد ولكن كل مدد ثان فإنه يقع أقل من المدد الأول لما ستعرف في علم النفس فيكون ذلك الامداد سبباً بالعرض لنظام الذبول فهو إذا من حيث هو ذو نظام فعل الطبيعة وإن لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل أن كل حال للصورة الطبيعة يجب أن يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا أن كل طبيعة فإنما تفعل فعلها لغاية لها وأما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وأيضاً فالموت وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بدن زيد فهو غاية بالقياس إلى نظام الكل واجب على ما ستعرف في علم النفس وأما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فإن المادة إذا فضلت حركت الطبيعة فضلتها إلى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وما قيل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الهى ذو نظام له غايات كثيرة في الطبيعة على ما عرفته.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً: أنه لا يلزم أن تكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة لذاتها وسائر الأشياء تقصد لها وما يقصد لذاته فإنه لا يليق به أن يقال لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الالم.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً: أن القوة المحركة لها غاية واحدة وهي احالة المحترق إلى مشكلة جوهرها واما العقد تارة والحل أخرى فذلك لأن الوصول إلى تلك الغاية في

بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الآخر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية واما الغاية الذاتية فهي واحدة.

وإذ قد تكلمنا في غايات الأفعال الطبيعية فلنتكلم في غايات الأفعال الاختيارية.

الفصل الخامس في بيان أن للعبث^(١) والجُزاف^(٢) غاية

يجب أن تعلم أن للحركات الاختيارية مباد بعضها ضرورية بأعيانها وبعضها غير ضرورية بأعيانها فالتى تكون ضرورية بأعيانها منها قريية ومنها بعيدة فالقريية هي القوة المحركة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدأ أن لا بد من حصولهما. ثم إن غاية القوة المحركة هي التي انتهت الحركة إليها وليس لها غاية غير ذلك واما القوة الشوقية فقد تكون غايتها غاية القوة المحركة مثل ما إذا ضجر الإنسان عن القيام في موضع فتذكر موضعاً آخر واشتاق إلى القيام فيه فتحرك إليه فكان غايته نفس غاية القوة المحركة وقد تكون غايتها مغايرة لغاية القوة المحركة كما إذا تخيل الإنسان صورة لقاء صديق له فيشتاق ويتحرك إلى ذلك المكان الذي يقدر مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول إلى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق واما المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فإنه وإن كان لا بد من أحدهما إلا أنه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أما القوة المحركة فإن غايتها لا محلة موجودة لأن لتلك الحركة نهاية ثم إن لم توجد معه غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلاً بالقياس إلى القوة الشوقية لا بالقياس إلى القوة المحركة مثل من وصل إلى المكان الذي قدر فيه مصادفة

(١) العبث: كلّ نهاية تنتهي إليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المنشوّقة التّخيّليّة ولا تكون المنشوّقة بحسب الفكرة فهي التي تسمّى العبث. (تعليقه على الشّفاء لصدر الدّين/ ٥٤١) إذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التّخيّلي ولم يطابقه الشّوق الفكريّ فهو العبث. (الحكمة المتعالية ٧/ ٢٥٢).

(٢) الجزاف: بالحركات الثلاث والضمّ أفصح معرب كذاف على ما في المنتخب. ومعناه الأخذ بكثرة من غير تقدير. وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فاكراً كالرضاخة ، أو طبيعة كالنفس ، أو مزاج كحركات المرضى ، أو عادة كاللعب باللحية مثلاً، وهو باعتبار من الفاعل كالعبث باعتبار من الغاية. وقد يراد به الفعل الذي تتعلّق الإرادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص، كذا في شرح الإشارات في آخر النمط الخامس..

انظر: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص: ٥٥٨

الصديق ولم يصادفه وأما إذا حصل الغايتان ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل لا الفكر فلا يخلو إما أن يكون المبدأ هو التخيل وحده أو مع طبيعة مثل التنفس أو مع مزاج كحركة المريض أو مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك فإن كان المبدأ هو التخيل وحده يسمى ذلك الفعل جزافاً ولم يسم عبثاً وإن كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك قصداً ضرورياً أو طبيعياً وإن كان المبدأ هو التخيل مع ملكة وخلق سمي ذلك الفعل عادة.

وإذا عرفت ذلك ظهر أن العبث فعل له غاية وهي خير حقيقي أو مظنون إما أن له غاية فلأن اللعب باللحبة مبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكر وقد حصلت الغاية التي لقوة الحركة وللقوة الشوقية ولم تحصل لغاية التي للقوة الفكرية لأنها غير موجودة فتبين أن المبادي الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فإنما لم يحصل لأن القوى التي تلك الغايات غايات لها غيره موجودة.

وأما بيان أن تلك الغاية خير حقيقي أو مظنون فلأن كل فعل نفساني فله شوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتاً بل يكون سريع البطلان والزوال فلا يحصل الشعور به فإن التخيل غير الشعور به ولو كان كل تخيل يلزمه شعور به لذهب الأمر فيه إلى غير النهاية، ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة إما عادة وإما ملال عن هيئة وإما حرص على إحداث الفعل وكل ذلك لذيد بحسب القوة المتخيلة واللذيد لشيء خير بالقياس إلى ذلك الشيء وإن لم يكن خيراً حقيقياً بالقياس إلى العقل الإنساني فهذه الأشياء غير خالية عن خيرات مظنونه ثم وراء هذه علل لتخصيص الحركات الخيرية بحيث لا تنضب.

الفصل السادس في أن لوجود العالم غاية حقيقية

زعم [ديمقراطيس]^(١) أن العالم إنما تكون بالاتفاق وذلك لأن مبادئ العالم اجرام صغار لا تتجزى بصلابتها ولعدمها الخلاء وهي غير متناهية وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشكلة الطبائع مختلفة الأشكال وهي دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون هذا العالم ولكنه زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

والذي يدل على فساد قوله أمور ثلاثة:

(الأول): أنه قد ظهر أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ولا يستند القسْر إلى قسْر آخر إلى غير النهاية كما ثبت بل لا بد وأن ينتهي إلى الإرادة أو الطبيعة فإذا الإرادة والطبيعة أقدم من الاتفاق فإذا السبب الأول للعالم إرادة أو طبيعة.

(الثاني): أن تلك الأجزاء إن كانت متشكلة الطبائع كانت حركاتها إلى جهة واحدة فلا تقع بينها مصادمة وممانعة في الحركة وإن وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف الحاصل بسبب ذلك باقيا على الأكثر لكن الأرصاد دالة على بقاء الأجرام السماوية بحالها وإن كانت مختلفة الطبائع والقوى كان الفلك مركباً لا بسيطاً وذلك باطل.

(الثالث): أنه جعل الأمر الدائم الذي لا يقع فيه خروج عن النظام الواحد اتفاقاً وجعل الأمور المتغيرة عن مناهجها وطرائقها مثل أحوال النبات والحيوانات لغايات معينة وذلك بالعكس أولى.

الفصل السابع في الغايات الضرورية العرضية

قد عرفت أن الغايات إما اتفاقية وإما ضرورية، فاعلم الآن أن الغايات الضرورية إما ذاتية وإما عرضية، فالغاية الذاتية هي التي تطلب لذاتها والتي لا تكون ذاتية أحد أمور ثلاثة:

(الأول): الأمر الذي يكون وجوده متقدماً على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ل يتم القطع به وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة أو بحسب الظن.

(الثاني): الذي يكون لازماً للزوم الغاية في الوجود مع الغاية مثل أنه لا بد من جسم أذكر حتى يتم القطع به وإنما لم يكن منه بدلاً لذكرته بل لأنه كان لازماً للحديد.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): ديمقراطيس.

(الثالث): الذي يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية إما على طريق اللزوم وذلك مثل: الأكل الذي غايته التغوط. وإما على طريق اللزوم مثل: الجمال للرياضة، فإن الصحيح قد يحصل له الجمال مع أن الجمال ليس هو المقصود بالرياضة وكذلك في أمر التزويج والتوليد وذلك يتبعه حب الولد.

الفصل الثامن في تناهي العلل الغائية

برهانه: أن العلة الغائية هي التي تكون مطلوبة لذاتها فلو قدرنا عللاً غائية لا نهاية لها فإما أن يكون فيها شيء مطلوب لذاته وإما أن لا يكون كذلك فإن كان فيها ما يكون مطلوباً لذاته فقد انقطع التسلسل وإن لم يكن فيها شيء مطلوب لذاته فليست هناك علة غائية فثبت أنه يلزم من تجويز التسلسل في العلة الغائية رفع العلة الغائية وإبطالها.

فإن قيل: الحركة الفلكية غير متناهية فإما أن يقال: إنه لا غاية لها، أو يقال: إن غايتها غير متناهية، وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتائج تترادف عن القياسات ولا تنهأ.

فنقول: ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الماهيات الجنسية مثل أن يوجد جسم أو حيوان ولا أن يوجد شخص معين من النوع، بل الغاية الذاتية أن توجد الماهيات النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن أن يبقى الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى الأشخاص فلا جرم لا توجد منها أشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وإما أن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفسادات فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث أن تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث أن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك فتكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية ونحن إنما أوجبنا التناهي في الغايات الذاتية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم.

وأما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك، وأما الحركة الفلكية الأبدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل وذلك لما لم يكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية.

وأما المقدمات والنتائج فيجب أن يُعلم أن المراد بقولنا العلة الغائية تنهأ أنه لا يجوز أن يروم الفاعل الواحد بالفعل الواحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية فإما أن يكون للأفعال

الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهاهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية وهذا لا يناقض ما ذكرناه.

الفصل التاسع في بيان عليّة العلة الغائية

العلّة الغائيّة لها ماهية ولها وجود فهي بماهيتها تكون علة لكون سائر العلل عللاً بالفعل ولكن لا مطلقاً فإن تلك الماهية لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في النفس هكذا قاله «الشيخ».

وهذا يقتضي ألا تكون للأفعال الطبيعية غايات لأنه ليس لها تصور ولا إدراك وذلك يناقض مذهبه في إثبات الغايات للأفعال الطبيعية واما وجود الغايات فالغايات إما أن تكون أموراً حادثة تنتهي إليها الحركات واما أن لا تكون كذلك فإن كانت أموراً حادثة فهي في وجودها معلولة لجميع العلل فحينئذ تكون ماهيتها علة لعلّة وجودها ويكون وجودها معلولاً لمعلول ماهيتها وأما إذا لم تكن الغاية أمراً حادّثاً لم تكن سائر العلل عللاً لوجودها فإذا العلة الغائية دائماً علة بماهيتها لعلية سائر العلل واما كونها معلولة بوجودها فذلك ليس بواجب بل إن كانت الغاية حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل وإلا فلا فإذا عليتها لسائر العلل لذاها واما معلوليتها لسائر العلل فليست لذاها بل لحدوثها هذا ما قيل.

الفصل العاشر في الفرق بين الغاية والخير

(اعلم): أن الفاعل إذا حصل في مادة صورة فيما أن يكون مقصودة الأصلي هو تحصيل تلك الصورة في تلك المادة أو مقصوده حصول صفة له في نفسه بواسطة ذلك التحصيل.

مثال الأول: أن القوة المصورة للإنسان غايتها تحصيل تلك الصورة في تلك المادة.

ومثال الثاني: البناء لأجل الاستكنان فإنه ليست غايته الذاتية تحصيل صورة البيت في مادته بل الاستكنان وهو صفة تحصل للباني، أما القسم الأول فتلك الصورة الحاصلة لها نسبة إلى أمور أربعة:

(أحدها): نسبتها إلى الفاعل من حيث أن تصورها صار محرّكاً للفاعل وعلة لأن صارت فاعليتها حاصلة بالفعل فتلك الصورة من هذا الاعتبار تكون غاية.

(وثانيها): نسبتها إلى حركة المادة إلى قبولها وهي بهذا الاعتبار تسمى نهاية وفرق بين الغاية والنهية لأن الشيء لا يبطل عند وجود غايته ويبطل عند وجود نهايته.

(وثالثها): نسبتها إلى المادة حين كانت موصوفة بها بالقوة وهي بهذا الاعتبار تكون خيراً إلا الشر هو عدم كمال الشيء والخير هو حصوله.

(ورابعها): نسبتها إلى المادة عند كونها موصوفة بها بالفعل وهي بهذا الاعتبار تكون صورة.

وأما القسم الثاني وهو مثل الاستكنان فهذا ليس له حصول إلا في نفس الفاعل فله اعتباران:

أحدهما: أن تصوره صار علة لكون الفاعل فاعلاً بالفعل وهو بهذا الاعتبار غاية.

وثانيهما: أن الشيء صار موصوفاً به بالفعل بعد إن كان موصوفاً به بالقوة وهو بهذا الاعتبار خير سواء كان خيراً حقيقياً أو خيراً مظهرًا.

ويجب أن يُعلم أن غاية الفاعل القريب لتحصيل الصورة في المادة هي نفس تلك الصورة وأما الذي لا يكون غايته صورة في المادة فإنه لا يكون فاعلاً قريباً فإن عرض أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي يكون غايته صورة لا في المادة شيئاً واحداً فذلك الواحد وحدته بالموضوع مثل أن يبني الإنسان بيتاً ليستكن فيه فإن كونه مستكناً علة لكونه بناء بوجه ما فالمستكنية علة بعيدة فلا جرم غايتها ليست صورة في مادة والبنائية علة قريبة لحصول صورة البناء في مادة فلا جرم غايتها هي تلك الصورة المادية.

الفصل الحادي عشر في الجُود^(١)

والفرق بينه وبين الخير: أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض فمن يهب السكين لمن يقتل به مظلوماً لا يكون جواداً والذي أعطى ليستعيز لا يكون جواداً أيضاً ولا يجب أن يكون العوض كله جنساً مخصوصاً بل الثناء والمدح واستحقاق الجزاء واكتساب الكمال كل ذلك اعواض فالجود هو إفادة الخير بشرط عدم العوض وعند ذلك ظهر الفرق بين الجود والخير.

الفصل الثاني عشر في أن كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص

برهانه: أن الذي يفعل فعلا لغرض فلا يخلو إما أن يكون وجود ذلك وعدمه بالنسبة إليه سواء وإما أن لا يكون الأمر كذلك فإن كان الأمر ان عنده سواء استحال أن يصير أحدهما حاملا له على فعل أحد الجانبين فحينئذ لا يكون أحد الجانبين غرضا للفاعل وأما إن كان أحد الجانبين ارجح عند الفاعل من الثاني فلا بد وأن يكون ذلك الارجح أولى لذلك الفاعل فالفاعل إذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل له تلك الأولوية ولا شك أن حال الفاعل عند عدم تلك الأولوية انقص من حاله عند حصول تلك الأولوية فثبت أن كل فاعل يفعل لغرض فإنه يكون ناقصاً في نفسه ويكون ذلك الفعل سبباً لكماله.

فإن قيل: أنه يفعل لا لاستكماله به بل لاستكمال غيره به ومن شأن الجواد أن يفعل ذلك.

(١) الجود: بذل ما حوَّله الملك وما حوته النفس خال من المنّ، خالص من الكدر. (المقابسات/ ٤٧١) إفادة ما ينبغي لا لعوض. (الإشارات والتنبيهات/ ١١٩، شرحي الإشارات ٢/ ٥، الإشارات والتنبيهات مع الشرح ٣/ ١٤٥، سه رساله شيخ اشراق/ ٥٤ و ١٠٢ و ١٥٩، مجموعه مصنفات شيخ إشراق ١/ ٥٥، الحكمة المتعالية ٧/ ٢٦٩ و ٨/ ٣٦٩) هو إفادة الخير بلا غرض. (التعليقات/ ٢٢ و ١٠٦) إفادة الغني في جميع الجهات عن الإفادة، كمالا، فيكون ذلك المعنى بالقياس إلى القابل خيرا وبالقياس إلى الفاعل جودا. (الهيئات الشفاء/ ٢٩٨) الجود المحض هو الفعل الكائن لا لعوض. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٣٢) هو افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيز منها بدلا. (الهيئات الشفاء/ ٢٩٦، تعلية على الشفاء لصدر الدين/ ٢٦١، وفي التحصيل هكذا مع هذه الزيادة): سواء كان ذلك البذل شكرا، أو ثناء، أو صيتا، أو فرحا. (التحصيل/ ٥٤٨) (هو) بذل الموجود، لأنّ الجائد هو الذي لا يخل بشيء يقتدر على بذله. (الحدود والفرق/ ٤١) هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، ولا غرض. (رسالة التحفة لملا نظر علي الجيلاني/ ٢٨٨) هو إفادة الخير بلا عوض. (القبسات/ ٣٣٨).

فنقول: استكمال غيره بذلك الفعل إما أن يكون بالنسبة إليه أولى من عدم استكمال الغير بذلك الفعل وإما أن لا يكون كذلك فإن كان الأول لزم أن يكون استكمال الغير بذلك الفعل سبباً لاستكمالهِ ويعود المحال وإن كان استكمال الغير بذلك الشيء وعدم استكمال الغير به بالنسبة إليه سواء استحال أن يصير استكمال الغير مقصوداً له ومرجحاً لداعيه وبالله التوفيق.

خاتمة لهذا الفن

فيما بقي من مباحث هذا الباب، وفيها فصلاّن:

الفصل الأول في أمور مشتركة بين العلل

اعلم أن العلل الأربع مشتركة في ستة أمور:

- (الأول): الذي يكون بالذات والذي يكون بالعرض، فالفاعل بالذات هو أن يكون لذاته مبدءاً لذلك الفعل والفاعل بالعرض هو أن لا يكون كذلك وهو على أقسام خمسة:
 - (أ) أن يفعل الفاعل فعلاً يُزيل ضد شيء فيقوى ذلك الشيء بسببه مثل السقمونيا^(١) فإنه متى أزال الصفراء حصلت البرودة وتنضاف تلك البرودة الى السقمونيا.
 - (ب) أن يكون الفاعل مزيلاً للمانع وإن لم يفد مع المنع ضد امثل مزيل الدعامة فإنه يقال له: هادم السقف.
 - (ج) أن تكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون مبدءاً بالذات لفعل فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلاً بالعرض مثل ما يقال للطبيب بناء أي الشخص الموصوف بالطبيعية موصوف بالبنائية.
 - (د) الغايات الاتفاقية مثل الحجر يشج وإنما عرض له ذلك لأنه بذاته يهبط فاتفق أن وقع العضو في مسافته فتأثر به.
 - (هـ) أن يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب بجعله فاعلاً بالعرض واما المادة بالذات فهي التي تكون بخصوصية ذاتها قابلة للصورة المعينة مثل الشمع للشكل والتي بالعرض فأمران:
 - أحدهما: أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة للمقبول مثل أن يجعل الماء مثلاً مادة الهواء.
 - ثانيهما: أن يؤخذ القابل مع وصف لا تتوقف القابلية عليه فيجعل مع ذلك الشيء قابلاً مثل قولنا الطبيب يتعالج فإنه إنما يتعالج لا من حيث هو طبيب بل من حيث هو عليل واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض فكالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية ولعرضية فقد عرفتھا.

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

(الثاني): لقرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس لتحريك الأعضاء والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليه أو حدوث حالة أخرى فيه مثل الأعضاء للبدن والمادة البعيدة ما لا تكون كذلك إما لأنها وحدها ليست بقابلة بل هي جزء القابل، وإما لأنها إن كانت قابلة فلا بد من حدوث أحوال فيها تستعد بسببها لقبول تلك الصورة فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الأركان المختلطة لصورة الخلط فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيرة من الغذائية والكيلوسية والصورة القريبة كالترجيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية للمربع والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء.

(الثالث): الخصوص والعُوم فالفاعل الخاص ما ينفع عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفع عنه كثيرون كالنار المحرقة للكثيرين وإن كان بلا واسطة والمادة الخاصة ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريباً وعاماً مثل الخشب للسرير والصورة الخاصة فهي جزء الشيء أو فصله أو خاصته والعامة فكأجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد والعامة فهي التي تحصل من طرق عديدة.

(الرابع): الكلّي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي وكل واحد منها في مقابل نظيره والكلّي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب بهذا العلاج أو الصانع للعلاج وفي المادة كذلك وفي الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وفي الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركة المخصوصة والكلّي فكالاتصاف من الظالم.

(الخامس): البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الأحديّ الذات وأحق العلل بذلك هو المبدأ الأول والمركب منه ما تكون مؤثرته لاجتماع عدة أمور إما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الكائن من القوة الجاذبة والحساسة والمادة البسيطة كالهيولى للجسمية والخشب في الحس للخشبيات والمركبة مثل العقاقير للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والنار والمركبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن

المجموع الحاصل من عدة أمور والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية.

(السادس) القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها لها فيه القوة قد تكون قريية كقوة المعلم على الكتابة وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة بدن الإنسان وقد يكون بالفعل كبذن الإنسان واما الصورة فقد تكون بالفعل وذلك ظاهر وقد تكون بالقوة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة أو بالفعل.

الفصل الثاني في معنى كَوْنُ العَدَمِ مبدأ

إننا سنبرهن على أن الجسم من حيث هو جسم مركب من الهوى والصورة فللجسم من حيث هو جسم من المبادئ المفارقة مبدأن أحدهما الهوى والآخر الصورة، وأما إذا أخذ من حيث أنه حادث أو متغير أو مستكمل فله مبدأ ثالث وهو العدم فتبين مفهومات هذه الألفاظ الثلاثة ثم نبين مبدئية العدم بالنسبة إليها فالتغير هو الذي كان موصوفاً بصفة فبطلت عنه تلك الصفة وحدثت فيه صفة أخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير بصفة وحالة كانت موجودة فعدمت وحالة كانت معدومة فوجدت فتبين من ذلك أنه لا بد للمتغير من عدم.

وأما المستكمل فهو الذي كان خالياً عن صفة ثم حصلت تلك الصفة فيه من غير زوال شيء عنه فتبين أنه لا بد للمستكمل من حيث هو مستكمل من العدم فإنه لو لم يكن هناك عدم لكان الكمال حاصلاً دائماً فلم يكن هناك تغير ولا استكمال فإذا التغير والمستكمل محتاجان في كونهما متغيرين ومستكملين إلى العدم والعدم غير محتاج في كونه عدماً إلى تحقق المتغير والمستكمل فالعدم مبدأ لهما لأننا لا نعني بالمبدأ هاهنا الاكل ما يحتاج إليه.

فهذا ما قيل في بيان مبدئية العدم وليكن هذا آخر كلامنا في العلة والمعلول.

الفن الخامس في الحركة والزمان

وفيه اثنان وسبعون فصلاً:

الفصل الأول في رَسْم الحركة^(١)

(اعلم): أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه وإلا لكان في وجوده أيضاً بالقوة ولكان في كونه بالقوة أيضاً بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة وذلك محال وإذا كانت القوة حاصلة بالفعل فهي لا محالة لذي قوة فإذا الشيء إما أن يكون بالفعل من كل الوجوه أو يكون بالفعل من بعض الوجوه ومن بعضها بالقوة فكل ما بالقوة فيما أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون أو لا يكون دفعة وهو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أو لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لإفادة هذا الغرض.

لكن المتقدمين استردّلوا هذا التعريف؛ لأن الدفعة عبارة عن الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فإذا ينتهي تحليل تعريف الدفعة إلى الحركة فلو أخذناها في حد الحركة لزم الدور وكذلك إذا قلنا أنها الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدريج فإن كل ذلك لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة ويلزم منه الدور.

وأجاب بعض الفضلاء عن ذلك فقال: تصور حقيقة الدفعة واللا دفعة والتدريج كل ذلك تصورات أولية لاعانة الحس عليها فإننا نعلم أن هذه الأمور إنما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج إلى البرهان ومن الجائز أن نعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم

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

تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سبباً هذه الأمور الأولية التصور وحيث لا يلزم الدور وهذا جواب حسن.

ثم ان المتقدمين لما استقبحوا هذا النوع من التعريف سلكوا في تعريف الحركة فهجا آخر، فقالوا: الحركة أمر ممكن الحصول للشيء وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فالحركة إذاً كمال لما يمكن أن يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث أنه لا حقيقة لها الا التأدى إلى الغير والسلوك إليه وما كان كذلك فلا محالة له خاصيتان:

(أحدهما): أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه.

(وأخرهما): أن ذلك التوجه ما دام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فإذا هوية الحركة متعلقة بأن يبقى شيء منها بالقوة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل وأما سائر الكمالات فلا توجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل فحصول المربعة من حيث هي لا يوجب ان ينقضى ويستعقب شيئاً غيره وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة. وإذا عرفت ذلك فنقول: الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان:

(أحدهما): إمكان الحصول في ذلك المكان.

(وثانيهما): إمكان التوجه إليه.

وقد عرفت أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالاً له فإذا التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب وإلا لم يكن الوصول إليه على التدريج وكلامنا فيه فإذا التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالاً للجسم في جسميته وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإذا الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وهذا الرسم لأرسطاطاليس.

وأما أفلاطون فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده.

وأما فيثاغورس فإنه رسمها بالغيرية ولعلها إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات يكون في كل آن مغايراً لحالها قبل ذلك الآن وبعده.

(واعلم): أن البحث المهم في هذا الموضع بيان أنه هل يعقل أن يكون للشيء الواحد خروج من القوة إلى الفعل على التدريج فإن هذا متفق عليه بين الحكماء ولى فيه شك.

فلقائل أن يقول: الشيء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحلول شيء فيه أو لزوال شيء عنه، فإنه إن لم يحدث فيه شيء مما كان معدوماً ولم يزل عنه شيء مما كان موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلا يكون فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف، فإذا الشيء إذا تغير فلا بد إما من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الذي حدث قد كان معدوماً ثم صار موجوداً أو كل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم وإلا لكان أحد جزأيه هو الابتداء لا هو الابتداء فذلك الذي حدث إما أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وإن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقي منه شيء في القوة أو لم يبق فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً، وإن بقي منه شيء بالقوة فذلك الذي بقي إما أن يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً أو معدوماً دفعة واحدة وإما أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أو لا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية.

فالحاصل: أن الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعة نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال: إن حصوله على التدريج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر، وأما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وكلما لم يحدث فهو بتمامه معدوم. فهذا ما عندي في هذا الموضع.

الفصل الثاني في تحقيق القول في الحركة

قال الشيخ: الحركة اسم لمعنيين:

(الأول): الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وصل فقد انقطع وبطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن وذلك لأن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي ادركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيالي فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد وأما في الخارج فلا وجود له.

(الثاني): وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام الشيء يكون متحركاً وليس في هذه الحالة تغير أصلاً نعم قد تتغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس كون المتحرك متحركاً لأنه في حد معين من الوسط وإلا لم يكن متحركاً عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل آن يفرض أنه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

والذي يقال من أن كل حركة ففى زمان فإما أن عني بالحركة الأمر المتصل فهي في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي لكن ببيانها بوجه آخر فإن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كانت حاضرة فيه وهذا ليس كذلك وإما أن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى أنه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا بد من حدوث زمان ولأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة.

هذا ما قاله الشيخ، وفي هذا الكلام إشكال من حيث أن ما لا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الأعيان بل الحركة عند «الشيخ» محل الزمان وعلة له فالمعدوم كيف يكون محلاً للموجود وعلة له؟

اللهم إلا أن يُقال: الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب وأيضاً فكيف يكون وجود الحركة بالمعنى الأول في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بأن حصول الشيء في الماضي هو أن يكون قد كان له حصول في آن من الآتات الماضية مع أنه ليس لهذه الحركة وجود أصلاً. ثم لنترك ذلك ولنتكلم فيما هو أهم.

فإن لقائل أن يقول: الحركة إما أن تكون مركبة من أمور كل واحد منها غير قابل للقسمة وإما أن لا تكون كذلك.

والأول باطل، وإلا لكان الجسم كذلك لأن الجسم لو كان منقسماً لكان الواقع في أحد جزأيه غير الواقع في الجزء الثاني، وأما إن كانت قابلة للقسمة أبداً فالأجزاء المفترضة فيها لا توجد بأسرها دفعة لأنها منقضية سيالة ولا محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالشيء الموجود إن لم يكن منقسماً فكذلك الذي يحصل مقارناً لانقضائه أيضاً شيء غير منقسم فالحركة مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف وإن كان منقسماً كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلًا فلا يكون الحاصل حاصلًا هذا خلف.

وبهذا يبطل ما ظنه بعض المتأخرين من أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية لأن كل واحد من تلك الحصولات ان وجد في أكثر من أن واحد فكل واحد منها حصولات مستقرة فلا يكون شيء منها حركة وإن لم يوجد الواحد منها في أكثر من أن واحد فهناك أمور آنية متتالية فيلزم تتالي الآتات وهو باطل وأيضاً فلأن كل واحد من تلك الحصولات ليس كاملاً أولاً بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هي السلوك إلى الحصول في حيز معين لا انه نفس ذلك الحصول.

الإشكال الثاني على أصل الكلام أن الحركة لا يمكن أن تكون عبارة عن التوسط المطلق لأنه أمر كلي والكليات لا وجود لها في الأعيان فإذا الحركة المعينة هي الحصول في [حيز]^(١) معين وذلك أمر آني غير منقسم والذي يليه يكون مغايراً له فالحركة مركبة من أمور آنية الوجود متتالية.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): حد.

والجواب: أن الحركة عبارة عن التوسط المذكور وهو أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان كما أن البياض الواحد إذا وجد فله وجود في الآن وله استمرار في الزمان المستمر.

وتحقيق القول فيه: أن ماهية الحركة هي التوسط بين المبدأ والمنتهى وذلك إنما يحصل إذا لم يكن للجسم حصول في حد واحد أكثر من أن واحد إذ لو استقر في حد واحد لكان ذلك الحد منتهى حركته فكان حاصلًا في المنتهى لا في الوسط بين المبدأ والمنتهى.

ثم قد عرفت | أن الماهية إنما تتشخص بأمر خارجة وتلك الأمور هاهنا وحدة الموضوع والزمان وما فيه فاتحاد هذه الثلاثة هو علة لتشخص تلك الماهية وصيرورتها واحدة بالعدد فتكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى لموضوع واحد في شيء واحد في زمان واحد وهذا أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان كسائر الأعراض ثم إذا افترضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولًا في ذلك الوسط فصيرورته حصولًا في ذلك الوسط أمر زائد على ذاته الشخصية فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال كونه حاصلًا في ذلك الوسط وما زال كونه حاصلًا في الوسط فلا جرم تلك الحركة باقية بذاتها وزال عارض من عوارضها ثم لا يمكن تعاقب حاد هذا العارض لأن تعاقبها إنما يكون بتتالي النقط في المسافة وإذا امتنع ذلك امتنع تتالي هذه العوارض في الحركة فظهر بهذا ان الحركة كسائر الأعراض في أن لها وجودًا في الآن ووجودًا في الزمان بالوجه الذي ذكرناه.

بقي هاهنا قوله: الحصول في الوسط أمر كلي وذلك لا يوجد في الأعيان.

فنقول: ذلك التوسط إنما يكون فيه كثرة عددية إذ كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقال الذي وجد في هذا الحد من المسافة غير الذي وجد في الحد الآخر لكن المسافة متصل واحد فلا تكون القطوع والحدود فيه واجبة الحصول فإذا لم تحصل لم يكن هناك إلا مسافة واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد إلا أمرًا واحدًا بالعدد لأن الجزئي ما نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع والزمان وما فيه وما إليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه فهو إذا أمر جزئي وامكان فرض الأجزاء فيه لا يجعله كليًا فإن إمكان فرض الأجزاء في الشيء لا يجعله كليًا فإن الخط الواحد الجزئي يمكنك أن

تفرض فيه أجزاء كثيرة مع أنه جزئي بل المعتبر في كون الشيء كلياً إمكان فرض الجزئيات وقد عرفت الفرق بينهما وعرفت أن ذلك غير ممكن هاهنا.

فهذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسير.

وإذا عرفت حقيقة الحركة فاعلم أنها متعلقة بأمور ستة المتحرك والمحرك وما فيه وما منه وما إليه والزمان فلنعقد في أحكام هذه الأمور فصولاً.

الفصل الثالث في أن لكل متحرك محركاً غيره

والذي يمكن أن يحتج به سبعة أمور:

(الأول): لو كان الجسم متحركاً لذاته امتنع سكونه لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم.

(الثاني): لو تحرك لذاته لكان كل جزء من الأجزاء المفترضة في الحركة باقياً لأن معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتاً لم تكن حركة فلو كان متحركاً لذاته لم يكن متحركاً.

(الثالث): لو كان متحركاً لذاته لكان إما أن يكون له مكان يلائمه أو لا يكون فإن لم يكن لم يكن طالباً لشيء من الأمكنة ولا يتوجه نحو شيء منها فلا يكون متحركاً وأيضاً لم تكن حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب وهو محال أو لا يتحرك أصلاً فلا يكون متحركاً لذاته وهو المطلوب وإن كان له مكان يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركاً لذاته.

(الرابع): لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب أو لأنه جسم ما فالحرك هو تلك الخصوصية.

(الخامس): الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبته إليها بالإمكان ومن حيث هو محرك فاعل ونسبته إلى الحركة بالوجوب والوجوب والإمكان متنافيان فيمتنع أن يكون القابل هو الفاعل فالحرك غير المتحرك.

