

تقديمه الشريف
العلامة الدكتور محمد سعيد

شواهد الكلام

في
شرح ترميد الكلام

للحكيمة الشافعية
عبد الرحمن بن أبي
(القرن ١٠٧٢ هـ)

المجلد الثالث

تحقيق
أستاذة الدكتور محمد سعيد

**شوارق الإلهام
في
شرح تجريد الكلام**

تقديم وإشراف
العلامة المحقق جعفر السبحاني

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

للحكيم المتأله والمتكلم البارِع

عبد الرزاق اللاهيجي

(... - ١٠٧٢ هـ)

الجزء الثالث

تحقيق

الشيخ أكبر أسدعلي زاده

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۰ - ۱۰۷۲.

شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام / عبدالرزاق اللاهیجی؛ تقدیم و اشراف جعفر السبحانی؛
تحقیق اکبر اسدعلی زاده. - قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۸.

ISBN :978-964-357-382-9(VOL3)

ISBN :978-964-357-328-7(5 VOLSET)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

چاپ سوم؛ ۱۳۹۲.

۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ق. تجرید الکلام فی تحریر عقائد الاسلام -- نقد و
تفسیر. ۲. کلام شیعه امامیه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد،
۵۹۷-۶۷۲ق. تجرید الکلام فی تحریر عقائد الاسلام. شرح. ب. سبحانی تبریزی، جعفر ۱۳۰۸، -
مشرف. ج. اسدعلی زاده، اکبر، ۱۳۴۳ - محقق. د. مؤسسه امام صادق علیه السلام؛ ه. عنوان.

۲۹۷/۴۱۷۲

۱۳۹۲ ش ۲/ ۲۱۱ BP

اسم الكتاب: شوارق الإلهام في شرح تجرید الکلام / ج ۳

المؤلف: عبدالرزاق اللاهیجی

تقديم وإشراف: العلامه الفقيه جعفر السبحانی

المحقق: أكبر أسدعلی زاده

الطبعة: الثالثة

المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام

التاريخ: ۱۳۹۲/۲/۳۳۵ق

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام

تسلسل الطبعة الأولى: ۲۷۵

تسلسل النشر: ۸۱۶

توزيع: مكتبة التوحيد

ایران - قم - ساحة الشهداء

☎ ۰۹۱۲۱۵۱۹۲۷۱ : ۳۷۷۴۵۲۵۷

http:// www.imamsadiq.org

Tohid.ir-shia.ir



﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالتَّى هِيَ
أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ
سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾

النحل: ١٢٥



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المشرف

تجرّد النفس

أو

الحدّ الفاصل بين المنهجين:

المادّي والإلهي

خصّ المصنّف هذا الجزء بالجوهر والجزء التالي بالأعراض، وقد قسّم الحكماء الجوهر إلى العقل والنفس والصورة والهيولي والجسم، المركب منهما عند المشائين منهم. وأما ما هو تعريف الجوهر؟ وما هي أقسامه؟ وما هو الملاك في تقسيمه إلى الأقسام الخمسة؟ فخارج عن موضوع بحثنا في هذا التقديم، والذي نحن بصدده بيانه هو تجرّد النفس الذي طرحه المصنّف في المسألة الرابعة من الفصل الرابع. واستدلّ عليها تبعاً للمتن بوجوه سبعة، وهي:

١. تجرّد عارض النفس وهو العلم: إذا كانت المعلومات مجردة عن

الموادّ فيكون معروضها - أعني: النفس - مجردة كذلك.

٢. عدم انقسام العلم: إنّ العلم العارض للنفس غير منقسم، فمعروضه كذلك. وفي الحقيقة هذان الدليلان وجهان لدليل واحد حيث يتطرق إلى تجرّد العلم ومن ثمّ إلى تجرّد العالم وهو النفس .

٣. قدرة النفوس البشرية على ما لا يتناهى: النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادّة، لأنّها تقوى على ما لا يتناهى، والقوى الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى.

٤. عدم حلول النفس في البدن: إنّ النفس لو كانت جسمانية لحلّت في جزء من البدن من قلب أو دماغ، فيلزم أن تكون دائمة التعقّل له، أو غير عاقلة له أصلاً. والتالي باطل، لأنّ النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت .

٥. استغناء النفس في التعقّل عن المحلّ: إنّ النفس الناطقة تستغني في عارضها وهو التعقّل عن المحلّ، بدليل أنّها تعقل ذاتها ولآلتها من غير حاجة إلى آلة كما مرّ، فتكون في ذاتها مستغنية عن المحلّ، وآلاً لكان المحلّ آلة لها في التعقّل، فلا تكون مستغنية عن الآلة في تعقلها أيضاً. هذا خلف.

٦. عدم تبعية النفس للجسم: إنّ النفس الناطقة لو كانت منطبعة في الجسم لكانت تابعة له في الضعف والكمال كالسمع والبصر، والتالي باطل. فإنّ الإنسان في سنّ الانحطاط يقوى تعقله ويزداد مع كون البدن في النقصان والانحطاط.

٧. النفس الناطقة ليست منطبعة في الجسم: إنّ النفس الناطقة غير

منطبعة في الجسم ليحصل ضد ما هو حاصل للقوى المنطبعة من حيث هي منطبعة، للنفس الناطقة.

توضيحه: أنّ القوى الداركة بالألات يعرض لها الكلال من إدامة العمل، والأمر في القوى العقلية بالعكس، فإنّ إدامتها للعقل وتصورها للأمر التي هي أقوى يُكسبها قوّة وسهولة قبول لما بعدها.

هذه هي الوجوه التي استند إليها المؤلف في هذا الجزء^(١)، وقد وقعت هذه الأدلة موضع نقاش، وذكرها الشارح ودفع عنها، لكنّ الأدلة الدالة على تجرّد النفس أكثر من ذلك، وقد ذكر بعض المحقّقين من المعاصرين أنّه جمع أدلة تجرّدها من المصادر العلمية حيث ناهزت أكثر من سبعين دليلاً.

وقال: إنّ عدّة منها تدلّ على تجرّدها البرزخيّة، وطائفة منها تدلّ على تجرّدها العقلية.^(٢)

أقول: اللازم في هذه العصور دراسة تجرّد النفس دراسة أوسع من ذلك لأجل أمرين:

١. أنّ تجرّد النفس هو الحدّ الفاصل بين الماديين والإلهيين، لأنّ الفئة الأولى قالوا بمساواة الوجود للمادّة وأنّه ليس وراءها ملاً ولا خلاً «وليس وراء عبّادان قربة»، ولكن الطائفة الثانية قالوا بسعة الوجود وأنّه أعمّ من

١. لاحظ هذا الجزء: ٤٥٩، ٤٧٣.

٢. كشف المراد: ٢٧٨ تعليقة العلامة الحجة الشيخ حسن زاده الأملي - دام ظلّه - .

المادّة، وركّزوا على أنّ العلوم المادّية لها حق الإثبات لا النفي، بمعنى أنّ له أن يقول: إنّ الذرّة موجودة وأنها تتشكّل من جزأين: «الكترون» و«بروتون»، وأمّا أنّه ليس وراء الذرّة عالم آخر فليس له حقّ النفي، لأنّه يعتمد في قضائه على التجربة، والغاية المتوخّاة منها إثبات ظاهرة مادّية موجودة، وأمّا نفي ما وراء تلك الظاهرة فلا يرومه المجربّ في مختبراته. فإذا التجربة أداة وضعت لدراسة الأمر المادّي وتحليله من دون نظر إلى ما وراء المادّة.

فإذا قام الدليل القطعي على وجود عالم أو عوالم فوق عالم المادّة، يكون دليلاً قاطعاً على سعة الوجود وضيق المادّة، وبرهاناً دامغاً على إبطال المادّية.

٢. أنّ المعاد الجسماني الذي اتّفق عليه المتكلّمون ورؤاد الحكمة المتعالية - قدس الله أسرارهم - لا يتحقّق إلاّ بالقول بتجرّد الروح والنفس الناطقة عن المادّة وأنها باقية بعد الموت، وفناء البدن.

فإذا قامت القيامة ورجع الروح إلى نفس البدن الذي اجتمعت أجزاؤه بأمر الله سبحانه، يكون المعاد يوم القيامة هو نفس الإنسان الموجود في الدنيا.

وأما لو قلنا بأنّه ليس هناك وراء البدن شيء آخر، وأنّ الإنسان يُفنى بتفرّق أجزاء بدنه، فالقول بالمعاد الجسماني يواجه أمراً مشكلاً، إذ كيف يمكن أن يقال: إنّ المعاد هو نفس المبتدأ مع وجود الفاصل الزمني عبر

قرون، الملازم لكون المعاد - حين ذاك - مثلاً للمبتدأ لا عينه؟

فلو فرضنا أن اللبنة بعد ما جفت، كسرها أحد وطينها وصنع منها لبنة جديدة، يكون المعاد غير المبتدأ، وما ذلك إلا لفقد الصلة بين المعدوم والموجود، فالقائل بالمعاد الجسماني يقول: إن المعاد بعد الفناء هو نفس المبتدأ لا مماثل له، ولا محيص عن القول بوجود حلقة بين المبتدأ والمعاد تحفظ وحدة الأمرين، وإنما يختلفان زماناً لا عيناً.

وإن شئت قلت: إن المعاد جسمانياً وروحانياً - كما هو الحق - عبارة عن القول بتركب الإنسان من بدن ونفس، فللبدن كمال ومجازاة، وللنفس كمال ومجازاة. والذي يُحَقِّقُ العينية هو وجود الصلة بين البدن الدنيوي والآخروي .

هذا ما يستفاد من الذكر الحكيم في قوله: ﴿أَيُّدَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَتِنَّا لَنفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾^(١).

إن القرآن يجيب عن شبهة القوم - أعني: ضلال الإنسان بموته وتشتت أجزاء بدنه في الأرض - بجوابين :

أولهما: قوله: ﴿بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ .

وثانيهما: قوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ .

والأول: راجع إلى بيان باعث الإنكار، وهو أن السبب الواقعي لإنكار المعاد، ليس ما يتقوّلونه بألسنتهم من من ضلال الإنسان وتفرّق اجزاء بدنه في الأرض، وإنما هو ناشئ من تبنّيهم موقفاً سلبياً في مجال لقاء الله، فصار ذلك مبدأً لطرح هذه الشبهة.

والثاني: جواب عقلي عن هذا السؤال، وتعلّم حقيقته بالإمعان في معنى لفظ «التوفّي»، فهو وإن كان يفسر بالموت، ولكنّه تفسير باللازم، والمعنى الحقيقي له هو الأخذ تماماً. وقد نصّ على ذلك أئمة أهل اللغة، قال ابن منظور في «اللسان»: «توفّي فلان وتوفّاه الله: إذا قبض نفسه، وتوفّيت المال منه، واستوفيته: إذا أخذته كلّه، وتوفّيت عدد القوم: إذا عددتهم كلّهم. وأنشد أبو عبيدة:

إنّ بني الأدرد ليسوا من أحد ولا توفّاهم قريش في العدد

أي لا تجعلهم قريش تمام عددهم ولا تستوفي بهم عددهم». (١)

و آيات القرآن الكريم بنفسها كافية في ذلك، وأنّ التوفّي ليس بمعنى الموت، بل بمعنى الأخذ تماماً الذي ربّما يتصادقان يقول سبحانه: «اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (٢). فإنّ لفظة «التي»، معطوفة على الأنفس، وتقدير الآية: والله يتوفّي التي لم تمت في منامها. ولو كان التوفّي بمدنى الإمامة، لما استقام معنى الآية، إذ يكون معناها حينئذ: الله

١. لسان العرب: ١٥ / ٤٠٠، مادة «وفى».

٢. الزمر: ٤٢.

يميت التي لم تَمُتْ في منامها. وهل هذا إلا تناقض؟ فلا مناص من تفسير التوفّي بالأخذ، وله مصاديق تنطبق على الموت تارة، كما في الفقرة الأولى؛ وعلى الإنامة أخرى، كما في الفقرة الثانية.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ﴾، فمعناه: يأخذكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إنكم إلى الله ترجعون. وهذا مآله إلى أن شخصيتكم الحقيقية لا تفضل أبداً في الأرض، وما يرجع إليها يأخذه ويقبضه ملك الموت، وهو عندنا محفوظ لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يضلّ، وأمّا الضالّ، فهو البدن الذي هو بمنزلة اللباس لهذه الشخصية.

فيتج أن الضال - حسب نظركم - لا يُشكّل شخصية الإنسان، وما يشكّلها ويقومها فهو محفوظ عند الله، الذي لا يضلّ عنده شيء.

و الآية تعرب عن بقاء الروح بعد الموت وتجردّها عن المادة وآثارها، وهذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات التي تطرأ على المعاد الجسماني العنصري.

فإذا كان لتجرّد النفس تأثير في الفلسفة والعقيدة الدينية، فكان من اللازم صب الاهتمام الكثير على دراسته وعدم الاقتناع بما ذكره القدماء من المشائين وغيرهم ونقلت في الكتب، ولأجل تلك الغاية تأتي ببعض البراهين التي لم يذكرها المصنّف. وتقعن الباحث النابه.

البرهان الأول: ثبات الشخصية في دوامة التغيرات الجسدية

و هذا البرهان يتألف من مقدمتين:

الأولى: أن هناك موجوداً تنسب إليه جميع الأفعال الصادرة عن الإنسان، ذهنية كانت أو بدنية.

ولهذا الموجود حقيقة، وواقعية يشار إليها بكلمة «أنا».

الثانية: أن هذه الحقيقة التي تعدّ مصدراً لأفعال الإنسان، ثابتة وباقية ومستمرة في مهبط التغيرات، وهذه آية التجرد.

أما المقدمة الأولى، فهي غنية عن البيان، لأن كل واحد منا ينسب أعضائه إلى نفسه ويقول: يدي، رجلي، عيني، أذني، قلبي،... كما ينسب أفعاله إليها، ويقول: قرأت، كتبت، أردت، أحببت، وهذا مما يتساوى فيه الإلهي والمادي ولا ينكره أحد، وهو بقوله: «أنا» و«نفسي»، يحكي عن حقيقة من الحقائق الكونية، غير أن اشتغاله بالأعمال الجسمية، يصرفه عن التعمق في أمر هذا المصدر والمبدأ، وربما يتخيل أنه هو البدن، ولكنه سرعان ما يرجع عنه إذا أمعن قليلاً حيث إنه ينسب مجموع بدنه إلى تلك النفس المعبر عنها بـ «أنا». ويقول بدني.

وأما المقدمة الثانية: فكل واحد منا يحس بأن نفسه باقية ثابتة في دوامة التغيرات والتحوّلات التي تطرأ على جسمه، فمع أنه يوصف تارة بالطفولة، وأخرى بالصبا، وثالثة بالشباب، ورابعة بالكهولة، فمع ذلك يبقى

هناك شيء واحد يُسند إليه جميع هذه الحالات، فيقول: أنا الذي كنت طفلاً ثم صرت صبياً، فشاباً، فكهنلاً، وكل إنسان يحسّ بأنّ في ذاته حقيقة باقية وثابتة رغم تغيّر الأحوال وتصرّم الأزمنة؛ فلو كانت تلك الحقيقة التي يحمل عليها تلك الصفات أمراً مادياً، مشمولاً لسنة التغيّر، والتبدّل، لم يصحّ حمل تلك الصفات على شيء واحد، حتى يقول: أنا الذي كتبت هذا الخط يوم كنت صبياً أو شاباً، فلولا وجود شيء ثابتٍ ومستمرٍ إلى زمان النطق، للزم كذب القضية، وعدم صحّتها، لأنّ الشخص الذي كان في أيام الصبا، قد بطل - على هذا الفرض - وحدث شخص آخر .