(السادس): المحرك إذا حرك لم يخل إما أن يحرك لا بأن يتحرك أو بأن يتحرك فإن حرك لا بأن يتحرك فالحرك هو غير المتحرك وإن حرك بأن يتحرك فمعنى أنه تحرك أنه وجدت الحركة التي هي بالقوة فتكون الحركة بالقوة والفعل هذا خلف.

(السابع): حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه وجزؤه غيره فحركة الجسم تتوقف على حركة غيره والمتوقف على الغير ليس بالذات فحركة الجسم ليست بالذات.

ولقائل أن يعترض على الأدلة الثلاثة فيقول: أليس أن الطبيعة متحركة لذاتها مع أنها لا تتحرك أبداً ولا تبقى الأجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم متحركاً لذاته فإذا لم يلزم شيء مما قلتموه.

فلن قلتم: الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة فتتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم والعلة إذا كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب عند فوات ذلك الشرط.

فنقول: إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء الجسم للتحرك بشرط حصول حالة منافرة حتى تتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وتنقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك.

إلا بأن يُقال: لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذلك وهذا هو الحجة الرابعة فإذا نحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاث إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة وهي لو صحت لكانت مستقلة باثبات المطلوب فتصير الطرق الثلاث ضائعة وأيضاً فالطريقة الأولى وهي قولهم لو كان الجسم متحركاً لذاته لكان متحركاً دائماً إنما يتمشى في الأجسام التي رأينا سكونها طبعاً وأما التي لم نشاهدها فلعلها تكون متحركة دائماً وعلى هذا لا يظهر بطلان التالي في كل المواضع.

اللهم إلا أن يقال: لما سكن بعض الأجسام علمنا أن المحرك ليس هو نفس الجسمية وإلا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة فحينئذ يكون هذا عوداً إلى الطريقة الرابعة فلنتكلم عليها.

فنقول: أن كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى فكون الجسم طويلاً عريضاً عميقاً إشارة إلى مقداره وكونه قابلاً لهذه الأبعاد الثلاثة هو الصورة الجسمية ثم دل الدليل على أن هذه الصورة موجودة في مادة.

فنقول: أما الأبعاد الثلاثة فلا شك أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها، وأما الصورة الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها وذلك لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد الثلاثة لأن نفس القابلية أمر إضافي نسبي والصورة الجسمية من مقولة الجوهر فكيف يمكن أن تكون عبارة

عن نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصوراً أولياً حتى يعرف انهما في جميع الأجسام بمفهوم واحد أم لا بل المحسوس والمتصور هو هذه الأبعاد الثلاثة وليست هي نفس الصورة الجسمية بل اعراض ومقادير لا حقة لها وإذا ثبت أن الجسمية عبارة عن أمر يلزمه قابلية هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفاً في الأجسام وإن كان مشتركاً في هذا الحكم وهو قابليته لهذه الأبعاد لما عرفت أن الأمور المختلفة يجوز أن يلزمها لازم واحد وإذا احتمل ذلك بطل دعوى وجوب اشتراك الأجسام في الجسمية بالبديهة بل لابد من الحجة وهم ما اقاموا الحجة على ذلك.

وبالجملة: فالجمهور لما لم يعلموا من الجسم إلا هذه المقادير وهذه الأبعاد وهذه المقادير طبيعة مشتركة بين الأجسام لا جرم حكموا ان الجسمية بعينها واحدة في الأجسام، وأما الفلاسفة فلما زعموا أن هذه المقادير ليست هي نفس الجسمية بل هذه المقادير أعراض، وأما الجسمية فهي الماهية التي تلزمها قابلية هذه الأعراض لم تكن تلك الماهية محسوسة ولا متصورة بالبديهة بل لابد من تصحيحها بالبرهان عندهم فكيف يمكن أن يدعى ان كونها مشتركة بين الأجسام أمر بديهي، ثم إن سلمنا أن الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهذه الطريقة هب انهما تدل على أن الصورة الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن تكون علة حركتها هي مادتها المخصوصة.

ولنحقق هذا الكلام بزيادة تحقيق، فنقول: الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول متمتع الزوال فذلك الوجوب ان جاء من نفس الجسمية مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلم لا يجوز أن يتحرك بعض الأجسام لجسميتها وإن لم يكن كل جسم كذلك وإن كان لأمر موجود في جسميتها فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازماً للجسمية وإن كان ملازماً عاد التقسيم الأول ولا ينقطع الا بأحد امرين اما أن يقال تلك الاشكال والصور والأعراض غير لازمة لتلك الجسمية فيكون هذا تجويزاً للخرق والالتزام والكون والفساد على الفلك أو يقال: إنها لازمة للجسمية اما بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها لا بواسطة مع أن تلك الأمور غير مشتركة فيها فكذلك المحركة يجوز أن تكون كذلك.

وأما إن قيل: تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما يلزم الجسمية بل لما تحل الجسمية فيه وهو تلك المادة فإن تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية للجسمية ولتلك الأشكال والأوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية وبين تلك الأمور.

وعلى هذا نقول: فلم لا يجوز أن تكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم من ذلك اشتراك الأجسام كلها في ذلك.

والإنصاف أنه لا يتم الاستدلال إلا بإبطال هذا القسم وأما في مادة العناصر فالأمر سهل لأنه قد ثبت أن لها مادة مشتركة مع أن حركاتها الطبيعية مختلفة فتلك الحركات ليست عن موادها ولا عن جسيماتها فهي إذا لقوة زائدة وأما في الأفلاك فالأمر فيه مشكل لأن مادة كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وللمادة العناصر ولولا ذلك لصح الكون والفساد والخرق والالتئام عليها فلعل مبادئ حركاتها المخصوصة هي موادها المخصوصة.

وزيادة التحقيق فيه: هو أن الحكماء اتفقوا على أن القوى المادية غير مؤثرة بل هي معدات فإن الجسم لما كان بأصل جسيمته قابلاً للأضداد كلها فلولا قوة مخصوصة توجد فيه وتجعله أولى ببعض الأضداد لم يكن قبوله للبعض أولى من قبوله للباقى وإذا تخصص الاستعداد لأجل تلك القوى فاض المستعد له عن واهب الصور فإذا إنما يحتاج إلى القوى الجسمانية التي هي مبادئ الحركات حيث تكون المادة قابلة للمتضادات فحينئذ يحتاج إلى قوة ليرجح بها قبول ضد على قبول ضد آخر وأما إذا لم تكن المادة كذلك بل كانت متخصصة القبول بذاتها نحو شيء معين لم تكن هناك حاجة إلى القوة الجسمانية أصلاً لأن تلك القوة ليست موجدة للحركة بل الموجد لها هو المفارق ولا مخصصة للمادة لأن المادة لذاها متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك القوة اعتبار أصلاً فلا تكون موجودة لأنه لا تعطل في الطبيعة.

فالحاصل: أن الحجة المذكورة لا تدل على إثبات القوى إلا إذا بينا كون المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة.

فإن قيل: المادة لا تصلح أن تكون مبدأ للحركة لأن المادة من حيث هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً

قلنا: قد سبق في باب العلة الفاعلية فساد هذا القول ثم بتقدير صحته يكون كافياً في إثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة ولكن فيه كلام واقوى ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعلة للوازمها القريبة وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه.

أما الحجة السادسة: فهي ضعيفة لأن أحداً لا يقول ان الذات تحرك نفسها بواسطة الحركة التي توحيها فإن هذا يوجب تقدم الشيء على نفسه بل النزاع في أن الذات باعتبار حقيقتها وماهيتها هل تكون علة لحركتها وليس إذا بطل قولنا الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة نفسها لزم أن يبطل قولنا الذات لا توجب الحركة لنفسها كما أنه لا يلزم من بطلان القول بأن الأربعة لزوجيتها علة لزوجيتها فساد القول بأن الأربعة لذاها علة لزوجيتها.

وأما الحجة السابعة فهي ضعيفة من وجهين:

(الأول): قوله حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه باطل؛ لأن الجسم إن كان متصلاً فليس فيه جزء والجزء الذي لا يكون موجوداً أي بالفعل بل فيه بالقوة لأنه قابل للانفصال فبعد الانفصال يتحقق الجزء وأما قبل الانفصال فلا وجود له وما لا وجود له كيف يوصف بالحركة والسكون ولأنه لو جاز أن يقال إن حركة الجسم متوقفة على حركة الجزء الذي يمكن فرضه له ولذلك الجزء جزء آخر لزم توقف حركة كل جسم على حركة جزئه المفروض ولما كان لكل جزء جزء آخر إلى غير النهاية لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال وإن لم يكن متصلاً بل كان مجموعها حاصلًا من أجزاء متلازمة لم يكن ذلك في الحقيقة جسمًا واحدًا بل أجسامًا كثيرة كل واحد منها متحرك لذاته.

فالحاصل: أنه إن لم يوجد الانفصال لم يوجد الجزء فلم يمكن وصفه بالحركة والسكون وإن وجد لم توجد الجزئية والكلية ومن هذا يعرف ان الجزئية والكلية في المتصلات أمر مجازي وأيضاً فلأن حركة الكل لا تتوقف على حركة الأجزاء بل الأجزاء يجب أن تكون ساكنة بالذات وحركتها ليست إلا بالعرض ولئن سلمنا ذلك وساعدنا على ما قاله من أن حركة الكل تتوقف على حركة الجزء لكن لم لا تكفى في حركة الكل حركة الأجزاء فإن عند الخصم حركة الأجزاء واجبة لذاها وهي كافية في حركة الكل وعند هذا يحتاج المستدل إلى بيان أن حركة الأجزاء غير واجبة لذاها لكن الطريق الذي

تبين به ذلك أمكنه استعماله في نفس المطلوب إن قدر عليه فيصير التعرض للكل والجزء ضائعاً فهذا ما في هذه الأدلة من الأبحاث.

الفصل الرابع في ما منه الحركة وما إليه

الذي منه الحركة والذي إليه قد يتضادان في الحركة في الكَم وفي الكَيْف وقد لا يتضادان أما التضاد في الكَيْف فمثل أن السواد والبياض متضادان وأحدهما مبدأ الحركة التي فيما بينهما والآخر منتهاها وأما في الكَم فمثل أكبر حجم في طبيعة الشيء وأصغر حجم في طبيعته وأما إذا لم يكونا متضادين فلا بد وأن يكونا بين الضدين ولكن يجب أن يكون أحدهما أقرب إلى أحد الضدين والآخر إلى الضد الآخر مثل الحركة من الصفرة إلى النيلية في الكَيْف ومن الذبول الذي ليس في الغاية إلى النمو الذي ليس في الغاية في الكَم، وأما في الأين فما منه الحركة وما إليه غير متضادين في ذاتيهما لأنهما إما نقطتان وإما خطان.

وبالجملة طرفان ليس بين ماهيتهما مضادة بل عرض لهما عارضان متضادان وبسبب تضادهما صارا متضادين وذلك لأن كونهما طرفين للحركة إما أن يكون بالطبع أو بالوضع فإن كان بالطبع فذلك بأن يكون أحدهما غاية القرب من الفلك والآخر غاية البعد عنه فلزم أن يكون أحدهما علواً والآخر سفلاً وبسبب ذلك يتضادان إذ ليست في الجهات جهة طبيعية إلا هاتين وأما الذي لا يكون بالطبع فهو أن يكون مبدئية المبدأ ومنتهاية المنتهى بسبب الحركة لأن الحركة لما ابتدأت من أحد الطرفين وانتهت عند الآخر عرض للأول المبدئية وللآخر المنتهاية وهذان الوصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضين وأما الحركات المستديرة فلنفرد فصلاً في نهاياتها ومبادئها.

الفصل الخامس في مبادئ الحركات المستديرة ونهاياتها

كل نقطة تفرض في الجرم المستدير فالحركة منها هي بعينها حركة إليها وهذه المبدئية والمنتهاية، وإن كانتا عارضتين للنقطة الواحدة لكن لا في آن واحد فإن النقطة الواحدة في الآن الواحد لا تكون مبدأ لحركة معينة ومنتهى لها فتلك النقطة وإن كانت واحدة بالذات لكنها اثنتان بالاعتبار وذلك يكفي في كونها بداية للحركة ونهاية لها.

(اعلم): أنه ليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن تكون هناك نقطة موجودة بالفعل لتكون مبدأ من وجهه ومنتهى من وجهه فإن الفلك جرم بسيط فلا توجد فيه نقطة بالفعل إلا بسبب قطع وهو محال أو بسبب موازاة أو مماسة أو فرض فاض وكل ذلك غير واجب فلو توقفت الحركة على وجود تلك النقطة بالفعل لم يكن الفلك متحركاً عند عدم تلك الأمور وذلك محال بل يكفي في تحقق الحركة المستديرة كون تلك النقطة بالقوة القريبة من الفعل على الوجه المذكور.

الفصل السادس في التقابل بين المبدئية والمنتهائية

الشيء الذي يكون مبدأ للحركة له حقيقة وماهية ثم عرض له أن صار مبدأ مثلاً للجسم إذا تحرك من السواد إلى البياض فللسواد ماهية في نفسها ثم عرض له أن صار مبدأ لتلك الحركة، وقد عرفت أن الذي يعرض له المبدئية والمنتهائية قد يكون متضاداً وقد لا يكون وقد يكون موجوداً بالفعل وقد يكون بالقوة.

فنقول: لا شك أن مبدأ الحركة ومنتهاها من حيث هو مبدأ ومنتهى قياس إلى الحركة ولكل واحد منهما أيضاً قياس إلى الآخر فقياس كل واحد منهما إلى الحركة قياس التضاييف لأن المبدأ لذى المبدأ والمنتهى لذى المنتهى واما قياس كل واحد منهما إلى الآخر فليس قياس التضاييف لأنه ليس من عقل مبدأ عقل منتهى إذ من الجائز أن تفرض حركة ذات بداية ولا نهاية لها كما يتخيل من حركات أهل الجنة والمتضائفان مما لا يوجدان إلا معافي الوجودين فإذا ليس التقابل بينهما تقابل التضاييف ولا شك أنهما امران وجوديان فإذا ليس ذلك التقابل تقابل السلب والإيجاب ولا تقابل العدم والملكة فلم يبق إلا أن يكون ذلك تقابل التضاد فالمبدئية والمنتهائية ضدان لأجل أنهما مبدأ حركة ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها وذلك إنما يكون حيث يكونان بحركة مستقيمة.

فإن قيل: كيف يكون المبدأ ضدًا للمنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد والاضداد لا تجتمع في الجسم الواحد.

فنقول: الأضداد قد تجتمع في الجسم الواحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لها وموضوع المبدئية والمنتهائية ليس هو الجسم بل الطرف ولا يجتمع في طرف بالفعل أن يكون مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن الإضافة قد تعرض لها التضاد.

الفصل السابع في نسبة الحركة إلى المقولات

إنا إذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمال وجوهاً أربعة:

(الأول): أن المقولة موضوع حقيقي لها.

(الثاني): أن الموضوع لها وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة.

(الثالث): أن المقولة جنس لها وهي نوع.

(الرابع): أن الجوهر يتغير من صنف من تلك المقولة إلى صنف آخر تغيراً على سبيل

التدرج والحق هو هذا القسم الأخير وما عداه باطل.

أما الأول فنقول: التسوّد ليس هو أن ذات السواد تشتد فإن ذلك السواد إما أن يكون موجوداً عند ذلك الاشتداد أو لا يكون فإن لم يكن موجوداً فهو لم يشتد بل عدم وإن كان موجوداً فإما أن يكون قد حدث فيه شيء أو لم يحدث فإن لم يحدث فلم يشتد بل هو كما كان وإن حدث فذات السواد باقية كما كانت وحدثت فيها صفة زائدة فلا يكون في ذات السواد تبدل بل في صفاتها لكننا لا نعني بالسواد إلا هذه الهيئة المحسوسة فإن وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية وإن لم يقع التبدل فيها فالتبدل إن كان فهو في شيء آخر لا يسمى سواداً إلا باشتراك الاسم.

ويخرج من هذه القاعدة أن اشتداد السواد يخرج عنه نوعه وتكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود [المقارنة للسواد]^(١) سواداً وجميع الحدود المقارنة للبياض بياضاً فالسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنهما نوع واحد.

أقول: هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول فيه في الحركة المقدارية فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان حركة التخلخل أو لا يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من الخارج.

أما الأول فباطل؛ لأن فيه قولاً بالتداخل وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلا منافيه وإن انضمت إليه من الخارج كان ذلك كاتصال خط بخط ولم يكن ذلك من باب التخلخل.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): المقاربة من السواد.

وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب أن لا يبقى الواحد منها زماناً وإلا لصار ساكناً عند حركته التخلخلية وكلامنا فيه عند الاستمرار فهناك مقادير متتالية آنية الوجود بلا نهاية.

وأما أنها هل هي متخالفة بالنوع كما أن الكيفيات المتتالية كانت متخالفة بالنوع فالاشبه أن تكون كذلك وإن كان للبحث فيه مجال.

وأيضاً فالقوة المحركة قسراً التي يقولون أنها تضعف بمصادمات الهواء المخروق حالها كذلك فإنه لا يمكن أن يكون هناك شيء واحد متناقض بل الحاصل هناك أنواع من القوى آنية الوجود متتالية فليكن هذا الأصل محفوظاً فإننا سنحتاج إليه عن قريب. وأقول أيضاً: إذا لم يوجد شيء من هذه الأمور المتتالية في أكثر من أن واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان لزم تتالى الآتات.

والذي جاء في التعليقات جواباً عن ذلك: من أن تلك الأنواع وجودها بالقوة فيه نظر؛ لأن تلك الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفيته وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركاً بل يكون ممكناً أن يتحرك وإن كانت هذه الأنواع موجودة بالفعل، وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع والماهية وإن كان كل واحد منها لا يوجد أكثر من أن واحد وهي متتالية لا يتخللها زمان فالأمور التي هذا شأنها كيف يقال إن وجودها القوة بل هذا الشك يستدعي حلاً أصفى وأشفى من هذا الكلام وسيكون لنا إليه عود عن قريب.

فثبت بالبرهان الذي ذكرنا أن الكيفية لا يجوز أن تكون موضوعاً للحركة وبهذا تبين أنه لا يجوز أن تكون واسطة بينها وبين الموضوع.

وأما الاحتمال الثالث: وهو أن تكون المقولة جنساً لها فقد ذهب إليه بعضهم، وزعم أن الأين منه قار ومنه سيال وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول.

وبالجملة: فالسيال من كل جنس هو الحركة.

ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية؛ لأن السيالية داخلية في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط.

والحجتان باطلتان؛ أما الأولى فالبياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتيازَه عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع فظهر أنه ليس كل زيادة متميزة فهي منوعة.

والثانية باطلة فإن كل واحدة من مراتب الأعداد مخالفة بالنوع للمرتبة الأخرى مع أن ذلك ليس إلا لزيادة الآحاد أو نقصانها فكذلك هاهنا لا يلزم من انضياف حقيقة السيلان إلى طبيعة الكَيْف أن لا يكون السيلال مخالفاً لغير السيلال.

وعلى الجملة فحجة الفرقة الأولى منقوضة بالفصول وحجة الفرقة الثانية منقوضة بالخواص.

فهذا شرح مذهبهم وهو في الأصل باطل؛ لأننا لا نعني بالحركة إلا تغير الموضوع في صفاته تغيراً على التدريج يسيراً ويسيراً ومن المعلوم أن هذا التبدل ليس من جنس ما وقع فيه التبدل لأن التبدل حالة نسبية والمتبدل ليس كذلك ولأن التبدل لو كان من جنس المتبدل وهو لا يحصل إلا عند المتبدل فهما إن كانا مثليين لزم اجتماع المثليين وإن كانا مختلفين كانا متضادين مع أنهما مجتمعان فيكون الضدان مجتمعين هذا خلف.

ولما بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أن المعنى بوقوع الحركة في المقولة تغير الموضوع فيها وانتقاله من نوع منها إلى نوع آخر.

الفصل الثامن في أن الحركة مقولة على ما تحتها بالاشتراك أو بالتواطؤ

من الناس من زعم أنها مقولة على ما تحتها بالاشتراك وهو باطل؛ لأن الأدلة المذكورة على أن مفهوم الوجود مشترك بين أقسامه فهي بعينها دالة على أن مفهوم التغير مشترك بين أقسامه.

ومنهم من قال: إنها بالتشكيك ثم من هؤلاء من زعم أن الحركة الواقعة في مقولة نوع من تلك المقولة وقد عرفت بطلان مذهبهم.

ومنهم من لا يقول بذلك، وهم على اختلاف أصنافهم استدلوا على القول بالتشكيك بأن قالوا الحركة كمال أول لما بالقوة والكمال عبارة عن وجود شيء لشيء من شأنه أن يكون له ذلك الشيء ولما كان الوجود مقولاً على ما تحتها بالتشكيك كان الكمال أيضاً كذلك فكانت الحركة أيضاً كذلك.

والجواب: أن الشيء إنما يكون مقولاً على أقسامه بالتشكيك إذا كان ثبوته لاحداها قبل ثبوته للآخر وهاهنا ليس كذلك فإنه ليس كون النقلة كمالاً بسبب كون الاستحالة

كمالاً [ولا بالعكس]^(١) بل يجوز أن يكون وجود النقلة سبباً لوجود الاستحالة وحينئذ يكون التقدم والتأخر عائدتين إلى الوجود وهذا كما أن أنواع العدد لما لم يكن شيء منها علة لكون الآخر عدداً بل لكونه موجوداً لا جرم كان العدد مقولاً عليها بالتواطؤ والتشكيك كان عائداً إلى الوجود فكذلك هاهنا.

الفصل التاسع في أن الحركة هل هي نفس مقولة: "أن ينفعل"؟

الذين يمنعون عن ذلك إنما يمنعون لاعتقادهم أن الحركة مقولة على ما تحتها بالتشكيك ولا شيء من المقولات بمقولة على ما تحتها بالتشكيك فالحركة غير مقولة، ولكننا بينا أن الحركة ليست بمقولة على ما تحتها بالتشكيك وأيضاً فلو كان وقوعها على ما تحتها بالتشكيك لم يكن ذلك مانعاً من كونها مقولة فإن مقولة الجدة وهي كون الشيء محاطاً بما ينتقل بانتقاله مقولة على ما تحتها بالتشكيك فإن جلد الحيوان أولى بذلك من قميصه فكذلك هاهنا ولأصحاب هذا المذهب أن يتمسكوا بما هو أقوى من ذلك وهو أن يستدلوا على أن مقولة ان ينفعل لا يمكن أن يكون أمراً وجودياً بما ذكرناه ولا شك في كون الحركة أمراً وجودياً فإذا ليس الحركة هي نفس مقولة "أن ينفعل".

وأما من زعم أن الحركة نفس مقولة "أن ينفعل" فقد احتج بأمرين:

(الأول): ما بينا أن الحركة عبارة عن التغير المتدرج والتغير عبارة عن اتصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة أخرى وذلك الاتصاف هو نفس الانفعال لا غير فإذا الحركة نفس مقولة "أن ينفعل".

ولقائل أن يقول: ليست الحركة نفس هذا الاتصاف بل طبيعة تلزمه.

(الثاني): "أن ينفعل" إما أن يكون نفس الحركة أو عبارة عن نسبة الحركة إلى المحل فإن كان نفس الحركة فإما أن يكون نفس الحركة المطلقة أو نفس حركة مخصوصة والأول يوجب أن تكون الحركة مقولة لأجل كون ان ينفعل مقولة والثاني يوجب ان تزيد المقولات على العشر؛ لأنه ليس بعض أقسام الحركة بأن يجعل مقولة أولى من بعض وأما إن كان ان ينفعل عبارة عن نسبة الحركة إلى المحل فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة إلى المحل أو عن نسبة حركة خاصة إلى المحل والأول يوجب أن تكون الحركة جنساً لأن نسبة الشيء إلى المحل لما كان جنساً فإن يكن نفس ذلك الشيء في نفسه

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): وبالعكس.

جنسًا كان أولى وحيثئذ تزيد المقولات على العشر وإن كان ان يفعل عبارة عن نسبة حركة خاصة إلى المحل فليس نسبة بعض الحركات بأن تكون مقولة أولى من البعض وأيضًا فقد بينا أن ما يكون له نسبة إلى المحل يكون مقولة فهو في ذاته يجب أن يكون مقولة ويلزم من الأمرين ان يزيد عدد المقولات وهو باطل فإذا الحق هو أن الحركة نفس مقولة ان يفعل وضعف هذه الحجة لا يخفى.

الفصل العاشر في المقولات التي تقع الحركة فيها

المشهور وقوع الحركة في أربع من المقولات: الكم والكيف والأين والوضع.

أما الكم فوقع الحركة فيه على وجهين:

(الأول): بالتخلخل والتكاثف.

(والثاني): بالنمو والذبول.

فلنتكلم في الأول فنقول: إن الأجسام قابلة للتخلخل والتكاثف وهو أن يصير الجسم أصغر مما كان من غير فصل جزء منه أو أكبر مما كان من غير وصل جزء به ويدل عليه أمران:

(الأول): أن القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فيما أن يكون قد وقع

الخلاء وهو محال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسر الحامل إياه على تخلية المكان ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه فرجع إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خارجًا عن طبعه وذلك هو المطلوب.

(الثاني): وهو أن الأواني تنصدع عند غليان ما فيها فلا يخلو إما أن يكون ذلك

الانصداع بسبب حركة ما فيها أو بسبب حركة ما هو خارج عنها والأول لا يخلو إما أن يكون بسبب حركة مكانية أو مقدارية ومحال أن يكون بسبب حركة مكانية لأن تلك الحركة إما أن تكون إلى جهة واحدة أو إلى الجهات كلها فإن كانت إلى جهة واحدة وجب أن ينتقل الإناء لأن نقل الإناء أسهل من صدعه وإن كانت إلى جهات مختلفة فتلك الطبيعة المشابهة تفعل حركات مختلفة بالطبع وذلك محال وإن كانت الحركة لشيء من خارج مثل ما يظن أن النار تداخل الماء المغلي فيصير أكبر حجمًا فيصدع الإناء فلا يخلو إما أن يدخل ثقبًا خالية أو يحدث ثقبًا ويدخلها والأول باطل لبطلان الخلاء وبتقدير صحته فإذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب أن يزداد حجم الجسم كله بل وجب أن يكون على ما

هو عليه، وإما أن [حدثت]^(١) الثقب فلا يخلو إما أن يزيد في الحجم قبل النفوذ في الثقب المستحدثة أو بعده.

والأول باطل؛ لأن نفس المماس لا توجب زيادة الحجم نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ويضطره إليها ولا يجب أن ينصدع الإناء أيضاً فكثيراً ما تحدث السخونة لا بسبب نار واصله من الخارج بل لأن المحوي سخن من تلقاء نفسه ومحال أن يحصل الانصداع بعد النفوذ لأنه لا يخلو إما أن لا تكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع أو كانت حاصلة قبل الانصداع، والأول باطل؛ لأن النفوذ بالحركة وكل حركة منقسمة فلا يفرض أن في زمان النفوذ الا وقد كانت الزيادة حاصلة قبل ذلك لكن حصول الزيادة قبل الانصداع محال لوجهين:

(الأول): أن الإناء إذا امتلأ بشيء لم يتسع لشيء آخر حتى يثقبه إلى أن يشقه.

(والثاني): أن الانشقاق إذا كان للزيادة فإن كانت الزيادة حاصلة قبل الانشقاق فيجب حصول الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال.

اللهم إلا أن يقال: دخل شيء وخرج شيء مثله فيكون الحجم لم يزد إلى وقت الانشقاق لكن الاشكال يعود بعينه في القدر الذي لما دخل لم يخرج مثله، ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن الانشقاق إنما عرض لانبساط الحجم الذي فيه وازدياده لا لمداخلة جسم آخر فيه وذلك هو المطلوب.

وأما بيان لِمَيَّة^(٢) إمكان ذلك فلأنه ثبت أن الجسم مركب من المادة والصورة وان المادة ليس لها في ذاتها حجم ومقدار وما لا مقدار له في ذاته كانت نسبته إلى جميع

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): أحدث.

(٢) اللم واللمية: مطلب لم «ما يطلب به أن يتعرف العلة لجواب هل، وهو إما أن يطلب به علة التصديق فقط، وإما ان يطلب به علة نفس الوجود» (ابن سينا، النجاة ١٠٥ - ١٠٦) .

وبرهان اللم هو «الذي ليس انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن، والتصديق بها فقط، حتى تكون فائدته ان تعتقد ان القول لم يجب التصديق به، بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود» (ابن سينا، النجاة ١٠٣) .

اما برهان الإن «فهو الذي انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن، والتصديق، فيعتقد ان القول لم يجب التصديق به، ولا يعطيك ان الأمر في نفسه لم هو كذلك» (ابن سينا، النجاة ١٠٤) .

المقادير واحدة وإلا كان له في خاص ذاته مقدار معين حتى يكون قابلاً لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه ولما لم تكن الهيولى كذلك كانت قابلة لجميع المقادير.

وأقول: إنه لا حاجة في بيان هذا الإمكان إلى تركيب الجسم من الهيولى والصورة لوجهين:

أما أولاً: فلأنه إذا ثبت أن مقدار الجسم زائد عليه كان الجسم في ذاته من حيث هو هو عديم المقدار وكانت نسبته إلى جميع المقادير واحدة سواء كان في ذاته مركباً من الهيولى والصورة أو لم يكن كذلك.

وأما ثانياً: فلأننا نقول إذا ثبت أن الجسم متصل واحد، ثبت أن المقدار زائد عليه ثم إن الجسم البسيط يكون كله مساوياً لجزئه في الماهية والحقيقة والشيء إذا أمكن اتصافه بصفة أمكن أن يتصف مثله بمثلها فلما اتصف الكل بذلك المقدار فلو انفرد جزؤه وجب أن يكون قابلاً لذلك المقدار لوجوب اشتراك المتشاركين في الماهية في جميع الأمور الواجبة فإذا انتقل الجزء إلى مقدار الكل من غير انضمام شيء إليه أو الكل إلى مقدار الجزء من غير انتقاص شيء منه فهو التخلخل والتكاثف وهذا كلام قوي لولا ما يتوجه عليه من تجويز قبول قطرة من البحر مقدار كلية البحر وبهذا يظهر الفرق بين العناصر والافلاك لأن الجزء ما دام يكون جزءاً للكل امتنع قبوله لمقدار الكل فأما إذا انفصل أمكن أن يتصف بذلك المقدار والفلك يستحيل عليه الانفصال وإذا استحال أن ينفصل جزؤه عنه امتنع أن يقبل جزؤه مقدار كله وليس جسم آخر غير الفلك تساوى طبيعته طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك وأما العناصر فيجوز عليها الانفصال ويوجد أيضاً جسم غيره على طبيعته فيصح فيه الكلام المذكور.

(واعلم): أن هذه المسألة من تفاريع نفي الجزء الذي لا يتجزأ لأنه لو ثبت ذلك لاستحال أن ينتقص مقدار كل واحد منها عما هو عليه أو يزيد فكان التخلخل والتكاثف ممتنعاً.

=

واللمية اسم من (لم) ومعناه تعرف علة الشيء، قال ابن سينا في كلامه على صفات الواجب الوجود: انه لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له «ولا برهان عليه، لأنه علة، وكذلك لا (لم) له، وستعلم انه لا لمية لفعله» (الشفاء ٢، ٥٨١).

وأما الذي يقال من أن ذلك لو كان ممكناً لصح ان تنتفل القطرة إلى مقدار البحر والبحر إلى مقدار القطرة فهو غير لازم لأن لكل جسم حداً معيناً من المقدار يكون طبيعياً له والزائد عليه أو الناقص يكون قسرياً ولذلك القسر أيضاً حد محدود لا يمكن التجاوز عنه وذلك كما في الكيفيات فاندفع ما قالوه.

وقد كان ثابت بن قرة من المنكرين لذلك واحتج عليه بأن قال: لو قبلت المادة الواحدة أي مقدار كان لا يمكن ان يقبل عنصر مقدار ذراع من الماء مقدار خمسة اذرع عند انقلابه هواء وعنصر مقدار ذراعين من الماء مقدار ثلاثة اذرع حتى يكون عنصر المقدار الأعظم من الماء قد قبل من الهواء مقداراً أصغر وعنصر المقدار الأصغر من الماء قد قبل عند صيرورته هواء مقداراً أعظم والحس يشهد بخلافه فإننا لو أخذنا مقدارين متساويين من الماء فقلبناهما هواء استويا في المقدار ولو كانا مختلفين في المقدار كان الهواءان أيضاً مختلفين.

وجوابه: ما بينا أن لكل مادة حظاً من المقدار تستحقه بطبعها وحظاً آخر تستحقه عند وجود القاسر وان لكل واحد حدوداً معلومة لا يتعداها فاندفع الشك.

الفصل الحادي عشر في حركة النُّمو والذُّبول^(١)

إذا ازداد الجسم بسبب اتصال جسم آخر به فيما أن تكون الزيادة مداخلية في أجزاء المزيد عليه أو متشبهة بطبيعته واما أن لا تكون كذلك فالأول هو النمو وضده هو الذبول وربما يشبه ذلك بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتراشد في النمو قد يهزل.