لقد أثبت العلم أنّ التغيّر والتحوّل من الآثار اللازمة للموجودات المادية، فلا تنفك الخلايا التي يتكوّن منها الجسم البشري، عن التغيّر والتبدّل، فهي كالنهر الجاري تخضع لعملية تغيير مستمر، ولا يمضي على الجسم زمن إلا وقد احتلّت الخلايا الجديدة مكان القديمة. وقد حسب العلماء معدّل هذا التجدّد، فظهر لهم أنّ التبدّل يحدث بصورة شاملة في البدن، مرة كل عشر سنين.

و على هذا، فعملية فناء الجسم المادي الظاهري مستمرة، ولكن الإنسان، في الداخل (أنا)، لا يتغيّر. ولو كانت حقيقة الإنسان هي نفس هذه الخلايا لوجب أن يكون الإحساس بحضور «أنا» في جميع الحالات أمراً باطلاً، وإحساساً خاطئاً.

و حاصل هذا البرهان عبارة عن كلمتين: وحدة الموضوع لجميع

المحمولات، وثباتا في دوامة التحوّلات. وهذا على جانب النقيض من كونه مادياً.

البرهان الثاني : علم الإنسان بنفسه مع الغفلة عن بدنه (١)

إنّ الإنسان قد يغفل في ظروف خاصة عن كلّ شيء، عن بدنه وأعضائه، ولكن لا يغفل أبداً عن نفسه، سليماً كان أم سقيماً، وإذا أردت أن تجرب ذلك، فاستمع إلى البيان التالي:

إفرض نفسك في حديقة زاهرة غنّاء، وأنت مستلق لا تُبصر أطرافك ولا تتنبّه إلى شيء، ولا تتلامس أعضاؤك، لثلاث تحسّ بها، بل تكون منفرجة، مرتخية في هواء طلق، لا تحسّ فيه بكيفية غريبة من حرّاً أو برداً أو ما شابه، ممّا هو خارج عن بدنك. فإنّك في مثل هذه الحالة تغفل عن كلّ شيء حتى عن أعضائك الظاهرة، وقواك الداخلية، فضلاً عن الأشياء التي حولك، إلّا عن ذاتك، فلو كانت الروحُ نفسَ بدنك وأعضائك وجوارحك وجوانحك، للزم أن تغفل عن نفسك إذا غفلت عنها، والتجربة أثبتت خلافه.

و بكلمة مختصرة: «المغفول عنه، غير اللامغفول عنه». وبهذا يكون إدراك الإنسان نفسه من أوّل الإدراكات وأوضحها.

١ . هذا البرهان ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات : ٢ / ٩٢ . والشفاء قسم الطبيعيات في موردين

البرهان الثالث : عدم الانقسام آية التجزؤ

الانقسام والتجزؤ من آثار المادة، غير المنفكّة عنها، فكلّ موجود مادّي خاضع لهما بالقوة، وإذا عجز الإنسان عن تقسيم ذلك الموجود، فلأجل فقدانه أدواته اللازمة. ولأجل ذلك ذكر الفلاسفة في محلّه، بطلان الجزء الذي لا تتجزأ. وما يسمّيه علم الفيزياء، جزءاً لا يتجزأ، فإنّما هو غير متجزئ بالحسّ، لعدم الأدوات اللازمة، وأمّا عقلاً فهو منقسم مهما تناهى الانقسام، لأنّه إذا لم يمكن الانقسام، وعجز الوهم عن استحضار ما يريد أن يقسّمه - حتى بالمكبّرات - بسبب صغره، يفرض العقل فيه شيئاً غير شيءٍ، فحكم بأنّ كل جزء منه يتجزأ إلى غير النهاية، ومعنى عدم الوقوف أنّه لا ينتهي انقسامه إلى حدٍّ إلّا ويتجاوز عنه. (١)

و من جانب آخر، كلّ واحدٍ منّا إذا رجع إلى ما يشاهده في صميم ذاته، ويعبّر عنه بـ«أنا»، وجده معنّى بسيطاً غير قابل للانقسام والتجزئ، فارتفاع أحكام المادة دليل، على أنّه ليس بمادّي.

إنّ عدم الانقسام لا يختص بما يجده الإنسان في صميم ذاته ويعبّر عنه بـ«أنا»، بل هو سائد على وجدانياته أيضاً من حبّ، وبغض، وإرادة، وكراهة، وتصديق، وإذعان. وهذه الحالات النفسانية، تظهر فينا في ظروف خاصة، ولا يتطرق إليها الانقسام الذي هو من أظهر خواص المادة.

إعطف نظرك إلى حبّك لولدك، وبغضك لعدوك فهل تجد فيهما

١. لاحظ شرح المنظومة، للحكيم السبزواري: ٢٠٦.

تركباً؟ وهل ينقسمان إلى جزء فجزء؟ كلا، ولا.

فإذا كانت الذات والوجدانيات غير قابلة للانقسام، فلا تكون منتسبة

إلى المادة التي يعدّ الانقسام من أظهر خواصها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الروح وآثارها، والنفس والنفسانيات، كلّها

موجودات واقعية خارجة عن إطار المادة، ومن المضحك قول المادي إنّ

التفحص، و التفتيش العلمي في المختبرات لم يصل إلى موجود غير مادي،

حتى ندعن بوجوده، فقد عزب عنه أنّ القضاء عن طريق المختبرات

يختصّ بالأمر الماديّة، وأمّا ما يكون سنخ وجوده على طرف النقيض منها،

فليست المختبرات محلاً وملاكاً للقضاء بوجوده وعدمه.

هذا وللحكيم المتأله المؤسس السيد العلامة الطباطبائي بحوث شيقة

حول تجرد النفس في كتابه «أصول الفلسفة الإسلامية» وما ذكرناه قبس من

افاضاته وانوار علومه ﷺ.

وفي الختام نشكر المحقق الفاضل، حيث قدّم هذا الجزء إلى الطبع

مزداناً بتعاليق أرشد فيها القارئ الكريم إلى مكان المسائل في الكتب، حتى

يرجع إليها من أراد التبسط.

والحمد لله رب العالمين

جعفر السبحاني

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسة

١ رجب المرجب من شهور عام ١٤٢٧ هـ

المقصد الثاني

في الجواهر والأعراض

وفيه فصولُ خمسة:

أربعة منها في الجواهر
والخامس في الأعراض

[مدخل]

في تقديم مباحث الجواهر على الأعراض]

ووجه تقديم مباحث الجواهر على مباحث الأعراض ظاهر^(١)، لتقدم الجواهر طبعاً، فناسب التقدم وضعاً.

ومنهم من يعكس^(٢)، نظراً إلى أنه قد يستدل بأحوال بعض الأعراض على أحوال الجواهر، فلا يحتاج إلى الحوالة.

وهذا ضعيف، لأن ذلك قليل، ومع ذلك، فالقدر المحتاج إليه من ذلك على وجه يحتاج بذلك الوجه إليه معلوم، وغير محتاج إلى الحوالة، وذلك،

١ . لأن وجود العرض متوقف على وجود الجواهر طبعاً ووضعاً، فناسب ذلك أن يقدم بيان أحواله على بيان أحوال العرض .

٢ . أي ومنهم من قدم مباحث الأعراض على الجواهر، كنفخر الدين الزاوي في " المباحث المشرقية" والإيجي في " المواقف" والتفتازاني في " شرح المقاصد" وصدر المتألهين في " الأسفار" قال: إن الترتيب الطبيعي وإن استدعى تقديم مباحث الجواهر وأقسامها على مباحث الأعراض وأقسامها، لكن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهين: أحدهما: أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض.

وثانيها: أن معرفتها [كونها متبوعة للأعراض] شديدة المناسبة، لأن يقع في العلم الألهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء واعيانها، دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفاهيم العامة وأقسامها الأولية. لاحظ: الأسفار: ٤ / ٢ - ٣ .

كأحوال الحركة والسكون التي قد يستدل بها على حدوث الأجسام، وكقطع المسافة المتناهية في زمان متناه المستدل به على عدم تركب المسافة من الأجزاء التي لا يتجزأ، وكمعرفة البعد والزاوية والقائمة المحتاج إليها في تعريف الجسم، فلا يصلح أن ترتكب لأجله مخالفة الوضع الطبع الذي مما لا ينبغي أن يقع من المحصلين من غير ضرورة.

وأما ترجيح نظر مقدم الجواهر بعموم العلة بالنسبة إلى جميع أفرادها بخلاف علة تقديم الأعراض، فإنها يجري في البعض، ويحتاج في التعميم إلى عدم ملائمة التوسيط، فمعارض بترجيح العكس من حيث إن التوقف في الأول إنما هو بحسب الوجود الخارجي بخلافه، فإنه بحسب الوجود الذهني الذي هو مناسب لباب الوضع والتعليم كما قيل.

الفصل الأوّل

في الجواهر

[وفيه توضيح ومقدمة للمقصد ومسائل:]

[توضيح للمقصد]

ليس المراد بالجواهر هاهنا ما هو المراد بها في مقابلة الأعراض، فإنّ الفصول الأربعة كلّها في الجواهر بذلك المعنى، بل المراد هاهنا الجواهر من حيث هي جواهرٌ من غير تخصّصها بالمادّية أو المفارقة .

بيان ذلك: أنّ البحث في هذا المقصد مقصورٌ على الجواهر والأعراض، ولمّا رأى تقديم الجواهر لما ذكرنا آخر البحث عن الأعراض إلى الفصل الخامس .

فالفصول الأربعة المتقدّمة عليها كلّها في الجواهر، لكنّ البحث عن الجواهر:

إمّا بحث عن أحوال تعرضه من حيث هو جوهر، لا من حيث أنّه مادّي، أو مجرد .

وإمّا بحث عن أحوال تعرضه من حيث هو جوهر مادّي، أو تعرضه من حيث هو جوهر مجرد .

والجواهر المادّي - أعني: الجسم - منقسم إلى الفلكيّ والعنصريّ ؛ بحيث يخالف أحوال كلّ منهما أحوال الآخر.

فالبحث عن الجسم: إمّا بحث عن أحوال تعرضه من حيث هو جسمٌ أمّ من أن يكون فلكيّاً أو عنصرياً، أو عن أحوال تعرضه من حيث هو فلكيّ، أو من حيث هو عنصريّ، فعقد أربعة فصولٍ، لأجل البحث عن أحوال الجواهر مطلقاً.

الأوّل: في الجواهر من حيث العموم .

الثّاني: في الأجسام من حيث الخصوص.

الثالث: في الأجسام من حيث العموم .

الرّابع: في الجواهر المجرّدة.

ووجه التّرتيب أنّ جهة العموم أقدم عند العقل.

وجهة الخصوص أقدم عند الحسّ.

وفي أحوال الجواهر كلاهما عقليّ، لأنّ الحسّ لا ينال أنواع الجواهر من حيث هي أنواع.

وفي أحوال الأجسام جهة الخصوص حسية.

ففي الجواهر قدّم جهة العموم وهو الفصل الأوّل .

وقدّم البحث عن الأجسام على البحث عن الجواهر المجرّدة، لكون الأجسام أقرب إلينا، كما قالوا في تقديم الطّبيعي على الإلهي .

وقدّم في بحث الأجسام، البحث من جهة الخصوص وهو الفصل

الثّاني، على البحث عن جهة العموم وهو الفصل الثّالث لما ذكرنا.

وأخّر البحث عن المجزّات إلى الفصل الرابع.

فإن قلت: قد ذكر في الفصل الأوّل تحقيق ماهيّة الجسم وبيان بعض أحواله، فكيف يكون ذلك بحثاً عن الجوهر من حيث هو جوهر؟

قلت: الجوهرية يقسم بالقسمة الأولية إلى الجسم وغيره .

وقد حقّق في موضعه أنّ قيود الأقسام الأولية إنّما هي أحوال للمقسم من حيث نفسه لا للاقسام .

ولذا عدّ الشيخ^(١) الاستقامة والانحناء من الأعراض الذاتية للخطّ، مع أنّ كلّاً من الخطّ المستقيم والمنحني قسمٌ منه .

فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كون الجوهر جسماً، فهو بحث في الحقيقة عن الجوهر نفسه .

نعم ؛ البحث فيه عن المكان والجهة إنّما وقع بالتّبع، لمزيد اختصاصهما به حيث لا يتصوّر الجسم منفكاً عنهما، فالبحث عنهما كأنّه^(٢) من تنمّة تحقيق ماهيّة الجسم كما سيأتي.

وأما ما يتفق في هذا الفصل من أحوال العرض، فإنّما هو بالعرض، وذلك لشمولها له أيضاً، هذا .

وفي هذا الفصل مقدّمة هي في الحقيقة مقدّمة للمقصد، ومسائل.

١ . لاحظ : منطق الشفاء: ٣ / ١٣١ و ١٤٠ / كتاب البرهان / المقالة الثانية.

٢ . في د: «كان».

[مقدّمة للمقصد]

[قال: الممكن إما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض، أو لا وهو

الجوهر.]

[أقول:] أما المقدّمة: ففي قسمة الممكن إلى الجوهر والعرض على ما

قال: الممكن؛ أي الممكن الوجود الذي قد سبق ^(١) انقسام الموجود إليه وإلى الواجب الوجود، إما أن يكون موجوداً في الموضوع. ^(٢)

والمراد من كون الشيء في الشيء هاهنا، وإن كان يطلق على معانٍ مختلفة، ككون الجزء في الكلّ والكلّي في الجزئيّ، وكون الجسم في المكان وفي الزمان، وكون الشيء في الخضب ^(٣) والراحة، والمرض والصّحة هو حلوله فيه، وهو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في ذلك الشيء بعينه، لا بمعنى أن يكون الوجودان متّحدين حقيقة، كما قد يتوهم.

فإنه باطلٌ، إذ يصحّ أن يقال: وجد السواد في نفسه، فقام بالجسم،

١ . في الجزء الأول من هذا الكتاب: المسألة الرابعة والثلاثون من الفصل الأول من المقصد الأول.

٢ . نعي بالموضوع المحلّ المتقوم بذاته المقوم لما يحلّ فيه .

٣ . أي في كثرة التعم والخير .

كيف، وإمكان وجود الشيء في نفسه مغائر لإمكان وجوده في غيره بالضرورة، بل بمعنى أن يكونا متّحدين في الإشارة الحسيّة؛ أي بحيث لو أشير إلى أحدهما، كان ذلك باعتبار أنّه إشارة إليه، إشارة إلى الآخر أيضاً، سواء كانت الإشارة قصداً أو تبعاً.

وإنّما اعتبرنا " الحيثيّة " لثلاً ينقض بحلول الأعراض في المجرّدات، ومنع كونها كذلك مكابرةً لا يُسمع .

وإنّما اعتبرنا " الاعتبار " لثلاً ينقض بالأطراف المتداخلة.

وإنّما اعتبرنا " التعميم " لثلاً ينقض بحلول الأطراف في محالها .