وتحقيقه: أن الزيادة إذا احدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو، وأما «الشيخ» إذا صار سميناً فإن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلا جرم لا تتحرك أعضاؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون نامياً نعم لحمه قد يتحرك إلى الزيادة فيكون ذلك نمواً فيه بالحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة الأعضاء الأصلية إلى الزيادة فهذا هو حقيقة النمو، ثم هاهنا شكوك ثلاثة:

(الأول): أن النامي لا يخلو إما أن يكون فيه شيء ثابت أو لا يكون فإن كان فالثابت إما أن يكون هو الصورة فقط أو المادة فقط أو المجموع ومحال أن يكون هو الصورة لأن الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصور ومحال أن تكون المادة باقية لأنه لا يخلو إما أن يكون كل المادة باقية على حالة واحدة أو الشيء

(١) الذُّبول: الحركة التي من كمّ إلى كمّ تسمّى حركة نموّ أو تخلخل إن كان إلى الزيادة، وتسمّى حركة ذبول أو تكاثف إن كان إلى التّقصان. (رسائل ابن سينا/ ٣٢) الحركة في الكمّ قد تكون بانضياغ مادة إليه، وهي النموّ ويزائره الذُّبول. (التّحصيل/ ٦٧٩) (هو) ذوبان الجسم ونقصانه التّابع ليوسة القلب. (الحدود والفروق/ ١٠٢) إنّ الذي يرد من خارج إذا كان بقدر ما يتحلّل، سميّ تغدياً، وإذا كان أكثر منه سميّ نمواً، وإذا كان أنقص سميّ ذبولا واضمحلالا. (رسائل ابن رشد، الكون والفساد/ ٨) هو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الأجزاء عن جميع أقطاره على التّناسب. (شرح الهداية الأثيريّة/ ٩٥، شرح حكمة العين/ ٤٣٤).

النموّ هو أن يزداد الجسم بسبب اتّصال جسم آخر به على وجه يكون الزيادة مداخلية في الأصل مدافعة أجزائه إلى جميع الأقطار بنسبة طبيعيّة. والذُّبول عكسه. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٨٢) هو انتقاص مقدار الجسم في الأقطار الثلاثة بسبب فصل بعض أجزائه. (مطالع الأنظار/ ١٠٣) هو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعيّة. (شرح الموافق/ ٣٣٠) هو التّقصان الذي يكون على تناسب طبيعيّ. (الحكمة المتعالية ١/ ٧٩)

الذي كان كالأصل يبقى وأما الزائد على ذلك فإنه يكون في التبدل والأول باطل لأنه دائماً يتصل به شيء وينفصل بالتحلل شيء آخر وأما الثاني وهو أن يكون الباقي هو الأصل فهو محال لأن الغذاء إذا اتصل به وتشبه بطبيعته فإن صار الكل متصلاً واحداً ذا طبيعة واحدة امتنع أن يكون بعض الأجزاء المفترضة فيه ممكن الزوال والبعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية وإن لم يتصل الغذاء بالأصل ولم يتحد به فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه وإما أن لم تكن المادة باقية ولا الصورة تكون باقية فحينئذ لا يكون المجموع باقياً بل يكون بقاؤه بحسب الحس ثم هذا أيضاً محال لأن زمان حركة النمو منقسم إلى غير نهاية وهناك مراتب في لزيادة كل واحدة منها آنى الوجود لأن المرتبة الواحدة منها لو ثبتت أكثر من أن واحد توقفت الحركة وبطلت وثبت أن الشخص متبدل بحسب تلك لزيادات فإذا يلزم أن تكون هناك أشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وذلك محال.

(الثاني): إن سلّمنا أن في النامي شيئاً محفوظ الذات غير متبدل لكن الحركة لا بد لها من متحرك باق في كل زمان الحركة ولا بد من تغير حاله فالتحرك هاهنا إما أن يكون هو الأصل أو الجملة فإن كان هو الأصل فالأصل لم يتغير حاله لأنه بعد النمو وقبل النمو على حالة واحدة وإن كان هو الجملة والمجموع الحاصل فالجملة حصولها عند نهاية الحركة والمتحرك لا بد وأن يكون موجوداً من ابتداء الحركة إلى انتهائها.

(الثالث): إن سلّمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصفة لكن ذلك التبدل ليس بحركة لأن الحركات إنما تكون بين المتضادين والصغير والكبير ليسا بمتضادين.

والجواب: أما الأول فحلّه: أن للنامي فيه أجزاء أصلية صلبة غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المشخصة وأجزاء متبدلة وهي أسباب لظهور كمالات تلك الصورة.

واحتج الشيخ على بقاء بعض الأجزاء بقاء بعض الشامات وأنداب^(١) القروح وليس يعجبني ذلك لاحتمال أن يكون الأجزاء الغذائية لما وصلت إلى ذلك الموضع تشبهت به.

وأما قول المشكك: أن الزيادة لما اتصلت بالأصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض بالتحلل أولى من البعض.

فجوابه: أن الزيادة ربما تميز عن الأصل في الاستحكام والقوة وأجزاء الخلقة لما كان ورودها بعد تمام الخلقة كانت بمعرض الزوال ولم تكن مستحكمة الخلقة وبهذا ينحل

(١) أنداب جمع ندبه وهو أثر الجرح على الجلد.

الشك الثاني لأن الأجزاء الأصلية ما فيها من الصور النوعية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل الباقي وهو الحركة.

وأما الشك الثالث فجوابه ما بينا أن المبدأ والمنتهى لا يجب أن يكونا متضادين بل يكفي في ذلك نوع من التقابل ثم إن سلمنا أنه لا بد من التضاد فالصغير والكبير الذي يتحرك بينهما النامي والذابل ليس الصغير والكبير الاضافيين بل الطبيعة جعلت للأنواع حدودا في الصغر وحدودا في الكبر لا تتعدها وتتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيما في ذاته ولا يصير صغيرا بالقياس إلى عظيم آخر في ذلك النوع وكذلك القول في الصغير وإذا كان كذلك كانا متضادين.

فهذا تمام القول في النمو، وأما حقيقة الغذاء فغير لائقة بهذا الموضع فلنؤخرها إلى علم النفس.

الفصل الثاني عشر في إثبات الحركة في الكيف وهي الاستحالة^(١)

من الناس من ظن أن الأجسام لا يجوز أن تتغير كفياتها المحسوسة فالحر لا يصير بارداً والبارد لا يصير حاراً في الحقيقة وهم المنكرون للاستحالة ثم لما شاهدوا صيرورة الحر بارداً والبارد حاراً تحزبوا حزبين فمنهم من سلم الكمون ومنع الاستحالة فزعم أن الماء إذا تسخن فلم يحصل في كله بعض السخونة بل في بعضه كل السخونة أي صار بعض

(١) الحركة الاستحالية هي التي تكون والشيء هو بعينه بتغير بعض حالاته. (رسائل الكندي الفلسفية/ ٢١٧) تغير يعرض للجوهر في كفيته. (رسائل الفارابي، مسائل متفرقة/ ١٢) أن يخلع الشيء صورته، ويلبس صورة أخرى. (مفاتيح العلوم/ ١٤٠) تغير الشيء في كفياته العرضية من حيث تكون ذاته محفوظة باقية. (الحدود والفروق/ ٨١) (هي) التغير الذي في الكيف، وهو الذي يكون في الكيفية الانفعالية. وهو الذي يسمى استحالة. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ١٤٣٧) المقولة الثانية من المقولات الأربع (الكم والكيف والأين والوضع) التي تقع فيها الحركة هي الكيف. وتسمى الحركة فيها استحالة. فإننا قد بينا أن الخروج التدريجي يسمى استحالة والدفعي يسمى كونا. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٨٢) الحركة في الكيف هي المسماة استحالة. (رسائل ابن رشد/ ٦٠، التعريفات/ ٢٧) هي الحركة الكيفية، وهي الانتقال من كيفية إلى كيفية أخرى تدريجيا. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ٣٦٦).

أجزائه ناراً واختلط بالأجزاء المائية فإن كانت قليلة كانت السخونة قليلة وإن كانت كثيرة كانت السخونة عظيمة.

ومنهم من أصر على منع الاستحالة والكمون وهم أيضاً على قسمين:

(الأول): أصحاب الكمون والظهور وزعموا أن الأجسام لا يوجد منها شيء بسيطاً صرفاً بل كل جسم فإنه مختلط من كل الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب عليه فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه فإنه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومه ما كان غالباً ولا شك أنها حال بروزها من الكمون تختلط بالأجزاء التي كانت غالبية عليها فتحس بجملتها إحساساً لا يمكن التمييز بين أحادها فيتخيل الحس هناك أمراً بين الحر والبرد وهؤلاء هم أصحاب الخليط.

ثم منهم من يقول: الجسم مثلاً فيه أجزاء حارة أو باردة وليس واحد منها كامناً لكنه إذا صار بارداً فارق الحار ظاهره وباطنه فبقى البارد وبالعكس.

والفرقة الثانية: زعموا أن الجسم البارد إذا صار سخناً فذلك لأنه تدخل فيه من الخارج أجزاء نارية فإذا اختلطت بالنار أحس بشيء متوسط بين الحار والبارد.

فنقول: الدليل على وجود الاستحالة أننا نرى الماء يصير حاراً بعد أن لم يكن فحرارته إما أن تكون لمخالطة نارية وأما أن لا تكون لمخالطة نارية فإن لم تكن لمخالطة نارية فيصح قولنا وأما إن كانت لمخالطة نارية فتلك النارية إما أن ترد عليه من الخارج أو لا من الخارج فإن لم تكن من الخارج فإما أن تكون قد حدثت الآن أو كانت موجودة فيه لكنها كانت كامنة.

فلنبداً بإبطال الكمون ونقول: إما أن نعي بالكمون المداخلة أو لا نعي به ذلك.

والأول باطل؛ لما ثبت من استحالة تداخل الجسمين وأيضاً لو جوزنا ذلك فهنا إما أن يكون مع كل جزء من الماء جزء من النار مداخل فيه وإما أن يكون البعض كذلك دون البعض والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء الخالية عن مداخلة النار فيها قابلة للسخونة أو غير قابلة لها والأول يقتضي وجود الاستحالة والثاني يقتضي أن نحس ببعض أجزاء الماء في غاية البرودة وبعضها في غاية السخونة وأيضاً فليس البعض بذلك أولى من البعض مع اتحاد طبيعة الأجزاء وإما أن وجد مع كل جزء من الماء جزء من النار فلا يخلو إما أن تنكسر صرافة كل واحد منهما بصرافة الآخر أو لا تنكسر فإن انكسرت فقد

جاءت الاستحالة وإن لم تنكسر فلا يخلو إما أن يكون الملاقى لاحد الجزئين ملاقيًا للآخر أو لا يكون فإن لم يكن لم يكن الجزء ان متداخلين وإن كان فإذا لمسنا الماء بأيدينا وجب أن نحس من سطح ذلك الجسم الملموس سخونة مثل سخونة النار سارية في كل ذلك السطح وبرودة مثل برودة الثلج سارية في كله لأنه ليس في ذلك السطح موضع الا وقد حصلت فيه هاتان الكيفيتان ولما بطل ذلك بطل ما قالوه وأيضًا فلأن الحار لما كان كامنا بالمداخلة في النار وجب انه إذا تخلص البارد من الحار والحار من البارد ان يأخذ المجموع مكانًا أعظم وليس كذلك فإن ظهور الحر قد يتبعه العظم واما عند غلبة البارد على الحار فذلك مما ينقص الحجم نقصانا محسوسًا.

ولا يقال: أن ظهور البرد يوجب فرط مداخلة والمداخلة توجب زيادة الخفاء ونقصان الجسم لأن حكم كل واحد من المتداخلين كحكم الآخر في المقدار.

وأما إذا فسروا الكمون بانحصار الأجزاء في باطن الجسم فيجب أن يكون باطن الماء البارد أسخن من الماء المتسخن لأنه إذا تسخن فقد تفرقت النيران وكانت قبل ذلك مجتمعة فتكون سخونتها أقوى لكن لا نحس بالحرارة في باطن الجسم ولا في ظاهره بل ربما نجد باطنه أبرد من ظاهره إلا إذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخن وإذا جاورتها النار الخارجية ابرزتها وجعلتها مسخنة وذلك اعتراف بالاستحالة.

ومما يدل على بطلان الكمون أن نقول: ظهور الكامن إما أن يكون بسبب خارجي أو لا بسبب خارجي فإن لم يكن بسبب خارجي بل بطبيعته وذاته وجب أن يكون ظاهرًا أبدًا وإن كان بسبب خارجي فذلك السبب إما أن يفيد تلك الأجزاء الكامنة قوة بها يقوى على البروز أو ليس كذلك.

(والأول): قول بالاستحالة.

(والثاني): لا يخلو إما أن يكون تحريك ذلك السبب له يتوقف على مماسه له أو لا يتوقف فإن توقف وجب أن يكون كل مستحيل عندما يستحيل يعظم حجمه لنفوذ الجاذب أو الدافع فيه وإن لم يتوقف على المماسه بل يكفي فيه مجاورة المشابه فكان يجب أن يتحرك الأجزاء المتجانسة بعضها إلى بعض بل هذا أولى لأن انجذاب الجسم إلى مجاوره الأقرب أولى من انجذابه إلى مجاوره إلا بعد بل كان يلزم [أن لا يكون]^(١) انجذاب الكامن إلى الظاهر أولى من العكس.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): ان يكون.

ولا يقال: الأغلب أجذب.

لأننا نقول: الذي يلي جسمًا من جهة واحدة هو ما يساويه من تلك الجهة فإن فصل شيء فهو مابين لذلك إلا إذا قيل بأنه يشتد القوى عند ازدياد الجاذب وهو قول بالاستحالة، وأيضًا فإذا قربنا شعلة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة وكانت على مذهبهم كامنة فيه فلو كان الأغلب اجذب لكان انجذاب الشعلة إلى تلك النيران الكامنة أولى من العكس.

فإن قيل: نحن لا نقول بالكمون بل نقول: إن الجسم كان مخلوطًا بضده وإنما استحال إلى الحر لأن البارد فارق ظاهره وباطنه.

فنقول: إذا فارق البارد فيما أن ينضاف إليه من الأجسام الحارة ما يسد مسده أو لا ينضاف فإن لم يكن وجب أن يكون كل مستحيل ينقص حجمه أو يكون كل مستحيل يتخلخل وينتفش فإن كان ضده يسد مسده على سبيل الورود من خارج فلم صار ما يبرد بعد الحرارة ينقص حجمه إلا أن يقال: الذي يبرد لا يرد عليه من الخارج شيء والذي يصير حارًا يرد عليه من الخارج شيء وذلك تحكم وأيضًا فالحر إذا صار باردًا وجب أن لا يصير حارًا مرة أخرى لأنه في أول الأمر صار صرفًا فكيف يصير بعد صرافته صرفًا مرة أخرى.

ولنبطل الآن القول بالورود وذلك من وجوه أربعة:

(الأول): أن جبلا من كبريت تمسه نار صغيرة قدر شعلة مصباح ثم تبعد عنه بعجلة فيشتعل كله نارًا فإن كان ذلك بالورود عليه من خارج وجب أن لا يكون أكبر من تلك الشعلة.

ولا يقال: إن النار القليلة المقدار كثيرة في القوة كما أن القليل من الزعفران يصبغ ماء كثيرًا.

لأننا نقول: فحينئذ يكون عوده إلى البرودة لأجل مفارقة تلك النارية القليلة فيجب أن لا يكون النقصان الحاصل عند البرد محسوسًا إلا أن يقال النارية لما انفصلت استصحبت شيئًا كثيرًا من الجسم لكننا نقول فما بالها إذا صارت صرفة ليس معها الرفيق عادت إلى عظمها الأول.

(الثاني): الحمد إذا وضع عليه شيء برده فإن كان ذلك لتخلل أجزاء جمادية نافذة في ذلك الجسم فإما أن يطرد من أجزاء الجسم الأول شيئاً أو لا يطرده فإن لم يطرد وجب أن يزداد حجمه عند البرودة وإن طرد فإما أن يطرد مثل نفسه فوجب أن لا ينقص الحجم عما كان لكن الشيء إذا برد ينقص حجمه عما كان أو طرد أكثر من نفسه فحينئذ لا يعود إلى الحجم الأول إلا بمخالطة حار أكثر من البارد النافذ حتى يعود إلى الحجم الأول، فيكون البارد أقوى في التأثير من الحار وهو باطل على مذهبهم.

(الثالث): أن الأجزاء النارية لماذا نفذت في الماء فإن كان لقوة طبيعية وجب أن يكون ذلك في جهة واحدة وإن كان لسبب خارجي فذلك الخارجي كيف يسلبها عن مجاورة مشاكلاهما ويخلطها بضدها.

(الرابع): أن الجسم قد يسخن بالحركة والخضخضة ويغضب الإنسان فتسخن بشرته من غير ورود نارية عليها.

ومما يدل على بطلان الكمون والنفوذ جميع ما يدل على وجود الكون والفساد.

ولنبطل الآن قول من يقول: الماء إذا سخن فذلك لأنه صار بعض أجزائه ناراً.

فنقول: أجزاء الماء إن كانت متشابهة لم يتميز بعضها عن البعض في استحقاق قبول الأثر لأجل أن القريب أولى بقبول الأثر من البعيد فكان يجب إذا ظهرت السخونة أن نحس فيما ظهرت فيه بكمالها وتماها مثل ما نحس بالنار وليس الأمر كذلك بل نرى الحرارة تظهر في الكل ضعيفة ثم تشتد.

ولا يقال: إن ذلك لتخلل أجزاء عديمة السخونة بين الأجزاء النارية وذلك لأنه يلزم أن يقال الحرارة تعدت من الجزء الأول إلى الثالث في الاسخان وتركت الوسط وذلك محال مع فرض تساوى الأجزاء كلها، وأما إن اختلفت الأجزاء فاختلافها إما أن يكون بحر وبردا وبكثافة ولطافة والأول إما أن يكون الحار منها في غاية السخونة وحينئذ يتمتع أن تشتد السخونة مرة أخرى وإما أن يكون ضعيف السخونة وتزايد سخونته لأجل المسخن فحينئذ حصلت الشدة والضعف في الحرارة وأما إن كان اختلافها بالكثافة واللطافة فليس يبلغ الفرق بين اللطيف والكثيف من النوع الواحد مبلغ القرب والبعد فإن كل واحد من اللطيف والكثيف يبتدى الحرارة والاحتراق فيما يقرب منه ثم فيما يبعد.

وإذ قد بطلت هذه المذاهب الثلاثة ثبت وجود الحركة في الكيفيات المحسوسة.

الفصل الثالث عشر في إثبات الحركة في سائر أقسام الكيف

أنكر بعضهم وجود الحركة في الحال والملكة لأنها كيفيات نفسانية والحركة على النفس محال واما القوة واللاقوة فزعم أنهما [تابعان]^(١) لأمزجة خاصة ويمتنع أن يوجد أحدهما مع المزاج الذي يوجد معه الآخر فإذا الموضوع غير مشترك بينهما فلا يكون بينهما تضاد فلا تكون لهما حركة لأن الحركة إنما تكون من ضد إلى ضد.

ونحن نقول: أما الكيفيات النفسانية فإذا كان حدوثها على التدرج كان ذلك حركة واما القوة واللاقوة فإلهما وان كانا تابعين لمرضين مختلفين لكنهما كيف كانا متعاقبين على ذات الموضوع ويمتنع اجتماعهما فيه فيبينهما تضاد نعم الكيفيات المختصة بالكميات لا تضاد فيها كما بينا ولا حركة.

الفصل الرابع عشر في الحركة في الآئين والوضع

أما الآئين فالحركة فيه ظاهرة.

وأما الوضع فهو قابل للحركة لأن الجسم الذي لا مكان له كالفلك الأعظم أو ما يكون له مكان لكنه لا يخرج عن مكانه كسائر الأفلاك إذا تحرك لم تكن حركته مكانية بل إنما تتغير نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه اما حاوية له أو محوية فيه وهذه النسبة هي الوضع فالتغير فيها يكون بتغير الوضع.

فإن قيل: الفلك كل أجزائه متحرك في المكان وكل ما كانت أجزاؤه متحركة في المكان فهو أيضاً متحرك في المكان فحركة الفلك مكانية.

فنقول: أن حقيقة الكل مغايرة لحقيقة كل جزء فلا يجب أن يكون الحكم الثابت لكل جزء ثابتاً للكل فإن كل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن الكل كل فبطل ما قالوه وليس من البعيد أن يكون الشيء ذا أجزاء كثيرة بالفعل كالرمل وغيره ينتقل كل جزء منه إلى مكان الآخر مع أن الكل لا يفارق مكانه وذلك ظاهر.

وليس لقائل أن يقول: الوضع لا يقبل الاشتداد والتنقص فلا يقبل الحركة.

لأننا نقول: يصح أن يقال للشيء: أنه أشد انتكاساً وانتصاباً من الآخر وهذا يدل على أنه قابل لهما.

وليس لهم أن يقولوا: لا تضاد في الوضع فلا تكون فيه حركة.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): تابعتان.

لأننا بينا أنه لا يجب أن يكون ما منه الحركة وما إليه متضادين بل يكفي أن يكون بينهما ضرب من التقابل وإن لم يكن ذلك بالتضاد.

وكلام الشيخ يوهيم أن حركة الوضع أمر استخرجه «الشيخ» ولم يقف عليه المتقدمون مع أن رأيت في كلام الشيخ أبي نصر الفارابي تصريحه بذلك في كتاب مختصر له يسمى "بعيون المسائل" فقال: حركات الأفلاك وضعية دورية.

الفصل الخامس عشر في أن الصور يمكن زوالها عن المادة وتبدلها بغيرها

وإذ قد بينا أمر المقولات التي تقع الحركة فيها، فلنبين الآن أن ما عداها مما لا تقع الحركة فيها ولنبدأ منها بالجواهر.

فنقول: اعلم أنا قد بينا أن الحدوث قد يكون دفعة وقد لا يكون دفعة ولا يمكننا بيان أن حدوث الصور الجوهرية إنما يكون دفعة إلا إذا بينا أنه يصح تبدلها وتغيرها وتعقل حدوثها فلنبين ذلك أولاً والخلاف فيه يقع مع المنكرين للكون والفساد فكما أن بعضهم منع من الاستحالة وسلم الكمون فبعضهم منع من الكمون وسلم الاستحالة وهؤلاء هم الذين يجعلون العنصر واحداً، أما النار ويكونون عنها سائر العناصر بتزايد التكاثف أو الأرض ويكونون عنها البواقي بتزايد اللطافة أو شيئاً متوسطاً ويكونون منه البعض بتزايد اللطافة والبعض بتزايد الكثافة ويزعمون أن ذلك العنصر مع اختلاف درجات التخلخل والتكاثف محفوظ الطبيعة.

والذي يدل على فساد قولهم نوعان: الأول: أدلة عقلية، والثاني: اعتبارات حسية.

أما الأدلة العقلية فقد ذكر «الشيخ» وجهين:

(الأول): أنا سنبين أن كل ما يصح عليه الكون والفساد فإنه تصح عليه الحركة المستقيمة وذلك ينعكس جزئياً بأن بعض ما تصح عليه الحركة المستقيمة فإنه يصح عليه الكون والفساد.

(الثاني): أن اختصاص الجزء المعين من عنصر بجزء معين من حيزه إما أن يكون لطبيعته أو لا لطبيعته، والأول باطل؛ لما نشاهد من حصول الأجزاء المتساوية في الطبيعة في أحياز متباينة وإن لم يكن ذلك لطبيعته فإما أن يكون ذلك لأجل ناقل نقله إلى ذلك الموضع وهو باطل؛ لأن القسري بعد الطبيعي فلو قدرنا عدم الناقل فلا بد من سبب

لحصولها في الأحياء فبقى أن [العمدة]^(١) فيه أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلًا في حيز تخصص حدوثه به عن العلل واستمر بعد ذلك وهذا إنما يعقل إذا كانت صورها حادثة.

والذي أعول عليه: أن النار مثلاً جسم ولا شك أن جسميتها مغايرة لناريتها فتشخص تلك النارية ليس لماهيتها ولوازم ماهيتها وإلا لكان نوعها منحصراً في شخص واحد وذلك محال فإذا ذلك التشخص بسبب العوارض وذلك لا محالة يكون بسبب المادة كما عرفت.

فنقول: ليس علة تشخص تلك النارية طبيعة ذلك المحل لأن ذلك المحل كما يقبلها يقبل مثلها ضرورة وجوب اشتراك المثليين في الصفات الواجبة. فإذا العلة في تشخص تلك النارية أعراض مخصوصة موجودة في المادة، ومعلوم أن الأعراض توابع الصور فالأعراض المشخصة لهذه النارية إن كانت معلولة لتلك الصورة لزم الدور وإن كانت معلولة لصورة أخرى موجودة في تلك النارية فقد كانت قبل هذه الصورة صورة أخرى فهذه الصورة حادثة ثم الصورة السابقة إن كانت مساوية لهذه الصورة في النوع امتنع زوالها وحصول هذه لأن الصورة إنما تتجدد إذا قويت ملائمة المادة لها ولو كانت السابقة مماثلة للمتجددة لكان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها لا محالة ملائمة لتلك السابقة فلا يكون مبطلاً لها وحينئذ يمتنع تجدد الصورة المتجددة هذا خلف وأما إذا كانت السابقة مخالفة للمتجددة كان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها منافرة للسابقة فلا جرم تنعدم تلك السابقة حتى توجد المتجددة وظاهر أن كل صورة عنصرية لا ينحصر نوعها في شخصها فقد كانت مادتها موصوفة قبلها بصورة أخرى تخالفها وذلك يدل على وجوب الكون والفساد.

ومما يدل على ذلك أن القوة الجسمانية لا تقوى على البقاء الغير المتناهي فتكون حادثة لا محالة.

وأما النوع الثاني من الأدلة: فاعلم أن العناصر كما ستعرف أربعة والذي يدل على انقلاب الماء أرضاً أن أهل الإكسير يعتقدون المياه الجارية أحجاراً صلبة.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): العلة.

فإن قيل: تلك المياه تخالطها أجزاء أرضية صغيرة جداً وعند العقد تتحلل الأجزاء المائية بالتبخير وتبقى الباقية على مزاجها المستحكم بالأرضية.

فنقول: لو كان كذلك لكان في تلك المياه من الخثورة ما يقلل سَحَقنا هذا الحجر وتصويلنا له ومزجنا إياه بقدر من الماء المصعد المقطر المردد مرات قدر اضعاف ذلك ولما لم نر في ذلك الماء خثورة أصلاً بطل هذا السؤال.

ويقرب من ذلك أنا إذا أخذنا ماء القلي المصفى غاية التصفية وخلطناه بالخل الذي طبخ فيه المرتك وصفينا غاية التصفية ثم خلطنا جميعاً فإنه يحصل منه شيء يسمونه لبن العذراء ثم ينعقد في نفسه حجراً جاسياً فذلك ماء انقلب أرضاً.

وأما انقلاب الأرض ماء فأهل الحيل^(١) يتخذون مياهاً حادة ويحلون فيها أجساداً [صلبة]^(٢) حجرية.

فإن قيل: تلك الأحجار كانت فيها مياه كثيرة لكنها كانت شديدة الاختلاط بما فيها من الأرضية فإذا دبرت بالمياه الحادة ضعف الامتزاج وتخلصت الأجزاء المائية عن الأرضية واختلط بتلك الأجزاء المائية من ذلك الماء الحاد قدر صالح ثم انه مع ذلك لا ينحل الا بالبرد الذي يقتضي برد الأجزاء المتصغرة المتفرقة في الهواء وهي إذا بردت ثقلت فترلت واتصلت عند التزول فيصل منها قدر صالح يمتزج بالحللول الأول فيصير في الحس كانه ماء جار.

وبالجملة: فالملح والنوشادر الخلولان كالمياه الجارية مع انا لا نشك في وجود أرضية كثيرة هناك ولذلك يعقدها أدنى حرارة.

فنقول: الأجزاء الرطبة إن كانت مغلوبة في المقدار فكيف صارت غالبية عند الانحلال وإن كانت مساوية معادلة لكنها كانت مغلوبة في الظاهر وجب أن تكون غالبية في الباطن وليس الأمر كذلك ويقرب من غرضنا ان الأجسام تقع في المالح فتصير ملحاً ثم إن الملح ينحل بالرطوبة ويصير ماء زلالاً.

(١) علم الحيل هو علم الميكانيكا قديماً.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): صلدة.

وأما انقلاب الهواء ماء فمن وجهين:

(الأول): أن القدح إذا وضع على الجمد بحيث يبقى طرفه خارجاً عن الجمد ويشد رأسه فإنه يجتمع فيه ماء كثير ويجتمع أيضاً فوق موضع مماس للجمد شيء كثير كالقطر وليس ذلك للرشح إذا الرشح حيث يكون الإناء راشحاً ولأنه بالماء الحار أولى ولأن ذلك الجمد ربما لم يتحلل منه شيء بل كلما كان الجمد أبعد من التحلل كان هذا المعنى اكتمل ولأن الماء لا يتصعد فكيف اجتمعت القطرات على طرف الكوز مع أن الجمد أسفل منه فإذا ذلك لأجل أن الهواء استحال ماء.

فإن قيل: لو كان ذلك لاستحالة الهواء ماء وجب أن لا يزال يزداد حتى يمتلئ الكوز ولا نراه كذلك بل يحصل قدر من الماء في زمان يسير ثم لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان بل السبب في ذلك أن الأجزاء المائية كانت منتشرة في الهواء المحصور في الكوز فكلما بردت نزلت فاتصلت وانفصلت [بنقلها]^(١) عن الهواء إلى قعر الكوز فلما استصفاها البرد المصفى من الهواء بالإحذار لم يتصل مددها ولم يزد ما فيها.

فنقول: ذكر في "الإشارات" أن الإناء قد يبرد بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما لقطته مد إلى أي حد شئت ولو كان السبب هو ما قاله المشكك لكننا إذا نحينا تلك القطرات وجب ألا تعود مرة أخرى لأن الأجزاء المائية كلها لما نزلت في المرة الأولى بقي الهواء صرفاً.

إلا أن يقال أنها وإن نزلت فقد صعدت أجزاء أخرى مائية ولكن ذلك باطل إذ ليس هناك جزء مصعد.

وقوله: لو كان ذلك بسبب إحالة الهواء وجب أن لا يزال يزداد حتى يمتلئ القدح. **فجوابه:** أن تبريد الجمد مغلوب بتسخين حرارة العالم فلا يتعدى تبريد الجمد عن الهواء القريب منه جداً فإذا أحاله ماء لم يكن لذلك الماء من البرد ما للجمد فيكون ضعيف البرد فلا يقوى على إحالة هواء آخر ماء بل يصير كالخجاب من وصول تأثير الجمد إلى هواء آخر نعم إذا لقطت تلك القطرات فقد زال المانع فلا جرم تعود تلك الاحالة ولذلك قال «الشيخ» كلما لقطته مد إلى أي حد شئت.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): بنقلها.

(الثاني): أنه قد شوهدها الهواء الصافي اصفى ما يكون ثم ينعقد دفعة من غير بخار يصعد إليه أو ضباب ينساق إليه ثم انه يصير سحابا مثلجا ومقدار ذلك رمية في رمية ثم يعود الهواء صافياً ثم ينعقد مرة أخرى ويدوم ذلك إلى أن يتنضد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم وليس ذلك إلا هواء استحال ماء.

قال بعضهم: يحتمل أن يقال الأجزاء المتصغرة المتفرقة المتصعدة إلى الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز فاجتمعت وصارت سحابا وإذا قوى بردها امتدت إلى جزء آخر فبردت واجتمعت فاتصلت سحابا مثلجا ولو كان ذلك لاستحالة الهواء لا تصل مدد الثلج لاتصال مدد البرد بالثلج الواقع على الأرض فكان لا يصحى الجو الا بحر حادث وليس كذلك فإن يوم الصحو عن المطر ابرد من يوم المطر ولأن الهواء الملاصق للثلج النازل على الأرض أولى بالبرودة من الذي في اعلى الجو فلم لا ينكثف ويصير ماء أو ثلجاً كما تكاثف في الجو العالي والهواء الذي عندنا أكثف من هواء الجو وأشد استعداداً للاستحالة.

وهذا الذي ذكره هذا المعترض متجه فلتترك ذلك الوجه.

وأما انقلاب الهواء ناراً فذلك إذا ألح على الكبر بالنفخ والخنق ومنعه من الدخول والخروج فإنه عن قريب يستحيل ما فيه ناراً وكذلك إذا قربنا شعلة من جبل كبريت ظهرت نيران عظيمة وليس ذلك الا لانقلاب الهواء والأرض ناراً.

وأما انقلاب النار هواء فهو المتفق عليه وذلك عند انطفاء النار.

وأما انقلاب الأرض ناراً فقد قالوا: يدل عليه أن الحطب إذا كان رطباً كان عاصياً على النار فاجتمع منه دخان كثير وذلك هو الأجزاء العاصية منه، وإن كان يابساً لم يدخن أو إن دخن دخن قليلاً وليس يمكن أن يجعل السبب فيه ان الأرضية في الرطب أكثر والهوائية في اليابس أكثر فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحر من الرطب أكثر.

لأننا نقول: ربما كان اليابس أثقل فعلمنا أن ذلك لأجل أن انقلاب الأرض إلى النار أسهل من انقلاب الماء إليه لأن الماء في غاية البعد عن النار.

وقريب منه أيضا أن البلسان يستحيل دفعة واحدة ناراً وليس ذلك الا لاستحالة كل ما فيه من العناصر.

وأما انقلاب الماء ناراً فقد قال «الشيخ»: عاينت قَمَقَمَةً صغيرة شددنا رأسها ووضعناها في أتون فما لبثنا حتى انشقت وخرج كل ما كان فيها ناراً ومعلوم ان الماء الذي كان فيها لم تمازجه أجزاء نارية لا بأن كانت كامنة فيها ولا بأن نفذت ودخلت فيها لعدم المنفذ في القمقمة فإذا الماء الذي كان فيها انقلب إلى الهوائية والنارية. هذا جملة ما ذكروا من هذه الأمارات في إثبات الكون والفساد. وأما تفصيل مذهب الفائلين بالإشكال فسيأتي في باب المزاج.

الفصل السادس عشر في أن الصورة الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة

برهانه: أن الطبيعة الجوهرية غير قابلة للاشتداد وما يكون كذلك كان حدوثه دفعة لا على التدريج بيان أنها لا تقبل الاشتداد أنها إن قبلته فإما أن يكون في وسط الاشتداد يبقى نوعها أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وأن تحصل عقيبتها صورة أخرى فتلك الصورة المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من واحد أو لا يكون ذلك فإن وجد ذلك فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متتالية آنية الوجود.

ثم في هذا المقام يمكننا أن نتمم الحجة بطريقتين:

(الأول): يلزم منه تتالي الآتات وذلك محال وهو ينتقض بالحركة في الكيف.

(الثاني): أن نقول الحركة تستدعي متحركاً موجوداً والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة.

وبه يظهر الفرق بين الحركة في الكيف والحركة في الصورة لأن الموضوع غني في وجوده عن الكيفية فيصح ان يتحرك في الكيف اما المادة فغير موجودة بدون الصورة فلا يمكنها ان تتحرك في الصورة.

ولكننا إذا تمنا الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الأول ضائعاً فإن هذا القدر كاف في إثبات المطلوب فإذا العمدة في هذا الباب ذلك.

وتحقيقه: أن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها أكثر من أن وعدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات فإذا ليس يبقى شيء من تلك الذوات زماناً وكل متحرك فإنه باق في زمان الحركة فإذا ليس شيء من هذه الذوات بمتحرك أصلاً

وهو بخلاف الكَيْفِ لأن عدم الكيفية لا يوجب عدم الذات بل الذات تكون باقية في جميع زمان الحركة في الكيف.

وهاهنا موضع بحث؛ فإن قوله عدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات ان عني به ان عدم الصورة يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن الخصم لا يجعل المتحرك تلك الجملة حتى يضره عدم الجملة كما أنه لا يجعل المتحرك في الكَيْفِ الجملة الحاصلة من الكَيْفِ والمحل حتى لا يلزمه المحال بل المتحرك محل تلك الصورة وحده كما أن المتحرك في الكَيْفِ هو محل الكَيْفِ وحده وإن عني به ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلا كانت المادة حادثة وكل حادث فله مادة فللمادة مادة إلى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فإن لم يكن هناك شيء واحد محفوظ الذات مع تلك المتعاقبات كان الحادث غنياً عن المادة وهو باطل وان وجد فيها واحد محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة عن ذلك الشيء موجباً لعدمه.

والعجب أن «الشيخ» أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفية تعلق الهيولى بالصورة وهو أن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة.

ثم أجاب عنه: بأن الوحدة الشخصية للمادة متحفظه بالوحدة النوعية للصورة بالوحدة الشخصية، وإذا كان هذا قول «الشيخ» فبتقدير ان تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية بعد عدم الصورة وإذا كان كذلك بطلت الحجة المذكورة ولما كانت الحجة الأولى لا تتم الا بهذه الحجة فهذا الشك يكون قادحاً في الحجتين.

ثم إن الشيخ بعد الفراغ من هاتين الحجتين أورد حجة أخرى وبين ضعفها وهي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى ضد ثم انه قدح فيها بأننا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على الموضوع فالصورة لا ضد لها وإن لم نعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائبة والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل واحد ويتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف، وأيضاً فقد بينا أن ما منه الحركة وما إليه لا يجب أن يكونا متضادين على كل حال.

ثم إنه بعد الفراغ من الاستدلال أورد شبهة من أثبت الحركة في الصورة وهي أن المني يتكون حيواناً يسيراً يسيراً والبذر يتكون نباتاً يسيراً يسيراً.

وأجاب عنه: أن المني إلى أن يتكون تعرض له تكونات أخر تصل ما بينها استحقاقات في الكيف والكم فيكون المني لا يزال يستحيل يسيرا يسيرا وهو بعد منى إلى أن يبلغ حداً تنسلخ عنه الصورة المنوية ويصير علقه وكذلك حاله إلى أن يصير مضغة وبعده عظاماً لكن ظاهر الحال يوهم أن هذا سلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة أخرى وليس كذلك بل هناك انتقالات دفعة في الصور تتخللها حركات في الكيفية فهذا مجموع ما ذكره استدلالاً واعتراضاً.

والذي نعول عليه في هذا الباب الحجة الأولى: وهي أن المادة لو تحركت في صورتها الجوهرية لزم منه تتالى الآنات ولا شك أن هذه الحجة بعينها قائمة في الحركة في الكيف. فالحق أن يقال: إن كل واحدة من تلك الكيفيات المتعاقبة تبقى زماناً ويكون السلوك من البياض إلى السواد وإن كان في الحس سلوكاً مستمراً إلا أن في الحقيقة هناك توقفات وانتقالات فإنه لم يقدّر برهان قاطع على أن ذلك السلوك مستمر في الحقيقة وإنما الاعتماد فيه على الحس والسلوك المستمر حساً لا يجمع من وجود توقفات في أزمنة صغيرة جداً لا سيما والزمان يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له.

ومما يؤكد ذلك أن «الشيخ» حكى في إبطال الشعاع حجة وهي أنه إن كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بعد ذراعين إلى زمان حركته إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين فيجب أن يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس فقال هذه الحجة فاسدة لأنه يمكن أن يفرض زمان غير محسوس قصيراً وتحصل فيه الحركة التي للشعاع إلى الثوابت ثم يمكن أن ينقسم هذا الزمان إلى غير النهاية فيمكن أن يوجد فيه جزء نسبته إليه نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة البعيدة ومع ذلك يكون الزمان العظيم والصغير محسوسين قصراً.

فأقول: لما كان الأمر كذلك فكيف يدل السلوك المستمر حساً على أن ذلك السلوك مستمر في الحقيقة بل لو لم يلزم على الحركة في الكيف شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم أن لا يجزئوا بوجودها معولين في ذلك على الاستمرار الحسي بعد أن علموا أن الزمان الغير المحسوس يمكن انقسامه إلى الحد الذي قالوه فإنه لو حصل التوقف في جزء من الف جزء من ذلك الزمان الغير المحسوس لم يكن ذلك السلوك مستمراً في الحقيقة ولم يكن ذلك حركة ولما ثبت أن الحركة في الكيف لم تقم عليها حجة يعتد بها بل يلزم من وجودها تتالى الآنات لزوماً لا مدفع له وجب القول بنفيها فقد عرفت أن الحجة

الدالة على نفي الحركة في الصورة الجوهرية دالة بعينها على نفي الحركة في الكَيْف وإن الذي تمسك به مثبتو الحركة في الصورة الجوهرية هو الذي يتمسك به مثبتو الحركة في الكَيْف وهو السلوك المستمر حساً.

وإن الجواب عنهما جواب واحد وهو أن المستمر في الحس يحتمل أن يكون غير مستمر في الحقيقة.

ولمشتي الحركة في الكَيْف أن يقولوا: إذا حصل الوقوف في الحركة في الكَيْف فلا يخلو إما أن يكون الاستعداد في الحركة لا يقف وإما أن يكون قد وقف أيضاً فالأول فيه تسليم للتغير المتصل المستمر، وأما الثاني فيوجب أن تستمر تلك الكيفية وأن لا يحدث بعد زمان كيفية أخرى لأن الاستعداد عند حدوث تلك الكيفية الثانية كهو قبل حدوثها وإذا كان كذلك استحال حدوث تلك الكيفية الثانية فهذا أيضاً كلام محتمل ولنا فيه نظر.

الفصل السابع عشر في نفي الحركة عن باقي المقولات

أما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها فإن كان متبوعها قابلاً للأشد والأنقص كانت الإضافة أيضاً كذلك فإنها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها إلى الاشتداد والتنقص اشعر ذلك باستقلالها بنفسها.

ومن هذا يعرف أن ما يقال من أن حال الانتقال في الإضافة يكون دفعة فيه نظر. **وأما "متى"** فقال في "النجاة" أن وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف تكون الحركة فيه فإن كل حركة كما سيظهر في متى فلو كانت فيه حركة لكان متى متى آخر هذا خُلف، وقال في الشفاء: يشبه أن يكون الانتقال فيه واقعاً دفعة لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة.

أقول: لا مناقضة بين هذين القولين فإن الانتقال دفعة غير والحركة غير.

ثم قال: ويشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الأول في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

أقول: هذا هو الرأي الحق لأن متى نسبة الشيء إلى زمانه والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضاتها في التبدل والاستقرار. وهكذا القول في الجدة لأنها مقولة نسبية.

وأما مقولة "أن يفعل" و"أن ينفعل" فبعضهم أثبت الحركة فيهما والحق بطلانه لأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن فلا يخلو إما أن يكون التبرد باقياً أو لا يكون ومحال أن يكون باقياً لأن التبرد توجه إلى البرد والتسخن توجه إلى السخونة والشيء الواحد في الزمان الواحد لا يكون متوجهاً إلى الضدين وإن لم يبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون فليس لا محالة هناك حركة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار.

وأما الذي يُقال من أن الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل على هيئة واحدة بل من جهة هيئته فذلك إما لأن القوة تجوز يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع، وإما لأن العزيمة تنفسخ يسيراً يسيراً إن كان ذلك الفعل بالإرادة، وإما لأن الآلة والأداة تكل يسيراً يسيراً إن كان الفعل بهما وفي جميع ذلك تبدل الحال أولاً في القوة أو العزيمة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية فيكون التبدل في الفاعلية بالتبعية وتحقيقه ما ذكرنا من أن الفعل والانفعال حالتان نسبيتان تتبعان معروضيهما في الثبات والتبدل. وأما على مذهبنا فهذا البحث ساقط.

الفصل الثامن عشر في حقيقة السكون^(١)

(اعلم): أن الجسم إذا لم يكن متحركاً في مكانه فهناك امران أحدهما حصوله المستمر في ذلك المكان المعين والثاني عدم الحركة عنه مع أن من شأنه أن يتحرك وإنما اعتبرنا هذا القيد حتى لا يلزمنا كون الاعراض والمفارقات ساكنة. وإذا عرفت ذلك فنقول: إن الحكماء اتفقوا على تخصيص اسم السكون بالامر العدمي ولهم في ذلك حجتان.

الحجة الأولى: أن الناس اتفقوا على أن المفهوم من لفظ السكون مقابل للمفهوم من لفظ الحركة وهذه المقابلة لا تتحقق إلا إذا فهمنا من لفظ السكون الأمر العدمي لا الوجودي وذلك لأن المتقابلات يجب أن تكون حدودها متقابلة ثم لا يخلو امان نحد الحركة أو لا ثم نطلب للسكون حدا يقابل حدها أو بالعكس فإن كان بالوجه الأول فانا حددنا الحركة بأنها كمال أول لما بالقوة فهناك ألفاظ ثلاثة الكمال والأول والقوة فلا بد وأن نأخذ في حد السكون ما يقابل شيئاً منها وإذا جعلنا السكون أمراً ثبوتياً فلا بد من حفظ لفظ الكمال فحينئذ يتعين ما يقابل أحد اللفظين الآخرين إما هكذا السكون كمال

(١) السكون: هو الوقوف والثبات في مكان واحد بين زمانين. (رسائل إخوان الصفاء ٣ / ١٣٦) عدم الحركة. (المقابسات / ١٥٥، مقاصد الفلاسفة / ١١٧) هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأن يكون هو في حال واحدة، من الكم والكيف والأين والوضع زمانا ما فيوجد عليه في آنين. (الحدود لابن سينا / ٣٣، رسائل ابن سينا / ١٠٩، قهاف الفلاسفة / ٣٠٤) عدم الحركة، فيما من شأنه أن يتحرك. (التحفة من الغرق في بحر الضلالات / ٢٢٤، الحدود والفروق / ١٦، المعبر في الحكمة ٢ / ٣٠، شرح الهداية الأثيرية / ٨٩، شرح حكمة الإشراق / ٢٠١، شرح حكمة العين / ٤٥٧، شرح المواقف / ٣١٨، كشاف اصطلاحات الفنون / ٧٢٤) السكون إما ان يكون ضدًا للحركة أو عدم الحركة. (التحصيل / ٤٢٩) عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه الحركة. (بمجموعه مصنفات شيخ إشراق ٢ / ٧٠) هو عدم التغير. (رسائل ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي / ١٢) هو عدم الحركة فيما شأنه أن يتحرك، وعلى الجهة التي شأنه أن يتحرك بها. (نفس المصدر / ٧٩) عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه. (شرح حكمة الإشراق / ١٩٨) حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا، والثاني إن كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون... (شرح المواقف / ٣١٧) الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال، والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة. (الحكمة المتعالية ٤ / ٣١).

ثان لما بالقوة أو هكذا السكون كمال أول لما بالفعل والأول يقتضي أن تكون قبل كل سكون حركة وإلا لم يكن السكون ثانيًا والثاني يقتضي أن تكون بعد كل سكون حركة وإلا لم يكن السكون أولًا ولما لم يقتض مفهوم السكون أحد الأمرين بطل الحدان المذكوران وبقي أن يورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي وأما إذا رسمنا السكون أو لا وعيننا به الأمر الثبوتي وهو حصوله في الحيز فلا يمكننا أن نرسمه إلا بما يشعر باستمرار ذلك الحصول وذلك لا يمكن إلا بذكر الزمان أو لواحقه بأن نقول أنه الحصول في المكان الواحد زمانًا أو أكثر من أن أو الحصول في المكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك مما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة التي وصفنا أنها لا تعرف إلا بعد معرفة السكون فيلزم الدور ولما بطل ذلك تعين أن يجعل رسم الحركة أصلاً ويطلب منه رسم السكون بحيث يكون مقابلاً له وذلك لا يتأتى إلا إذا كان السكون أمراً عديمًا.

الحجة الثانية: أن في كل صنف من أصناف الحركة سكونًا يقابله فلننمو سكون يقابله وللاستحالة سكون يقابلها وكما أن السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذلك السكون المقابل للانتقال ليس هو الأين المستمر بل عدم التغير في الأين، وبالجملة فهذا بحث لفظي.

الفصل التاسع عشر في أن المقابل للحركة أي سكون هو؟

زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها لوجهين:

(أحدهما): أن الحركة متأدية إلى السكون في نهايتها والشيء لا يتأدى إلى مقابله.

(وثانيهما): أن السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يكون مقابلاً له.

واحتج الشيخ على صحة هذا المذهب في "النجاة" بأن السكون ليس عدمية حركة اتفقت وإلا لكان عدم الحركة يتوهم للجسم في مكان خارج سكونا حتى لو وجد الجسم متحركاً لا في ذلك المكان كان ساكناً وهذا باطل فإن عدم المقابل هو السكون في المكان الذي تتأتى فيه الحركة والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه وكل مفارقة للمكان بعينه فبالحركة عنه لا بالحركة إليه فإذا السكون المقابل إنما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة إليه ثم انه في الشفاء زيف الحجتين الأوليين.

فقال: وأما الحجة الأولى فهي باطلة؛ لأن الحركة إلى المنتهى متأدية إلى عدم تلك الحركة بالاتفاق فإذا جاز تأديها إلى عدمها فأى مضرة في أن يكون ذلك العدم هو المقابل.

وأما الثانية فجوابها: أن السكون في المنتهى ليس كما لا للحركة كيف ويمتنع تحققه معها بل هو كمال المتحرك.

(واعلم): أن الحق هو أن السكون في المكان مقابل للحركة منه وإليه فإن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا كان المتحرك إلى جهة ساكنًا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة له في ذلك الحيز نعم إن جعل السكون المقابل هو الذي يطرد على الحركة كان ذلك هو السكون في النهاية وإن جعل السكون المقابل هو الذي تطرأ عليه الحركة كان ذلك ظاهر السكون في البداية وإن جعل السكون والمقابل هو الذي يمكن أن يطرد على الحركة وإن تطرأ عليه الحركة معًا فذلك غير موجود أصلاً لأن السكون في المبدأ يمتنع تأخره والسكون في المنتهى يمتنع تقدمه وأيضًا فلو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونًا طبيعيًا كان المقابل للحركة الطبيعية لي فوق هو السكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعي والمقابل للحركة الطبيعية إلى السفلى هو السكون المقابل إلى السفلى لأن ذلك هو الطبيعي فحينئذ يكون السكون المقابل هو السكون في المنتهى.

الفصل العشرون في أن الجسم كيف يخلو من الحركة والسكون

وذلك عند أمور ثلاثة:

(الأول): الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن امكنتها ولا ساكنة أيضًا لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيازها لا ساكنة ولا متحركة.

(الثاني): الجسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من أن واحد مثل الجسم الواقف في ماء سيال أو هواء متحرك بحيث لا يحيط به سطح من الهواء والماء أكثر من أن واحد فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضًا لأنه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك عن ذلك.

(الثالث): ابتداء الحركة وانتهاءها ليس الجسم فيه ساكنًا ولا متحركًا لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال كون الجسم متحركًا في الآن لم يكن ساكنًا لأن السكون عدم الحركة.

الفصل الحادي والعشرون في الوحدة العددية للحركة

قد عرفت أن الحركة متعلقة بأمور [سنة]^(١) فوحدتها متعلقة بأحد تلك الأمور لا محالة فيدعى أن وحدتها متعلقة بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه اما وحدة الموضوع فأمر لا بد منه في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر ولا بد أيضاً مع ذلك من وحدة الزمان فإن الجسم إذا عاد بياضه بعد زواله لم يكن العائد هو الأول فإذا لا بد في وحدة كل عرض من وحدة الموضوع ووحدة الزمان فكذلك الحركة لا بد لها في وحدتها من وحدتها.

(واعلم): أن وحدة ما فيه الحركة غير لازمة لوحدتها لأنه يمكن أن يكون متحرك يقطع مسافة ويستحيل مع ذلك وينمو بحيث يكون الابتداء والانتهاى لنقلته واستحالته ونموه واحداً فيكون هناك المتحرك والزمان واحداً والحركة ليست واحدة فظاهر أن وحدة ما فيه الحركة غير لازمة لوحدتها فالحركة الواحدة هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة فإن لم توجد وحدة هذه الثلاثة لم تكن الحركة واحدة.

وأقول: وحدة الحركة لا تتعلق بوحدة المحرك ووحدة المبدأ والمنتهى لما المحرك فلانا لو قدرنا محركاً وقبل انقطاع تحريكه أو معه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مغناطيساً يجذب الحديد ثم فسدت طبيعته في آن وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن بحيث لا يكون بين تعطيل الأول وابتداء الثاني بالتأثير فاصلة كانت الحركة لا محالة واحدة وكذلك الماء المتسخ بنيران متلاحقة فإن ذلك التسخن يكون واحداً مستمراً.

اللهم إلا أن يقال: أنه يحدث في تلك الحركة بسبب نسبتها إلى [المحركين]^(٢) كثرة وانقسام ولكن مثل هذا الانقسام لا يبطل الوحدة الاتصالية للحركة كما أن الحركة الفلكية مع اتصالها تعرض لها انقسامات بحسب الشروق والغروب والمسامات، وأما وحدة المبدأ فهي غير كافية لأن الجسمين قد يتحركان من البياض أحدهما إلى السواد وثنائيهما إلى الاشفاف ووحدة المنتهى أيضاً غير كافية لأن الوصول إليه قد يكون دفعة من غير حركة وقد يكون على التدرج والمتدرج يمكن وقوعه على نوعين من السلوك ووحدهما معاً غير كافية لأن السلوك من المبدأ إلى المنتهى يمكن أن يكون بطرق كثيرة اما في المسافات فقد

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): ثلاثة

(٢) ما بين المعكوفتين في (ح): الحركات.

يقصد من مبدأ معين إلى منتهى معين تارة بالاستقامة وتارة بالاستدارة وأما في الكيف فالانتقال من البياض إلى السواد قد يكون من الصفرة إلى الحمرة ثم إلى القتمة وقد يكون من الفستقية إلى الخضرة ثم إلى النيلية وقد يكون من الغبرة إلى السواد فعرفنا ان اتحاد المبدأ والمنتهى غير كاف وأما إذا اعتبرنا وحدة الموضوع والزمان والمسافة وجب اتحاد المبدأ والمنتهى فالعبرة في وحدة الحركة بهذه الثلاثة.

وأما الذي يتعلق به منكرو وحدة الحركة من أن كل حركة فهي منقسمة إلى الماضي والمستقبل والذي في الماضي غير الذي في المستقبل وهما معدومان والآن الحاضر موجود فكيف يكون المعدوم متصلًا بالموجود فهو مع أنه مشكل جدًا إلا أن جوابه ما ذكرناه من أن الحركة بمعنى الكون في الوسط أمر موجود ويكون أبدًا بين الماضي والمستقبل. وأما الذي يقولون من أن الحركة غير ثابتة فهي ليست بواحدة.

فجوابه: أن الوحدة التمامية أخص من الوحدة المطلقة ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وأيضًا فالحركة بمعنى الكون في الوسط غير منقسمة وهي محفوظة الذات ثابتة إلى أن يسكن الجسم، وأما الحركة بمعنى القطع فإنها تتم عند البلوغ إلى آخر المسافة لأن للتام هو الذي ليس شيء منه خارجًا عنه فإذا كان ليس شيء منه إلا وقد حصل فهو تام الوجود.

الفصل الثاني والعشرون

في أن الحركة المستديرة أولى بهذه الوحدة من غيرها

أولى الحركات بهذه الوحدة المستوية التي لا اختلاف فيها وتلك هي المستديرة لوجهين:

(الأول): أن المكانية إن كانت طبيعية فهي تشتد في الأخير وإن كانت قسرية فهي تشتد في الوسط وتفتن في الأخير.

(والثاني): أن الواحد يكون تامًا والناقص هو بعض الواحد والاولى بالتمام هو المستديرة لأن الزيادة عليها غير ممكنة لذاها فإن الدورة إذا تمت لا يمكن الزيادة عليها بل ربما تكرر.

وأما المستقيمة فهي إذا تمت فليس تمامها لأن الزيادة عليها غير معقولة بل لانقطاع المسافة كقطر العالم.

فإن قيل: بل المستقيمة أولى بالتمام لوجهين:

(الأول): أن المستقيمة لها ابتداء ووسط ونهاية [وليست الدائرة كذلك] (١).

(الثاني): أن المستقيمة تنتهى وتتم والمستديرة لا تتم ولا تنقطع عند حد.

فبقول في حل الأول: إن وحدة الواحد أتم من وحدة العدد مع أنه ليس فيه ابتداء وطرف ونهاية فكذلك الدائرة لقوة وحدتها لا يوجد فيها ذلك.

وحل الثاني: ما بينا أن المستقيمة تنقطع لا لتنام طبيعتها بل لانقطاع مسافتها واما المستديرة فكل دورة حصلت فقد تمت في ذاتها وما يوجد بعدها تكون دورة أخرى فبطل ما ذكره.

الفصل الثالث والعشرون في الوحدة النوعية والجنسية للحركة

يدعى أن الحركة إنما تختلف نوعيتها باختلاف أحد أمور ثلاثة: إما المبدأ أو المنتهى، أو الذي فيه الحركة، وأما الثلاثة الباقية فلا أثر لها في ذلك أما المتحرك فلأن إضافة الحركة إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيتها واختلاف الأمور الخارجية لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية كما أن البياض الذي في القطن والذي في الثلج لم يختلفا بالنوع لاختلاف موضوعيهما بخلاف الكثرة الشخصية فإنها متعلقة بتكثر العوارض لا جرم كفى فيها تعدد الموضوع.

وأما الأزمنة فغير مختلفة بالماهية فلا يمكن أن تكون أسباباً لاختلاف الحركات في ماهياتها واختلاف المحرك غير معتبر أيضاً لأن المحرك الواحد يفعل حركات مختلفة الماهية فلم يبق لاختلاف الحركات بالماهية إلا اختلاف المبادئ والنهايات وما هي فيها فإذا اتحدت هذه الثلاثة كانت الحركة واحدة بالنوع وإذا لم يوجد واحد منها اختلفت الحركات في الماهية فإذا اتحد ما منه وما إليه واختلف ما هي فيه اختلفت ماهية الحركة.

أما في الكيف فمثل أن يأخذ الأبيض من الصفرة إلى الحمرة ثم إلى السواد تارة وإن يأخذ منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد أخرى فإن المبدأ والمنتهى واحد وما فيه الحركة مختلف.

وأما في الأين فإن تكون الحركة من مبدأ إلى منتهى على الاستقامة والأخرى منه إليه على الاستدارة وقد عرفت في باب الكيف أن المخالفة التي بين المستدير والمستقيم بالماهية لا بالعوارض فكذلك في الحركة عليها، وأما إن اتحد ما فيه واختلف ما منه وما إليه

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): وليس للدائرة ذلك.

اختلفت الحركة أيضًا اما في الكَيْف فالانتقال من البياض إلى السواد مخالف للانتقال من السواد إلى البياض لاختلاف المبدأ والمنتهى وإن كان الطريق كأنه واحد مسلوک في كل واحد بالعكس من صاحبه. وأما في الأين فمثل الصاعد والهابط.

فإن قيل: التزول حركة مستقيمة من مبدأ إلى منتهى ويتم بذلك تحقيقه لكن عرض لأحد المبدئين إن كان فوق وللآخر إن كان تحت فعرض للحركة بسبب ذلك أن صارت نزولا وهذا لا يوجب اختلافًا في الماهية.

فنقول: بينا أن الطرفين وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر يكفي في وقوع الاختلاف بين الحركتين.

ثم اعلم أن الحركات إن كانت كلها مكانية أو في الكيفية أو الكمية اتحدت في الجنس العالي وإما أن اتفقت في الجنس الأسفل كالصاعد والهابط وكالاتقال من السواد إلى البياض وبالعكس كانت متفقة في الجنس الاسفل.

الفصل الرابع والعشرون

في أن الاختلاف بالطَّبع والقَسْر لا يوجب الاختلاف في الماهية

(حركة الحجر) إلى فوق قسراً لا تخالف حركة النار إليه طبعاً، فإن الماهية الواحدة لا يمتنع تعليلها تارة بالشيء وتارة بما يخالفه فإن الحركة الطبيعية والقسرية غير مختلفتين في الماهية وكذلك الألوان والأشكال الطبيعية والقسرية لا تختلف لأجل كونها طبيعية أو قسرية. فَعَلِمَ أن ذلك لا يوجب الاختلاف في الماهية.

الفصل الخامس والعشرون في حقيقة البُطء والسرعة

وبيان أن البُطء ليس لتخلل السكنات

إن الحركة السريعة هي التي تقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المساوي أو الذي يقطع المثل في الزمان الأقصر.

فنقول: إنه لا يجوز أن يكون بطء الحركة البطيئة لأجل تخلل السكنات ويدل عليه أربعة أمور:

(الأول): لو كان البطء في الحركات لتخلل السكنات لكنا إذا قدرنا فرساً يعد ومن أول اليوم إلى منتصفه خمسين فرسخاً فلا شك أن الشمس قد قطعت بحركتها اليومية ربع الفلك فلو كان التفاوت بين حركة الفرس وحركة الشمس لتخلل السكنات كانت نسبة

السكنات المتخللة بين حركات الفرس إلى حركاته كنسبة زيادة حركة الشمس على حركة الفرس في السرعة لكن حركة الشمس زائدة على حركات الفرس في السرعة آلاف مؤلفة فسكنات الفرس زائدة على حركاته آلاف مؤلفة ولو كان كذلك لما ظهرت الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة لكن الأمر بالعكس فإننا لا نحس في حركات ذلك الفرس بشيء من السكنات فعرّفنا أن التفاوت بين الحركة الفرسية والحركة الشمسية اليومية ليس لتخلل السكنات وهو المطلوب.

(الثاني): أنا نشاهد أن الجسم كلما كان أثقل كانت حركته إلى السفلى أسرع فلو بلغ ثقله إلى حد يتحرك حركات عديمة السكنات ثم ازداد ثقله فتكون حركته مع تلك الزيادة لاسرع مما كان قبل الزيادة لكنها قبل الزيادة كانت خالصة غير مشوبة بالسكنات والتي بعد الزيادة أسرع منها فقد وجدنا تفاوتاً في البطء والسرعة ليس لأجل تخلل السكنات وهذه حجة اقناعية.

(الثالث): أنا إذا غرّزنا خشبة في الأرض فإذا كانت الشمس على افقها الشرقي وقع ظل الخشبة في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الظل إلى أن تبلغ الشمس إلى غاية الارتفاع فلا يخلو إما أن تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية لحركة الشمس في الارتفاع وذلك محال أو يقال بأن حركات الظل في الانتقاص مشوبة بالسكنات وحركات الأفلاك في الارتفاع خالصة وهذا أيضاً محال إذ لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الثاني والثالث حتى تبلغ الشمس إلى غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء وهو محال فلم يبق إلا أن يقال الظل دائماً متحرك إلى الانتقاص والشمس دائماً إلى الارتفاع لكن حركة الشمس أسرع من حركة الظل فيكون ذلك تفاوتاً في البطء والسرعة لا لتخلل السكنات وكذلك حال حركة الرّحا والفرجار ذي الشعب الثلاث وحركة الدلو من أسفل البئر إلى أعلاها حال حركة الكلاب من منتصفه إلى أعلاه على ما سيأتي بيّانها في الجزء الذي لا يتجزأ كل ذلك يدل على أن البطء ليس لتخلل السكنات.

(الرابع): أنا إذا رمينا الحجر إلى فوق فتلك الحركة عليها قوة حاصلة في المتحرك من الحرك القاسر على ما ستعرف عن قريب فتلك القوة إذا كانت محركة والهواء قابل للانحراف وجب أن تستمر تلك الحركة وأن لا يعرض في شيء من الأحياز توقف وسكون فإن الأحياز متساوية وليس في بعضها ما يقتضي التوقف والسكون فإذا تلك الحركة خالية

عن مخالطة السكنات لكنها أبطأ من الحركة الفلكية فقد وجد التفاوت بين الحركة بالبطء والسرعة لا لتخلل السكنات.

الفصل السادس والعشرون في أن الاختلاف بالسرعة والبطء لا يوجب الاختلاف في الماهية

وذلك من وجهين:

(الأول): أن الجنس الواحد من الحركة مثل الحركة المكانية المستقيمة تنقسم إلى الصاعدة والمهابطة وتنقسم أيضاً إلى السريعة والبطيئة وهاتان القسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض إحداهما لذلك الجنس بواسطة الأخرى بل هما تعرضان أولاً لذلك الجنس وقد عرفت أن الجنس الواحد يستحيل أن يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما فإذا كان الانقسام بالصعود والتزول انقساماً بالفصول كان الانقسام بالسرعة والبطء انقساماً بغير الفصول.

(الثاني): أن السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبل ذلك فلا شيء من السرعة والبطء بفصل.

الفصل السابع والعشرون

في أن السرعة مقولة على المستديرة والمستقيمة بالاشتراك المعنوي

لأن السريع هو الذي يقطع المثل في زمان أقل أو الذي يقطع الأكثر في زمان مساو وهذا القدر مشترك بين المستقيم والمستدير نعم [لا]^(١) يصح أن يقايس بينهما حتى يقال أحدهما أسرع من الآخر كما سنحققه فيما بعد ذلك.

الفصل الثامن والعشرون في أسباب البطء

أما في الحركات الطبيعية فممانعة الهواء المخروق، وأما القسرية فممانعة الطبيعة، وأما في الإرادية فهما جميعاً.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): بلى.

الفصل التاسع والعشرون في التقابل بين السرعة والبُطء

يشبه أن يكون ذلك تقابل التضاد؛ لأن المتضائفين متلازمان في الوجودين والسرعة والبُطء غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس أيضاً تقابلهما بالثبوت والعدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قد قطعت من المسافة ما لم تقطعها البطيئة وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدماً أولى من جعل الآخر عدماً فلم يبق إلا أن يكون التقابل بينهما بالتضاد وهما من الكيفيات المحسوسة وهذا مما يدل على أن الحركة ليست نفس الانفعال فإن الانفعال أمر نسبي والأمور النسبية بعيد أن تكون قابلة للكيفيات الحقيقية مع أن الحركة قابلة للسرعة والبُطء.

الفصل الثلاثون في أن لاشتداد السرعة والبُطء طرفين محصورين

إننا إذا فرضنا مسافة معينة فيما بين مبدأ ومنتهى معينين فإنه يمكن قطعها بحركات مختلفة من السرعة والبُطء.

والذي أظن أنه ينتهي بالسرعة إلى حد يستحيل قطع تلك المسافة بأسرع منها وكذلك القول في جانب البُطء لأن السرعة والبُطء يقبلان الاشتداد والتقص وكل ما كان كذلك فمن ضد إلى ضد والضدان بينهما غاية الخلاف فلو لم توجد حركة سريعة فيما بين المبدأ والمنتهى المعينين بحيث يمتنع أن يوجد بينهما ما هو أسرع منها وكذلك في جانب البُطء لم تكن السرعة مضادة للبُطء.