و شارح المقاصد بعد ما ذكر مطابقاً لـ "المواقف" ^(١) : «أنّ معنى وجود العرض في المحلّ، هو أنّ وجوده في نفسه، هو وجوده في محلّه بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هو الإشارة إلى الآخر.» ^(٢)

قال: وتحقيق ذلك: أنّ ملاقة موجودٍ لموجودٍ بالتّمام، لا على سبيلِ المماسّة والمجاورة، بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع، ويحصل للثاني صفة من الأول، كملاقة السّواد للجسم يسمّى حلولاً، والموجود الأوّل حالاً، والثاني محللاً انتهى.» ^(٣)

١ . لاحظ: المواقف: ٩٦ - ٩٧ .

٢ . بخلاف وجود الجسم في المكان، فإنّه أمر مغاير لوجوده في نفسه، مرّتب عليه زائل عنه، عند الانتقال إلى مكان آخر.

٣ . شرح المقاصد: ٢ / ١٤٣ / المبحث الأوّل من الفصل الأوّل من المقصد الثالث .

ولعلّ هذا هو المراد من قولهم: «إِنَّ الحَلُولَ هو الاختصاصُ النَّاعِثُ»^(١)، هذا .

والموضوع، قد يُفسَّرُ بالمحلِّ المستغني عن الحال^(٢).

وقد يُفسَّرُ بالمحلِّ المقوِّمِ لما يحلُّ فيه،^(٣) أو بالمحلِّ المتقوِّمِ بِنَفْسِهِ^(٤).

ويرجع الأخيران إلى شيءٍ واحدٍ، لأنَّ الشَّيءَ ما لم يتقوِّمَ بنفسه لا يُقوِّمُ غيره.

وقد يُراد من المتقوِّمِ بنفسه المتقوِّمُ لا بالحال، فيصيرُ أعمَّ ويرجع إلى الأوَّل .

والتحقِّيق: أنه يجب كون الموضوع متقوِّماً من دون الحال.

وأما أنه هل يجب مع ذلك^(٥) كونه مستغنياً في التقوُّم عن الغير مطلقاً^(٦) أم لا؟

فعند من يجوز كون العرضِ موضوعاً للعرضِ، لا يجب ذلك .

١ . راجع: شرح تجريد العقائد: ١٣٦ ؛ وكشف الفوائد: ٧٦؛ وشرح المقاصد: ٨ / ٣ .

٢ . لاحظ: كشف الفوائد: ٧٧؛ ومناهج اليقين في أصول الدِّين: ١٢٩ - ١٣٠؛ والأسرار الخفية: ٤٢٣ .

٣ . انظر: ارشاد الطالبين: ٢٧؛ واللوامع الإلهية: ١١٣؛ والمواقف في علم الكلام: ٩٧؛ كشف المراد: الفصل الأوَّل من المقصد الثاني .

٤ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٧؛ والأسفار: ٤ / ٢٣٥ - ٢٤٣ .

٥ . أي مع كونه متقوِّماً من دون الحال.

٦ . أي حالاً أم غيره .

وعند من لا يجوّز، فواجبٌ.

والمصنّف لما قال بالمباينة بين الموضوع والعرض، فلا ينبغي تفسير الموضوع في كلامه بالمستغني عن الحال فقط.

وهو العرض، أو لا، وهو الجوهر، فظهر من هذا التقسيم تعريفُ الجوهرِ والعرضِ أيضاً.

فالعرض: هو الممكنُ الموجودُ في الموضوع .

والجوهر: هو الممكنُ الموجودُ لا في الموضوع، سواءً لم يكن موجوداً في شيء أصلاً، كالجسم، أو كان موجوداً في المحلّ دون الموضوع، كالصورة الحالية في الهَيولا.

فالمحلّ أعمّ من الموضوع .

والحالّ أعمّ من العرض .

والمادّة والموضوعُ قسيما هذا هو تعريفهما عند من لا يقول بجنسيّة شيءٍ منهما لما تحته.

وأما عند من يقول بجنسيّة الجوهر لما تحته، فسنعرف ما هو مراده من الجوهر، هذا على رأي الحكماء.

وأما على رأي المتكلّمين، فالموجود: إما قديمٌ وهو الله سبحانه .

وإما محدثٌ، وهو: إما متحيّزٌ وهو الجوهر، أو حال فيه وهو العرض.

هذا هو بيان المقدّمة.

وأما المسائل :

ف [المسألة] الأولى

في تقسيم الجوهر إلى أقسامه الخمسة

[قال: وهو إما مفارق في ذاته وفعليه، وهو العقل، أو في ذاته، وهو النفس، أو

مقارن .

فإما أن يكون محلاً لجوهرٍ آخر وهو المادة، أو يكون حالاً وهو الصورة، أو ما

يترتب منهما وهو الجسم .

أقول: [على ما قال وهو ؛ أي الجوهر إما مفارق؛ أي عن الوضع في ذاته وفعله بأن لا يكون ذاته مقارنة للوضع، ولا فعله يتوقف على توسط الوضع، وهو العقل .

أو مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس .

أو مقارن للوضع، فإما أن يكون محلاً لجوهرٍ آخر^(١)، وهو المادة؛ أي المحل المتقوم بالحال.

١ . سقطت في أكثر النسخ جملة: «لجوهر آخر» .

أو يكون حالاً في جوهرٍ آخر وهو الصّورة؛ أي الجسميّة، إن كانت مشتركة بين الأجسام كلّها .

أو النوعيّة إن كانت مختصّة بنوعٍ نوعٍ منها.

أو ما يتركّب منهما؛ أي من الجوهرين الحالّ والمحلّ وهو الجسم الطبيعيّ .

والشّارح القوشجي: فسّر المُفارق والمُقارن، بالمُفارق عن المادّة والمُقارن لها.

ثمّ أورد عليه: بأنّ في جعل المادّة من أقسام المقارن للمادّة نوع حزاة،^(١) وكذا في استعمال المادّة قبل أن تخرج من التّقسيم .

ثمّ قال^(٢): فالأولى بتدليل المُقارن بغير المُفارق وتأخير التّقسيم إلى المُفارق وغيره عن التّقسيم إلى المادّة وغيرها.^(٣)

وأنت خبير: بأنّه على هذا التّقدير^(٤) أيضاً لا يجب أن يكون المراد من المادّة هو المحلّ المتقومّ بالحالّ ليرد ما ذكره، فإنّ للمادّة معنى أعمّ منه ومن الموضوع من نفس الجسم ومن الأجزاء التي لا يتجزأ.

ألا ترى أنّ الطوائف كلّها يطلقون لفظا المادّة والمادّي، مع أنّ غير

١ . للزوم كون النسبة مقارناً لنفسه .

٢ . أي الشّارح القوشجي.

٣ . انتهى كلام القوشجي. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٣٦ .

٤ . أي كون المراد من المقارن، المقارن للمادّة.

المشائين، لا يقولون بالمادة بمعنى المحل المتقوم بالحال.

بل تفسير المفارق بالمفارق عن المادة هاهنا غير صحيح، وإلا لزم كون الجسم على مذهب المصنّف غير مادّي، بل من المجرّدات، إذ يصدق عليه المفارق بهذا المعنى، هذا.

وأما الاعتراض المشهور عن الإمام: وهو أنّه «لا بدّ من الدلالة^(١) على أنّ الجوهر المركّب من الجوهرين الحالّ والمحلّ هو الجسم، فإنّه لا استبعاد في وجود جوهرٍ غير جسمانيّ يكون مركّباً من الجوهرين بكون أحدهما حالاً في الآخر مقوماً له»^(٢)، فإنّما يرد^(٣) على منّ قسّم الجوهر، هكذا الجوهر:

إمّا أن يكون محلاً لجوهرٍ آخرٍ وهو الهيولى .

أو يكون حالاً في جوهرٍ آخرٍ وهو الصّورة .

أو يكون مركّباً منهما وهو الجسم الطّبيعي .

أو لا يكون حالاً ولا محلاً ولا مركّباً منهما، وهو: إمّا مدبّر للجسم وهو النّفس، أو لا، وهو العقل، على ما ذكره الشّارح القديم في صدر الكتاب، ونقل المحشّي الشّريف اعتراض الإمام عليه هناك.

وأما على تقسيم المصنّف: حيث اعتبر المقارنة في الجوهرين الحالّ

١. أي الدليل.

٢. على ما نقله الشّارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٦.

٣. أي الاعتراض المشهور عن الرّازي.

والمحلّ، فلا يرد أصلاً، لأنّ الهيولى الخارجة عن تقسيمه هو الجواهر المقارن المحلّ لجوهرٍ آخرٍ.

والصّورة: هو الجوهْرُ المقارنُ الحالّ في جوهرٍ آخرٍ.

والجسم: هو الجوهْرُ المقارنُ المركّب منهما.

فلا وجه لقول المحقّق الدّواني: «إنّ المادّة على ما خرج من تقسيمه هو الجواهر (١) الذي يحلّه جوهر آخر، فالمركّب المذكورُ داخلٌ فيما يُقارن المادّة على مقتضى تقسيمه، فتدبّر». (٢)

فعلَى هذا التّقسيم لو فُرض جوهرٌ مركّباً من الحالّ والمحلّ المجرّدين يكون داخلاً في العقل والنفس على أنّ الاحتمال المذكور.

لا يقدح في ذلك التّقسيم أيضاً، إذ لم يدع أحدٌ حصراً عقلياً، والحصْرُ الاستقرائيُّ لا يقدح فيه احتمال قسم آخر ألبتّة.

لا يقال: هذا اعتراض على حصرِ الجواهرِ المركّبِ من الحالّ والمحلّ في الجسم، والجوهْرُ المحلّ في الهيولى، والجوهْرُ الحالّ في الصّورة، وذلك لازمٌ من التّقسيم.

لأنّا نقول: هذا أيضاً حصْرٌ استقرائيٌّ لا عقليٌّ، فلا يقدح فيه الاحتمال،

هذا.

١. في المصدر: «هذا الجواهر».

٢. شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدّواني والسيد الصّدْر: ١٨٤.

فإن قلت: كيف جعلوا الجسم المركب من قسيمي الجوهر قسماً منه؟ ولو جاز كون المركب من قسيمي الشيء قسماً منه لم ينحصر قسمته أبداً.

قلت: المركب من قسيمي الشيء إذا لم تقم به وحدة حقيقية لم يجز جعله قسماً منه، لوجوب اعتبار الوحدة في المقسم.

وأما إذا قام به الوحدة الحقيقية، فلا منع من كونه قسماً منه.

وبهذا يندفع التخصيص بمجموع الهيولى والصورة النوعية على تقدير حلولها في الهيولى، وبمجموع الصورتين على تقدير حلولها في الجسمية. وذلك؛ لأنه ليس بشيء من هذين المجموعين وحدة حقيقية على حدة.

فإن قلت: تقسيم المصنّف الجوهر أولاً إلى المفارق، والمقارن يُشعر بأن لا يكون هذه الأقسام أولية للجوهر.

قلت: الأقسام الأولية للشيء ما يصح انقسامه إليها من حيث هو من دون أن يتخصّص أولاً بأمرٍ آخر، والجوهر كذلك، فإنه يتخصّص من حيث هو جوهرٌ بأن يكون عقلاً أو نفساً، لا أنه يتخصّص أولاً بالمفارقة، ثم يكون عقلاً أو نفساً، بل هي من اللوازم المتأخّرة، كيف، وليست إلاً أمراً سلبياً أو إضافياً.

والأحسن في التّقسيم ما قاله الشّيخ في "الهيئات الشّفاء": «وهو أنّ الجوهر: إما جسمٌ أو غير جسمٍ».

فإن كان غير جسم: فإما أن يكون جزء جسم، أو لا يكون جزء جسم، بل يكون مفارقاً للأجسام.

فإن كان جزء جسم: فإما أن يكون صورته، وإما أن يكون مادته. وإن كان مفارقاً^(١)، فإن كان له علاقة تصرف ما في الأجسام بالتحريك ويُسمى نفساً، أو تكون متبرئاً عن المواد من كل جهة ويُسمى عقلاً^(٢).

وهذا - أعني: تقسيم الجواهر إلى الخمسة المذكورة^(٣) - هو رأي المشائين من الحكماء.

وأما عند الأقدمين منهم^(٤)، فالجوهر إن كان متحيزاً، فجرماني وهو الجسم لا غير، إذ لم يثبت عندهم وجود جوهر حال هو الصورة، وآخر محل هو الهيولى.

وإنما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله الأعراض المحصلة للأجسام المتنوعة .

والصورة اسم لتلك الأعراض، وإن لم يكن متحيزاً، فروحاني وهو النفس والعقل.

١ . ليس جزء جسم.

٢ . انتهى كلام الشفاء. لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ٦٠ / الفصل الأول من المقالة الثانية.

٣ . أي أن الجوهر إما عقل، أو نفس، أو جسم، أو هيولى، أو صورة.

٤ . لاحظ : شرح المقاصد: ٣ / ٨ / المقصد الرابع .

وأما عند المتكلمين، فالمتحيزُ إن لم يقبل القسمة أصلاً^(١)، فهو
الجوهرُ الفردُ والآ، فهو الجسمُ، هذا عند الأشاعرة^(٢).
وعند المعتزلة، فإن قبل القسمة في جهة فقط، فهو الخطُّ، والآ فإن قبل
في جهتين فقط، فهو السطح، والآ فهو الجسم.

١. سواء أكانت في جهة واحدة أم أكثر.

٢. انظر: شرح المقاصد: ٦/٣؛ وشرح المواقف: ٦/٢٧٧ / الموقف الرابع.

المسألة الثانية

[في نسبة الجواهر بعضها إلى البعض وإلى الأعراض]

قال: والموضوع والمحل يتعاكسان وجوداً وعدمأ في العموم والخصوص.

وكذا الحال والعرض، وبين الموضوع والعرض مباينة.

ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [نسبة الجواهر بعضها إلى البعض، وإلى الأعراض باعتبار اتصافها بالحالية والمحلية، فالموضوع كما عرفت،^(١) أخص مطلقاً من المحل.

وقد تقرّر في موضعه، أن نقيض الأخص مطلقاً أعم مطلقاً من نقيض الأعم المطلق، فكل ما هو موضوع، فهو محل، ولا عكس .

وكل ما ليس بمحل ليس بموضوع ولا عكس.

وهذا معنى قوله: والموضوع^(٢) والمحل^(٣) يتعاكسان وجوداً

١ . في المسألة السابقة.

٢ . وهو المحل المستغني عن الحال كالجسم الحال فيه البياض .

٣ . وهو الشيء الذي يحل فيه شيء آخر، سواء احتاج المحل إليه كالهويلى الحالة فيه الصورة، أو لم يحتج كالجسم الحال فيه البياض .

وعدماً في العموم والخصوص.^(١)

وكذا العرضُ أخصُّ من الحالِّ، لأنَّ الحالِّ، قد يكون جوهرًا، فلا يكون في الموضوع، بل في المادَّة، والعرضُ لا يكون إلا في الموضوع .
واليه أشار بقوله: وكذا الحالُّ^(٢) والعرضُ^(٣)؛ أي كلُّ عرضٍ، فهو حالٌّ ولا عكس.

وكلُّ ما ليس بحالٍّ ليس بعرضٍ ولا عكس .

ويبين الموضوعِ والعرضِ مبايئته، بناء على كون الموضوع هو المحلُّ المُتَقَوِّمُ بنفسه.

فإنَّ العرضَ لا يتقوِّم بنفسه، بل يحتاج في تقوِّمه إلى الموضوع، فلا يكوِّن العرضُ موضوعاً .