وأيضاً فلو كان كل سرعة أمكن أن يوجد ما هو أسرع منها وقد بينا أن تجدد مراتب السرعة والبُطء بحسب تجدد مراتب [المعاوقات]^(١) الخارجية والداخلية كان كل زمان يحصل للحركة فإنما يحصل بسبب مقارنة أمور غريبة وهي تلك المعاوقات الداخلية والخارجية فلا تكون الحركة مستحقة في نفسها للزمان وذلك محال فإذا للسرعة والبُطء في طرفي الاشتداد والتقص طرفان محدودان.

فهذا هو الأغلب على ظني، ولم أجد لهم نصاً في ذلك وإن كان اللائق بأصولهم غير ذلك.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): المقارنات.

الفصل الحادي والثلاثون في تطابق الحركات

قد عرفت أن السريع هو الذي يقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المثل أو المسافة المساوية في الزمان الأقل فإذا أردنا أن نقيس بين حركتين في السرعة والبطء فلا بد من اعتبار حال ما فيه الحركة فإن أمكن بين الشئيين الذين فيهما الحركة مقايضة بالزيادة والنقصان أمكنت المقايضة بين الحركتين في السرعة والبطء وإلا فلا.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أما الحركة المكانية فإن مسافتها قد تكون مطابقة مثل خط بخط وارتفاع بارتفاع وقد تكون ممكنة التطابق مثل المثلث والمربع فإنهما لا يتطابقان ولكن يمكن ذلك بأن يقطع المثلث قطوعاً ترد إلى نظام يكون منه المربع وقد لا تكون ممكنة التطابق مثل المستدير والمستقيم فإنك قد عرفت استحالة أحدهما إلى الآخر فيستحيل الانطباق ولكن القوس مع ذلك لو أمكن استحالتها إلى الاستقامة لكانت أعظم من الوتر فتكون هذه المقايضة وهمية وإذا عرفت أنواع مقاييس المسافات عرفت أنواع مقاييس الحركات المكانية عليها.

وأما الحركة في الكيف فهذه المقايضة فيها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة أما القريبة فهي أن يتشابه مبدؤهما ومنتهاهما مثل أن يأخذ كل واحد منهما من السواد الخالك ويتوجه إلى البياض اليقظ^(١) فإن ابتداء وانتهيا في زمان واحد فهما متشابهان في السرعة وإلا فاحدهما أسرع وأما البعيدة فإن يكون الاعتبار بالضد مثل أن يأخذ الأول من السواد إلى البياض والآخر يأخذ من البياض إلى السواد فإن أحدهما لا من السواد بل من شيء قريب من السواد وجب أن يكون الأمر في جانب الآخر كذلك

وبالجملة: تكون نسبة المبدأ والمنتهى في أحد الجانبين شبيهة بالجانب الآخر فإن تساوى زماناهما فقد تساوى في السرعة وإلا فاحدهما أبطأ.

وأما الحركة في الكم فقد عرفت أن لكل واحد من أنواع الناميات حداً محدوداً بالطبع في الصغر والكبر لا يتعداهما فالماء له في التخلخل والتكاثف حدان لا يتعداهما وللهواء حدان آخران وحد كل واحد منهما في طرفي الزيادة والنقصان مخالف بالطبع لحد الآخر ولما لم يكن بين حدّي أحدهما وحدّي الآخر مناسبة لم يكن بينهما مماثلة ومساواة فلا جرم لا يمكن اعتبار الزيادة والنقصان فأما إذا اعتبرنا حال حديهما من حيث مطلق

(١) اليقظ: القطن.

الزيادة والنقصان وجدناهما مشتركين فإن للماء زيادة ونقصاناً وكذلك للهواء زيادة ونقصان والزيادتان والنقصانان يشتركان في أصل مفهوم الزيادة والنقصان ولما تشابها من هذا الوجه صح اعتبار الزيادة والنقصان من هذا الوجه.

وبالجملة: فالحركات لا يقاس بعضها إلى بعض إلا عند اتحاد طبائعها وأما من حيث أنها تكون مختلفة فإنه لا يصح تلك المقايسة فطيران العصفور لا يقاس بطيران النسر باعتبار خصوصية كل واحد منهما بل باعتبار أصل الطيران وهو الأمر المشترك وكذلك صحة العين الرمدة لا تقاس بصحة العين المفلوجة باعتبار خصوصية كل واحدة منهما بل باعتبار أصل الصحة وتكون تلك مقايسة بين الحركتين بحسب الحس.

الفصل الثاني والثلاثون في تضاد الحركات

أما المختلفة من حيث الأجناس مثل النقلة والاستحالة والنمو فقد تجتمع معاً فإن تعاندت في بعض الأوقات فليست لماهياتها بل لأسباب خارجية، وأما الحركات الداخلة تحت جنس واحد مثل التمسود والتبييض فهما متضادان؛ لأن التمسود والتبييض متوافقان في الجنس ومتشاركان في الموضوع وهما معنيان وجوديان ويلزم بينهما من الخلاف أكثر مما بين أحدهما وبين التمسود وغيره فهو في غاية الخلاف ولا معنى للتضاد إلا ذلك وأما في النمو والذبول فلكل واحد منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه وبينهما غاية الخلاف فهما متضادان وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف.

وأما الحركات الوضعية فهي غير متضادة على ما سيأتي.

وأما المكانية المستقيمة فهي أيضاً غير مضادة للمستديرة على ما سيأتي.

الفصل الثالث والثلاثون في علة تضاد الحركات

تضاد الحركات لابد وأن يكون متعلقاً بأحد الأمور الستة التي تتعلق بها الحركة. **فنقول:** تضادها ليس لتضاد المتحركات لأنه قد يوجد تضاد المتحرك دون تضاد الحركة وقد يوجد تضاد الحركة دون تضاد المتحرك.

أما الأول: فلأن الحجر إذا تحرك بالقسر إلى فوق كانت تلك الحركة غير مخالفة لحركة النار بالطبع وأيضاً فلو كان الاختلاف ليس إلا بالطبع والقسر لما كانت حركتان قسريتان ولا طبيعيتان مختلفتين وحيث وجد فلذلك الاختلاف علة أخرى.

وأما الثاني: فلأن حركة الحجر بالطبع إلى أسفل وبالقسر إلى فوق متضادتان مع أن المتحرك واحد ويمثل ذلك يعلم أن التضاد ليس بينهما لتضاد المتحركات ولا لتضاد الزمان لأنه لا تضاد في الأزمنة وبتقدير ذلك فهي عارضة للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا أيضاً تضاد المسافة فإن المسافة بين السواد والبياض واحدة ثم الحركة من أحدهما إلى الآخر تضاد الحركة من الآخر إليه وكذلك المسافة بين الفوق والسفل واحدة ثم الانتقال من أحدهما إلى الآخر يضاد الانتقال من الآخر إليه فبقى أن تكون علة تضاد الحركات تضاد ما عنه وما إليه.

فإن قيل: قد ينتم فيما مضى أن مبدأ الحركة ومنتهاها تارة يتضادان لذاتيهما وتارة لعارض فهب أنهما إذا تضادا لذاتيهما أوجبا تضاد الحركة، وأما إذا كان تضادهما لتضاد عوارضهما كما في مبدأ الحركة المكانية ومنتهاها فكيف يكون ذلك موجباً لتضاد الحركات.

فنقول: الحركة غير متعلقة بماهية المبدأ وماهية المنتهى بل بمبدئية المبدأ ومنتهاية المنتهى فإذا التعلق الذاتي بين هذه الحركات وبين هذه العوارض المتضادة حاصل وبسبب التعلق بتلك العوارض حصل التعلق بالمعروضات فإنه لو لم يعرض لتلك الأطراف إن كانت مبادئ غايات لتلك الحركة لم تتعلق بها الحركة أصلاً وإذا كان التعلق الذاتي لتلك الحركة بتلك العوارض المتضادة لا جرم أوجب ذلك وقوع التضاد في الحركات وهذا كما أن الجسم الحار والبارد يتضادان بعرضيهما لكن تعلق الاسخان والتبريد لما كان أولاً بتلك العوارض المتضادة لا جرم حصلت المضادة في تلك الأفعال فكذلك هاهنا.

الفصل الرابع والثلاثون

في أن الحركتين الطبيعيتين الْمُخْتَلِفَتَيْنِ المأخوذ هل تختلفان أم لا؟

قال «الشيخ» في الفصل الثامن من "السماء والعالم": الماء إذا حصل في حيز النار والهواء يتحرك منهما إلى الوسط ولا يبلغه وإذا حصل في حيز الأرض بالحقيقة وهو الوسط يتحرك عنه بالطبع ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظنه بعضهم لأنهما تنتهيان إلى طرف واحد ونهاية واحدة.

أقول: أما اختلاف هاتين الحركتين بالماهية فلا شك فيه ويجوز أن تصدر عن الطبيعة الواحدة أمور مختلفة لاختلاف الشرائط كما أنها تقتضي الانتقال عند كونها خارجة عن

حيزها والاستقرار فيه عند حصولها فيه واما عدم تضادهما فلأن الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد وذلك غير موجود بين هاتين الحركتين؛ لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف لا نقول ذلك والمطلوب بالحركتين حالة واحدة وهو أن يكون فوق الأرض وتحت السماء فاستقام ما قاله الشيخ.

الفصل الخامس والثلاثون

في أن تضاد الحركات ليس للحصول في نفس الأطراف بل للتوجه إليها

لو كان تضاد الحركات متعلقاً بنفس الطرفين لما حصل التضاد إلا عند موافاة النقطة الغائية ولو كان كذلك لما كان التضاد إلا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان بين الحركات الموجودة تضاد موجود ولكن بين الحركات الموجودة تضاد موجود فإذا ليس التضاد بينها للوصول إلى الغايات المتضادة بل للتوجه إليها.

الفصل السادس والثلاثون في أن الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة

لأنه لو كان بينهما تضاد لم يكن ذلك بسبب الاستدارة والاستقامة لما عرفت أنه لا تضاد بينهما فكيف يوجبان التضاد لشيء آخر بل يكون ذلك بسبب تضاد أطراف المستقيمة والمستديرة وذلك باطل وإلا لزم أن تكون الحركة الواحدة بالشخص تضادها حركات لا نهاية لها لأن الخط المستقيم المعين المشار إليه الذي عليه الحركة المستقيمة وتر لقسي غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة وعرفت أن تلك القسي مختلفة بالنوع فتكون للواحد بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك باطل لما ثبت في باب الوحدة ان ضد الواحد واحد.

وأيضاً فكل قوس يفرض ضدًا لذلك الخط فهناك قوس آخر أعظم يحدما منه فيكون هو أولى بالضدية وإذ ليس هناك شيء من تلك القسي الا وهناك ما مخالفته له أبعد فليس واحد من تلك القسي ضدًا للمستقيم فليس المستقيم مضاد الشيء منها.

فإن قيل: المستديرات وإن كثرت إلا أن طبيعة الاستدارة فيها واحدة وهي من هذه الجهة تخالف المستقيمة وتضادها.

فنقول: هذا محال؛ لأن الاستدارة المجردة لا توجد في الخارج بل الموجود هناك مستدير معين وكل ما يوجد منها في الخارج فيوجد هناك ما هو أولى بالمضادة لكونه أبعد

من الأول فإذا لا شيء مما يوجد في الخارج بمضاد للمستقيم واما مجرد الاستدارة فلما امتنع حصولها في الخارج امتنع أن تكون معاقبة للمستقيم على الموضوع فاستحال أن تكون ضدًا له.

الفصل السابع والثلاثون في أن الحركات المستديرة لا تتضاد

لأنه يجوز أن تتفق في أطراف مشتركة قسي غير متناهية وأيضًا فالحركة من طرف قوس إلى طرف آخر لا تضاد الباقي منه؛ لأن الدائرة لا يجب أن يكون فيها طرف بالفعل وان وجد كان بعينه مبدأً ومنتهى وقد عرفت أن تضاد الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها. وأما الذي يظن من أن الحركة مثلاً على التوالي تضاد ما لا يكون على التوالي فهو باطل؛ لأن كل واحد منهما يفعل مثل فعل الآخر لكن في النصف الآخر من ذلك المدار مثلاً المنحدر من السرطان إلى الجدى الآخر على التوالي تكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر لا على التوالي تكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوث والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل واحد منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر ولما كان الفلك متشابه الأجزاء كان النصفان متساويين في الماهية والأطراف والنهايات أيضًا متساوية في الماهية فلا يكون شيء منها سببًا لتضاد الحركات فهي إذا غير متضادة.

الفصل الثامن والثلاثون في تضاد السكنات

من الظاهر أنها لا تضاد لتضاد الساكن أو المسكن أو الزمان على قياس ما مضى وليس لها تعلق بمبدأً ومنتهى حتى يكون التضاد فيها بسبب تضادهما فنعين أن يكون ذلك بسبب تضاد ما فيه السكون وهو المكان أو الحيز مثل أن يكون أحدهما فوق والآخر أسفل حتى يكون السكون في المكان الأعلى ضدًا للسكون في المكان الأسفل فإنه إن كان ذلك بسبب العوارض مثل أن يكون أحد المكانين حار أو الآخر باردًا لم يجب من ذلك تضاد السكون بل الجسم لو استقر في جسم آخر وتغير حال المستقر فيه من الحرارة إلى البرودة ومن السواد إلى البياض لم يتغير حال السكون.

ولقائل أن يقول: كيف وصفتم السكون بالضدية مع أن الضدية كيفية ثبوتية والسكون معنى عدمي.

الفصل التاسع والثلاثون في انقسام الحركة دائماً

هذا على وجهين:

(أحدهما): ما يطابق انقسام الزمان وذلك لأن كل مسافة فهي منقسمة ويلزم من انقسامها انقسام الحركة لأن الحركة إلى نصفها أقل من الحركة إلى متنهاها ويلزم من انقسام الحركة انقسام الزمان لأن الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة أقل من الزمان الذي يقع فيه كل الحركة.

وأيضاً فقد ثبت أن البطء ليس لتخلل السكنات فكل ما يقطعه السريع في زمان يقطع البطيء في مثل ذلك الزمان أقل فانقسمت المسافة ثم يقطع السريع مثل مسافة البطيء في أقل من زمان البطيء فقد انقسم الزمان فانقسمت لثلاثة الزمان والحركة والمسافة .

وبالجملة: فهي متطابقة فمضى ثبت انقسام واحد منها ثبت انقسام كلها.

الفصل الأربعون في انقسام الحركة لانقسام المتحرك

هذا هو الوجه الثاني من انقسام الحركة فإنه لما كان المتحرك جسماً منقسماً والحال في المنقسم منقسماً فالحركة منقسمة لكن يشبه أن لا تكون المكانية كذلك فإن المتحرك المكاني إن لم تكن أجزأه حاصلة بالفعل فهي غير متحركة وإن كانت حاصلة بالفعل لم يكن كل واحد منها متحركاً على الاستقلال بل هي لا محالة متصلة أو متماسة وكيف ما كانت فهي إنما تفارق من مكانها جزء مكان الكل، وقد عرفت أن جزء مكان الكل جزء مكان الجزء لا كل مكانه فهي إذا غير مفارقة أمكنتها بالكلية فهي غير متحركة، وأما سائر التغيرات فهي منقسمة بانقسام محالها؛ لأنه يصح أن يقال بعض التسود في بعض المتسود سواء كانت الجهة حاصلة بالفعل أو غير حاصلة.

الفصل الحادي والأربعون في معنى كون الحركة أولاً

الأولية للحركة على وجوه ثلاثة:

(الأول): بمعنى الطرف وهو الذي يطابق طرف المسافة وطرف الزمان وأول الحركة بهذا المعنى ليس بحركة لأن كل حركة فهي على مسافة منقسمة في زمان منقسم فهي منقسمة فيستحيل حصولها في الآن بل الجسم فيه لا متحرك ولا ساكن كما بينا.

(الثاني): أنه إذا عرضت قسمة للحركة بالفعل أو بالفرض كان الجزء المتقدم أول أجزاء الحركة وهذه الأولية وضعية لا حقيقية.

(الثالث): أن ما اعتقده قوم من أن الأجسام لها حد في الصغر إذا انتهت إليه لا تقبل الانقسام مع بقاء طبائعها النوعية فالماء له حد في الصغر لا يقبل القسمة بعد ذلك وكذلك غيره فالحركة لها أيضاً حد في الوجود بحيث يمتنع أن توجد حركة مفردة أصغر منها زماناً وإن كان يجوز في التوهم ما هو أصغر منها دائماً لأنها محتملة للتجزية الوعمية لكنها لا تخرج إلى الفعل فإذا كل حركة فإن الجزء الذي يساوي فيها أصغر الحركات على هذا التفسير هو أول تلك الحركة ولكن هذا إنما يكون إذا كانت هناك حركات غير متصلة متتالية ويكون مقدمها على الصفة المذكورة، وأما إذا كانت متصلة واحدة فلا يوجد فيها جزء أول بهذه الصفة لأنه لا توجد فيها حركة مفردة بنفسها على الوصف المذكور ولا أيضاً هناك جزء بالقوة على الوجه المذكور لأن كل حركة يفرض فهو ينقسم إلى أجزاء ويكون السابق منها أولى بالأولية ولما كان كل ما جعلته أولاً فهناك ما هو أولى بالأولية فليس في الحركة المتصلة شيء أول اصلاً.

الفصل الثاني والأربعون في أن ما لا يتجزأ لا يصح عليه الحركة

قيل في بيانه: كل متحرك فإنه يتحرك أولاً مثل نفسه وبعد ذلك مثله إلى أن تفي المسافة فلو كان ما لا يتجزئ يتحرك لتركبت المسافة من نقط متتالية وذلك محال. ويتوجه عليه إشكال وهو أن الخط القائم على خط إذا تحرك حتى بلغ إلى آخره يلزم أن يقال أنه قطع ذلك الخط بتلك النقطة ويلزم منه المحال المذكور. والمعتمد فيه: أن ما لا يتجزئ لا تكون له حدود واطراف فلا يكون جانب منه يلي المقصد وجانب آخر يلي المهرب وإذا لم يعقل له اختلاف الأوضاع لم يصح الحركة عليه.

الفصل الثالث والأربعون في مناسبات بين المتحرك والزمان والمسافة

نقول: إن كان المتحرك واحداً فإن تعددت المسافة تعدد الزمان لامتناع حصول الجسم الواحد في مسافتين وإن تعدد الزمان فإن كانت الحركة في الأين لم يجب تعدد المسافة؛ لأن المتحرك الواحد قد يسلك مسافة واحدة في زمانين وإن كانت في الكم والكيف وجب التعدد لأن الكيفيات التي وقع التبدل فيها في الزمان الأول غير باقية في الزمان الثاني حتى يقع التبدل في أعيانها، وأما إن تعدد المتحرك فإن كانت الحركة في الكم والكيف فالمتحرك فيهما لا محالة متعدد لأن الكيفية التي لأحدهما غير التي للآخر وكذلك

المقدار وإن كانت في الآن فإن اتحدت المسافة تعدد الزمان وإن اتحد الزمان تعددت المسافة والعلة فيهما امتناع حصول جسمين في زمان واحد في مكان واحد.

الفصل الرابع والأربعون

في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون

الحركة المستقيمة إذا وصلت إلى مطلوبها فيما أن تسكن وإما أن ترجع فإن كانت ترجع فلا بد هناك من سكون يتخلل بين الحركتين.

والمتقدمون احتجوا على ذلك بأمور أربعة:

(الأول): أن الشيء لا يصير مماسًا لحد معين ومباينًا له إلا في آئين، وبين كل آئين زمان لاستحالة التالي، وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون.

والجواب: أن المباينة حركة والحركة لا توجد إلا في الزمان نعم لزمان الحركة طرف وهو الآن والشيء فيه غير مباين بل هو آن آخر المماساة ولا يمتنع أن يكون طرف زمان المباينة يوجد فيه ما يخالف المباينة وهي المماساة.

(الثاني): لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة.

والجواب: كما أن الخططين المحيطين بالزاوية لا يجب أن يكونا خطأً واحدًا لأجل وجود الحد المشترك بينهما بالفعل بل الشرط في الوحدة أن لا يكون الحد المشترك بالفعل بل بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بينهما بالفعل.

(الثالث): لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود إلى ما عنه صعد فيكون المهروب مقصودًا من وجه واحد.

والجواب: أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما فأما إذا لم يكن كذلك لم يلزم ما قالوه.

(الرابع): لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود بعينها قوة على التبييض فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبييض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض وذلك محال.

والجواب: أنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود لأن التسود آخذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل ذلك إنما يوجد بعد البياض فلا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبييض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض. ثم إن سلمنا أنه حال كونه أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه قوة على البياض لكن لا على البياض الحاصل بل على بياض آخر منتظر موجود بالقوة.

وأما الذي عول عليه «الشيخ الرئيس» في إثبات ذلك فهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد إلى حد آخر من المسافة والشيء إذا كان محركاً لجسم إلى حد فلا بد وأن يكون الموصل إلى ذلك الحد هو ذلك الشيء والموصل يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي يحرك الجسم إلى حد من المسافة لا بد من وجوده عند وصول الجسم إلى ذلك الحد ولا امتناع في ذلك لأن الميل آني الوجود لا زماني. ثم إذا رجع الجسم عن ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علته؛ لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل الأول فيه موصلاً بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذا حدوث الميل الثاني في آن غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل وبين كل آئين زمان فيكون الجسم فيه ساكناً وهو المطلوب.

ومقدمات هذه الحجة وهو إثبات الميل وكونه آني الحصول وامتناع اجتماع الميلين في آن واحد قد صححناها في باب الكَيْف فلا حاجة إلى الاعادة.

وأما الذي نقوله هاهنا: أن هذه الحجة لا تتمشى في الحركات في الكم والكيف فإن تلك الحركات غنية عن الميل ومدار هذا البرهان على ذلك.

وشك آخر: وهو أنه أليست الكرة المركبة على الدولاب الدائر إذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك السطح بنقطة ولا توجد تلك المماسة إلا آنًا ولا يحتاج إلى آن آخر يقع فيه اللامماسة فكذا هاهنا.

وجوابه: أن اللامماسة حاصلة في كل الزمان الذي طرفه آن المماسة اما الميل الثاني فإن حدوثه يكون في آن غير الآن الأول كما بيناه فلا بد هاهنا من اعتبار الآئين ولا محالة

بينهما زمان ثم لو ثبت أن طرف زمان اللاماسة غير آن المماسمة حكمنا بوجوب توقف الدولاب عند تلك المماسمة وأي مانع يمنعنا من ذلك.

وأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك أن طبيعته المستقلة باقية فتلك الطبيعة إما أن تكون ممنوعة بالمعاق أولاً تكون فإن كانت ممنوعة بالمعاق فلا يخلو إما أن يكون ذلك المعاق محرّكاً للجسم إلى جهة أو لا يكون فإن كان فتلك الجهة غير الجهة التي تحركها الطبيعة إليها وإلا لكان معاوناً لا معاقاً ثم ذلك المحرك إن كان أقوى من الطبيعة كانت الحركة القسرية حاصلة وإن كان أضعف منها لكانت الحركة الطبيعية حاصلة وإن تتساويا أعني الطبيعية والقسرية فحينئذ يجب السكون وهذا هو الذي جعله «الشيخ» علة لهذا السكون في أحد جوابيه.

فنقول: ذلك القدر من القوة الغريبة لا يجب أن ينعدم لذاته وإلا لامتنع حصوله بل لا بد لعدمه من سبب آخر والسبب المضعف للميل الغريب هو مصادمة الهواء المخروق وذلك إنما يكون في حال الحركة وأما عند السكون فلا يكون هناك مصادمة فيجب أن لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب وإن لم ينعدم بقي الحجر هناك ولا يعود إلا إذا دفعه دافع من فوق ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم وأما إن كان المعوق للطبيعة أمراً لا يقتضي حركة ذلك الجسم فذلك لا يكون طبيعياً فإن معوق الطبيعة عن الفعل الطبيعي لا يكون طبيعياً بل يكون أمراً قسرياً وهو لا محالة يقتضي السكون في حيز معين وإلا لما عاوقت الطبيعة عن فعلها.

ويرجع حاصل ذلك إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الأحياء وهذا هو الذي جعله «الشيخ» سبباً للسكون في جوابه الثاني.

فنقول هذا باطل لوجهين:

(أما أولاً): فلأن القوة المحركة الغريبة إن أمكن للقاسر إفادتها دون إفادة هذه القوة المسكنة لم يجب ذلك السكون وإن لم يكن فالضدان متلازمان هذا خلف.

(وأما ثانياً): فلأن تلك القوة في أول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما أن يكون لوجود المانع أو لعدم المقتضى والأول يقتضي أنها لا تخلو عن ذلك المانع إلا عند تكافؤ الطبيعة والميل الغريب فإن أي واحد منهما غلب كان الموجود فعله وكانت القوة المسكنة مغلوبة فعلى هذا تلك القوة لا تقتضي التسكين

إلا عند تكافؤهما لكن لو ثبت ذلك كان مستقلاً بالتأثير فأني حاجة إلى هذه القوة المسكنة وأيضاً فلأن الإلزام المذكور يعود بعينه في أن الميل الغريب إذا صار مساوياً للطبيعي وجب أن يبقى ذلك التساوي ولا يصير مغلوباً البتة ولا يرجع الحجر المرمي.

فإن قيل: عدم مسكنية تلك القوة لعدم المقتضى ثم انما لما وصلت إلى ذلك الحيز صارت مقتضية عاد السؤال في سبب حدوث تلك العلة والاقتضاء، والعجب أن «الشيخ» ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك، وهاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة له في بعض الأحيان والجمع بين هذين مشكل.

والذي يمكن أن يقال في الجواب: أن هذا السكون واجب الحصول لأن الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروري الحصول فلا يستدعي علة كما أن سائر اللوازم لا تستدعي علة وعلى هذا يلزم بقاء الحجر في الفوق لأن القوة القسرية ما دامت تقوى على التحريك كانت الحركة القسرية حاصلة فإذا لم تقو على التحريك عدت وبقي الحجر هناك زماناً تنفصل به إحدى الحركتين عن الأخرى وإذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة.

بقي هاهنا إشكال واحد؛ وهو أن كل سكون ينقسم بانقسام زمانه وكل ما يفرض سكوناً فإنه يكفي في الفصل بين الحركتين ما هو أقل منه فإذا لا سكون الا ويقع الاكتفاء بما هو أقل منه فيكون وقوع كنه غير ضروري فوقع ذلك السكون على ذلك المقدار يستدعي سبباً.

والممكن في جوابه: أن ذلك المتحرك إنما يتحرك لا محالة في جسم ويختلف حال ذلك الجسم باللطافة والكثافة وغيرهما من الأسباب الخارجية وهي تكون أسباباً لمقادير السكنات وليس هذا الجواب بمرضى.

ومما تمسك به نفاة السكون أن حجر الرحي النازل إذا عارضته في مسلكه حصاة صغيرة حتى تماسه فإن سكنت الحصاة فقد حبست الرحا وذلك بعيد وإن لم تسكن فقد اتصلت الحركات.

والجواب: أن ذلك وإن كان بعيد الكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه كالأمور الحاصلة من ضرورة الخلاء.

فهذا كلام الفريقين وحجة نفاة السكون كأنها أقوى.

الفصل الخامس والأربعون في أقسام الحركة

وإذ قد تكلمنا في الحركة وأحوالها فلتتكم في أنواعها.

فنقول: الشيء إذا وصف بالحركة فيما أن تكون الحركة غير حاصلة فيه بالحقيقة أولاً بل فيما تقارنه أو تكون حاصلة فيه والأول يسمى حركة بالعرض وإن كانت الحركة حاصلة فيه فيما أن يكون سببه شيئاً موجوداً في الجسم أو يكون سبب تلك الحركة خارجاً عن ذات المتحرك والقسم الأول هو الحركة الطبيعية والقسم الثاني هو الحركة القسرية، وأما القسم الأول وهو الذي يكون مبدأ الحركة قوة موجودة في ذلك الجسم فقد عرفت في باب القوى أن كل فعل يظهر من الجسم لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد وأن يكون لقوة موجودة فيه.

فنقول: ذلك المبدأ إما أن يكون له شعور فالحركة الصادرة عنه هي الحركة الإرادية أو لا يكون وتلك الحركة هي الطبيعية فإذا أقسام الحركة الطبيعية والإرادية والقسرية والي بالعرض.

فلنتكلم في أحكام هذه الأقسام: فاعلم أن كثيراً من أحكامها لا يتضح إلا ببيان أن لكل جسم حيزاً طبيعياً فنسلم ذلك في هذا الموضوع إلى أن نقيم البرهان عليه في باب الأجسام.

الفصل السادس والأربعون في أن الحركة لا تكون طبيعية على الإطلاق

(الطبيعة) أمر ثابت الذات فلو كانت وحدها علة للحركة لكانت الحركة ثابتة الذات فلا تكون الحركة حركة هذا خلف.

وأيضاً أنه يجب أن لا يسكن الجسم في مكان أصلاً وحينئذ لا يكون شيء من الأمكنة طبيعياً فلا يكون شيء من الأمكنة مطلوباً له فلا يكون الجسم متوجهاً إلى شيء من الأمكنة فلا يكون متحركاً ولا ساكناً أيضاً هذا خلف.

بل الحق أن الطبيعة إنما توجب الحركة عند مقارنة حالة غير طبيعية إما في الأين فكالحجر المرمى إلى فوق، وإما في الكيف فكماء المسخن قسراً، وإما في الكم فكالذابل ذوبلاً مريضاً، فما دامت الحالة المنفرة باقية كانت الطبيعة محركة له لترده إلى الحالة الملائمة وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فإذا اوصلته إليها انقطع التحريك.

الفصل السابع والأربعون في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا؟

كل حالة طبيعية فإما أن يمكن إزالتها بالقسر أولاً يمكن فإن لم يمكن لم يمكن إليه حركة مثل مقادير الأفلاك وأوضاعها وأحيازها، وأما إن أمكن فعند زوال القاسر يعود الجسم بطبعه إلى تلك الحالة لكن في الحركة الأينية إشكال، وهو أن المدرة إذا رमित إلى فوق فإذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز أو طالبة لمكان ما أو طالبة لكلية الأرض؟

ولا يجوز أن يكون مطلوبها نفس المركز لوجهين:

(أما أولاً): فلأنه يلزم من ذلك أن يكون النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك والأرض السافلة طالبة لنفس المركز الحقيقي وذلك محال، أما في النار فلأن المماس لسطح الفلك سطح واحد لطائفة من النار، وأما في الأرض فهو أظهر استحالة لامتناع حصول الجسم في النقطة.

(وأما ثانياً): فلأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا على الأرض وكذلك الهواء لو كان طالبا لحيط الفلك لما تسفل بطبعه عن حيز النار.

ولا يقال: النار والهواء يطلبان جهة واحدة لكن النار أغلب وأسبق؛ لأنه لو كان كذلك لكان إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء وأيضاً لا يجوز أن يكون المطلوب هو المكان المطلق وإلا توقف الماء في الهواء وتوقف الهواء تحت الماء، وأيضاً لا يجوز أن يكون المطلوب القرب من الكلية لوجهين:

(أما أولاً): فلأن الحجر المرسل من رأس البئر وجب أن يلتصق بشفيرها ولا يذهب غورا فإن الاتصال بالكلية حاصل هناك.

(وأما ثانياً): فإننا لو قدرنا صعود كلية الأرض فإما أن يصعد ذلك الحجر أولاً يصعد فإن لم يصعد لم يكن مطلوبه القرب من الكلية وإن صعد فإما أن يكون لأنه علم صعود كله فتبعه في الصعود وهذا محال أو لأن كله يجذبه إلى نفسه وذلك أيضاً باطل؛ لأن الشيء لا يفعل عما يشاركه في نوعه.

(واعلم): أن في هذين الوجهين كلاماً طويلاً نذكره في باب أن لكل جسم حيزاً طبيعياً.

فنقول: لما بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة فالحق أن يقال: إن الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن الحيز الغير الطبيعي لا مطلقاً ولكن مع ترتيب مخصوص من أجزاء الكل ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجهات فإن الجهة عنها غير مقصودة الا لحصول هذا المعنى فيها فالطلب متوجه إلى هذه الغاية واما الهرب فيصح من مقابلاتها أيها اتفق فإنه إذا كان المكان غير طبيعي وإن كان الترتيب طبيعياً هرب عنه مثل الهواء المنتشف المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء فإن الآجرة تنشف الماء من أسفل لشدة هرب الهواء من محيط غريب واستحالة وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيخلفه الماء في مسام الآجرة متصعدا فيها ليهرب الهواء عنها.

الفصل الثامن والأربعون

في أن الحركة بسبب الهرب من غير الطبيعي أو بسبب الطلب الطبيعي
الحق هو الثاني؛ لأنه لو لم تكن الحركة إلا الهرب لم يكن بأن تتحرك إلى جانب أولي من أن تتحرك إلى جانب آخر.

الفصل التاسع والأربعون

في أن الحركة المستديرة لا تكون طبيعية بل تكون إرادية
قد عرفت أن الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وكل ذلك لا يتأتى في المستديرة اما أنها لا يمكن أن تكون هرباً فلأن كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فحركته عنها غير حركته إليها والمهروب لا يكون مقصوداً فتلك الحركة ليست هرباً بالطبع عن شيء أصلاً.
فإن قيل: أليس أن الجرم المستقيم الحركة يطلب بحركته نقطة وعند وصوله إليها يفارقها ويهرب عنها؟

فنقول: قد بينا أن الطبيعة وحدها ليست مبدأ للحركة بل ذلك بمشاركة الأحوال الغير الطبيعية ولها درجات في القرب والبعد فالتبيعة 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 وهي الحصول في حد آخر ولما لم يبق أحداً جزء تلك العلة لم تبق العلة فلا يلزم أن يكون الشيء الواحد مطلوباً ومهر وبالشيء واحد دفعة واحدة، وأما أنها لا يمكن أن تكون طالبة لحالة ملائمة فائتة فلأن الطبيعة إذا أوصلت الجسم إلى

الحالة المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت المستديرة طبيعة كانت منقطعة والتالي باطل لما ستعرف فالمقدم مثله وأيضاً فلأن الطلب الطبيعي للكمال الفائق لا بد وأن يكون على أقرب الطرق وإلا لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فتكون متوجهة إلى شيء ومنصرفه عنه وذلك محال واقرب الطرق هو المستقيم فإذا كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس انعكاس النقيض أن كل ما لا يكون مستقيماً فهو غير طبيعي فثبت أن المستديرة غير طبيعية، وهي غير قسرية أيضاً لوجهين:

(أما أولاً): فلأن كل قسر على خلاف الطبيعة ولما امتنع كون تلك الحركات طبيعية امتنع أن يوجد ما يعاند الطبيعي فامتنع أن تكون قسرية.

(وأما ثانياً): فلأن كل قسر فلا بد وأن ينتهي إلى طبيعة أو إرادة ومستند الحركات كلها هو الحركة المستديرة على ما ستعرف وإذا ليست الحركة المستديرة طبيعية ولا قسرية فهي إرادية.

وقد ورد في القرآن ما يدل على أن حركات الأفلاك إرادية حيث قال الله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠] والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَايْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤] .

فإن قيل: لو كانت الحركة الفلكية اختيارية لاختلقت كالأفعال الحيوانية. فنقول: الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفاً بل يكون على طريقة مستمرة لا تتغير فإنه ما لم تتغير داعية الحيوان لا تتغير أفعاله واختلاف الأفعال لازم لاختلاف الاختيار لا أنه لازم نفس الاختيار إذ لو كان الاختيار نفسه موجباً لتغير الأفعال لاستحال استمرار الفعل الواحد.

اللهم إلا أن يقال: بأن كل ذي داعية فإنه يجب أن تتغير داعيته وذلك أيضاً باطل؛ لأن الفعل لما استمر زمناً واستمراره لاستمرار الداعية علمنا أن الداعية ممكنة البقاء وإذا كانت ممكنة البقاء فلتكن بممكنة البقاء أزلاً وأبداً لما ثبت أن الصحة لا تخصص بوقت معين وإذا أمكن استمرار الداعية الواحدة أزلاً وأبداً أمكن استمرار الفعل الاختياري أزلاً وأبداً، وعن هذا قال بطليموس: إن المختار إذا طلب الفعل الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق.

الفصل الخمسون

في أن الحركات المستديرة بأي تأويل يقال لها: إنها بالطَّبع وبالطَّبيعة

لما اشتهر عند الحكماء أن الفلك له طبيعة خامسة، ثم قد تقرر بالبرهان نفي الطبيعة عنه فلا بد لذلك الإطلاق من تأويل، وبيان ذلك من وجهين:

(الأول): أن تلك الحركات ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام فإن مبدأ تلك الحركة وإن لم يكن طبعياً لكنه ليس شيئاً غريباً عن ذلك الجسم فكأنه طبعياً.

(والثاني) أن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس لقسر ولا إرادة ولا اختيار ولا أمر حصل من الخارج ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ولا هو أيضاً مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فإن سميت هذا طبيعة كان لك أن تقول إن الفلك لا يتحرك إلا بالطبيعة.

الفصل الحادي والخمسون

في أن المستديرة أقدم الحركات بالطبع والشرف

لأن الحركة في الكم إن كانت بالنمو والذبول فلا تخلو عن حركة مكانية في الكم وأيضاً فلا بد من ورود الغذاء عليه ونفوذه فيه وكل ذلك بالحركة المكانية وإن كان بالتخلخل والتكاثف فذلك لا يخلو عن استحالة فهي لا توجد إلا بعد حركة مكانية وستعرف أن حدوثها بالحركة المستديرة والحركات المستقيمة أيضاً كذلك لأنها ذوات بداية ونهاية ولما كانت المستديرة علتها بأسرها كانت أقدم الحركات بالطبع والشرف أيضاً لأنها لا توجد إلا بعد استكمال الجوهر جوهرًا بالفعل ولا تكون سبيلاً إلى فساد الجوهر ولا تزيل عنه أمراً له في ذاته بل الزائل هو النسبة إلى الأمور الخارجية وهي أيضاً ثابتة كما بينا ولا تقبل الاشتداد والتنقص كما بيناه في الطبيعة من الاشتداد أجزاء والقسرية من الفتور أجزاء.

الفصل الثاني والخمسون

في أن الحركة المستديرة هي العلة لحدوث الحوادث

الحوادث لابد وأن تكون أسبابها القريبة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم أسبابها قدمها فإن أسبابها لو وجدت مع عدمها كان وجود تلك المسببات عند وجود تلك الأسباب ممكنة فيكون وجودها حين ما يوجد يستدعي علة زائدة فلا تكون الأسباب أسباباً هذا خلف.

وتمام تقرير هذه النكتة قد عرفته في باب العلل، فثبت أن العلة القريبة للحوادث تكون حادثة والكلام فيها كالكلام في الأولى ويلزم التسلسل وذلك التسلسل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والأول باطل كما عرفته في باب العلل فتعين الثاني.

فنقول: تلك الأمور إما أن تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود أو تكون زمانية الوجود والأول يلزم منه تتالي الآتات وهو محال.

وأيضاً فبتقدير جواز تتالي الآتات كانت الآتات متفاصلة فلا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا تكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف وإن كانت زمانية سيالة فهي الحركة فثبت أن الحوادث لا تحدث الا بالحركة.

وتحقيقه: أنه إذا حدث في جسم أمر لم يكن فقد حصلت لعله ذلك الأمر إلى الجسم نسبة لم تكن فلا بد من حركة توجب قرباً بُعداً وبعُداً بعد قُربٍ أو موازاة أو مماسة ويحفظ بذلك اتصال الحوادث.

وزيادة التحقيق فيه: أن العلة قد تكون مُعدّة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فجائز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة واما المؤثرة فإنه يجب مقارنتها للأثر.

ومثال ذلك من الحركات الطبيعية هو أن الثقل في هويته لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة بالحقيقة هو الثقل ولكن لولا انتهاء المتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لأن قبل الانتهاء إلى ذلك الحد استحال أن يوجب النقل تحريكه من هناك ولما تحرك إلى ذلك الحد صار الثقل بحيث يمكنه ان يحركه من ذلك الحد

والحركة من ذلك الحد كانت ممتعة الصدور عن الثقيل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولنا الحركة تقرب العلل إلى معلولاتها ومثاله من الحركات الإرادية أن من أراد المضي إلى الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً لحدوث ارادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقربة إلى الأخرى فإنه لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحد سبباً لأن يحدث منه قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الحد الذي يليه والمؤثر في وجود تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات الجزئية المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أن لهذه الحوادث سبباً قديماً أزلياً هو الواهب للصور ولكن فيضه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وذلك الاستعداد بعدما لم يكن إنما يكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كل سابق علة لأن تستعد المادة لقبول اللاحق فإذا لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلا بواسطة حركة تقرب العلة إلى المعلول وتلك الحركة أيضاً حادثة فلا بد قبلها من حركة أخرى فإذا لا غنى عن وجود حركة لا بداية لها والحركات المستقيمة لها بداية فإذا لا بد من حركة مستديرة. ومما يدل على ذلك ما ستعرف بعد ذلك من أن الزمان ليس له بداية ونهاية وتعرف انه متعلق بالحركة.

وقد عرفت أن الحركات المستقيمة ذوات بداية ونهاية فالحركة التي لا تكون كذلك هي المستديرة. وسنجيب عن شبه المنكرين لذلك في باب الزمان.

الفصل الثالث والخمسون في الحركة التي من تلقاء المتحرك

من الناس من فسرهما بالحركة الصادرة عن مبدأ في جسم متحرك من شأنه أن يفعل أفعالا مختلفة فعلى هذا التفسير النبات متحرك من تلقاء نفسه والفلك ليس كذلك فإنه ليس من شأنه أن يفعل حركات في جهات مختلفة.

ومنهم من اشترط فيه أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك فإن أخذ هذا مطلقاً لم يكن الفلك كذلك وإن اعتبر انه ان شاء أن لا يتحرك لا يتحرك ولا يشترط من شأنه أن شاء أن لا يتحرك دخل فيه الفلك فإن الفلك وان استحال عليه أن لا يشاء الحركة لكن يصدق عليه أنه لو لم يشأ الحركة لا توجد.

ومنهم من لم يشترط إلا كون الحركة صادرة عن الإرادة وعلى هذا التفسير النبات غير متحرك عن تلقاء نفسه

وبالجملة: هذا بحثٌ لفظيٌّ ولكل واحد أن يعبره بما شاء.

الفصل الرابع والخمسون

في بيان أن كل جسم فلا بد وأن يكون فيه مبدأ حركة وضعية أو مكانية

فنقول: أن كل جسم لا يكون فيه مبدأ ميل فإن حركته يجب أن تقع لا في زمان وبيانه أن كل جسم ميله إلى مكان أشد فتحيكه عن مكانه اصعب ضرورة ان الشيء لا يكون مع العائق كهولا مع العائق فلو قدرنا جسماً لا يكون فيه ميل أصلاً وحركه محرك فتلك الحركة إما أن تقع في زمان أو لا في زمان ومحال أن تقع في زمان لأننا لو حركنا جسماً آخر ذا ميل إلى مكان كانت حركته تقع في زمان أطول من زمان عديم الميل بسبب ذلك الميل الذي هو عائق عن هذه الحركة ولنقدر ان زمانه عشرة أمثال زمان عديم الميل لكن كلما كان الميل أضعف كانت الحركة القسرية أسرع فلو قدرنا جسماً ليس فيه من الميل الا عشر الميل الأول وجب أن يكون زمان تلك الحركة عشر زمان الحركة الأولى لكن زمان حركة عديم الميل أيضاً عشر زمان الحركة الأولى فيكون زمان عديم الميل وذى الميل واحداً ولو قدرنا ميلاً يكون نصف عشر الميل الأول وجب أن تكون زمان حركته نصف عشر زمان حركة ذي الميل الأول فتكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا مع العائق.

وذلك محال؛ وإنما يمكننا أن نقسم الزمان بأي قسمة شئنا ونقاومه على أي مرتبة أردنا لما قد ثبت أن الزمان يقبل القسمة أبداً وان المراتب الممكنة في الاعراض القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية.

ولما بطل هذا القسم، لزم أن يقال: إن حركة عديم الميل تحصل لا في زمان وذلك أيضاً محال فإذا ما لا يكون فيه ميل يمتنع أن يكون متحركاً وفي هذه الحجة مباحث تشبه المباحث المذكورة على مثل هذه الحجة في باب الخلاء فلا نعيدها ثانياً.

حجة ثانية على ذلك: وهي أنا سنقيم الحجة على أن كل جسم طبيعي فله حيز معين وان اقتضائه لذلك الحيز بقوة موجودة فيه زائدة على الجسمية فإذا خرج ذلك الجسم عن

ذلك الحيز فتلك القوة لا بد وأن تحاول إعادة الجسم إلى ذلك الحيز فإذا في كل جسم مبدأ حركة.

حجة ثالثة: وهي أن المقسور على الحركة المستقيمة والمستديرة يختلف عليه تأثير الأقوى والأضعف من حيث أن القوي مطاوع والضعيف معاقق وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل بمعنى أنه يطلب البقاء على حاله من المكان أو الوضع فدل ذلك على أن كل جسم يقبل النقل القسري عن مكانه أو عن وضعه ففيه مبدأ ميل.

الفصل الخامس والخمسون

في أن الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ومستدير

إنه لا يجوز أن يكون في الجسم الواحد مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة حتى أنه عند كونه في حيزه الطبيعي يتحرك على الاستدارة وعند كونه خارجاً عنه يتحرك إلى الاستقامة لأنه عند حصول مبدأ الميل المستقيم إما أن يكون فيه مبدأ الميل المستدير أو لا يكون فإن لم يكن فعند حصوله في ذلك الحيز وجب أن لا يحصل أيضاً.

اللهم إلا إذا قيل أنه يحدث فيه ذلك الميل لكنه حينئذ لا يكون غريزيا له بل يكون تابعا لحصوله في مكانه الطبيعي وذلك لا يوجب ميلا عن حالة إلى حالة مثلها ولا هربا عن شيء إلى مثله.

ولا يمكن أن يقال: القوة النفسانية هناك تأخذ في التحريك على الاستدارة لأنك خبير بأن التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم إلا وله بحسب طبيعته مبدأ ميل لازم له.

فإن قيل: أليس أن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير الحيز الطبيعي والسكون إذا كان في حيزه الطبيعي فلم لا يجوز أن يقال الطبيعة تقتضي الميل المستقيم في بعض الأجسام إذا كان خارجاً عن حيزه الطبيعي والميل المستدير إذا كان في حيزه الطبيعي.

فنقول: الطبيعة في اقتضاء السكون يجوز أن تتوقف على الحصول في حيزه الطبيعي وأما في اقتضاء الميل المستدير فلا يجوز أن تتوقف عليه لأن أجزاء المكان متشابهة ومن الممتنع أن يكون الحصول في المكان مما يقتضي زوالا عن حالة إلى حالة تشابهها من كل الوجوه فظاهر أن الجسم الذي فيه مبدأ ميل مستدير لو كان فيه مبدأ ميل مستقيم لوجب أن يكون عند حركته المستقيمة متحركاً على الاستدارة لكن الاستقامة والاستدارة على ما

عرفت لا تقبلان الزيادة ولا النقصان وما كان كذلك استحالة أن يحصل من امتزاجهما شيء متوسط بينهما فإذا يكون ذلك الجسم متوجهاً بحركته المستقيمة إلى ذلك الحيز ومنصرفاً عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة وذلك محال فثبت أن كل ما كان فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير.

الفصل السادس والخمسون في الحركة القسرية

وهي التي سببها يكون خارجاً عن المتحرك وذلك مثل المرمي والمدحرج. فنقول: الأقوال الممكنة فيه هي أن المحرك إما أن يكون موجوداً في المتحرك المقسور أو يكون خارجاً عنه فإن كان موجوداً فيه فإما أن يكون باقياً إلى آخر الحركة أو لا يكون فإن كان غير باق فهو الذي يقال: إن كل حركة تولد حركة أخرى وإن كان باقياً فهو الذي يقال إن القاسر افاد الجسم قوة يتحرك بها وإما أن لم يكن المحرك موجوداً فيه فلا محالة يكون جسماً فإما أن يكون على سبيل أن جسماً قدامه يجذبه أو على سبيل أن جسماً خلفه يدفعه.

فالمذاهب الممكنة هذه الأربعة:

- (الأول): قول من يقول: الهواء المتقدم يعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة.
 - (الثاني): قول من يقول: القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعاً لكن الهواء أطف فيندفع أسرع فينجذب معه الجسم الموضوع فيه.
 - (الثالث): قول من قال: المحرك يفعل حركة وتلك الحركة تولد أخرى وهلم جرا.
 - (الرابع): قول من يقول: المحرك يفيد المتحرك قوة محركة إلى جهة مخصوصة ثم إن تلك القوة لا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم إلى حيزه الأصلي والحق هذا الأخير.
- ولمنكريه سكان:

- (الأول): أن القوة المحركة إلى فوق هي صورة النار فلو وجدت في الحجر هذه القوة لكانت عرضاً في الحجر وقد كانت جوهرًا في النار فالشيء الواحد يكون جوهرًا وعرضًا.
- (الثاني): لو كان المحرك افاد قوة لكان كمال فعلها في الابتداء لكن ليس كذلك لأن الحركة القسرية تشتد في الوسط.

ونقول: أما المذهب الأولان وهما الدفع والجذب فباطلان لأن الحركة الجاذبة والدافعة إن لم تبقيا بعد مفارقة المحرك القاسر فللحركة القسرية علة غيرهما وإن بقيتا فالكلام في احتياجهما إلى العلة كالكلام في نفس الحركة القسرية.

ثم نقول: إن قول من قال الهواء للطافته يندفع أسرع فينجذب الجسم الموضوع فيه باطل من وجهين:

(الأول): أن حركة الهواء لو كانت أسرع من حركة السهم لكان نفوذه في الحائط أشد من نفوذ السهم فيه وليس كذلك فإن الهواء تدفعه الأجسام القائمة في وجهه، وأما السهم فقد ينفذ.

فإن قيل: السبب في ذلك النفوذ أن الذي يلي نصل السهم قد ضعف والذي يلي فوقه بعد على قوته.

فنقول: يلزم أن يكون السهم أسبق من الهواء ولكن الهواء أسبق منه عندهم وأيضاً فلو كان السهم أسبق من الهواء لم يكن المنفذ له في الحائط الهواء الذي قدامه وهم لا يقولون بأن الهواء الذي خلفه يدفعه فعل السبب فيه أن السهم يجذب الهواء الذي خلفه ثم ذلك الهواء المنجذب يدفعه دفعاً أقوى من ذلك الجذب وحينئذ يكون المجذوب أشد اجتذاباً من الجاذب الملازم له وهو محال.

(الثاني): الهواء إنما يمانع الأثقال المحمولة عن الرسوب بحركة شديدة يصير بها مقاوماً لحرق النَّصْل، والرياح إذا هبت على أغصان الشجرة هشمتهَا مع أنها لا تحمل السهم لو وضع فيها فالحواء الذي ينقل الحجر الكبير إذا كان اجتيازه بقرب الأجسام الصغار وجب أن يكسرهما ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

وأما مذهب القائل بالتوليد فباطل؛ لأنه يوجب كون الحركة الثانية معلولة للأولى عند عدمها فإذا بطلت المذاهب الثلاثة بقي أن يكون الحق هو الرابع.

وأما الذي قالوه من أن تلك القوة تكون جوهرًا وعرضًا.

فالجواب عنه: أن الصورة المقومة للنار هي مبدأ الميل الصاعد وأما مبدأ الميل الصاعد في الحجر فيحوز أن يكون مخالفاً للصورة النارية لجواز أن يكون الواحد النوعي له علتان مختلفتان، وأما أن الحركة القسرية تشتد في الوسط فقد ذكرنا علة ذلك في باب الميل وبالله التوفيق.

الفصل السابع والخمسون في أقسام الحركة القسرية

أما في الأينية فقد تكون خارجة عن الطبع فقط مثل جر الحجر على وجه الأرض وقد تكون مع ذلك مضادة للذى بالطبع كتحرريك الحجر المرمى إلى فوق وأيضاً فقد تكون بالجذب وقد تكون بالدفع، وأما الحمل فهو بالعرضية أشبه والتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد تكون بسبب تعارض الحركتين كما في السبيكة المذابة فإن الجزء المستقر منها يغلبه الحر فيصعده بالاغلاء فإذا على حدث فيه ميل إلى حيزه الطبيعي وإنما يشتد عند مقارنة المستقر ولأجل اشتداد القوة عند المقارنة ما كان منع الحجر النازل أصعب من اشالة المستقر وإذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحى مستقره وقد عرض لما كان أسفل مثل ما عرض له من التصعد فحدثت حركة مستديرة تكون استدارتها لا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر.

وأما الدَّحْرَجَة فرما كانت عن سبيين خارجيين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة التي ترمى من العلو.

وأما في الكم فالزيادة مثل العظم الكائن بالأورام والسمن المحتلب، وفي التخلخل كانبساط هواء القارورة إذا مصت مصاً شديداً والنقصان فكالدبول الذي يكون بسبب الأمراض وأما الذي من الشيوخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة العالم طبيعي وبالقياس إلى ذلك الشخص خارج عن الطبيعي.

وأما في الكيف فالاستحالة الطبيعية في الحال والملكة كالصحة الحاصلة بالبحران وفي المحسوسات مثل الماء الحار إذا استحال بطبعه والقسرية فكاستحالة الماء إلى الحر.

وأما الوضع القسري فهو كما ينحني الخشب المستقيم بالقسر فإنه إذا خلى سبيله من غير كسر أو رض رجع إلى الوضع الأول.

وأما الكون فقد يكون طبيعياً مثل تكون الجنين والنبات من المنبي والبذور وقد يكون قسرياً مثل إحداث النار بالقدح.

وأما الفساد فقد يكون طبيعياً مثل الموت الهرمي وقد يكون قسرياً كالموت بالقتل أو السم.

الفصل الثامن والخمسون في ماهية علة الحركة القسرية

ظاهر كلام الشيخ يدل على أن ذلك هو الميل فإنه قال أصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا عن المحرك.

أقول: إن عني بالميل نفس المدافعة فهي لا تكفى في الحركة القسرية لأن المدافعة الحاصلة بالقاسر لا تبقى بعد مفارقتها وإن عني به علة المدافعة فالأمر كما قال.

وتحقيق القول فيه: أنا بينا في الفصول السالفة أن الموجود الواحد يستحيل أن يشتد وينتقص بل المشتد والمنتقص هو الموضوع في ذلك العرض وهاهنا الميل القريب إما أن يضعف بمصادمات الهواء المخروق أو لا يضعف فإن لم يضعف وجب بقاؤه وإن لم يعد المرمى إلا بعد مصاكة سطح الفلك فإن ضعف فلا يخلو إما أن تكون ذاته باقية عند الضعف أو لا تكون ومحال أن تكون ذات هذه المدافعة تبقى مع الانتقاص كما يعلم وإن لم تبق فالميل الأول قد عدم وحدث ميل آخر.

وعند ذلك نقول: لا بد وأن تكون هناك ميول متوالية فإن لم يكن لكل واحد منها وجود إلا في الآن لزم تتالي الآتات فإذا لا بد وأن يبقى كل واحد منها زمانا ثم يكون عدمه في الآن الذي يوجد فيه الميل المعاقب له ولا حاجة هاهنا إلى فرض آئين لينعدم في أحدهما الميل الأول ويوجد في الثاني الميل الثاني حتى يلزم سكون بينهما بل كما أن الصورة الكائنة تحدث في آن فساد الصورة الفاسدة فكذلك هاهنا.

لكن يبقى إشكال واحد وهو أن الميل الأول لما عدم فما السبب لحدوث الميل الثاني فإن كان هو الميل الأول لزم أن يكون المعدوم علة للموجود وهو بعينه مثل مذهب أصحاب التوليد فعند هذا الاشكال يغلب على الظن ان الاشبه وجود قوة محفوظة الذات في جميع زمان الحركة من غير أن يقع فيها اشتداد وتنقص وتكون الميول متبدلة وتكون القوة في اعطاء الميول القسرية كالطبيعة في اعطاء الميول العرضية.

بقي إشكال آخر وهو أن تلك القوة إذا كان لا يضعفها تواتر مصادمات الهواء المخروق ومصاكاته بل هي باقية كما كانت في أول الأمر فما الذي يعدمها.

فنقول: القوة إنما تكون قوة إذا كان من شأنها التأثير فإذا بلغ الهواء عند الاندفاع إلى القدم في التلبد والتصلب إلى حد لا تقبل تأثير تلك القوة انعدمت القوة فهذا ما عندي في هذا الباب.

الفصل التاسع والخمسون في الحركة التي بالعرض

الشيء إذا لم يتبدل أحواله بل تبدلت أحوال ما يقارنه فإذا نسب مقارنه إليه كان ذلك حركة بالعرض، فلتكلم أولاً في الحركة العرضية الأينية والوضعية.

فنعول: المتحرك بالعرض في الأين قد يكون بحال تصح عليه الحركة الاينية وقد لا يصح عليه ذلك، أما الذي يصح عليه ذلك إما في الأين فكالمنقول في الصندوق وهو ساكن أو القاعد في السفينة والسفينة تنقله وإما في الوضع فكالكرة التي تكون في جوف كرة أخرى وتكون ملتصقة بها بحيث يمتنع تبدل النسبة التي بينهما فإذا تحرك المحيط ولم يتبدل نسبة المحيط إلى المحيط لم يتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى المحيط لاستمرار تلك النسب وبقيائها ويتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى غير تلك الكرة المحيطة لتبدل المحاذاة التي كانت لها إلى تلك الأشياء.

وأما المتحرك بالعرض الذي ليس من شأنه أن يتحرك فهو مثل الصور والأعراض الحالة في الجسم فإنها تكون مختصة بالاحياز تبعاً لاختصاص الجسم بها وتصح الإشارة إليها تبعاً للإشارة إلى الجسم فإذا تحرك الجسم وتبدلت الجهة المصابة بالإشارة تبدلت الإشارة أيضاً إلى تلك الأعراض فيقال عند ذلك: أنها تحركت، وأما الشيء الذي لا يكون جسماً ولا حالاً في الجسم فيستحيل أن يقال أنه متحرك بالعرض.

وإذا عرفت ذلك في الحركات المكانية والوضعية فاعرفه في سائر الحركات فإنه يقال للشيء: أنه أسود بالعرض إذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه وإن كان هو هو بالذات لكن يغايره بالاعتبار كقولنا البناء أسود فإن السواد ليس موضوعه الجسم مع البنائية بل نفس الجوهر وقد يقال لموضوع الموضوع أيضاً مثل أن الجسم موضوع للسطح والسطح للون فاتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض وأما الحركة في الكم فلم يعتبروا فيها هذا الاعتبار.

الفصل الستون في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك

ظن بعضهم أن التحريك عبارة عن نسبة الحركة إلى الفاعل والتحريك عبارة عن نسبتها إلى المنفعل وهو باطل؛ لأن نسبتها إلى الشيء وصف لها لا لغيرها والتحريك وصف الفاعل فإذا التحريك نسبة للفاعل إلى الحركة والتحريك نسبة للمنفعل إليها وإن كانت نسبتها إليهما لا تنفك من نسبتها إليهما.

الفصل الحادي والستون في أحوال العلل الحركية

المحرك كما علمت قد يكون بالطبيعة وقد يكون بالإرادة وقد يكون بالقسر وقد يكون بالعرض، وكل ذلك إما بالذات وإما بالعرض، وإما قريباً وإما بعيداً، وإما كلياً وإما جزئياً، وإما خاصاً وإما عاماً، وإما بالقوة وإما بالفعل، وإما بسيطاً وإما مركباً، والمحرك بالذات فإما أن يكون بواسطة أولاً بواسطة والواسطة لا يخلو إما أن تكون متحركة من تلقاء نفسها أو لا تكون فإن لم تكن فإما أن تكون متصلة بالمحرك كيد الإنسان وتسمى أداة وإما أن لا تكون متصلة به وتسمى آلة وربما لم يتميز في الاستعمال بين مفهومى اللفظين وإن كانت الواسطة متحركة من تلقاء نفسها ثم يكون لها محرك فالأولى أن يكون ذلك المحرك غاية لها مثل المحبوب أو ضد الغاية مثل المخوف والمهروب وأيضاً فالمحركات إما أن لا تكون متحركة أو تكون فإن كانت متحركة فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون متحركاً لاستحالة الدور والتسلسل والشئ الذي هو أول المحركات المتحركة يجب أن نتكلم فيه.

فنقول: إن كل متحرك فلا بد فيه من قوة تكون مبدأ قريباً لتلك الحركة فإن سبب تلك الحركة الخاصة ليس هو الجسمية العامة ولا أمراً خارجاً لأن ذلك الخارج إن كان جسماً كان لأول المحركات المتحركة جسم آخر يحركه فلا يكون هو الأول بل الذي يحركه وإن كان ذلك المحرك الخارجي مجرداً لم يتخصص هو بقبول تلك الحركة عن ذلك الجرد إلا إذا تميز عن سائر الأجسام بخصوصية وتكون تلك الخصوصية هي المبدأ القريب لتلك الحركة ويكون المفارق مبدأ بعيداً وذلك هو الحق فالحركة من هذا الوجه دلت على وجود المفارق.

الفصل الثاني والستون في المناسبات بين المتحركات والمحركات

فلنضع محركاً ومتحركاً ومسافة وزماناً ولنمتحن المحرك على أنه مبدأ لحركة طبيعية وعلى أنه مبدأ جذب وعلى أنه مبدأ دفع وعلى أنه حامل، ولنتأمل ما يلزم من أصناف المناسبات ولنضع محركاً حرك متحركاً في مسافة زمانا ولننظر هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة أو أقل أو أكثر.

فنقول: من الناس من زعم أن التنصيف يؤدي بالحرك إلى أن لا يحرك وبالمتحرك إلى أن لا يتحرك فحينئذ لا ننظر في هذه المناسبات وقد أبطلنا ذلك فيما مضى ولو كان كذلك صح لنا وجوب النظر في هذه المناسبات.

(أما أولاً): فمن الحركات ما إذا نصف لم تبق له قوة مثل الحيوان.

(وأما ثانياً): فلأن ذلك لو كان ممكناً فإنه لا يجب أن لا يكون نصف المحرك قوياً على شيء من التحريك، مثل: السفينة التي تحركها مائة نفس في يوم واحد فرسخين لا يلزم أن يقدر الخمسون على نقلها شيئاً نعم يجب أن يكون لكل واحد من تلك الأجزاء أثر في الأعداد مثل النقرة الحادثة في الصخرة عن مائة قطرة فإنه لا يجب أن يكون لكل واحد من تلك القطرات تأثير في النقر بل لا بد من تأثير في الأعداد وذلك بأن تصير الصلابة آخذة في الضعف فإذا تكامل الضعف بسبب القطرات فحينئذ تحصل النقرة من القطرة الواحدة التي تكون بعد ذلك فإن فرضنا التنصيف في المتحرك فالمشهور أن المحرك يحرك نصف المتحرك في ذلك الزمان في ضعف المسافة أو يحركه في تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وهذا ليس بحق.

وأما في المحرك الطبيعي فإنه متى ينتصف المحرك لا بد وأن تنتصف القوة الحركية لأن قوة نصف الجسم نصف قوة كل الجسم وأما في الحامل فيجوز أن لا تبقى قوته بأن يقطع نصف تلك المسافة عند كونه فارغاً فضلاً عما إذا كان معه نصف المحمول.

وأما الدافع الرامي فرمما عرض له أن يفعل في الأثقل أشد مما يفعل في الأخف فيفعل في الضعف أشد مما يفعله في النصف فلا تبقى تلك النسبة على أن الرمي لا تتشابه السرعة والبطء في حدوده بل المتأخر منه أبطأ ويقال الوسط منه أقوى فلا تكون هذه النسبة محفوظة وكذلك الجاذب فإن الجاذب إما أن يجذب بأن يجز المجذوب وإما أن يجذب بالقوة التي فيه ولتلك القوة حد إليه ينتهي تأثيرها في المنجذب فما خرج من ذلك لا يلزم أن يؤثر فيه فلا يلزم أن يكون كلما جعلنا المتحرك أصغر أن يكون جذبه من المكان البعيد أسهل.

وإن فرضنا التنصيف في الزمان فالمشهور أن ذلك المحرك يحرك ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان في نصف تلك المسافة وهو غير واجب فإنه ليس يلزم أن يتساوى المقطوع في نصفي زماني الرمي لا في القسري ولا في الطبيعي لما علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطء.

وأما المحرك في نصف المسافة فالمشهور والحق على قياس ما ذكرنا وأما اعتبار نصف المحرك مع نصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة ولكننا بينا أن المحرك يمتلئ أن لا يكون قابلاً للتصنيف وبتقدير احتماله لذلك فيحتمل أن يكون تحريك النصف للنصف أبطاً من تحريك الكل للكل فإن تزيد القوة سبب من أسباب اشتدادها.

وأما نصف المحرك في نصف الزمان فالمشهور حفظ النسبة والحق فيه ما علمت وكذلك القول في نصف المحرك في نصف المسافة وانت تعلم التضعيفات من التصنيفات وقد يقع اعتبار هذه المناسبات بين المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية فأى هذه إذا تناهى تناهى الآخر لأن هذه الخمسة متطابقة متقابلة ولو كان واحد منها متناهياً والآخر غير متناه لما بقي التقابل فهذا آخر كلامنا في الحركة فلتكلم الآن في الزمان وأحكامه.

الفصل الثالث والستون في وجود الزمان^(١)

من الناس من أنكر أن يكون للزمان وجود في الخارج واحتج لذلك بأمر خمسة: (أولها): أن الزمان لو كان موجوداً لكان إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم فإن لم يكن منقسماً لم يكن منقسماً فيلزم أن يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلًا في زمان الطوفان بل يكون حاصلًا حين كان معدومًا فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع التقدم والتأخر بين الموجودات وذلك باطل بالبدية.

وإن كان منقسماً كان غير حاصل بجميع أجزائه وإلا عاد المحال بل هو منقض سيال فيكون منه ماض ومنه مستقبل وهما معدومان لا محالة، وأما الحاضر فهو إن كان منقسماً وهو منقض كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً فلا يكون الحاضر حاضراً هذا خلف وإن لم يكن منقسماً كان ذلك هو الآن وهو محال لثلاثة أوجه:

أما أولاً: فلأن الآن طرف الزمان والشيء إذا لم يكن موجوداً في نفسه امتنع أن يكون له طرف موجود.

وأما ثانياً: فلأنه عند مثبتيه مشترك بين الفئات وبين ما سيوجد فيكون الآن سبباً لاتصال المعدوم بالموجود هذا خلف.

(١) انظر: طبيعيات الشفاء الفصل العاشر من المقالة الثانية من الفن الأول ١٤٨:١؛ شرح الإشارات

٣: ٨٢ — ٩٧؛ شرح المواقف ١٠٢: ٥ — ١١٤؛ شرح المقاصد ١٨٧: ٢؛ الأسفار الأربعة ١٤١: ٣.