ويبين المحلُّ والعرضِ، عمومٌ وخصوصٌ من وجه .^(٤)

١ . أي الموضوع أخصُّ مطلقاً من المحلِّ، إذ كلُّ موضوع محلٌّ ولا عكس، واللاموضوع أعم مطلقاً من اللامحلِّ، إذ بانتفاء الموضوع يمكن انتفاء المحلِّ وعدم انتفائه، كما هو شأن كلِّ عامٍ وخاصٍّ، فإنَّ عدم الخاصِّ أعم من عدم العامِّ.

٢ . وهو الشيء الذي يحلُّ في شيء آخر، سواء احتاج المحلُّ إليه كالصورة الحالة في الهيولى، أم لم يحتج كالبياض الحالِّ في الجسم.

٣ . وهو الحالُّ في الموضوع بلا احتياج للموضوع إليه كالبياض الحالِّ في الجسم، يتعاكسان في الوجود والعدم، فالحالُّ أعم من العرض وعدم العرض أعم من عدم الحالِّ.

٤ . يعني بعض المحلِّ عرض كالخطَّ المعروض للانحناء، وبعضه ليس بعرض كالجسم المعروض للبياض، وبعض العرض ليس بمحلِّ كالانحناء العارض على الخطِّ. وبين الحالِّ والعرض عموم مطلق، فبعض الحالِّ ليس بعرضٍ كالصورة، وكلُّ عرض حالٌّ .

فإنَّ الحركةَ عرضٌ ومحلٌّ للسَّعة، فهي مادةُ الاجتماعِ.

فالعرضُ قد لا يكون محلًّا، كالسَّعة .

والمحلُّ قد لا يكون عرضاً، كالجسمِ.

وكذا بينَ المحلِّ والحالِ، ومادةُ الاجتماعِ هي الحركةُ أيضاً، فإنَّها حالةٌ في الجسمِ ومحلٌّ للسَّعة .

والمحلُّ قد لا يكون حالاً، كالجسمِ المحلُّ للحركة.

والحالُّ قد لا يكون محلًّا كالسَّعة، الحالةُ في الحركة.

وإلى هذين أشار بقوله: ويصدق العرض على المحلِّ، وكذا يصدق الحالُّ أيضاً على المحلِّ على أن يكون، الحالُّ عطفاً على العَرَضِ، لا على المحلِّ، على ما حمَّله الشَّارحون^(١) .

لأنَّ النسبة بين الحالِّ والعرضِ قد مرَّت، فيلزم التكرار .

وكُلُّ ذلك^(٢) جزئياً لا كلياً؛ أي يصدق بعضُ المحلِّ عرضاً أو حالاً، ولا يصدق كلُّ محلٍّ عرضاً أو حالاً.

وإنما قال ذلك، ليظهر مادةُ الإفتراق من جانب المحلِّ، فإنَّه حينئذٍ يحصل محلٌّ لا يكون عرضاً ولا حالاً .

١ . العلامة الحلِّي في كشف المراد، والشَّارح القوشجي في شرح تجريد العقائد .

٢ . في ذ: جملة «وكُلُّ ذلك» ساقطة.

وأما مادة الافتراق من جانب العرض والحال، فيظهر من عكس هذا الصدق.

فإنّ هذا الكلام كما يدلّ على صدق العرض والحال على المحلّ مطابقة، كذلك يدلّ على صدق المحلّ على العرض والحال التزاماً، فيكون جزئياً حالاً لكلا الصديقين .

المسألة الثالثة

[في أنّ الجوهرَ والعرضَ

ليسا جنسين لما تحتهما ^(١)]

قال: والجوهريّة والعرضيّة، من ثواني المعقولات، لتوقف نسبة إحداها على وسط.

وإختلاف الأنواع بالأولوية .

والمعقول منهما اشتراكه عرضي

أقول: إنّ هذه المسألة [في نفي جنسيّة الجوهر والعرض لما تحتهما ^(٢)] وعبر ^(٣) عنه بقوله: والجوهريّة والعرضيّة من ثواني المعقولات، لأنّ الجوهر والعرض لَمَّا كانا من المحمولات بالمواطاة كانا أمرين عقليين؛

١ . لاحظ البحث في المطارحات: الفصل الأول من المشرع الثاني؛ وشرح عيون الحكمة للرازي: ٥٧ / ٣ - ٨٢ / المسألة الثانية إلى الرابعة من الفصل الخامس؛ والمباحث المشرقية: ١ / ١٤٢ - ١٤٧ / الفصل الرابع من الكتاب الثاني؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٤ / ٢٤٦ - ٢٦٣ / الفصل الرابع من الفن الرابع؛ وشرح تجريد العقائد: ١٣٧ - ١٣٨؛ والمحاكمات: ٦ / ٢ - ٧؛ ونهاية الغرام: ٢٦٧ / ١ - ٢٧٢.

٢ . وليس هما ممّا ينتزعه العقل من الموجود الخارجي ثمّ يصفه به، لا أنّهما جزء لما تحتهما من الأفراد، فهما مثل الوجود والمشيئيّة والوحدة ونظائرها.

٣ . المصنّف: ﷺ .

أي كليّين، لأنّ الجزئيّ الحقيقي لا يكون محمولاً كذلك، فلو ثبتّ كونهما خارجين عمّا تحتّهما، لزم أن يكونا من المعقولات الثانية .

إذ ليس في الجسم مثلاً أمرٌ متحقّق زائد على ذاته هو الجوهرية، ولا في السواد مثلاً أمرٌ زائد على ذاته هو العرضية.

وأما نفي جنسيتهما وكونهما خارجين عمّا تحتّهما، فاحتجّ^(١) عليه بوجوده ضعيفة :

[الوجه] الأول: إنّما نحتاج في إثبات جوهرية كثير من الجواهر، كالنفوس الناطقة، والصّور النوعية.

وكذا في إثبات عرضية كثير من الأعراض، كالمقادير، والأضواء، والألوان إلى نظر واستدلال.

ولذلك اختلف في كلّ من ذلك، وما كان كذلك لا يكون ذاتياً، لأنّ ذاتي الشيء بين الثبوت له .

وإلى هذا أشار بقوله: لتوقّف نسبة إحداهما على وسط.

وأجيب عنه^(٢): بأنّ ذاتي الشيء إنّما يكون بين الثبوت له إذا كان ذلك الشيء معلوماً بالكنه^(٣)، وكون ما ذكر من الأمثلة كذلك ممنوع.

فإنّ المتصوّر من النفس إنّما هو المدبّر للبدن، وهو وجه من وجوها،

١. أي المصنّف ﷺ .

٢. المجيب هو الشارح القوشجي: لاحظ: شرح تجريد المعاني: ١٣٧ .

٣. لا بالوجه، كصوّر النفس بكونها مدبرة للبدن.

وكذا الحال في سائرهما، فلو كانت معقولة بالكنهه^(١) أمكن أن لا يحتاج فيها إلى دليل أصلاً.

فإن قيل: علم النفس بذاتها حضوريٌّ على ما تقرّر، وهو عينُ ذاتها المخصوصة وكنهها، وأما المُدبّر للبدن، فهو معلومٌ بالعلم الحُصولي.

قلنا: نعم لكن أكثر الناس غافلون عن ذلك، فإن العلم لا يستلزم العلم بالعلم، فمن كان شاعراً بمشاهدته لذاته لا يشك في كونه قائماً بذاته، ولا يحتاج إلى استدلال في ذلك، فإنما الحاجة إليه للغافلين.

ولذلك التحقيق: أن كل ما يقال في الاستدلال على جوهرية النفس، فإنما هو تنبيهٌ وليس بدليل حقيقة، فأعقل ولا تكن من الغافلين.

[الوجه] الثاني: أنهما يُقالان على ما تحتهما بالتشكيك، فإن الجواهر المُجرّدة أقدم وأولى بالجوهريّة من غيرها، إذ لا معنى لكون حقيقة أولى بشيء إلا كون كمالاته الثابتة له أكثر أو بالفعل، وكمالات الجواهر لاشك في كونها كذلك للمجرّدات بالنسبة إلى الماديات .

وكذا في الأعراض، فإن العرض الغير القارُّ أولى من العرض القارُّ بالعرضيّة، وما كان ذاتياً للشيء لا يكون مقولاً بالتشكيك بالنسبة إليه كما سيأتي.

قال الشيخ في "قاطيغورياس الشفاء": «زعم قوم أن لفظة الجوهر، إن

١ . في هذه الأمثلة.

أريد إطلاقها على الأجسام وخذها، أمكن أن تقال على التواطؤ وعلى القول الجنسي .

وأما على معنى أعم من الجسم، فإنما يقع بالاتفاق أو التشكيك وقوع^(١) الموجود، وذلك لأن الهيولى والصورة أقدم في معنى الجوهرية من المركب، والمفارق الذي هو سبب وجودهما، وسبب قوام أحدهما بالآخر هو أقدم من جميع ذلك.

وأن المبادي لا يقع مع ذوات المبادي في مقولة واحدة، ومع ذلك فقد اعترفوا بأن كونها موجودة لا في موضوع أمر مشترك فيه جميعها، وإن كان الموجود لا في موضوع لبعضها قبل بعض .

وقالوا: إن الوجود إذا كان يقال على هذه بالتقدم والتأخر، فلحق " لا في موضوع " به من بعد، وهو معنى سلبي، ليس يجعل الوجود فيها على مرتبة واحدة. انتهى^(٢).

وإليه أشار بقوله: ولاختلاف^(٣) الأنواع بالأولية^(٤).

وأجيب^(٥): بمنع كون الاختلاف في حقيقة الجوهرية، بل إنما هو في

١ . قوله: «وقوع» مفعول مطلق لقوله: «يقع»، أي وقوع الموجود فيها على أفرادها، فإنه أيضاً بالتشكيك.

٢ . منطلق الشفاء: ١ / ٩١ / المقولات / الفصل الأول من المقالة الثانية.

٣ . في أكثر النسخ: «واختلاف الأنواع».

٤ . هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضاً عاماً لجزئياته لا جنساً لها.

٥ . أكده الاسترأبادي في شرحه: لاحظ: البراهين القاطعة: ١ / ٢٦٥ .

الوجودِ وسائر ما يتبعه دون ماهية الجوهر.

قال الشيخ في الجواب عن هذا الوجه على ما نقلنا بهذه العبارة:
« فنقول أولاً: إن من هذه الجهات لا يلزم أن لا تكون الجوهر جنساً لما هو
جسمٌ ولما هو غير جسم .

أما حال التّقدم والتأخّر وحال مشاركة المبادئ لذوات المبادئ في
الجنس وغير مشاركتها، لها فأمر قد سلف منا بيانه؛ ومع ذلك، فإنّ الأجسام
أيضاً، التي لا تشكّ في اشتراك جميعها في جنس الجسم، ليست سواء في
المرتبة، بل بعض الأجسام أقدم من بعض .

وأما حديث الموجود الماخوذ في رسم الجوهر وأنّه لا محالة واقع
على بعضها قبل بعض، فهو وحقّه أن يحلّ فنقول: إنّ قولنا: إنّ الجوهر هو
الموجود لا في موضوع، لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود (١) من
حيث هو موجود.

ولو كان كذلك، لاستحال أن يجعل الكلّيات جواهر، وذلك لأنّها لا
وجود لها في الأعيان ألبتة، وأنما وجودها في النفس كوجود شيء في
موضوع .

ولو عُني بالموجود ذلك، وهو الموجود في الأعيان، لكان الأمر
بالحقيقة على ما يذهبون إليه، وكان بعضها قبل بعض فيه، بل نعني
بالموجود لا في موضوع المعنى؛ والماهية التي يلزمها في الأعيان، إذا

١ . أي الوجود بالفعل .

ووجدت أن يكون وجودها لا في موضوع، مثل ما يقال: ضاحك؛ أي من شأنه عند التعجب أن يضحك.

وإذا شئت أن يظهر لك الفرق بين الأمرين، وأن أحدهما معنى الجوهر والآخر ليس كذلك، فتأمل شخصاً ما كزبد، إذا غاب عنك، أو نوعاً من الجواهر مما تشك في وجوده.

فإنك تعلم أنه ماهية، إذا كانت موجودة في الأعيان، كانت لا في موضوع.

وتعلم أن هذا المعنى هو المقوم الأول لحقيقته.

كما تعلم أنه جوهر، ولا تعلم أنه موجود في الأعيان بالفعل لا في موضوع، بل ربما كان عندك معدوماً.

فقد بان أن الوجود بالفعل في الأعيان لا في موضوع ليس مقوماً لمهية زيد، ولا لشيء من الجواهر، بل هو أمر يلحق لحوق الوجود الذي هو لاحق لمهية الأشياء كله^(١)، كما علمت، فليس هذا جنساً، بل الأول.

ولذلك إذا كان شيء^(٢) ماهيته هي الوجود وكان منزهاً عن الموضوع لم يكن في جنس، فلا يشارك الجواهر بمعنى أنها أشياء ومعانٍ، إنما يلحقها الوجود، إذا لحق بهذه^(٣) الصفة، بل لا يوجد أمر مقوم لذلك الشيء ولنوعيات الجواهر بالشركة.

٢. كالواجب.

١. في د: كلمة «كله» ساقطة.

٣. أي لا في موضوع.

فإنّ ما هو ذاتيٌّ لذلك الشّيء فنظيره عرضٌ لهذه، كالوجود الحاصل كيف كان، وما هو ذاتيٌّ^(١) من مفهوم معنى الجوهرية غير مقولٍ على ذلك، فإنّه ليس هناك ماهية غير الوجود فيلحقها الوجود.

فقد عرفت حقيقة كون الجوهر بصفة أنّه موجود لا في موضوع.

وعرفت أنّ كون الجوهر بهذه الصّفة أمرٌ لا تقدّم فيه ولا تأخّر، وإن كان حصول الوجود، الذي هذا الاعتبار مقيس إليه، واقعاً بتقدّم وتأخّر، كما أنّ المعنى الذي يقال به الإنسان ناطق لا تقدّم فيه ولا تأخّر، ولا اشتداد ولا تضعّف .

وأما التميّزُ بالفعل الذي يلحق ذلك، والذي الفصل قوّة أولى عليه وعلى غيره من الأمور، ففيه اختلاف .

وأما الدليل على أنّ حقيقة الجوهرية التي أوضحناها لا تقدّم فيها ولا تأخّر إنك لا يمكنك أن تقول: إنّ كون الصّورة في نفسها ماهيةً، إذا وُجدت في الأعيان لم تحتجّ إلى موضوع ولم تُوجد فيه هو قبّل كون المركّب كذلك، أو أنّ هذه الحقيقة للمركّب في أنّها كون بهذه الصّفة متعلّقة بكون الصّورة على هذه الصّفة.

كما تقول: إنّ وجود الصّورة على ماهي عليه من كونها لا في موضوع قبل وجود المركّب، إذ وجودها قبل وجوده، ووجوده متعلّق بوجودها، وذلك الوجود لها هو الوجود لا في موضوع .

فإذن هذا غير موجب أن لا يكون الجوهرُ جنساً، وهذا هو معنى ذات الجوهر. انتهى كلام الشفاء»^(١).

على أن ما قيل في بيانه لو تمَّ، فإنما يدلُّ على أنَّ المقولَ بالتشكيك . لا يكون ذاتياً لجميع ما تحته من الأمور التي يُقال هو عليها بالتشكيك، لا على أنه لا يكون ذاتياً لشيءٍ منها، فجاز أن يكون الجوهر أو العرض جنساً لما تحته من الحقائق التي .