وأما ثالثاً: فلأن ذلك الآن إما أن يبقى وأما أن لا يبقى ومحال أن يبقى لأنه لو بقي فإن كان سيالاً كان منقسماً فلا يكون الشيء الواحد باقياً وإن لم يكن سيالاً كان الحاصل في آخره، والحاصل في أوله حاصلاً دفعة واحدة وهو محال وإما أن انعدم فإن كان عدمه متدرجاً عاد المحال وإن كان دفعة لم يكن عدمه مقارناً لوجوده بل كان في آن آخر فإن كان بينهما زمان عاد المحال وإن لم يكن بينهما زمان فقد ثبت تتالي الآتات ويلزم من تتالي الآتات وجود الجزء الذي لا يتجزأ كما ثبت.

(وثانيها): لو كان الزمان موجوداً ثابتاً لكان لأجل أن الحركة من حيث هي حركة محتاجة إلى الزمان والحركة من حيث هي حركة غير محتاجة إلى وجود حركة أخرى وإلا لزم التسلسل وإذا كان كذلك فكل حركة فهي من حيث هي مستتبعة زماناً كما أن كل حركة فهي من حيث هي مستتبعة مكاناً وإذا وجدت الحركات معاً كانت أزمنتها معاً معينة تمنع أن [ينقلب]^(١) المَع قبل أو بعداً وتلك هي المعية الزمانية فإذا لتلك الأزمنة زمان يحيط بها وذلك المحيط أيضاً يكون مع تلك الأزمنة فيكون هناك زمان آخر يحيط بها والكلام فيها كالكلام في الأول فيلزم وجود أزمنة يحيط بعضها ببعض لا إلى نهاية والأزمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة محيط بعضها ببعض وهي لا إلى نهاية فيلزم منه وجود أجسام بغير نهاية وذلك محال.

(وثالثها): لو كان لزمان موجوداً لكان منقسماً سيالاً على ما بينا فيكون لا محالة بعض أجزائه قبل البعض وتلك القبلية ليست بالذات وبالعلية لوجهين: أما أولاً: فلأن العلة واجبة الحصول مع المعلول وهاهنا الجزء القبل ممتنع الحصول مع الجزء البعد.

وأما ثانياً: فلأن الجزء الذي فرض علة إما أن يكون عليته لماهيته أو للوازم ماهيته أو لعوارض ماهيته والأولان يوجبان أن تكون العلة مخالفة للمعلول وإلا لكانت علة لنفسها فإذا كل جزء يفرض في الزمان فهو مخالف في الماهية للجزء الآخر لكن الأجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية فتلك الأجزاء حاصلة بالفعل لأن امتياز الأمور المتخالفة بالماهية لا يتوقف على الفرض والاعتبار وذلك محال لأن كل واحد من تلك الأجزاء غير قابل للقسمة وإلا كانت الأجزاء الممكنة فيه متميزة بالفعل فلا يكون واحداً وقد فرض كذلك

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): يثبت.

وحينئذ يلزم تركيب الزمان من الآتات المتتالية ويلزم منه تركيب الجسم من الأجزاء الغير المتجزية.

وأما إن كانت عليّة الجزء المتقدم للجزء المتأخر من جملة العوارض المفارقة فهو محال لوجهين:

(أما أولاً): فلأن كل ما كان كذلك كان جائز الزوال فإذا يمكن أن يكون الأمس غدا والغد أمس وذلك محال.

(وأما ثانياً): فلأن الجزء المتقدم إذا كان ممكناً أن يكون هو بعينه متأخراً كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتأخر فيلزم أن يكون للزمان زمان هذا خلف.

فثبت أن تقدم بعض أجزاء لزمان على البعض ليس بالذات ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان لأن الزمان ليس بمكاني فهو إذا بالزمان لأن أصناف التقدم ليست إلا هذه باتفاق الفلاسفة فإذا للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الأول فيكون لكل زمان زمان لا إلى نهاية.

(ورابعها): هو أن المعقول من الزمان الأمر الذي يكون به تقدم الأشياء بعضها على البعض وتأخر الأشياء بعضها عن البعض التقدم والتأخر اللذين امتنع أن يوجد المتقدم والمتأخر معاً فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلقاً بالحركة بالأدلة التي يذكرها أصحاب أرسطو لكن هذا المعنى قد يوجد في الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة فإن الباري - تعالى - لا شك انه موجود مع كل حادث يحدث ويكون قبلاً لكل حادث من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعها وعند حدوثها فإذا قطعنا النظر عن سائر أنواع التقدم أعني التقدم بالعلية وبالشرف وبالطبع وجردنا النظر إلى انه سبحانه وتعالى كان موجوداً مع عدم هذه الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها كانت قبلية لها تارة ومعية لها أخرى من هذا الاعتبار المخصوص كقبلية سائر الأشياء بعضها على بعض ومعيتها فإذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلتين في حقه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغير علمنا أن حصول التقدم والتأخر من هذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة.

ولا يندفع هذا الكلام بما قاله «الشيخ» وهو: أن مَعِيّة المتغير مع المتغير تكون بالزمان ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطاً بالزمان ومعية الثابت مع الثابت

بالسرمد فيكون السرمد مبايناً للزمان واما الدهر فهو محيط بهما لأن هذه تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق لوجهين:

(أما أولاً): فلأنما رأينا تقدماً وتأخراً ومعية لبعض الحوادث مع بعض ثم اختلفنا في أن هذه العوارض هل هي لأجل الزمان الذي هو مقدار الحركة أم لا فلما رأيناها ثابتة حيث لا تثبت فيه الحركة أصلاً علمنا أن ثبوت هذه الأمور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة.

(وأما ثانياً): فلأن هذا الدهر الذي يثبتونه إما أن يكون أمراً وجودياً في الخارج أو لا يكون فإن لم يكن له ثبوت في الخارج بطل القول بالزمان لأنه لما جاز أن تكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت لأجل أمر ليس بموجود في الخارج جاز أن تكون معية المتغير مع المتغير لأجل أمر ليس بموجود في الخارج.

وإن كان الدهر موجوداً في الخارج فإما أن يكون ثابتاً أو يكون منقضياً فإن كان ثابتاً استحال أن ينطبق على الزمان المنقضي إذ لو جاز أن يتقدر الزمان المنقضي بالدهر الثابت لجاز أن تتقدر الحركة بالدهر وحينئذ لا يحتاج إلى الزمان وإن كان منقضياً استحال انطباقه على الثابت إذ لو جاز أن يتقدر الثابت بالمتغير ويتحدد بالمتغير جاز أن تتحدد الأمور الثابتة وتتقدر بالزمان وحينئذ لا يحتاج إلى الدهر فثبت أن التقدم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها إلى وجود مقدار الحركة فبطل القول بالزمان.

(وخاصتها): لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً للحركة بالأدلة التي ذكرها أرسطو ولكنه يستحيل أن يكون مقداراً للحركة لأن الحركة كما بينا لها معيان:

(أحدهما): الكون في الوسط وهو حاصل في الآن ولا تعلق له بالزمان لوجهين:

أما أولاً: فقد صرح «الشيخ» بذلك في باب الحركة.

وأما ثانياً: فلأن كل آن يفرض فإنه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركاً حاصلًا في الوسط.

(وثانيهما): الحركة بمعنى قطع المسافة فهي مما لا وجود لها في الخارج على ما بينه «الشيخ» فإذا كان الزمان متعلق الوجود بها وهي لا وجود لها في الخارج كان الزمان متعلق الوجود بما لا وجود له في الخارج فلا يكون للزمان وجود في الخارج ولما ثبت ذلك ظهر أن الحق أن وجود الزمان كوجود الحركة بمعنى القطع وكما أن الذهن لما ارتسمت

فيه صورة المتحرك عند كونه في المكان الأول ثم قبل زوال تلك الصورة ارتسمت صورته عند كونه في المكان الثاني فحيث يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد ممتد وإن لم يكن لذلك وجود في الخارج فكذلك الزمان وجوده في الذهن فقط فإن للمتحرك قرباً من بداية المسافة ونهايتها لكن القربين لا يوجدان دفعة في الخارج بل توجد في النفس صورتاهما معاً مع صورة الوساطة فحيث يشعر الذهن بجميع تلك الأمور على أنها أمر واحد لكن ليس لذلك وجود في الخارج كما ليس للحركة.

وأما الأمر الوجودي في الخارج فليس الأقرب متحد متوهم. بتجدد معلوم إزالة للإبهام كما يقال: أتيتك عند طلوع الشمس فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فإذا قرب ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام ولو أن الموقت قرنه حادث آخر مثل قدوم زيد لصلح ذلك صلوح طلوع الشمس لكن طلوع الشمس لما كان أعم وأعرف واشهر كان بهذا التوقيت أولى فهذا ما يمكن أن يقوله نفاة الزمان وإن كان أكثره غير مذكور في الكتب.

(واعلم): إني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب وأما تكلف الاجوبة الضعيفة تعصبا لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا افعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسألة.

وحاصل ما ذكره الشيخ في الجواب عن الشبهة الأولى أن قال: سلمنا أن الزمان ليس موجوداً في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل ولكن لم قلتم أنه لو كان موجوداً لكان وجوده إما في الآن وإما في الماضي وإما في المستقبل؛ لأن الوجود المطلق أعم من الوجود في الآن أو في الماضي أو في المستقبل ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم أليس انه إذا قيل لو كان المكان موجوداً لكان وجوده إما في المكان وإما في طرف منه كان هذا القول قولاً كاذباً فكذلك إذا قيل: لو كان الزمان موجوداً لكان وجوده إما في الماضي وإما في المستقبل وإما في الآن الذي هو طرفه وجب أن يكون قولاً كاذباً بل الزمان موجود مع أنه ليس وجوده في الماضي ولا في المستقبل ولا في الآن لأننا لا نعي بالزمان إلا المكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها الذي يمكن أن يقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة فإن لم يكن الزمان موجوداً لم يكن هذا المكان موجوداً ولما

عرفنا بالضرورة ان لهذا الإمكان وجوداً علمنا أن الزمان موجود وإن لم يكن وجوده حاصلًا في الماضي أو المستقبل أو الآن.

هذا حاصل ما قاله الشيخ ولكنه مع ذلك مشكل فإن إثبات الوجود للشيء مع أنه لا يكون موجوداً في الحال ولا أنه كان موجوداً في الماضي ولا أنه سيصير موجوداً في المستقبل متعذر أليس أن «الشيخ» نفسه لما بحث عن مفهوم قولنا الحركات الماضية غير متناهية فقال ان عني به ان الحركات الماضية أمور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب لأنها لو كانت موجودة لكان وجودها إما في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ولما لم يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في أحد هذه الأوقات الثلاثة فهو غير موجود أصلاً فإذا كان «الشيخ» يستتج من نفي حصول الشيء في الماضي وفي المستقبل وفي الحال نفي حصوله مطلقاً فكيف زعم هاهنا ان الشيء قد يكون موجود أو إن لم يكن له وجود في أحد الأوقات الثلاثة.

وبالجملة: فكل من رجع إلى نفسه علم أن الشيء الذي لا ثبوت له لا في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا تمكن الإشارة إليه في وقت من الأوقات أنه الآن قد حصل فالحكم بثبوته مع ذلك محال فإنه لا معنى للعدم الا ذلك، وأما قوله: إن الحصول في الماضي أو الحال أو المستقبل كل ذلك أحص من مطلق الحصول ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فهو ضعيف لأن كل واحد من هذه الأقسام وإن كان أحص من مطلق الحصول إلا أن العقل لما حصر مطلق الحصول في مجموع هذه الأقسام لزم من ارتفاعها بأسرها ارتفاع مطلق الحصول كما أن الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وإن كان أخص من مطلق الوجود إلا أن العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لا جرم لزم من ارتفاعهما بأسرها ارتفاع الوجود فكذلك هاهنا

وبالجملة: فمتى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فإنه يلزم من ارتفاع تلك المواضع بأسرها ارتفاع تلك الطبيعة.

والذي يمكنني أن أقوله في دفع أصل الشبهة أن أعارضها بالحركة فإن الحس دال على وجودها وشاهد بكونها موجودة في الأعيان مع أن التقسيم الذي ذكره قائم بعينه في الحركة، ولكننا قد بينا أن الحركة لفظة تطلق على معينين:

(أحدهما): لحركة بمعنى القطع وقد بينا أن ذلك لا وجود له في الأعيان فالزمان الذي هو الأمر الممتد الذي يكون مطابقاً للحركة بمعنى القطع يستحيل أن يكون له وجود في الأعيان

(وثانيهما): لحركة بمعنى الكون في الوسط وهو من جملة الأمور التي يمكن حصولها في الآن وهو أمر واحد ثابت مستمر من أول المسافة إلى آخرها والحركة بمعنى القطع أمر وهمي إنما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من أول المسافة إلى الآخر. فيجب أن يعتقد في الزمان أيضاً كذلك وهو أن يقال: الأمر الوجودي في الخارج أمر غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط ثم كما أن الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع فكذلك ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسيالته الزمان وكما أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الأعيان فالزمان الذي هو أمر ممتد منقسم لا وجود له في الأعيان أيضاً.

وهذا الذي أثبتنا له وجوداً في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فهذا غاية ما يمكن أن أقوله في هذه الشبهة.

وأما الشبهة الثانية فالجواب عنها: أن الزمان مقدار لكل حركة ولكن وجوده لا يتعلق بكل حركة فإن من الجائز أن يكون المقدار الواحد تتقدر به أمور كثيرة بعضها بواسطة البعض وإذا كان ذلك جائزاً أو الدليل الذي ذكرتموه يمنع من أن يكون لكل حركة زمان على حدة وجب الجزم باستحالة ذلك القطع بأن وجود الزمان متعلق بالحركة التي هي أقدم الحركات ثم إن سائر الحركات تتقدر به.

فإن قيل: إذا قدرنا أن تلك الحركة لا توجد لزم أن يبقى سائر الحركات خالية عن الزمان حتى لا يكون جزء منها متقدماً على الجزء الآخر فحينئذ لا تكون الحركة حركة هذا خلف.

فنقول: الحركة الأولى لا تعدم الا وقد عدم الجسم الأول الذي هو الفاعل للجهات ومتى عدم ذلك الجسم استحال أن يكون للأجسام المستقيمة لحركة وجود واما ما ذكرتموه فمبني على مقدمات ممتنعة فلا يلتفت إليها إلا أن يعتمد على مجرد التوهم الكاذب ولكن ذلك لا يوجب نتيجة صادقة.

وأما الشبه الثلاث التي نحن تركناها فسيأتي في خلال الكلام ما يمكن أن يقال على كل واحدة منها فلنبين الآن إبطال قول من جعل الزمان عبارة عن التوقيت.
فنقول: حاصل التوقيت راجع إلى معية بين حادثين وتلك المعية ليست هي نفس الزمان لثلاثة أوجه:
(أما أولاً): فلأن الزمان الواحد توجد فيه معيات كثيرة ولا توجد في الزمان أزمنة كثيرة.

(وأما ثانياً): فلأن المعية ليست نفس ماهيتي المعين.
أما أولاً: فلأن المعية أمر لا يختلف باختلاف المواضع وأما الأشياء التي تعرض لها المعية فهي أمور مختلفة.

وأما ثانياً: فلأن المعية أمر إضافي لا تستقل بنفسها بل هي عارضة لغيرها ومعرضها لا محالة غيرها ولا يجوز أن تكون المعية لازمة للامر الذي عرضت له المعية لأن الشيء الذي عرضت له المعية يمكن أن تعرض له البعدية [والقبيلية]^(١) لأن الشيء الذي عرضت له المعية لا يبقى مع البعدية فإذا تلك المعية غير لازمة لماهيتي المعين فهي إذا من العوارض وذلك لأجل حصول الشيئين في زمان واحد فإذا كانت تلك المعية معلولة للزمان امتنع أن تكون هي نفس الزمان.

(وأما ثالثاً): فلأنه لو كان زمان حصول الشيء الحادث الذي يحدث معه عبارة عن الوقت الذي يوقت فليكن الغد عبارة عن شيء معين يحدث معه حادث آخر فلو فرض حصول ذلك الشيء في اليوم لكان الغد حاصلًا في اليوم فبطل قول من جعل التوقيت نفس الزمان.

الفصل الرابع والستون في اختلاف مشبتي الزمان في حقيقته

المشتبون للزمان منهم من جعله جوهرًا ومنهم من جعله عرضًا،
أما الجاعلون له جوهرًا فمنهم من جعله جوهرًا مجردًا ومنهم من جعله جسمًا.
وأما الذين يجعلونه عرضًا فقد اتفقوا على أنه عرض غير قار بل عرض سيال وذلك إما الحركة وإما عرض آخر غير الحركة فهذا هو تفصيل المذاهب، فلنذكر الآن حجة كل فريق.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): والمعية لا تبقى.

أما الذين يجعلونه جوهرًا مجردًا فمنهم من زعم أنه واجب الوجود لذاته لأن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود.

بيان الصغرى: أنا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده وتلك البعدية بعدية زمانية فهو موجود عندما فرض معدومًا فإذا فرض عدمه يوجب لذاته وجوده وذلك محال فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال فهو واجب الوجود لذاته.

بل نقول: الموجود الذي يجب وجوده سوى الزمان إذا حاولنا بيان امتناع عدمه احتجنا فيه إلى برهان منفصل فلما إذا حاولنا بيان امتناع العدم على الزمان كفانا في بيان امتناع ذلك مجرد تصور حقيقة الزمان وحقيقة العدم لأن الزمان لا يعقل عدمه إلا إذا عقل حصول عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا تتقرر إلا بالزمان فإذا عدم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان لتتحقق بسببه بعدية العدم فثبت أن تجويز العدم على الزمان متناقض في نفسه وأما تجويز العدم على سائر الأمور التي تفرض واجبة فإنه وإن كان محالًا إلا أنه غير متناقض فإذا كان الشيء الذي يلزم من فرض عدمه محالًا واجبًا وإن لم يلزم التناقض من فرض عدمه فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم منه التناقض هو أولى بالوجوب وإذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع ثم الحركة ان حصلت فيه ووجدت لأجزائها إليه نسبة يسمى زمانًا وإن لم توجد الحركة فيه فهو الدهر.

والجواب: أن الزمان منقضى وإلا لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون شيء من الأشياء قبل شيء وكل ذلك يدفعه الحس وإذا كان منقضيًا استحال أن يكون واجب الوجود لذاته لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلًا عن أن يكون تقضيه وسيلانه واجبًا.

وأما الذين يجعلون الزمان جسمًا فهم الذين زعموا أن الزمان هو الفلك لأن كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك وهذا لا يقتضي أن يكون الزمان فلكًا بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجودًا في الفلك على أن الكبرى كاذبة فإن الفلك شيء وليس في الفلك.

وأما الذين يجعلون الزمان نفس الحركة فقد احتجوا بأمرين:
(أحدهما): أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل والحركة أيضًا كذلك.

جوابه: أن الموجبتين في الشكل الثاني لا تتجان لصحة اشتراك المختلفات في بعض الأمور.

(وثانيهما): أن من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حق أصحاب الكهف وكذلك المتماذي في النظر يستقصر الزمان لا محالة لانحواء الحركة عن ذهنه وبالعكس المغنم يستطيل الزمان لبقاء أثر الحركة في ذهنه.

(واعلم): أنه لا يلزم من ملازمة الزمان والحركة في بعض المواضع اتحادهما بل يمكننا أن نفرق بينهما من وجوه أربعة:

الأول: أنه قد تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها ولا يكون زمان أسرع من زمان ولا أبطأ بل أطول واقصر.

الثاني: أنه قد تكون حركتان معاً ولا يكون زمانان معاً.

الثالث: أن الحركتين المختلفتين قد تتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد.

الرابع: أن الزمان يَصْلُح أن يوجد فيه جزء من أجزاء الحركة السريعة والحركة لا تصلح لذلك فإنه يقال السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقصر ولا يصح أن يقال في حركة أقصر وحكم الحركة الفلكية هذه بعينها؛ وإذ قد اشرنا إلى المذاهب الفاسدة في الزمان فلتشتغل بتحقيق المذهب الحق فيه.

الفصل الخامس والستون في إثبات الزمان

وفيه حجتان؛ الأولى: كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدئتا معاً فإنهما تقطعان المسافة معاً وان ابتدئت إحداها ولم تبدأ الأخرى ولكن تركتا معاً فإن إحداها تقطع دون ما تقطع الأولى وان ابتدأ معها بطيء واتفقا في الاخذ والترك وجد البطيء قد قطع أقل والسريع قد قطع أكثر وإذا كان كذلك كان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا الإمكان جزءاً من الإمكان الأول فإذا كان هذا الإمكان قابلاً للزيادة والنقصان؛ وفيه شكوك ثلاثة:

(الأول): أنكم بنيتم إثبات الزمان على صحة إمكان وجود حركتين تبديان معاً وتنتهيان معاً وهذه المعية لا يمكن تفسيرها إلا بالمعية في الزمان فإذا لا يمكنكم إثبات الزمان إلا بهذه المعية ولا يمكنكم إثبات هذه المعية إلا بعد إثبات الزمان فيلزم الدور.

(الثاني): أنكم بنيتم صحة دليلكم على صحة وجود حركتين إحداهما أسرع والأخرى أبطأ والسرعة والبطء لا يمكن اثباتهما ولا تعلقهما إلا بعد إثبات الزمان وتعلقه فيلزم الدور أيضاً.

(والثالث): أنكم لما حاولتم الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان له بداية فالزمان الماضي بداية فقلتم في الجواب عنه ان الزمان الماضي غير موجود بمجموعه في وقت من الأوقات وما لا يكون موجوداً لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان فإذا كنتم تمنعون من صحة الحكم بالزيادة والنقصان على هذا الإمكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه فكيف تحكمون عليه الآن بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة إثباته وهل هذا ألا تناقض؟!

والجواب عن الأول والثاني: لا يتم إلا بأن نقول إن العلم باصل وجود الزمان علم أولي بديهي والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجوداً بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة وهي كونه مقدارا للحركة، ولذلك قال «الشيخ» في "النجاة" إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان فوجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة فالشيخ ما انتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً بل انتج منه كونه مقدارا مطابقاً للحركة فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده بل تحقيق ماهيته.

وإذا عرفت ذلك فنقول: العلم بابتداء الحركة وانتهائها وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان والعلم بوجود الزمان أولي بديهي والذي يتنى بحقيقته على هذه الأمور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده.

وأما الشك الثالث فنقول: أنه لا يلزم من أن يكون لمجموع أجزائه وجود أن لا يكون قابلاً للزيادة والنقصان فانا نعلم ان الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر منها إلى نصف المسافة مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة فكذا هاهنا.

ولكن يبقى على هذا أن يقال: إذا كان الأمر كذلك فليحكم بأن صحة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا تتوقف على كونه موجود أو ذلك مما يقدح في الأصول الكثيرة فليتكفر فيه.

ولنرجع إلى حيث ما فارقتاه فنقول: هذا الإمكان منقسم وكل منقسم مقدار أو ذو مقدار فهذا الإمكان لا يعرى عن مقدار وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطء لأن الحركة من أول المسافة إلى آخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبطء ومخالفة لها في المقدار فإذا مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطئها.

فنقول: هذا المقدار ليس هو مقدار المسافة لأن المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الإمكان فإن الذي يقطعه السريع مثلاً في نصف ساعة يقطعه البطيء في ساعة وقد تتحد المتحركات في هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة مثل أن الساعة الواحدة إذا قطع السريع فيها فرسخاً قطع البطيء فيها رمية وليس هو أيضاً مقدار المتحرك قال «الشيخ» في النجاة هذا المقدار لو كان مقداراً للمادة لكانت بزيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع كان أكبر وأعظم هكذا قاله.

وفيه نظر؛ لأن 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 الذي يقطع المسافة في زمان أقل.

فإذاً الصحيح أن يقال: لو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار في الأبطأ أكثر فثبت أن هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك وهذا المقدار ليس أمراً قائماً بنفسه لأنه منقضى وكل منقضى فهو في موضوع كما ثبت فإذا هذا المقدار في الموضوع فلا يخلو إما أن يكون مقدار النفس الموضوع أو لهيئة فيه والأول باطل وإلا لازداد الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه فهو إذا مقدار لهيئة فيه فلا يخلو إما أن يكون مقدار الهيئة قارة أو لهيئة غير قارة والأول باطل فإن مقدار الهيئة القارة لا بد وأن يكون قاراً فهو إذا مقدار عرض غير قار وهو الحركة وذلك هو المطلوب.

الحجة الثانية: أن الشيء إذا كان له وجود مع عدم شيء آخر ثم صار ذلك المعلوم موجوداً فإذا اعتبر الشيء الأول من حيث أنه كان مقارناً لعدمه فهو بهذا الاعتبار يكون متقدماً عليه وإذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجوده فهو بهذا الاعتبار معه.

فنقول: نحن نعقل بالضرورة أن الأب متقدم على الابن بهذا المعنى فتقدمه عليه إما أن يكون هو نفس ذاته وإما أن لا يكون، والأول باطل لوجهين:

(أما أولاً): فلأن تقدم الأب على الابن أمر إضافي وأما ذات الأب وجوهره فليس أمراً إضافياً.

(وأما ثانياً): فلأن جوهر الأب قد وجد مقارناً لجوهر الابن فيكون بهذا الاعتبار مع الابن لا قبله فإذا جوهر الأب قد يوجد مع معية الابن وأما قبلية على الابن فلا توجد مع معية له فإذا قبلية الأب زائدة على ذاته.

فنقول: هذه القبلية ليست من الأوصاف اللازمة لذاته لأننا قد بينا أن ذاته قد توجد عند زوال هذه القبلية عنه وذلك عند كونه مقارناً لوجود الابن فإذا كون قبلية الأب وصفاً زائداً على ذات الأب غير لازم له.

فنقول: هذا الوصف ليس هو عبارة عن مجرد اعتبار وجود الأب وعدم الابن لأننا إذا أخذنا وجود الأب مع العدم الذي حصل للابن بعد وجوده فهاهنا قد اعتبرنا وجود الأب وعدم الابن وليس الأب بهذا الاعتبار متقدماً على الابن بل هو متأخر عنه وبالجملية فاعتبار الوجود والعدم قد يكون موجباً للتقدم تارة وللتأخر أخرى فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الأب متقدماً على الابن ليس هو اعتبار وجود الأب وعدم الابن كيف كان فإذا هذه القبلية وصف زائد على وجود الأب وعدم الابن وهو وصف إضافي يستدعي محلاً وقد بينا أن عروض القبلية والبعدية للابن ليس لذاتيهما فإذا ذلك لغيرهما فإن كان عروض القبلية والبعدية للغير فذلك الغير ليس لذاته بل بسبب غيره فعلى كل حال لابد وأن ينتهي إلى ما يكون عروض القبلية والبعدية له لذاته لاستحالة التسلسل ولا نعي بالزمان الا الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء منه وجزء منه لذاته بعد جزء منه على معنى ان الشيء الذي يكون موصوفاً بالقبلية يستحيل لما هو أن يصير بعد والشيء الذي يكون موصوفاً بالبعدية يستحيل أن يكون قبل، وأما سائر الأشياء فكل ما كان منها مطابقاً للجزء القبل من الزمان كان قبل وما كان منها مطابقاً للجزء البعد من الزمان كان بعد فالاب لما طابق

وجوده وجود الجزء المتقدم من الزمان كان متقدماً والابن لما طابق وجوده وجود الجزء المتأخر من الزمان كان متأخراً حتى لو كان الحاصل في الجزء المتأخر من الزمان حاصلًا في الجزء المتقدم منه مثلاً الإنسان الذي وجد في الزمان المتأخر كان وجد في الزمان المتقدم والإنسان الذي وجد في الزمان المتقدم كان وجد في الزمان المتأخر كان الإنسان المتقدم متأخراً أو كان الإنسان المتأخر متقدماً وأما الزمان فإنه يستحيل أن ينقلب الجزء المتقدم منه متأخراً والجزء المتأخر منه متقدماً. وإذ قد فرغنا من إثبات الزمان فلتتكلم في أحكامه.

الفصل السادس والستون

في أن الزمان يستحيل أن يكون له طرف بالفعل

زعموا أن الزمان لا يمكن أن يكون له بداية ونهاية لوجوه خمسة:

(الأول): أن كل ما كان محدثاً حدوثاً زمانياً فإن وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست هي نفس العدم الذي حكم عليه بالقبلية فقط لأن العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد وليست هي أيضاً نفس الوجود والعدم من غير اعتبار شيء آخر لأن العدم قد يحصل للشيء بعد وجوده وليس ذلك العدم قبل فإذا كون العدم قبل هو أن عدم الشيء مقترن بزمان ووقت ثم وجد ذلك الشيء عقيب تقضي ذلك الوقت فإذا قبل الزمان زمان باعتباره يكون العدم الذي فيه قبلاً للزمان فإذا الزمان ليست لكليته بداية وكذلك أيضاً ليست لكليته نهاية وإلا لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية عبارة عن حصول عدمه في زمان متأخر عن زمان وجوده فبعد الزمان زمان فإذا ليست لمطلق الزمان نهاية ولما ثبت أن الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة يجب أن يكون كالقول في الزمان.

وعند هذا قال المعلم الأول: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا

يشعر به.

فإن قيل: هذا تمسك بالألفاظ والاصطلاحات ونحن بالحقيقة لا نسمى العدم السابق قبل بل القبلية هناك مقدرة كما أنا نتوهم أن خارج العالم حين وحيز وإن كان ذلك بالحقيقة وهما كاذبا.

فنقول: إن هذا تعليل للنفس بالأماي فإن العقل يدرك ببداهته ترتبا بين العدم والوجود وليس ذلك الترتب بالعلية لأن العدم لا يكون علة للوجود ولأن العلة والمعلول لا

يستحيل تقارنهما دفعة والعدم والوجود يستحيل تقارنهما دفعة ولا بالطبع أيضاً لهذا الكلام وظاهر أنه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزمان.

وبالجملة: فنحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه وهو المطلوب وإن حصل كان الترتب الزمان حاصلًا.

وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياء المتوهمة خارج العالم فظاهر لأن [الحين]^(١) في كونه متناهياً لا يتوقف على حصول حيز خارج عنه وأما في كونه محدثاً فيتوقف على مسبقيته بالعدم.

فإن قيل: تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ليس بالعلية ولا بالطبع وإلا لزم أن يكون الجزء المتقدم مخالفاً للجزء المتأخر ويلزم منه المحالات المذكورة في الفصول السابقة، ولا أيضاً بالشرف والمكان ولا أيضاً بالزمان وإلا لزم التسلسل فهو إذا نوع آخر لا يقتضي الزمان فإذا عقل هذا النوع من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زماناً آخر فليعقل ذلك أيضاً في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم أن يكون ذلك التقدم زمانياً وسيأتى حله في الوجه الثاني.

(الثاني): قالوا كل محدث [فإن وجوده]^(٢) سابق على عدمه فإما أن يكون معنى هذا السبق هو وجوده فقط فذلك باطل لأنه موجود مع الخلق وكونه متقدماً على الخلق لا يبقى عند كونه مع الخلق وإما أن يكون معناه وجوده وعدم الحوادث فقط فذلك أيضاً باطل؛ لأن الحوادث قد تكون معدومة بعد ولم يصح أن يقال بحسب هذا الاعتبار إن الخالق قبل الخلق فإذا المفهوم من هذا السبق شيء ثالث وهو أنه كان موجوداً مع زمان لم توجد فيه هذه الحوادث ثم وجدت هذه الحوادث بعد تقضي ذلك الزمان وهذا التقدم ثابت لله تعالى من الأزل إلى الأبد فهذا الزمان موجود من الأزل إلى الأبد.

فإن قيل: هذا يوجب أن يكون الزمان زمانياً وأن يكون الله تعالى زمانياً وكلاهما ممتنع.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الجسم

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): فإن فاعل وجوده.

بيانه: أن الله تعالى كان من غير هذا اليوم ثم كان مع هذا اليوم وكل ذلك يوجب أن يكون كونه مع اليوم بسبب زمان فيكون للزمان زمان وللبارى تعالى زمان وهو محال.

جوابه: أن تقدّم الباري - تعالى - على الزمان المعين ذلك أيضاً بسبب الزمان لأن الزمان المعين لما لم يكن موجوداً في الأزمنة المنقضية مع الباري لا جرم انه كان الباري متقدماً عليه وأما التسلسل الباطل فغير لازم لأن كل زمان متأخر فهو إنما كان متأخراً لأنه لم يوجد مع الباري في الزمان المتقدم وذلك يوجب أن يكون الحكم على كل زمان متأخر بكونه متأخراً موقوفاً على وجود زمان آخر قبله والتسلسل على هذا الوجه غير باطل بل هو نفس المذهب.

فإن قيل: التسلسل لازم من وجه آخر وهو أنه إذا كان تقدم الباري على الزمان المعين لأجل الزمان لزم أن يكون معيّنته مع الزمان لأجل زمان آخر فيلزم منه أزمنة غير متناهية يحيط بعضها ببعض دفعة وهو محال.