لا تختلف بقوله عليها، ولا يرد هذا على الوجه الأول، لكونه مبنياً على كون الأفراد في مرتبة واحدة، فيلزم من كونه جنساً لبعضها^(٢) كونه جنساً لجميعها، ومن نفى كونه جنساً لبعضها، نفى كونه جنساً لشيءٍ منها، فتدبر .

[الوجه] الثالث: أنَّ المعقول منها^(٣) المشترك بين أنواعهما إنما هو عرضي لا محالة، فإنَّ لا نعقل منهما^(٤) سوى المستغني عن الموضوع أو المحتاج إليه، وهما^(٥) مفهومان إضافيان لا محالة، والاستغناء سلبي أيضاً، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون إلا عرضياً .

واليه أشار بقوله: والمعقول منهما^(٦) اشتراكه؛ أي الذي يعقل اشتراكه منهما عرضي .

١ . منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٩١ - ٩٤ .

٢ . في د: «لبعض منها» . ٢ . أي من الجواهر .

٤ . أي من الجوهر والعرض .

٥ . أي من الجوهر والعرض .

٦ . في كتاب تجريد الاعتقاد؛ ومتن كشف المراد والبراهين القاطعة: كلمة «منهما» ساقطة .

والجواب عنه: أنه بل يعقل من الجوهر معنى آخر، وهو مرادٌ من جنسه، وهو أنه ماهيةٌ من شأنها إذا وُجِدَتْ في الخارج أن لا يكون في الموضوع، ماهيةٌ من شأنها كذا هو كُنه للجوهر وسلب الموضوع، أو الاستغناء عن الموضوع وجهٌ من وجوهه وعارضٌ من عوارضه كما مرَّ في كلام الشيخ .

وقد يستدلُّ أيضاً^(١): بأنَّ الجوهر لو كان جنساً للجواهر، لكان امتيازها بفصولٍ: هي إمَّا جواهرٌ، فننقل الكلام إليها ويلزم عدمُ تناهي أجزاء الماهية، فيلزم امتناع تعقل كنه الأنواع الجوهرية تفصيلاً^(٢).

وإمَّا أعراضٌ، فيلزم افتقارُ الجوهر إلى الموضوع، إذ يلزم كونُ العرضِ محمولاً على الجوهر، ونفسه^(٣) بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع .

والجواب: أنه منقوضٌ بسائر المقولات، بل بسائر الأجناس .
والحلُّ: أن المراد أنه جنسٌ لما تحته من الحقائق المُحصَّلة النوعية لا لكل^(٤) ما يصدق عليه من المفهومات .

فإنه لا يمكن أن يكون جنس من الأجناس جنساً لكل ما يصدق عليه،

١ . المستدل هو شارح المقاصد . لاحظ : شرح المقاصد : ٣ / ١٩ . أن الشارح القوشجي نقل هذا الاستدلال وأجاب عنه . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ١٣٨ .
٢ . أي تفصيلاً وإلا فالتعقل الإجمالي لا امتناع فيه .
٣ . قوله: «نفسه» منصوب عطف على قوله: «محمولاً» والضمير راجع إلى الجواهر باعتبار الوجود .

٤ . أي لا أنه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهوم .

إذ الجنس بالقياس إلى فصل النوع^(١) عرض عام^(٢) كما بين في مقامه. واعلم، أن الحكماء بل أكثر العلماء^(٣) على أن الجوهر جنس لما تحته، وأما العرض، فالظاهر أنه كالمتفق على نفي جنسيته^(٤) على ما صرح به المحقق الشریف، إلا أن بعض الأعظم^(٥) ذهب إلى جنسية العرض لما تحته، وحصر الجنس العالي في اثنين، هما الجوهر والعرض، وجعل كنه العرض ماهية من شأنها بحسب شخصيتها وطبيعتها جميعاً أن تكون قائمة بالموضوع، وحينئذ يثبت له خواص الذاتي بالنسبة إلى ما هو ذاتي له كما في الجوهر بعينه.

والتحقيق: أن بينهما فرقاً دقيقاً في ذلك، وهو أن ماهيته من شأنها سلب الموضوع، يدل على معنى لا يمكن زواله عن الذهن مع تعقل ماهية جوهرية بالكنه، وهو الذي يعبر عنه بالقيام بنفسه، وماهيته من شأنها الوجود في الموضوع، لا يدل على معنى يمتنع زواله عن الذهن عند تعقل ماهية عرضية بالكنه.

فإن قلت: بل يدل وهو الذي يعبر عنه بسلب القيام بنفسه.

قلت: ذلك السلب لا يمتنع زواله والغفلة عنه مع تعقل تلك

١. في د: «النوع».

٢. أي فإن الجنس بالقياس إلى الفصل الذي يحصله نوعاً يكون عرضاً عاماً.

٣. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ١٤٢ / الفصل الرابع والخامس من الكتاب الثاني؛ وایضاح المقاصد: ١٥٦ - ١٥٨ / البحث السادس من المقالة الثالثة.

٤. لاحظ: ایضاح المقاصد: ١٦٥؛ والأسرار الخفية: ٤٤١ / المقالة الثالثة من الفرع الثالث.

٥. وهو المعلم الثالث. لاحظ: تقويم الايمان: ٢٠٤ - ٢٠٥؛ والقبسات: ٤٠ - ٤٧ / القبس الثاني.

الماهية، فتأمل جداً لتعرف أن الفرق متحقق البتة.

قال الشيخ في "قاطيغورياس الشفاء" (١) "بعد تزييف ما قاله القوم في نفي جنسية العرض بهذه العبارة: فلا معونة لمثل هذه الهديانات، في أن يقال: إن العرض ليس بجنس، وإن كان الحق هو العرض ليس بجنس .

لكنهم قالوا شيئاً آخر وهو ؛ أن العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد على طباع سائر الأعراض؛ بل على أن له نسبة إلى ما هو فيه، وعلى أن ذاته تقتضي هذه النسبة ؛ والجنس يدل على طبيعة الأشياء وماهيتها في أنفسها، لا ما يلحق ماهياتها من النسبة.

وهذا قولٌ سديدٌ والدليل على ذلك أن لفظ العرضية: إما أن يدل على أن الشيء موجودٌ في موضوع، فيكون دلالة على هذه النسبة ؛ أو يدل على أنه في ذاته بحيث لا بد له من موضوع، فهذا أيضاً معنى عرضي ؛ وذلك أن نسبة هذا المعنى إلى أكثر الأعراض، مثل الكيفية والكمية والوضع، نسبة أمر غير مقوم لماهياتها، لأن ماهياتها تتمثل مدركة مفهومة.

ثم يشك في كثير منها، فلا يدرك أنها محتاجة إلى موضوع حتى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الأولى، حتى أن قوماً جعلوا هذه الأمور جواهر، فنسبة العرض إلى هذه نسبة الموجود إلى ماهيات العشرة من حيث ليس داخلاً في الماهية، فكما أن الموجود ليس مقوماً لماهية هذه العشرة، كذلك العرضية ليست مقومةً لماهية هذه التسعة، فلذلك لا يوجد في حد شيء منها أنه عرض. انتهى (٢).

المسألة الرابعة

في نفي الضدية عن الجوهر^(١)

[قال: ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها، والمعقول من الفناء

العدم، وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر.

أقول: إن هذه المسألة في بيان أن الجواهر لا ضد بينها أي للجواهر

من الجواهر وبين غيرها من سائر الأشياء [كما قال: ولا تضاد بين

الجواهر^(٢) ولا بينها وبين غيرها.^(٣)

وذلك لأن الوجود على الموضوع معتبر في حقيقة الضد^(٤) كما مر في

مبحث التقابل،^(٥) وهو منتف عن الجواهر^(٦)، فلا تضاد بين جوهر

وجوهر، ولا بين جوهر وعرض.

١. لاحظ البحث في: منطق أرسطو: ١ / ٤٠ - ٤١؛ والمباحث المشرقية: ١ / ١٤٩ - ١٥٠؛ والبراهين

القاطعة: ١ / ٢٦٦ - ٢٦٧، والأسفار: ٤ / ٢٧١ / الفصل السادس من الفن الرابع؛ ومنطق الشفاء: ١ /

المقولات / الفصل الثالث من المقالة الثالثة؛ والتلويحات: ٦ - ٧ / التلويح الأول.

٢. إذ الضدان هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان في الموضوع والجوهر لا موضوع له، فلا يقع

التضاد بين أفرادهما.

٣. في تجريد الاعتقاد: «وبين عرضها».

٤. أي فإن غير الجوهر يحتاج إلى الموضوع لكن عدم كون الجوهر في الموضوع يكفي في عدم

صدق التضاد بينهما.

٥. لاحظ: الجزء الثاني من هذا الكتاب: ٢٣٣ / المبحث الخامس من المسألة السابعة.

٦. لأن الجواهر ليس لها موضوع.

وقد يتوهم^(١): أن الفناء لكونه مبطلاً للجوهر ضدّ للجوهر، وهذا غير معقول، لأنّ المعقول من الفناء العدم،^(٢) وقد مرّ^(٣) أنّ الضدّ لا بدّ كونه وجودياً.

وقد يقال^(٤): على تقدير كون الفناء وجودياً أيضاً لا يكون ضدّاً للجوهر، على اعتبار المحلّ في التّضاد، فالأولى تأخير هذا القول عن قوله: وقد يطلق التّضاد على البعض؛ أي على بعض الجواهر وهو الصّور النوعية باعتبار آخر، وهو اعتبار الوجود على المحلّ بدل الموضوع في الضدّ كما هو مذهب البعض.

ولعلّ القائل بضدية الفناء للجواهر؛ أي الأجسام، لما ذهب إلى كون الجسم مؤلفاً من الأجزاء التي لا يتجزأ، ذهب بناء على توهم كون الفناء مخلوقاً وجودياً إلى أنه يرد على تلك الأجزاء، فيبطل الصّور التّأليفية عنه، ويقوم هو بتلك الأجزاء، وبدّل تلك الصّور.

ولا شكّ أن الصّور التّأليفية أعراض، فتكون تلك الأجزاء موضوعاً لها، وكذا الفناء القائم بها بدلها، وحينئذٍ يكون كلام المصنّف واقعاً على ما ينبغي.

١. نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٨.

٢. من كلام المصنّف رحمته.

٣. انظر الجزء الأول من هذا الكتاب: ٢٣٠ - ٢٣١.

٤. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٨.

المسألة الخامسة

[في أنّ وحدة المحلّ لا تستلزم وحدة الحال]

قال: ووحدة المحلّ لا تستلزم وحدة الحال إلا مع التماثل.

أقول: إنّ هذه المسألة [في] بيان [جواز اجتماع الحالين المتخالفين في محلّ واحد، وامتناع اجتماع المتماثلين في محلّ واحد على ما قال: ووحدة المحلّ لا تستلزم وحدة الحال،^(١) وهذا ظاهر، كما في السواد والحركة المجتمعين في جسم واحد، إلا مع التماثل^(٢)؛ أي إلا أن يكون الحال على تقدير التعدّد متماثلين، فإنّه حينئذٍ يستلزم وحدة المحلّ وحدة الحال، فلا يجوز حلول مثلين، كسوادين مثلاً في محلّ واحد.

وذلك لما تقرّر من أن تكثّر النوع الواحد يتوقّف على كون ذلك النوع قائماً بمادّة إن كان جوهرأ، أو موضوع إن كان عرضأ، إذ لا تميّز هناك بالماهية ولا باللوازم للاتّحاد فيهما، ولا بالعوارض، لوجوب استنادها إلى

١ . يعني يجوز أن يحلّ اثنان في محلّ واحدٍ سواء كانا جوهرين كالهيبولى الواحدة التي يحلّ فيها الصّورة الجسميّة والنوعيّة أو عرضيّة كالجسم الواحد الذي يحلّ فيه السواد والحركة والحرارة. وهو ما أفاده الشّارح الجديد.

٢ . فإنّه لا يمكن أن يحلّ المثلان في محلّ واحد، وهذا هو المعبر عنه بأنّ اجتماع المثليين محال.

خارج ونسبة غير مختلفة إلا أن يكون مادة لها، أو موضوعاً مع وحدتهما يرتفع الاثنينيّة.

وما ذكرنا أولى من أن يقال: والاتّصاف بالعوارض يتوقّف على امتيازٍ سابقٍ، فيدور حينئذٍ، إذ يمنع وجوب سبق الامتياز إلا إذا فرضت العوارض موجودة في الخارج، لوجوب تقدّم الموضوع، لكن ذلك غير لازم، فتدبّر. فإن قيل ^(١): لو تمّ ما ذكرتم لدلّ على امتناع حلول المثليين في محلّ واحد على سبيل التعاقب أيضاً.

قلنا: يكفي هناك مغايرة الزمانين مميّزاً، كما عرفت في مبحث التشخيص ^(٢).

١. القائل هو الشّارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٨.

٢. لاحظ الجزء الثاني من هذا الكتاب: ١٨٢ / المبحث الأول من المسألة السابعة.

المسألة السادسة

في أن وحدة الحال يستلزم وحدة المحل

قال: بخلاف العكس.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أن] وحدة الحال يستلزم وحدة المحل، فلا يجوز قيام عرض واحد مثلاً بمحلين .

وإليه أشار بقوله: بخلاف العكس.

وذلك لأنه لو جازَ حُلُوقُ حالٍ واحدٍ بمحلين، لزم أن لا ينفصل الواحد عن الاثنين، إذ حال ذلك بعينه حال الاثنين الحالين في محلين، وهذا الحكم ضروري.

وقد يُنبه عليه أيضاً بأنه لو جازَ ذلك، لجازَ حصول جسم واحد في مكانين، لأنَّ البديهة لا تفرق بينهما .

ومع ذلك قد توهم ذلك جماعةً من الأقدمين ^(١) في الإضافات

١ . نسبة الرازي إلى جمع من قدماء الفلاسفة؛ ونسبه العلامة الحلبي والأسترآبادي إلى بعض الأوائل من الفلاسفة؛ ونسبه التفتازاني والشارح القوشجي إلى بعض قدماء المتكلمين والفلاسفة. أنظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨٦؛ وكشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الأول من المقصد الثاني؛ البراهين القاطعة: ٢٦٧ / ١؛ وشرح المقاصد: ١٥١ / ٢؛ وشرح تجريد العقائد: ١٣٩ .

المتشابهة الأطراف، كالتقارب والتجاور والأخوة، إلى غير ذلك .

وأبو هاشم من المعتزلة في التأليف [بمحلين]، فزعم أنه ^(١) عرض واحد قائم بجوهريين فردين، وإن هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين أجزاء الجسم. ^(٢)

١ . أي التأليف .

٢ . ما ذكر حجة أبي هاشم، وأجيب: بالمنع من كون علة المنع من التفكيك هي التأليف القائم بمحلين، بل صعوبة التفكيك مستندة إلى القادر المختار، بأن يلصق أحدهما بالآخر، فإن هذا أولى من التزام المحال. لاحظ : نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٢٩٨؛ والمواقف في علم الكلام: ١٠٤ .

المسألة السابعة

[في أن الانقسام غير مستلزم من الطرفين]

قال: وأما الانقسام، فغير مستلزم من الجانبين.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أن انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال، ولا انقسام الحال انقسام المحل، ^(١) كما قال: وأما الانقسام، فغير مستلزم من الجانبين. ^(٢)

يعني على الإطلاق، بل فيه تفصيل: فإن كان الانقسام إلى أجزاء غير

١. وذهب قوم إلى أن انقسام المحل يقتضي انقسام الحال؛ لاستحالة قيامه مع وحدته بكل واحدٍ من الأجزاء؛ لما ظهر من امتناع حلول الواحد الشخصي في محال متعددة كاستحالة حلوله في واحدٍ منها فقط وانتفاء حلوله فيها، فتعين حلول بعضه في بعضها، فيكون منقسماً إلى أجزاء متباينة في الوضع كالمحل .

وأما الحال فإنه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل، فإن الحرارة والحركة إذا حللا محلاً واحداً لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حاراً غير متحركٍ وبعضه متحركاً غير حارٍ. لاحظ: كشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الأول من المقصد الثاني؛ والبراهين القاطعة: ٢٦٨ / ١ .

٢. يعني أن طبيعة انقسام المحل لا تستلزم انقسام الحال؛ فإن الوحدة والنقطة والإضافات كالأبوة والبنوة أعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة، أما الوحدة والنقطة فظاهر، وكذا الإضافات فإنه لا يعقل حلول نصف الأبوة والبنوة في نصف ذات الأب أو الابن. هذا ما افاده العلامة الحلبي والأسترآبادي.

متباينة في الوضع، بل إلى أجزاء معنوية، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة، أو إلى الجنس والفصل.

فظاهر أن انقسام شيء منهما بهذا الانقسام لا يستلزم انقسام الآخر، وإن كان الانقسام إلى أجزاء متباينة.

فانقسام الحال كذلك يستلزم انقسام المحل كذلك لا محالة.^(١)

وأما انقسام المحل، فإن كان حلول الحال فيه من حيث ذاته المنقسمة، كـ "حلول السواد للجسم" فيستلزم انقسام الحال لا محالة، وإن كان حلوله لا من حيث ذاته المنقسمة، بل من حيثية أخرى، كـ "حلول النقطة في الخط من حيث الانتهاء" فلا يستلزم انقسام الحال.

١ . ذهب قوم إلى أن الحال لا يقتضي انقسامه طبيعة انقسام المحل؛ فإن الحرارة والحركة إذا حلنا محلاً واحداً، لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حاراً غير متحرك، وبعضه متحركاً غير حار.

المسألة الثامنة

في استحالة انتقال العرض (١)

[قال: والموضوع من جملة المشخصات.

أقول: إن هذه المسألة في بيان استحالة انتقال الأعراض [(٢) من موضوع إلى موضوع، واكتفى في ذلك بأن العرض يتوقف تشخصه على الموضوع، فإنه حينئذ لو انتقل عنه زال تشخصه، فيزول شخصه على ما قال: والموضوع من جملة المشخصات.

فإنك قد عرفت في مبحث التشخيص (٣): أن ما به التشخيص قد يستند إلى المادة بالمعنى الشامل للموضوع، وذلك حيث يتوقف حصول التشخيص للماهية على انضمام أمور مستندة إلى المادة، أو إلى الموضوع،

١ . راجع لمزيد التحقيق إلى: إلهيات الشفاء: ١ / ١٣٤ - ١٣٩ / الفصل السابع من المقالة الثالثة؛

ونقد المحصل: ١٧٧ - ١٧٨؛ والمباحث المشرقية: ١ / ١٥٢ - ١٥٤ / الفصل الحادي عشر من

الكتاب الثاني؛ وشرح تجريد العقائد: ١٤١ - ١٤٣؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٢٨٥ - ٢٩١.

٢ . باتفاق المتكلمين والفلاسفة. لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨٥؛ ونهاية المرام

في علم الكلام: ١ / ٢٥٨؛ و شرح المواقف: ٥ / ٢٧. وقال العلامة الحلبي في بعض مصنفاته:

ذهب جماعة المشائين إلى استحالة الانتقال على الأعراض. انظر: الأسرار الخفية: ٤٤٣.

٣ . لاحظ: الجزء الثاني من هذا الكتاب: ١٨٢ / المبحث الأول من المسألة السابعة.

فما قيل في هذا الموضوع من التَّشكيكات مبيَّنةً على عدم التَّحقيق في المبحث المذكور.

فإن قيل^(١): يجوز أن يكون موضوعات متعدِّدة كلِّ منها يفيد تشخُّصه على سبيل التَّعاقب، فلا يلزم من انتقاله عن واحد زوال تشخُّصه الموجب لزواله .

قلنا: ذلك من قبيل توارد العلل على معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ، وقد عرفت امتناعه مطلقاً.

وقال المحقِّق الدَّواني: «العقل السَّليم ينقبض عن توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد، بل إذا لاحظ تزايل أمورٍ على أمرٍ واحدٍ بالعدد، يحكم بحسب الفطرة بأنَّ الثَّابت هو الموصوف، والزَّايل هو الوصف.

ثمَّ نعم ما قال هذا المحقِّق: والحقُّ أنَّ أصل الدَّعوى أظهر من هذه البيِّنات»^(٢).

ولعلَّه نغظن لما أورده عليه سيِّد المدقِّقين: «من أنَّ انقباض العقل عمَّا ذكره غير مسلم، بل العقل السَّليم يحكم بأنَّ محال الصُّور التَّوعِيَّة النباتيَّة والحيوانيَّة تتبدَّل في حال التَّمو والذَّبول مع بقاء الصُّور التَّوعِيَّة بحالها، فيتزايَل المحال على حالٍ واحدٍ.

١. نقله الشَّارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٤٠ - ١٤١.

٢. شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقِّق الدَّواني والسيِّد الصِّدر: ١٩٠.

فلمَ لا يجوز مثل ذلك في العرض وموضوعه لا بدّ لنفي ذلك من دليل^(١).

واعلم أنّ هذا الحكم غير مختصّ بالعرض، بل شامل للصورة أيضاً بالنسبة إلى المادّة.

لكن المصنّف لما ذهب إلى بساطة الجسم، وعدم تركّبه من المادّة والصورة - كما يأتي عن قريب - خصّ هذا الحكم بالعرض .

١ . شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدوّاني والسيد الصدر: ١٩٠ .

المسألة التاسعة

[في جواز قيام العرض بالعرض ^(١)]

قال: وقد يفتقر الحال إلى المحل بتوسط.

أقول: إن هذه المسألة [بيان] أن العرض يجوز أن يكون محلاً لعرضٍ آخر، وإن لم يجز كونه موضوعاً كما مرّ.

واليه أشار بقوله: وقد يفتقر الحال إلى المحل بتوسط، كالسرعة الحالية في الحركة الحالية في الجسم، وذلك ظاهرٌ جداً غير محتاجٍ إلى دليل. فإن أراد المتكلمون بنفي جواز قيام العرض بالعرض ما يشمل ذلك، فبطلانه ظاهر.

وإن أرادوا نفي كون العرض موضوعاً للعرض كما هو مذهب المصنّف، فلا ينافي ذلك.

١. اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافاً للفلاسفة ومعمر من المتكلمين، معمر بن عباد السلمي المعتزلي من أهل البصرة المتوفى (٢٢٠ هـ. ق). انظر المحصل: ١٧٨ - ١٧٩؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨٥ - ٨٦؛ والمباحث المشرقية: ١ / ١٥٤ - ١٥٥ / الفصل الثاني عشر من الكتاب الثاني؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٢٩٢ - ٢٩٤؛ وشرح تجريد العقائد: ١٤٢ - ١٤٣؛ ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٣٥٨ - ٣٦١.

وأما ما ذهب إليه الحكماء من جواز قيام العرض بالعرض، فقريب مما اختاره المصنّف.

قال الشيخ في "الهيّات الشفاء": «وأما أنّه هل يكون عرض في عرض؟ فليس بمستنكر، فإنّ السّرعَة في الحركة، والاستقامة في الخط، والشّكل المسطّح في البسيط، وأيضاً، فإنّ الأعرّاض تنسب إلى الوحدة والكثرة، وهذه كما سنبيّن لك كلّها أعرّاض.

والعرض وإن كان في عرض فهما جميعاً معاً في موضوع، والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيّمهما جميعاً. انتهى».^(١) فليتدبّر.

واعلم، أنّ هاتين المسألتين من حيث أخذهما المصنّف القائل بنفي الحال الجوهرية - أعني: من حيث اختصاصها بالعرض - خارجتان عن مقصد الفصل، لكن لما كان مأخذها أعمّ من ذلك أوردهما فيه.

المسألة العاشرة

[في ماهية الجسم ^(١)]

إن هذه المسألة [في تحقيق ماهية الجسم، وبيان أنه جوهرٌ متصلٌ في نفسه قابلٌ للانقسامات الغير المتناهية، على ما هو مذهب الحكماء، ^(٢) لا أنه

١ . راجع لمزيد التحقيق في هذا البحث إلى: طبيعيات الشفاء: ١ / ١٨٤ - ٢٢٣ / الفصل الثالث إلى الفصل العاشر من المقالة الثالثة؛ والنجاة: ١٢٦ - ١٢٩ و ١٥٨ - ١٥٩ / القسم الثاني من النجاة في الحكمة الطبيعية / المقالة الثانية؛ والمباحثات: ٣٦٣ - ٣٦٤ / برقم ١١٣٦؛ والمباحث المشرقية: ٢ / ٨ - ٤١ / الفصل الثاني إلى الثامن من الفن الأول؛ وشرح حكمة العين للمبارك شاه: ٢١٤ - ٢٢٣ / المسألة الأولى من البحث الثاني؛ وشرح تجريد العقائد: ١٤٣ - ١٤٨؛ وشرح الإشارات والتبهيئات: ٢ / ٨ - ٣٣؛ والمحاکمات على شرحي الإشارات المطبوع مع شرح الإشارات: ٢ / ٨ - ٣٤؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٥ / الفن الأول؛ التصور الذري: الباب الأول والثاني.

٢ . قال صدر المتألهين: وهم افرقوا ثلاثة فرق، ففرقة ذهبت إلى أن الجسم جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصلاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته الذي يقبل القسمة خارجاً ووهماً وعقلاً، وهو رأي أفلاطون الإلهي ومذهب شيعته المشهور بالرواقيين وشيخ الإشراق، وأبو البركات البغدادي، والمحقق الطوسي.

وفرقه إلى أنه جوهرٌ مركَّب من جوهرين: أحدهما صورة الاتصال والآخر الجواهر القابل لها، وهم أصحاب المعلم الأول، وأبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا.

وفرقه إلى أنه مركَّب من جوهر وعرض هو الاتصال المقداري، وهو ما ذهب إليه شيخ الإشراق في التلويحات. لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري وابن كمونة شارح "

مركب من الأجزاء الذي لا يتجزأ متناهية، على ما هو مذهب جماعة من الأقدمين وجمهور المتكلمين،^(١) أو غير متناهية^(٢)، كما هو مذهب طائفة أخرى من الأقدمين، والنظام^(٣) من المعتزلة.^(٤)

ولا أنه مركب من أجسام صغار صلبة غير متجزئة بالفعل، وغير قابل

﴿ التلويحات ﴾ والعلامة الشيرازي شارح "حكمة الإشراق" كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود، قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيهما.

لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ١٦ / ٥ - ١٧ / الفصل الأول من الفن الأول؛ واللّمحات في الحقائق: ١١١ - ١١٣ / اللّمحة الأولى من العلم الثاني؛ والمعتبر في الحكمة: ٣ / ١٩٥ / الفصل العاشر؛ وكشف المراد: المسألة السادسة من الفصل الأول من المقصد الثاني؛ والأجوبة عن مسائل البيروني للشيخ الرئيس: ٤١٩ / المسألة الرابعة؛ والتلويحات: ١٤؛ والدعاوي القلبية: ٧؛ وعيون المسائل للفارابي: ٧١ / برقم ١٥؛ والكون والفساد: ١١٩ - ١٢٧، الباب الثاني.

١. ومنهم أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة المتوفى (٢٢٦ أو ٢٣٥ هـ. ق)؛ وهشام بن عمرو الفوطي الشيباني المتوفى (٢٤٦ هـ)، والجبائي المعتزلي المتوفى (٣٠٣ هـ. ق)، ومعمّر بن عباد المعتزلي المتوفى (٢٢٠ هـ. ق)، وابن ميثم البحراني المتوفى (٦٩٩ هـ. ق). لاحظ: مقالات الإسلاميين: ٣١٤ - ٣٢٠؛ وقواعد المرام في علم الكلام: ٥٢ - ٥٦.

٢. اتفق الحكماء والنظام وبعض الأقدمين من الحكماء على عدم انتهاء الجسم في القسمة إلى الجزء الذي لا يتجزأ، إلا أنه عند النظام والأقدمين موجود بالفعل في الجسم، وعند الحكماء يستحيل وجوده بالفعل. لاحظ: إرشاد الطالبين: ٤٨ - ٤٩.

٣. هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري النظام المتوفى (٢٣١ هـ. ق).

٤. قال الرّازي في المباحث المشرقية: ٩ / ٢، فهو مذهب النظام ومن الأوائل انكسافراطيس (٤٠٠ - ٣١٤ ق.م). وفي المطالب العالية: ٦ / ٢٠، فهذا هو مذهب النظام من المعتزلة وهو أيضاً منسوب إلى جمع من قدماء الفلاسفة، وقال العلامة الحلّي في إيضاح المقاصد: ٢٤٩، وهو مذهب جماعة من الأوائل ومذهب النظام. وقال أبو الحسين الخياط: «وأما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين». الانتصار: ٣٣.

للتجزّي بالفعل، مع كونها قابلة للقسمة الوهميّة، كما هو مذهب ديمقراطيس من الأقدمين.^(١)

١ . لاحظ : المباحث المشرقيّة: ٢ / ١٠ - ١١ ؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ١٧ / ٥ ؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٢٢ ؛ وشرح حكمة العين: ٢١٥ / المبحث الثاني من المقالة الثالثة من القسم الأول ؛ وإيضاح المقاصد: ٢٤٩ / المسألة الأولى من المقالة الأولى من القسم الثاني، وفي الآخرين ونسب إليه وإلى اتباعه .

وهاهنا مذهب آخر وهو أنّ الجسم مركّب من أجزاء بالقوّة، لكنّه يقبل القسمة المتهية إلى حدّ لا يقبل القسمة، وبعبارة أخرى: أنّه متّصل واحد كما في الحسّ لكنّه قابل لانقسامات متناهية. هذا قول نسب إلى محمّد الشهرستاني وفخر الدّين الرّازي وطائفة من الحكماء. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٩ ؛ وشرح حكمة العين: ٢١٥ ؛ ومناهج اليقين في أصول الدّين: ٢٥ ؛ وارشاد الطالبين: ٤٨. ولكن قال الرّازي: وهذا القول لم يقل به أحد إلا محمّد الشهرستاني في الكتاب الذي سمّاه بـ«المناهج والبيانات». لاحظ : المطالب العالية من المعلم الالهى: ٦ / ٢٠ .

[هاهنا مباحث:

المبحث الأول

في نفي الجزء الذي لا يتجزأ^(١)

قال: ولا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال، لِحَجْبِ المتوسط والحركة الموضوعين على طَرَفِي المركَّب من ثلاثة، أو من أربعة على التبادل.

أقول: [فالمطلوب في هذه المسألة يتوقَّف على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وعلى إثبات أن كل ما هو قابل للقسمة الوهميَّة، فهو قابل للقسمة الإنفكاكيَّة.

فابتدأ بالأوَّل فقال: ولا وجود لوضعي الذي وضع يقبل الإشارة الحسيَّة.