فنقول: كون الزمان مع الباري لو ثبت ثبت له لنفسه لا لأمر منفصل ولهذا المعنى لا يعقل الوقت المعين واقعاً الا على ذلك الوجه فإن الساعة لا تتصور إلا الساعة ويستحيل وقوعها قبل هذه الساعة أو بعدها فإنها لو حدثت لا حين ما حدثت لم تكن هذه الساعة هذه الساعة بل غيرها فظهر أن وقوعها كما وقعت من الواجبات ووقوعها يقتضي المعية مع الباري فإذا الوقت المعين المقارن لوجود الباري مقارن له لذاته لا لأمر منفصل فإذا لا يلزم التسلسل في الأزمنة وأما سائر الحوادث التي يحكم عليها بالمعية والتقدم والتأخر فليست معيّنتها لذاتها وعينها فإن كل شيء سوى الزمان يفرض وقوعه مع الباري أمكن أن يتصور ذلك الشيء بعينه قبله أو بعده فظهر أن كون الزمان مع الباري لا يقتضي زماناً آخر وأن كون سائر الحوادث مع الباري يقتضي زماناً محيطاً.

وهذا هو الجواب عن الإشكال على الوجه الأول وذلك لأن كل جزء من الزمان يقال له انه تأخر عن جزء آخر وإنما يقال له انه متأخر لأنه لم يوجد مع الجزء السابق من الزمان فهانها أيضاً لم يظهر معنى التقدم والتأخر إلا عند وجود الزمان.

فإن قيل: لزم أن يكون ذلك التقدم بسبب زمان آخر.

فجوابه: ما ذكرنا من أنه متى كان التقدم والتأخر في الزمان من لوازم ماهيته لم يحتج إلى زمان آخر وأما سائر الحوادث فلما لم تكن معيتها وتقدمها وتأخرها لماهياتها لزم أن يكون بسبب آخر مغاير لها.

فإن قيل: فالزمان إذا كان لذاته متقدماً ومتأخراً وكل ما كان كذلك فهو من مقولة المضاف فالزمان مجرد إضافة.

فنقول: ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر بل هو مقدار قابل للزيادة والنقصان يقتضي التقدم والتأخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم وهو مقدار متصل ولكنه لذاته يقتضي أن يكون معروضاً للتقدم والتأخر وفرق بين ما لا وجود له الا مجرد كونه متقدماً ومتأخراً وبين ماله وجود آخر مغاير لذلك إلا أن ذلك الوجود لما هو هو يقتضي هذين الوصفين.

وقوله: يلزم أن يكون الباري زمانياً فنقول لما بينا أن الزمان لذاته لا لغیره مع الباري لم تكن معية الباري مع الزمان محتاجة إلى زمان آخر لأن المعية إنما تثبت من الجانبين فإذا استغنى أحد الجانبين عن زمان آخر محيط به فكذلك الجانب الآخر يكون مستغنياً عنه فهذا يمكن أن يقال في هذه الشكوك.

وحاصله: أن الزمان لذاته متقدم بعضه على البعض فحينئذ يعود ذلك الشك وهو أن اجزائه لا بد وأن تكون متخالفة بالماهية وتعود المحالات التي ذكرناها قبل ذلك فليتفكر فيه.

(الثالث): أن المحدث هو الذي لم يكن ثم كان فقولنا لم يكن إما أن يكون إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدة منقضيه وإما أن يكون بالقياس إلى مجرد عدم الصرف وهذا الثاني محال؛ لأنه لو كان عدم بالقياس إلى عدم الصرف حدوثاً لكان الباري - تعالى - حادثاً لأنه معدوم في المعدوم فعلمنا أن قولنا لم يكن إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدة منقضيه والممكنية ثابتة للمحدث من الأزل فالمدة ثابتة من الازل.

(الرابع): لو كان الزمان محدثاً لكان إما أن يتميز حين حدوثه عما ليس هو حين حدوثه وأما أن لا يتميز ومحال أن لا يتميز لأنه يلزم أن يكون حدوثه مقارناً للاحدوث وهو محال وإن كان متميزاً فلا يخلو ذلك التميز إما أن يكون مترتباً على الحدوث وهو محال لأن صحة حدوثه مترتبة على امتياز حين حدوثه عن حين لا حدوثه فلا يجوز أن يكون امتياز أحد الحينين عن الحين الآخر موقوفاً على الحدوث وإلا لزم الدور فإذا الحينان

متميزان بانفسهما وما كان كذلك فهو أمر موجود ولأنه قابل للأقل والأكثر والأنقص والازيد فهو كم متصل غير قار الذات فإذا الزمان غير محدث حدوداً زمانياً.

فإن قيل: العالم إذا كان متناهيًا كان له حيز معين وليس تعين ذلك الحيز بسبب وجود العالم لأن وجود العالم موقوف على تعين ذلك الحيز فإذا ذلك الحيز ممتاز في نفسه عن سائر الأحياز فإذا الأحياز الفارغة أمور وجودية متقدرة متكمة فتكون جسمًا أو جسمانيا فتكون الأجسام غير متناهية وحله في البرهان الخامس.

(الخامس): لو كان الزمان حادثًا لكان فرض حركتين متفاوتتين تنتهي إحدهما إلى ابتداء العالم بعشر دورات والأخرى تنتهي بعشرين دورة إما أن يكون ممكناً أو ممتنعاً فإن امتنع فذلك الامتناع إن كان عائداً إلى المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان وإن كان عائداً إلى القادر لزم انتقاله من العجز إلى القدرة وكلاهما ممتنع فإذا هذا الفرض ممكن فلا يخلو إما أن يمكن أن تبتدئ الحركتان العظمى والصغرى وتنتهيا معاً أولاً يمكن وظاهر أن ذلك غير ممكن وإلا لما كانت إحدهما أعظم من الأخرى وقد فرض كذلك فإذا قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن أن يحصل فيه إلا عشر دورات وامتداد آخر أزيد من الأول بحيث يمكن أن يحصل فيه عشرون دورة وذلك الامتداد لا محالة يكون أمراً وجودياً قابلاً للزيادة والنقصان فيكون كما وقد دللنا على أن مثل هذا الأمر يجب أن يكون مقداراً للحركة والحركة من عوارض الجسم فيلزم من قدم هذه الهيئة قدم الحركة والجسم.

فإن قيل: إن تقدير حركتين وإمكان وجودهما لا يقتضيان إلا إمكان وجود الزمان فكيف حكمتكم بأنه لا بد وأن يكون الزمان موجوداً.

فنقول: الحركة وإن كانت غير موجودة إلا أن امكانها محقق وإن امكانها على الوجه المفروض إمكان قابل للتقدير فإن الحركة العظيمة المفروضة يمتنع وقوعها في المدة التي تقع فيها الحركة الصغيرة والتفاوت بين المديتين حاصل سواء وجدت الحركتان أو لم توجدا فنحن نستدل بإمكان وجود الحركتين على وجود المديتين ثم بعد ذلك نستدل بوجود المدة على وجود الحركة.

فإن قيل: يمكننا أن نتصور كرة محيطة بالعالم بحيث يكون بين سطحها الظاهر وسطحها الباطن المماس للسطح الذي هو الآن السطح الا على من العالم ذراع ويمكننا أن نتصور بحيث يكون بين سطحها ذراعان وهذا المفروض إن كان ممتنعاً لزم انتقال الشيء

من الامتناع إلى الإمكان وانتقال الخالق من العجز إلى القدرة وإذا كان ممكناً فلا يخلو إما أن يوجد الجسم العظيم في حيز الجسم الصغير وهو محال؛ لأنه حينئذ لا يبقى التفاوت في المقدار وقد فرض كذلك أولاً يمكن حينئذ التحقق خارج العالم امتدادات قابلة للتقدير فيكون كمّاً أو ذا كم فيكون خارج العالم جسم فالأجسام غير متناهية وكل ما ذكرتموه في دفع هذا الكلام فنحن نذكره في دفع حجتكم.

فنقول: إن الكرّتين المحيطيّتين بالعالم على الوجه المفروض محال فلا جرم انه ادى إلى المحال وقولكم يلزم منه انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان فهو مغالطة لأن جسمًا آخر أعظم من العالم لما كان ممتنعاً فهو ممتنع أبداً.

فإن قيل: تقدير وجود الحوادث قبل ان حدثت لو لم يكن ممكناً وكان ممتنعاً للزم دوام امتناعها وإلا فقد انقلب الشيء الذي كان ممتنعاً إلى الإمكان وهو محال. فهو بعينه جواب عن الشك الثاني الوارد على الوجه الرابع.

واحتج المبتنون للزمان أولاً زمانياً بأمور سبعة:

(أولها): أن الحوادث الماضية تنطرق إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية.

بيان الصغرى من وجوه أربعة:

أما أولاً: فلأن الحوادث الماضية التي إلى زمان الطوفان أقل من الحوادث التي إلى زماننا بمقدار ما بين الطوفان وزماننا.

وأما ثانياً: فلأن الدورات الماضية إما أن تكون وتراً أو شفعا وكيف ما كان فهو ناقص عن العدد الذي فوقه.

وأما ثالثاً: فلأن [عودات]^(١) القمر لا شك أنها أكثر من عودات زحل والمشتري.

وأما رابعاً: فلأن الدورات الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الا بد ان البشرية الماضية غير متناهية فكانت النفوس البشرية غير متناهية لاستحالة التناسخ فكانت النفوس البشرية الموجودة في زماننا غير متناهية لوجوب بقاء الأنفس البشرية لكن عدد النفوس الموجودة في زماننا قابل للزيادة والنقصان فإن النفوس التي كانت موجودة في زمان

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): دورات.

الطوفان لا شك أنها أقل عددًا من عدد النفوس التي وجدت في زماننا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فالنفوس البشرية الموجودة متناهية.

ثم يستدل بتناهيها على تناهي الأبدان وبتناهي الأبدان على تناهي الحركات والحركات وتناهي كل العالم، وأما بيان أن كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فقد زعموا أن العلم بذلك أولي بديهى.

(وثانيها): لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له استحالة وجوده فكان يلزم أن لا يوجد الحادث اليومي فلما وجد علمنا أن الحوادث الماضية متناهية.

(وثالثها): أن كل واحد واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون لكل أول كما أن كل واحد واحد من الزوج لما كان أسود وجب أن يكون الكل سودا.

(ورابعها): أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية بلا نهاية لكان ما لا نهاية له متناهيًا وذلك محال.

(وخامسها): أن الأزل إما أن يكون قد وجد فيه حادث أو لم يوجد والأول محال لأن ذلك الحادث يكون مسبوقًا بالعدم والازل لا يكون مسبوقًا [بالعدم]^(١) وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فقد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجودًا فإذا كل الحوادث مسبوق بالعدم.

(وسادسها): أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهيًا فالحوادث الماضية يجب أن تكون متناهية.

(وسابعها): أن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له فإذا فرضنا جسمًا قديمًا وفرضنا حوادث لا أول لها لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدمًا على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أمورًا ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يصير حكم السابق والمسبق في السابق والتقدم حكمًا واحدًا.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): بالغير.

قالت الفلاسفة الجواب عما ذكره أولاً من وجوه ثلاثة:

(الأول): أن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان إما كل الحوادث وإما كل واحد واحد منها والأول محال لأن الكل من حيث أنه كل غير موجود لا في الخارج ولا في الذهن على ما بيناه في باب الالتهامية وما لا يكون موجوداً امتنع أن يكون موصوفاً بالآوصاف الثبوتية من الزيادة والنقصان وغيرهما لما بينا في باب الوجود أن ما لا يكون ثابتاً في نفسه لا يمكن أن يكون موصوفاً بالآوصاف الثبوتية.

(الثاني): وهو أننا بينا في باب تناهي الأجسام أن الشيء إذا كان متناهياً من جانب وغير متناه من جانب آخر فإذا ضم إلى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة إنما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر فلا يصير الجانب الآخر متناهياً.

إلا أن يقال: أنا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الجانب المتناهي من الناقص فلا بد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر ولكننا إذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق فإنه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص إلا بوقوع فضلة عددية في الزائد ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبداً من غير أن ينقطع الناقص بل يبقى أبداً مع الزائد لتلك الفضلة العددية. وتتمام تقرير ذلك قد مضى في باب تناهي الأجسام.

(الثالث): المعارضة بأربعة أمور:

أولها: أن صحة حدوث الحوادث من الأزل إلى الطوفان أقل من صحتها من الأزل إلى زماننا هذا مع أنه لا يلزم تناهي الصحة.

وثانيها: أن صحة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد مع أنه لا يلزم تناهي هذه الصحة في جانب الأبد.

وثالثها: أن تضعيف الألف مرات غير متناهية أقل من تضعيف الألفين مرات غير متناهية.

ورابعها: أن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته مع أن كل ذلك غير متناه. والجواب عما ذكره ثانياً: أنه إما أن يعني بالتوقف المذكور أن يكون أمران معدومان في وقت وشرط وجود أحدهما في المستقبل أن يوجد المعدوم الثاني قبله فإن كان

الأمر على هذا فقد وجدنا أمرًا معدومًا ومن شرط وجوده أن توجد أمور بغير نهاية في ترتيبها وكلها معدومة فيبتدي في الوجود من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود.

وأما إن عني بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادعى أن التوقف بهذا المعنى محال فهذا هو نفس المطلوب فإن التزاع ما وقع الا فيه.

والجواب عما ذكره ثالثاً: أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحد ثبوت الأول لكل إذ من الجائز أن يكون حكم الكل مخالفاً لحكم الآحاد لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة فكل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم.

بل نقول: لكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساوياً لجزئه من حيث هو جزء وإلا لم يكن أحدهما كلا والآخر جزءاً وأما المثال الواحد فلا يكفي لأننا لا ندعي أن حكم الجملة يجب أن يكون مساوياً لحكم الآحاد حتى [يضرنا]^(١) لمثال الواحد، بل نقول ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على البرهان.

والجواب عما ذكره رابعاً: أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من أحد الجانبين لا ينافي اللانهاية من الجانب الآخر والدليل عليه الصحة فإنه لا بداية لها مع أنها قد تناهت إلينا وكذلك حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنها في جانب البداية لها نهاية.

والجواب عما ذكره خامساً: وهو قولهم: الأزل هل وجد فيه حادث أم لا؟ **فنقول:** الأزل ليس حالة معينة بل هي عبارة عن نفى الأولية فالحادث بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الأزل.

فأما قولهم: لما لم يقع شيء من الحوادث في الأزل فقد اشرنا إلى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجوداً.

فنقول: قد بينا أن الأزل ليس وقتاً مخصوصاً حتى يقال بأن ذلك الوقت قد خلا عن الحوادث بل الأزل عبارة عن نفى الأولية فقولنا الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث معناه أن نفى الأولية لم يوجد فيه شيء من الحوادث أي كل واحد من الحوادث مسبق

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): يضرب.

بالعدم، فلم قلتهم: إنه لما كان كل واحد منها مسبوقاً بالعدم وجب أن يكون الكل كذلك فإن التزاع ما وقع إلا فيه.

والذي يحسم مادة هذا الوهم أن نعارضه بالصحة فنقول: صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا؟ فإن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم تكن فللصحة مبدأ واول وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحاً في أن الصحة لا بداية لها لم يكن قادحاً في هذه المسألة هاهنا.

والجواب عما ذكره سادساً من أن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فهو ان المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا اما لم قلتهم انه يلزم من ذلك أن يكون محصوراً من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث.

والجواب عما ذكره سابعاً من أنه يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها فنقول ان عنيتم به أن يكون موصوفاً بوجود كل الحوادث ويكون موصوفاً بعدمها معاً فذلك باطل؛ لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها، وإن عنيتم به أنه في كل واحد من الأوقات يكون موصوفاً بواحد من تلك الحوادث فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفاً بعدم ذلك الحادث حتى يلزم التناقض بل يكون موصوفاً بعدم سائر الحوادث والتناقض إنما يلزم إذا كان الشيء موصوفاً بالحادث المعين وبعدم ذلك الحادث معاً وأما إن كان في ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدم غيره فأبي تناقض فيه فهذا جملة ما قيل في هذه المسألة.

الفصل السابع والستون في حقيقة الآن^(١)

اعلم أن الآن قد يفرض على وجهين:

(أحدهما): أن يكون حصوله فرعاً على حصول الزمان.

(وثانيهما): أن يكون حصول الزمان فرعاً على حصوله.

أما الآن بالمعنى الأول فهو الذي إذا وجد الزمان ثم فرض فيه حد وفصل فإنه يكون ذلك الحد طرفاً للزمان وهو الآن ثم النظر في كيفية وجود هذا الآن ثم في كيفية عدمه، أما كيفية وجوده فقد عرفت أن الزمان مقدار متصل وكل مقدار متصل فإنه يكون قابلاً للتقسيمات الغير المتناهية على ما ستعرف وتلك التقسيمات لا تكون موجودة بالفعل بل هي إنما تحصل عند أحد أسباب ثلاثة الأول القطع والثاني اختلاف العرضين والثالث الوهم.

فنعول: أنه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفت أنه يستحيل أن يكون للزمان بداية ونهاية وانقطاع فإذا الآن يستحيل أن يكون له حصول بالفعل بل حصوله إنما يمكن على أحد الوجهين الآخرين وذلك اما بموافاة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب واما بحسب فرض الفارض ثم ليس شيء من ذلك احداث فصل في ذات الزمان نفسه بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الأمور كحصول الانقسام في الجسم اما بسبب اختلاف الاعراض النسبية مثل اختلاف موازين أو مماسين واما بسبب الفرض والتوهم.

(١) الآن: إته يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان. وقطعه الآن. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٦) هو طرف موهوم ليشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان. وقد يقال أن لزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه. (الحدود لابن سينا/ ٣٠) هو الذي يجعل الزمان معدوداً. وبإزائه في غير الزمان، الوحدة. (التحصيل/ ٤٦٠) هو ما يعرض في حدود الزمان لكونه مقداراً، كما يفرض النقطة في المقادير الاخر، وليس بموجود البتة بالفعل. (نفس المصدر/ ٤٦١) نهاية مشتركة بين الماضي والمستقبل. (رسائل ابن رشد/ ٤٦) هو الذي يفعل الزمان ويحدده، ولولاه لم يكن متقدماً ولا متأخراً. (رسائل ابن رشد، كتاب السماء الطبيعي/ ٥٢) له معنيان، أحدهما ما يتفرع على الزمان فهو حدّ وطرف للزمان المتصل. الثاني ما يتفرع عليه الزمان. (الحكمة المتعالية ٤/ ١٦٦) هو الآن الموهوم الذي هو حدّ مشترك بينهما (الماضي والمستقبل). بمترلة النقطة المفروضة على الخط. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ٦٢١).

وأما كيفية عدمه: فاعلم أن الكلام فيه مبني على مقدمة وهي أن الشيء إذا كان موصوفاً بوصف في زمان ثم صار موصوفاً بوصف آخر في زمان يتلو الزمان الأول فهل يكون في الآن الفاصل بين ذينيك الزمانين موصوفاً بأحد ذينيك الوصفين أم لا فإن كان موصوفاً بأحدهما فهل هو موصوف بالوصف الأول أم بالوصف الثاني.

فنقول: الوارد لا يخلو إما أن يكون مما يمكن حصوله دفعة أو لا يمكن فإن أمكن ذلك كان الشيء في الآن المشترك موصوفاً به وذلك مثل الترتيب إذا ورد على شكل آخر فإن الآن الفاصل بين الزمانين يكون الشيء فيه موصوفاً بالترتيب ومثل الصور المتعاقبة فإن المادة في الآن الفاصل بين الزمانين تكون موصوفة بالصورة الواردة فإن الصورة الأولى لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة الأولى فلا يكون هناك زمانان يفصل بينهما آن وإما أن عدت تلك الصورة في ذلك الآن ولم توجد فيه الصورة الثانية فقد حلت المادة عن الصورة وذلك محال فثبت أن المادة في ذلك الآن تكون موصوفة بالصورة الواردة وأما إن كان الوارد مما لا يمكن حصوله دفعة فذلك الآن الذي هو ابتداء حصوله يكون خالياً منه ويكون فيه نقیض الحالة الأولى مثل أن الشيء إذا كان مماساً فإذا تحرك كانت حركته معدومة لتلك المماسية فبين زمان المماسية وزمان الحركة آن يكون الجسم في ذلك الآن موصوفاً بنقيض المماسية وهو اللامماسية ولا يكون موصوفاً بالحركة ولا بالسكون لاستحالة حصولهما في الآن.

وإذا عرفت هذه المقدمة فلنتكلم في كيفية عدم الآن، فإن لقائل أن يقول: هذا الآن إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون يسيراً يسيراً وإما أن يكون دفعة فإن كان يسيراً يسيراً كان منقسماً فيكون زماناً لا أنا هذا خلف وإن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارناً لأن وجوده وهو ظاهر الاستحالة وإما أن يكون متراخياً عنه وحينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الانين متوسط فحينئذ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسط وهو محال وإما أن لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآتين ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ويلزم منه تركيب الزمان من الآنات المتتالية.

وجوابه: أن الغلط في قولكم عدم الآن إما أن يكون يسيراً يسيراً وإما أن يكون دفعة فإن هذين القسمين باطلان والحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث وهو الصحيح.

فإن قيل: هَبْ أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده ولكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فإذا ابتداء عدمه إما أن يكون يسيراً يسيراً، وإما أن يكون دفعة ويعود الإشكال بعينه.

فجوابه: أن ابتداء عدم ذلك الآن هو نفس وجود ذلك الآن فيما أن يقال أنه له ابتداء عدم يكون هو في ذلك الابتداء معدوماً فذلك محال وقد عرفت أنه لا يجب في كل شيء أن يكون له ابتداء يكون هو حاصلًا فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء تكون الحركة حاصلية فيه وكذلك السكون.

فإن قيل: هَبْ أن ما يتقدر بالزمان لا يتحصل في الآن الذي هو أول ذلك الزمان لكن اللاوجود ليس مما لا يتقدر إلا بالزمان فإن بعض الأشياء قد ينعدم في الآن بل الحق أن كل شيء فإنه إنما يعدم في الآن على ما بيناه في أول هذا الباب فإن تغير المستمر في الزمان عبارة عن حدوث أنواع متعاقبة مختلفة بالماهية ولا يوجد كل واحد منها إلا آناً واحداً وينعدم فيه وإذا ثبت ذلك ظهر أن يكون للاوجود أول يتحقق فيه كونه لا وجوداً فإذا يكون لعدم ذلك الآن بداية يتحقق فيها عدمه.

فنقول: إنا لما منعنا من أن يكون لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً فليس منعنا ذلك لأجل أن طبيعة العدم لا تتقرر في الآن بل كان الغرض منه بيان أنه لا يجب في كل شيء أن يكون له بداية تكون ماهيته محصلة في تلك البداية ولما ثبت أن ذلك معقول في الجملة فهانئ لا يمكننا أن نجوز لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً إلا بعد تجويز تنال الآنات وذلك هو المصادرة على المطلوب الأول فاندفع الإشكال. هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا الموضع.

ثم إنه وقع في هذا الموضع من كلام «الشيخ» في «الشفاء» ما فيه بعض الشبهة فإنه قال: وأنت ستعلم أنه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاقد أول أن هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان ينقسم بالقوة إلى غير النهاية هذه عبارة الشيخ.

فأقول: أما أنه ليس للمتحرك أو الساكن أول أن يكون فيه متحركاً أو ساكناً فهو حق، وإما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول أن يكون فيه فاسداً أو متكوناً فليس الأمر كذلك فإن الكون والفساد إنما يكونان بحدوث الصور وعدمها والشيخ معترف بأن

حدوث الصور وعدمها إنما يكون دفعة في الآن لا في الزمان وإذا كان كذلك ثبت أن هذا الكلام ليس كما ينبغي.

فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان فإن الزمان لما وجد فرض له حد وطرف فذلك الحد والطرف هو هذا الآن الذي تكلمنا فيه.

وأما الآن الذي يتفرع على حصوله حصول الزمان فهو ان المسافة والحركة والزمان أمور متطابقة اما المسافة فإنه يمكننا أن نتصور نقطة يفعل الخط بسيلاها وحركاتها واما الحركة فقد عرفت أن الأمر الوجودي منه في الخارج هو الكون في الوسط.

ثم إن هذه الحقيقة تفعل بسيلاها الحركة بمعنى القطع فإذا كان الأمر في المسافة والحركة كذلك فهل في الزمان شيء غير منقسم يكون ذلك الشيء فاعلا للزمان بسيلانه أم لا فإن كان الأمر كذلك كان ذلك الشيء من الزمان والكون في الوسط من الحركة والنقطة من المسافة أمورًا ثلاثة متطابقة فيكون ذلك الشيء فاعلا للزمان بسيلانه ويكون الكون في الوسط فاعلا للحركة بمعنى القطع بسيلانه وتكون النقطة فاعلة للمسافة بسيلاها ثم كما أن النقطة الفاعلة للخط غير النقطة التي يتوهم حصولها فيه بعد حدوثه فكذلك الآن الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه بعد حصوله والآن الفاعل للزمان بسيلانه ليس اعتبار ذاته هو اعتبار كونه أنا فإنه إنما يكون أنا لأجل الزمان الذي حصل من حركته وصار متحدًا به.

الفصل الثامن والستون في أن الآن كيف يعد الزمان؟

قد عرفت أن الزمان متصل واحد، والمتصل الواحد لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزئ، والتجزئة إنما تحصل باحداث فصول في ذلك المتصل فإن الفصول إذا حدثت في المتصل صار المتصل منقسمًا إلى أقسام ويمكن تعديده بشيء من أجزائه فالخط الواحد إذا أريد تعديده فلا بد وأن تفرض فيه نقط حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسمًا إلى أجزاء فحينئذ يعد كل ذلك الخط بأحد تلك الأجزاء فالنقطة تكون عادة للخط لأنه لولا حصول تلك النقطة لما حصل التعديد فتلك الأقسام عادة للخط.

وإذا عرفت ذلك في الخط فتصور مثله في الزمان فإن الزمان إذا فرض فيه انه ينقسم إلى جزئين أحدهما متقدم والآخر متأخر فتعديد الآن للزمان كتعديد النقط للخط وتعديد الجزء المتقدم أو الجزء المتأخر للزمان كتعديد أجزاء الخط لذلك الخط.

(واعلم): أن الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر إما كونه فاصلاً فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل وإما كونه واصلًا فلأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلًا بالمستقبل.

ويجب أن يعلم أنه من حيث أنه فاصل يكون واحدًا بالذات واثنين من حيث الاعتبار لأنه إذا أخذ من حيث هو يقسم الزمان إلى الماضي والمستقبل كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية فقد حصلت الإثنيّة في الاعتبار وإن كان هو في ذاته واحدًا وإما أن اعتبر من حيث أنه واصل فإنه يكون واحدًا بالذات وواحدًا بالاعتبار لأنه باعتبار أنه واحد يكون مشتركًا بين الجزئين.

الفصل التاسع والستون في كيفية تعلق الزمان بالحركة

قد عرفت أن الحركة يجب أن تكون قابلة للقسمة إلى غير النهاية وعرفت أن تلك القسمة لا بد وأن لا تكون موجودة بالفعل بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة فإذا الحركة تكون متصلة ولكن كونها متصلة ليس وصفًا ذاتيًا لها لأننا نعقل حركة غير متصلة مثلًا إذا فرضنا وجود الجزء الذي لا يتجزأ ثم فرضنا وجود جزئين متلاصقين أمكننا أن نتصور الحركة من أحد الجزئين إلى الآخر فقد تصورنا الحركة هناك مع أنها لا تكون متصلة لأنها بحسب الفرض المذكور لا تكون قابلة للقسمة ولما عقلنا حركة غير متصلة علمنا أن الاتصال ليس وصفًا ذاتيًا ثابتًا للحركة بل هو أمر خارج عن ماهية الحركة.

فنقول: إن هذا الاتصال إنما ثبت للحركة بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعي بذلك أن اتصال المسافة علة لحصول اتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافًا إلى الحركة.

فالحاصل: أن الحركة إذا أخذت مع اتصال المسافة التي هي واقعة فيها كانت متصلة فالمسافة علة لا لوجود الحركة بل لكونها متصلة متى كانت موجودة وأما كون الزمان متصلًا فليس ذلك لعله لأن ماهيته وذاته هو هذا الاتصال والماهيات لا تعلل بل هو في وجوده يستدعي علة وليست علته هي اتصال المسافة فقط؛ لأن المسافة إذا تحرك المتحرك فيها ووقف ثم ابتدأ من هناك بالحركة فهناك اتصال المسافة موجود ولا يكون اتصال الحركة موجودًا بل علة وجود الزمان هو اتصال المسافة بتوسط اتصال الحركة والمعنى

بذلك ان اتصال المسافة من المسافة من حيث أنها صارت علة لاتصال الحركة هو علة لوجود الزمان فهذا هو وجه تعلق الزمان بالحركة.

الفصل السبعون في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان

وكيفية تقدر كل واحد منهما بالآخر

أما تعدد كل واحد منهما بالآخر فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث هو للحركة هو علة لوجود الزمان فلا شك أن وجود الحركة في الجزء المتقدم من المسافة قد يكون علة لوجود الجزء المتقدم من الزمان ووقوع الحركة في الجزء المتأخر من المسافة علة لوجود الجزء المتأخر من الزمان فالحركة تعدد الزمان على معنى أنها توجد أجزاء الزمان وهي المتقدم والمتأخر والزمان يعدد الحركة من حيث أنه عدد الحركة.

مثال ذلك: أن ذوات الناس ووجوداتهم هي أسباب وجود عشيرتهم واما وجود عشيرتهم فليس سبباً لوجود ذواتهم بل لصيرورتهم معدودين بهذا العدد.

وأما تقدر كل واحد منهما بالآخر، فالزمان يقدر الحركة على وجهين:

(أحدهما): أنه يجعلها ذات قدر.

(وثانيهما): أنه يدل على كمية قدرها، والحركة تقدر الزمان على معنى أنها تدل على

قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر وبين الأمرين فرق.

وأما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال وتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال وتارة مثل ما تدل المسافة على قدر الحركة وتارة مثل ما تدل الحركة على قدر المسافة فيقال تارة مسيرة فرسخين وتارة مسافة رمية لكن الذي يعطى المقدار الأخير هو أحدهما وهو الذي له لذاته قدر ولأن الزمان متصل في جوهره يصلح له أن يقال طويل وقصير ولأنه عدد بالقياس إلى المتقدم والمتأخر يصلح أن يقال له قليل وكثير.

الفصل الحادي والسبعون

في كيفية عروض الانقسام واللا نهاية للزمان والحركة

لما كان الزمان كمًّا متصلًا بذاته كان مستعدًّا بذاته للقسمة الوهمية إلى غير النهاية
وأما خروج ذلك إلى الفعل فبسبب الحركة على ما بيناه فالحركة علة لوجود الزمان
وليست علة لاستعداده لانقسامه بل ذلك من لوازم ذاته كما أن من أوجد العشرة فهو لم
يوجد كون العشرة زوجًا فإن الزوجية لازمة للعشرية لذاها، نعم وقوع الانقسام بالفعل
على النحو المذكور فهو بسبب الحركة.

وأما كون الحركة غير متناهية فقد عرفت أن اللانهاية إنما تعرض بالذات للمقدار
فالحركة كونها غير متناهية بسبب مقدار وليس ذلك هو مقدار المسافة فإن المسافة متناهية
فإذا ذلك بسبب الزمان فالحركة علة لوجود الزمان والزمان ليس علة لوجود الحركة بل
لكونها غير متناهية فيكون المعلول علة لأن يعرض لعلته شيء من العوارض والمحرك علة
لوجود الحركة فهو علة أولى لوجود الزمان.

الفصل الثاني والسبعون في الأمور التي توجد في الزمان

قد عرفت أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدّم ومتأخّر، وهما لا يوجدان
إلا للحركة أولاً، وبالذات ولدى الحركة ثانيًا، وبالعرض، وأيضًا فقد يقال لأنواع الشيء
وأجزائه ونهاياته ألها فيه.

فالآن في الزمان كالحدة في العدد، والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد في العدد،
والساعات والأيام كالاثنين والثلاثة في العدد، والحركة في الزمان كالمقولات العشر في
العشرية، والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية.

وأما السكون فهو أمر عديم لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل أن الحركتين
تكتنفانه فيحصل له ضرب من التقدم والتأخر، فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان.

وقد عرفت أن الزمان متعلق في جوهره بالحركة المستديرة، ويتقدر به سائر الحركات
الأيينية والوضعية، وبواسطتها تتقدر الحركات في الكيف والكم؛ لأن فيها أيضًا تقدمًا
وتأخرًا.

وأما الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة فهو لا يكون في الزمان، بل إن اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية هي الدهر، وإن اعتبر ثباته مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وقد عرفت ما في هذا الموضع من الإشكال.

وفيه شك آخر: وهو أنهم زعموا أن أقسام المعية بحسب أقسام التقدم والتأخر، ثم زعموا أن أقسام التقدم والتأخر خمسة، فيجب أن تكون أقسام المعية خمسة، ثم إنهم أثبتوا هذين النوعين من المعية، أعني: المعية بالدهر والمعية بالسرمد، وذلك يناقض ما قيل.

هذا آخر كلامنا المختصر في الحركة والزمان.

وبتمامه ثم الكلام في الجملة الأولى التي هي في الأعراض.

ويتلوه الكلام في الجملة الثانية في الجواهر وأحكامها.

والحمد لله حمداً يتوالى مددُه ويتعالى عن الانقطاع أبَدُه، وصلاته على رسوله،

وعلى آله وعترته، وسلم تسليماً كثيراً برحمتك يا أرحم الراحمين،

وبالله التوفيق.