١ . لاحظ البحث في الكتب التالية: حكمة الاشراق: ٨٨ - ٨٩؛ والألواح الصماديَّة: ٦ - ٧؛ ومطلع الأنظار في شرح طوابع الأنوار: ٢٤٦ - ٢٤٩؛ ونقد المحصل: ١٨٣ - ١٨٨؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٤١٧ - ٤٥٠ / الفصل الأوَّل من النوع الأوَّل؛ والأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة: ٢٢٨ - ٢٣٥؛ ابضاح المقاصد: ٢٥٠ - ٢٥٦؛ وارشاد الطالبين: ٤٧ - ٥٥؛ والأربعين في أصول الدِّين للزَّازي: ٢ / ٣ - ١٧ / المسألة السابعة والعشرون؛ والمطالب العاليَّة: ٦ / ١٩ - ١٦٦ / المقالة الأولى والثانية؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٢١ - ٦٥ / المبحث الثاني إلى الرابع من المقصد الرابع؛ وأبكار الأفكار: ٢ / ٢٧١ - ٢٨٩؛ شرح الهداية الأثيريَّة لصدر المتألَّهين: ١٨ - ٣١؛ وشرح الهداية الأثيريَّة للمبيدي: ١٤ - ١٥.

فاحترز عن الجواهر المجردة، فإنها مما لا يتجزأ، لكنها ليست بقابله للإشارة الحسية، لا يتجزأ؛ أي لا يقبل القسمة أصلاً.

والمراد هو القسمة إلى الأجزاء المتباينة في الوضع، وهي أجزاء يصح أن يقال: لكل منها أين من صاحبه، وهي على أقسام ستعرفها.

بالاستقلال، متعلق بوضعي، أو بقوله: «لا وجود» لما فيهما من معنى الفعل .

وهو احتراز عن التقطع، لكونها عرضاً غير مستقل بالوجود والإشارة، فمجموع قوله: «وضعي لا يتجزأ بالاستقلال» تعريف للجزء الذي لا يتجزأ، ويقال له الجوهر الفرد ^(١) أيضاً.

والمراد من «نفيه»، هو نفيه من حيث يتركب من الجسم، واحتج عليه بوجوده ثلاثة:

[الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: لِحَجْبِ المتوسِّط؛ أي لوجوب أن يحجب الجزء الواقع فيما بين الجزأين بحيث يتلاقى الثلاثة، حيث لا يمكن تركب الجسم المتصل بحسب الحسن من دون أن يقع فيه أجزاء كذلك عن تلاقئها، وذلك - أعني: وجوب الحجب - لأنه لولا ذلك لزم التداخل بين

١. الجوهر الفرد عند المتكلمين هو العنصر الأول في تكوين الأجسام الذي لا يقبل التجزئة والانقسام .

وهو الذي يسمّى اليوم بـ«الذرة»، وهو في الفيزياء والكيمياء أصغر جزء من أجزاء المادة العنصرية، ولا يمكن تجزئته، ومع فرض تجزئته لا تصدق عليه لفظة «الذرة»، لأنها موضوع للجزء الذي لا يتجزأ.

الجزء الوسط واحد الطرفين؛ أي صيرورتها يتحداهما في الوضع والحجم، وهو محالٌ مع كونه موجباً، لعدم حصول الحجم للأجسام.

وإذا وَجَبَ الْحَجَبُ، لزم انقسام الحاجب، لأنَّ ما به يلاقي أحد الطرفين غير ما به يلاقي الآخر، وإلا لزم التداخل؛ وعدم الحجب المفروض، وكلاهما محالان، بل انقسام كل واحدٍ من الثلاثة، فإنَّ في كل من الطرفين يجب أن يبقى شيء غير ما به تلاقي الوسط، وإلا لزم التفاوت في الأجزاء، وهو مبنيٌّ بالفرض، لكون كل منها غير قابلٍ للقسمة، والتفاوت يوجب قبول القسمة.

وأما استحالة التداخل، فضروريةٌ على أنه منافٍ لتركيب الجسم ذي الحجم في الجهات الثلاث منها، إذ التداخل يجعل الحيزين حيزاً واحداً، فكلُّ ذلك الأجزاء يكون حينئذٍ في حيزٍ جزءٍ واحدٍ، ومع ذلك فالمداخلة بين الجزأين إنما يكون بعد المماسّة بينهما، فالملاقي من أحد الجزأين عند المماسّة غير الملاقي منه عند المداخلة، فينقسم إلا أن يقال: إنَّ الأجزاء خلقت متداخلة لا أنها خلقت غير متداخلة، ثم تداخلت، ليلزم ما ذكرتم، وفيه ما فيه .

[الوجه] الثاني: ما أشار إليه بقوله: ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة؛ أي لوجوب التلاقي بين الجزأين المتحركين الموضوعين على طرفي خطّ مركب من أجزاء وتر^(١) كالثلاثة متوجّهاً كل منهما إلى

١ . بكسر الواو وفتحها وسكون التاء وكسرها (الوتر والوتر) في اللغة بمعنى الفرد، وفي الهندسة

الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء، فإنه لا بد حينئذٍ من ملاقاتهما، ولا يمكن ذلك إلا بأن يشغلا جميعاً الوسط، بأن يكون شيء من الوسط مشغولاً بأحدهما، وشيء آخر منه بالآخر، فيلزم انقسام الوسط، بل الخمسة كما عرفت.

فإن قيل: هذا يتوقف على إمكان وجود الجزء على الانفراد ليتمكن وضعه على الطرف، وهو غير لازم على تقدير تركب الجسم من الأجزاء. قلنا: لا يتوقف عليه، بل يكفي فرض مخروطين يوضع رأسهما على الطرفين، ويحزّكان على الوجه المذكور، لكن قد يمنع إمكان الحركة إلى الوسط، إذ شرط انتقالهما إلى الوسط إمكان فراغ يسعهما معاً، ولا يتحقق في الجزء الوسط فراغ يسعهما، بل إنما يسع أحدهما فقط، فيقفان قبل الوسط. كذا في "المواقف" ^(١): "وفيه تأمل."

[الوجه] الثالث: ما أشار إليه بقوله: أو أربعة على التبادل؛ أي لوجوب التصادي بين المتحرّكين لموضوعين على طرف خطٍ مركّب من أجزاء شفع، كالأربعة حركة على السواء، كما مرّ، لكن على التبادل؛ أي بأن يكون أحدهما فوق الخطّ والآخر تحته، فلا بد أن يكون موضع المحاذاة بين الجزأين الوسطين، بأن يكونا على ملتقى الوسطين، فيكون بعض من كلّ منهما على بعض من أحد الوسطين، وبعضه الآخر على البعض الآخر منه، فيلزم انقسام الأجزاء الأربعة جميعاً.

﴿١﴾ (بتفتح الواو والتاء - الوتر) أحد أضلاع المثلث، ويطلق أيضاً على الخطّ المارّ بمركز الدائرة من حيث انقسامها به على قسمين.

أدلة الحكماء على انقسام الجسم

إلى غير النهاية ^(١)

قال: ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء

الدائرة.

أقول: [واعلم، أن على هذا المطلب ^(٢) أدلة كثيرة جداً ومع كثرتها محصورة في سبعة أنواع على ما تتبعنا:

النوع الأول: ما يتعلّق بالمحاذاة

ومنه: أنا إذا فرضنا تركّب صفحة من أجزاء لا يتجزأ، ثمّ قابلنا بها الشمس، فإنّ الوجه المضي منها الذي يلي الشمس غير الوجه المظلم الذي يلينا بالضرورة، فيجب كون تلك الأجزاء منقسمة .

النوع الثاني: ما يتعلّق بالحركة، والماسية

ومنه: ما ذكره المصنّف من الأدلة الثلاثة.

ومنه: أيضاً أنّ ملاقاته جزء مع جزء يجب أن يكون بالأسر، وإلا لزم أن

١ . لاحظ: نهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٤٦٦ - ٦٨٦؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٤٥ - ٥٠؛ وشرح

المواقف: ٧ / ٢٠ - ٣٢؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٥ / ٢٩ - ٣٨.

٢ . أي في قابليّة انقسام الجسم بالجزء الغير المتناهية.

يقبل الإنقسام إلى ملاقي وغير ملاقي، هذا خلف .

وحينئذ^(١)، فكل قدر من الأجزاء تلاقت وإن كانت آلاف ألوف كان مقدار الجميع مقدار جزء واحد، فكيف يحصل منها جسم .

ومنه: أيضاً أنه إذا دار خطّ حول نفسه بان يثبت طرف منه ويدار، فالجزء الطرفي الثابت:

إما أن يدور حول نفسه، ولا يتصوّر إلا بأن يتقل الشمالي منه إلى الجنوبي، والشرقي إلى الغربي، إلى غير ذلك من الجهات، فينفرض في الجزء هذه الجهات وينقسم بحسبها، هذا خلف .

أو لا يدور، فهو ثابت، والجزء الذي فوقه يدور حوله، ففي تمام زمان حركته كلّ أن يفرض فيه يكون هو في طرف من الجزء الثابت، فيثبت له أطراف وينقسم، هذا خلف .

النوع الثالث: ما يتعلّق بالسرعة والبطء

وحاصله: أن أحد الأمرين لازم: إما انتفاء تفاوت الحركة بالسرعة والبطء، وإما تجزأ الأجزاء التي فرض عدم تجزيها، والأول متنفّ، فالثاني ثابت .

بيان الملازمة من وجهين: أحدهما: أن السريع إذا قطع جزءاً واحداً، فالبطيء لا يقف، لأن البطء ليس بتخلّل السكّنات كما يأتي، بل يقطع: إما

١ . أي حين الملاقة بالأسر .

جزء أيضاً، أو أقل منه، إذ لا مجال لقطعه أكثر، فعلى الأول ينتفي التفاوت بين السرعة والبطء، وعلى الثاني ينقسم الجزء.

وثانيهما: أن نبيّن أن هاهنا حركة سريعة، وبطيئة متلازمتين، بحيث يستحيل انفكاك إحداهما عن الأخرى، فيستغني عن الاستعانة، بأن البطء ليس بتخلّل السّكنات .

وذلك في خمسة صور:

الأولى: أن الطّوق الأعظم من الرّحى أسرع من الدّائرة الصّغيرة التي عند قطبها، كما سيأتي .

الثّانية: فرجار ذو شعب ثلاث، فيثبت واحدة، وتدار اثنتان حتّى يرسمتا دائرتين كبيرة وصغيرة تمان معاً، فهما متلازمتان لا محالة .

الثّالثة: من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه، فإنّه يرسم دائرتين إحداهما؛ وهي أصغر بعقبه، والأخرى وهي الأكبر بأطراف أصابع القدم .

وإن شئت فرضت الدّائر مادّاً باعُهُ فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير من الدّائرة التي يرسمها عقبه، ونحن نعلم بالضرورة أنّه لا ينقطع جزءاً جزءاً، كيف؟ وآل لأحسّ بالتقطّع وتألّم به .

وإن شئت فافرضه في الفلك في كوكبين يدور أحدهما عند القطب، والآخر على المنطقه، فحركاتهما متلازمتان، وآل لزم تخرق الأفلاك الموصوفة بالشّدّة والإحكام اتّفاقاً .

الرابعة: الشمس مع ظل الخشبة المنصوبة حداثها، فإن الظل يقطع بالانتقاص من الصباح حين يبدأ طرف الظل إلى الظهر قدراً محدوداً من الأرض، كذراع، أو ذراعين مثلاً.

والشمس في هذا المدّة تقطع تقريباً ربع فلكها من غير توقّف الظل عن الحركة، لأنّ الشعاع الخارج من الشمس المارّ من رأس الخشبة الواصل إلى طرف الظل، إنّما يقع بخطّ مستقيم، كما تشهد به التجربة .

ووقوف الظل يبطل الاستقامة، لأنّ الشمس إذا كانت في ارتفاع، وقد وصل منها خطّ شعاعيّ مارّ برأس الخشبة إلى طرف الظل على الاستقامة.

فإذا انتقلت إلى ارتفاع أعلى ولم ينقص الظل أصلاً، كان القدر الواقع من ذلك الخطّ بين رأس الخشبة، وطرف الظل باقياً على حاله.

وقد تغيّر ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه، فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلاً به على الاستقامة في وضعه الأول متصلاً به كذلك في وضعه الثاني، والآ كان خطّ واحد مستقيم متصلاً على الاستقامة بخطّين ليسا في سمتٍ واحدٍ، وهو باطل بالضرورة.

والخامسة: دلّوا على رأس حبل مَشْدود طرفه الأخرى بوْتِدٍ في وسط البئر مع كُلابٍ يجعل في ذلك الحبل عند الوْتِدِ ويمدّ به، فالدُّلو والكُلاب يصلان إلى رأس البئر معاً، فالدُّلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكُلاب نصفه من غير وقوف الكُلاب بالضرورة، فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة

من غير انفكاك، فعندما يقطع السريعة في هذه الصور الخمس جزءاً إن قطعت البطيئة أيضاً جزءاً لزم تساوي السريعة والبطيئة، وهو الأمر الأول، أو أقل من جزء لزم التجزي، وهو الأمر الثاني .

النوع الرابع: ما يتعلق بالأشكال الهندسية

وهو وجوه:

منها: أنا نفرض مُربّعاً من أربعة خطوطٍ منضمة بعضها إلى بعض كل خط منها مركّب من أربعة أجزاء، فقطر ذلك المربع أيضاً يكون مركّباً من أربعة أجزاء،^(١) كالضلع، فيلزم تساوي قطر المربع مع ضلعه، وهو محال بالحسن.

والبرهان: لأن وتر الزاوية القائمة؛ أطول من كل واحد من ضلعيها، كما دلّ عليه شكل العروس^(٢) من كتاب "الأصول"^(٣).

١. أي الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع .

٢. المقصود منه المربع القائم على وتر المثلث قائم الزاوية فلا بد أن يساوي مجموع مربع الضلعين الآخرين .

٣. وهو من مصنفات إقليدس اليوناني، قال صاحب محبوب القلوب: هو كتاب جليل القدر، عظيم النفع، أصل في هذا النوع، لم يكن في اليونان قبله كتاب جامع في هذا الشأن، ولا جاء بعده إلا من دار حوله، وقال قوله، وما في القوم إلا من سلّم بفضل، وشهد بعزيمته.

ولقد كان حكماء اليونان يكتبون على أبواب مدارسهم: لا يدخلن مدرستنا من لم يكن مرتاضاً، يعنون بذلك لا يدخلنها من لم يقرأ كتاب إقليدس. لاحظ: محبوب القلوب: ١ / ٣٧٥ /

لا يقال ^(١): يجوز ^(٢) أن يكون القطر أطول، بأن يقع بين أجزاء القطر خلاء دون أجزاء الضلع .

لأننا نقول: وقوع الخلاء بين بعض أجزاء القطر دون البعض الآخر منه تحكّم محض، فلو وقع، وقع بين كل جزأين من أجزائه، وحينئذ يكون القطر مساوياً لمجموع الضلعين، لكونه مركباً من سبعة أجزاء، وهي الأربعة المذكورة مع الثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث، ومجموع الضلعين أيضاً سبعة، لاشتراكهما في جزء واحد، ومساواة قطر المربع لضلعه باطل حساً وبرهاناً بالشكل الحماري، ^(٣) هذا إذا كان الخلاء الواقع بين الجزأين قدر جزء، ولو كان أقل من قدر جزء يلزم انقسام الجزء.

ومنها: أنا نفرض مثلاً قائم الزاوية ^(٤) كل من ضلعيها مركباً من عشرة أجزاء .

وقد دلّ شكل العروس على أن مربع ^(٥) وتر قائمة المثلث مساوٍ لمجموع مربعي ضلعيها، ولكن مربع كل ضلع مائة فمجموعهما مائتان، فالوتر جذر مائتين، وإنه فوق أربعة عشرة جزء وأقل من خمسة عشرة، لأنّ الحاصل من ضرب أربعة عشرة في نفسها مائة وستة وتسعون، والحاصل

١ . ذكره المحقق الشريف في شرحه وأجاب عنه . لاحظ: شرح المواقيف: ٢٩ / ٧ .

٢ . في المربع المذكور .

٣ . في شرح المقاصد: ٤٩ / ٣، «بالشكل الجاري» .

٤ . لا حادة ولا منفرجة — .

٥ . أي العدد الحاصل من ضربه في نفسه .

من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون، فلا بد أن يكون جذراً لمائتين فيما بينهما، فيلزم انقسام الجزء.

ومنها: أننا نفرض خطأً مركباً من جزأين، ونضع فوق أحدهما جزءاً، فيحصل زاوية قائمة، فوترها يجب أن يكون أقل من الثلاثة وأكثر من الاثنين، لما بين أقليدس^(١): «أن وتر القائمة يجب أن يكون أقل من مجموع ضلعيها وأكثر من كل واحدٍ منهما»^(٢).

ومنها: أننا نفرض كلاً من ضلعي زاوية قائمة خمسة أجزاء، فكان وترها جذر خمسين بحكم العُروس، فإذا جزرنا أحد طرفي الوتر من جانب جزءاً،^(٣) تحرك الطرف الآخر إلى الجانب الآخر أقل من جزء، إذ لو تحرك جزءاً صار أحد الضلعين ستة، والآخر أربعة، فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين.^(٤)

ومنها: المثلث القائم الزاوية إذا جعلنا أحد ضلعي قائمته منصوباً نحو

١ . الحكيم إقليدس (= Eukleides) المهندس النجار السوري (٢٨٥ - ٣٢٣ ق. م)، هو ابن نظوفرس المظهر للهندسة، المبرز فيها، وهو يوناني نشأ في الاسكندرية وأنشأ مدرسة مشهورة بالاسكندرية وقام بتنظيم وتنسيق علم الرياضيات في عصره وضمنه مؤلفه «الأصول» المحتوي على ثلاثة عشرة مقالة ظلت حتى عهدنا هذا، ومن مؤلفاته الأخرى: «الظاهرة» و «التقويم» و «البصريات» و «القسمة». راجع: محبوب القلوب: ١ / ٣٧٥ - ٣٧٨ / المقالة الأولى برقم ٣٢؛ والموسوعة العربية الميسرة: ١٨٥؛ ودائرة معارف القرن العشرين: ٤٣٣ / ١.

٢ . لاحظ: شرح المقاصد: ٤٩ / ٣.

٣ . بحيث يصير الضلع الذي من هذا الجانب أربعة أجزاء.

٤ . في د: بزيادة جملة «مع كونه بالحقيقة جذر خمسين».

السَّماء، ويكون الضَّلْعُ الآخر واقعاً لا محالة على سطح الأرض، ثمَّ جَزَرْنَا الطَّرْفَ الأسفل من دائرة إلى الجانب المقابل للضَّلْع المنصوب، كسلم موضوع على جِدَار قائم على سطح الأرض يمدُّ أسفله إلى خلاف جهة الجِدَار، فلا شكَّ أنه كَلِّمًا ينحط رأس الوتر من شيء من هذا الضَّلْع المنصوب، يخرج رجل الوتر عن الضَّلْع الآخر بشيء، وهكذا إلى أن يصل رأسه إلى أسفل الضَّلْع المنصوب، فإن كان ما يخرج به أسفله مثل ما ينحطُّ عنه أعلاه، لزم أن يكون الوتر مثل أحد الضَّلْعين وما يساوي الضَّلْع الآخر، إذ المفروض إن مقدار الانجرار، كمقدار الانحطاط، فيكون الوتر، كمجموع الضَّلْعين، وهو خلافُ الحسِّ والبرهان، فوجب أن يكون مقدار ما ينجرُّ إليه أقلُّ ممَّا ينحطُّ عنه، فإذا انحطَّ جزء انجرَّ أقلُّ من جزء، فيلزم الانقسام.

ومنها: أنه برهن أقليدس ^(١) على أنه يمكن تصنيف كلِّ خطٍّ نفرض، فإذا فرضنا خطًّا مركَّباً من أجزاء وتر كالخمسة، فنصفناه، لزم انقسام الجزء الوسط.

ومنها: أنه برهن ^(٢) أيضاً على أنه يمكن أن ينقسم كلُّ خطٍّ بحيث يكون ضرب مجموعه في أحد قسميه، كمربع القسم الآخر.

فلو فرضنا ترَكَّب خطًّا من ثلاثة أجزاء وقسَّمناه على الصِّحَّة، كان أحد

١. راجع: المطالب العالية: ٦ / ١٦٥؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٢٨؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٤٦ - ٤٧؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٤٨٢ - ٤٨٣.

٢. راجع: المطالب العالية: ٦ / ١٦٥؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٢٨؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٤٦ - ٤٧؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٤٨٢ - ٤٨٣.

جزأيه جزءاً واحداً والآخر اثنين، والحاصل من ضرب الكلّ في الواحد ثلاثة، ومربع الاثنين أربعة، فوجب أن يكون قسمته لا على الصّحة إلى غير ذلك.

فإن قيل ^(١): برهان بعض هذه الأشكال ممّا يبتني على رسم المثلث القائم الزاوية ومثبو الجزء لا يقولون به، بل بسائر الأشكال أيضاً كما يأتي . قلنا: هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا على ما نقل عنهم الشيخ في " الشفاء " فهذا المربع ينقسم بقطره إلى مثلثين قائمي الزاوية.

النوع الخامس: ما يتعلّق بتشكّل الجزء

وهو أنّه لو وجد الجزء لكان متناهيّاً ضرورة، فيكون متشكّلاً، لأنّ المتناهي يحيط به حدّ، أو حدودٌ فيعرض له الشّكل فيكون: إمّا مضلعاً لو كان المحيط به حدوداً، وإمّا كُرّة، أو شبيهاً ^(٢) بها، إذا كان المحيط حدّاً واحداً، وكلّ منهما يستلزم الانقسام .

أمّا المضلّع، فظاهرٌ.

وأما الكُرّة، فلاّنه لا بدّ عند انضمام الكُرّة من تخلّل فُرَج يكون كلّ منهما أقلّ من الكُرّة.

١ . تعرّض له صدر المتألّهين بهذا اللفظ : «وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزأ ممّا يبتني على أشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية... الخ». لاحظ: الحكمة المتعالية في

الأسفار: ٣٤ / ٥ .

٢ . كالبيضة ونحوها كالعدس .

النوع السادس: ما يتعلّق بالظنّ وانتقاصه

وهو أنّه لاشكّ أنّ كلّ جسم يصير ظلّه مثله في وقتٍ ما، وحينئذٍ يكون بالضرورة نصف ظلّه ظلّ نصفه، فظلّ الجسم الذي طوله أجزاء وتر يكون له نصف هو ظلّ نصف ذلك الجسم، فيتتصف الجسم وينقسم الجزء.

النوع السابع: ما يتعلّق بابطال الجزء في نفسه مع قطع النظر عن تركيب الجسم عنه

وهو أنّ البديهة شاهدة بأنّ كلّ جزء^(١) متحيّزٌ بالذات ما يلي منه إحدى الجهات غير ما يلي منه الجهة الأخرى منها^(٢)، ففيه شيء دون شيء بالضرورة، ولو فرضاً.

لا يقال: ما يلي منه الجهات إنّما هي أطرافه القائمة به لا أجزاءه الدّاخلية فيه .

لأنّا نقول: ننقل الكلام إلى تلك الأطراف وما يقوم هي به، فينتهي لا محالة إلى انقسام الجزء، وحينئذٍ فلا حاجة في نفي تركيب الجسم من الأجزاء إلى برهان.

فلعلّ الغرض من تكثير تلك الأدلّة إنّما هو تعديد مفاصد مترتبة على

١ . في د: لفظ «جزء» ساقط .

٢ . في د: جملة «الجهة الأخرى» ساقطة.

هذا الرأى، والزامهم بها على طريق المجادلة، وهم يتفصون عن أكثر تلك
المفاسد بالمنوع والمكابرات، ويلتزمون بعضها فمما التزموه، ما أشار إليه
المصنّف بقوله: ويلزّمهم؛ أي القائلين بتركّب الجسم من الأجزاء التي لا
يتجزأ [بوجوه^(١):]

[الأول:] ما يشهد الحشّ بكذبه من التفكيك، [بين أجزاء الرّحى حالة
الحركة.]

بيان ذلك^(٢): أنّ القوم^(٣) ألزموهم بأنّ الجسم لو كان مركّباً من
الأجزاء التي لا يتجزأ، فإذا فرضنا خطأً خارجاً من مركز الرّحى^(٤) إلى
محيطها مركّباً من الأجزاء التي لا يتجزأ - على ما هو رأيكم - فعند تحرك
الرّحى إذا تحرك الجزء الأبعد من هذا الخطّ، وهو الذي على المحيط جزءاً
واحداً من المسافة، فالجزء الذي يليه من جانب المركز:

إمّا أن يتحرك جزءاً من المسافة أيضاً، أو أقلّ منه، إذ لا مجال للأكثر.

وإمّا أن يسكن، فلو تحرك أقلّ من الجزء، لزم انقسامه، وإن تحرك
جزءاً، نقلنا الكلام إلى الجزء الثالث من الخطّ، والرّابع إلى الجزء الذي يلي
المركز، فإن تحرك شيء منها أقلّ من جزء، لزم الانقسام، وإن تحرك كلّ
منهما جزءاً، لزم تساوي مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته لمسافة

١. هذه وجوه تدلّ على نفي الجزء الذي لا يتجزأ.

٢. لاحظ: البراهين القاطعة: ١ / ٢٧٣؛ وشرح تجريد العقائد: ١٤٥.

٣. أي القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ.

٤. أي الدائرة.

الجزء الذي على المحيط وحركته وإن سكن، لزم انفكاكه منه، وكذا سائر الأجزاء إلى المركز، فيلزم تفكك أجزاء الرّحى على مثال دوائر يحيط بعضها ببعض، يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من المركز إلى المحيط من جميع الجوانب .

وهم ^(١) قلّة التزموا ذلك، وقالوا: لكنّ الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض، بحيث لا يشعر الحسّ بالتفكك للطافة الأزمنة التي يقع التفكك فيها.

وأنت خبير: أن أزمنة اللّصوق قد يكون أطف بكثيرٍ من أزمنة التفكك، كما إذا كانت نسبة الدائرة العظيمة إلى الصّغيرة، كنسبة الألف إلى واحدٍ مثلاً، فكيف يحسّ باللّصوق ولا يحسّ بالتفكك .

و [الثاني]: [من سكون المتحرك، ^(٢) فيما إذا فرضنا فرساً سار بحركته في نصف يوم خمسين فرسخاً، ولا محالة سارت الشمس في هذا المدّة رُبع الدّور، فقد قطع الشمس مسافة جزء: إما أن يقطع الفرس أيضاً جزءاً، أو أقلّ، أو يسكن .

فعلى الأوّل: يلزم تساوي الحركتين .

وعلى الثاني: انقسام الجزء .

وعلى الثالث: سكون المتحرك .

١ . أي تكون بالجزء الذي لا يتجزأ.

٢ . من كلام المصنّف رحمه الله .

وهم^(١) قد التزموه مع تكذيب الحسّ إياه، ومكابرة عدم الاحساس بالسكون للطافة الأزمنة هاهنا، أفحش كما لا يخفى .

وأما ما يقال: من أن عدم الاحساس بالسكنات إنّما هو لكونها عدمية. فمدفوع: بأنّ العدميات محسوسة لا محالة بالعرض، وإلا لما تميّز الساكن عن المتحرّك في الحسّ .

و [الثالث:] من انتفاء الدائرة^(٢)، حيث ألزموهم إياه بأنّه على تقدير ترْكّب الدائرة من الأجزاء :

فإمّا أن يتلاقى ظواهر تلك الأجزاء كما يتلاقى بواطنها، فيكون مسافة ظاهر الدائرة كمسافة باطنها، فإذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى، كان حكمها مثل حكمها،^(٣) فيكون باطن المحاطة كظاهر المحيطة،^(٤) لتساويه مع ظاهرها المساوي لبطن المحيطة المساوي لظاهرها، وهكذا يجعل الدوائر بعضها محيطاً ببعض إلى أن يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الأعظم، فيلزم تساوي صغيرة^(٥) جداً مع عظيمة لأعظم منها.

وإمّا أن لا يتلاقى ظواهر تلك الأجزاء مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام، لأنّ الجوانب المتلاقية غير الغير المتلاقية^(٦).

١ . أي تكون بالجزء الذي لا يتجزأ.

٢ . من كلام المصنّف ﷺ .

٣ . أي الأولى . ٤ . الدائرة.

٥ . من تلك الدائرة العظيمة.

٦ . أي غير الجوانب التي لم يتلاق .

وقد يقرّر هكذا: إمّا أن يكون بإزاء كلّ جزء من المُحاطة جزء من المُحيطَة، فيلزم مساواتها، أو يكون بإزاء بعض الأجزاء أزيد من جزء، فيلزم انقسام الجزء بالجملة يلزمهم انتفاء الدائرة، بل انتفاء الأشكال المُسطّحة مطلقاً، كما قيل لجريان التّقريرين في المُضَلِّعات أيضاً كما لا يخفى .

وقد التزموه وقالوا: إنّ البصرَ تخطى في أمر الدائرة، بل هي شكّل مُضَرَّسٌ؛ أي كثير الأضلاع يشبه الدائرة حسّاً لكثرة أضلاعه وعدم إنفراج زواياه، بحيث لا يظهر عند الحسّ، وليست بدائرة حقيقة.

وقد تؤيد بأنّ شروط صدق الاحساس بشيء أن يكون على قدرٍ يمكن للقوّة الحاسّة إدراكه، كما في الذّوات المَبْتُوثَة، والأصوات الخفيّة، فلعلّ التّضاريس كذلك.

وأورد ^(١) عليه: أنّ التّضريسَ إن كان أصغر من الجزء، لزم انقسام الجزء، وإلّا، فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له أو أكبر؟ لا يقال: لهم أن يَمْنَعُوا كون الجزء الواحد محسوساً .

لأنّا نقول: يلزمهم كون مجموع التّضاريس محسوساً، كمجموع الأجزاء، فتأمّل.

ثمّ إنّ الشّيخ في " الشفاء " ^(٢) " ألزمهم وجود الدائرة، بأنّه إذا فرض الشّكل المرئي مستديراً مُضَرَّساً وكان موضع منه أخفض من موضع حتّى

١ . المورد هو الشّارح القوشجي: لاحظ : شرح تجريد العقائد: ١٤٦ .

٢ . طبيعيات الشفاء: ١ / ١٩٠ - ١٩٢ / الفصل الرابع من المقالة الثالثة.

إذا طبق طرفاً خطاً مستقيماً على نقطة تفرض وسطاً وعلى نقطة في المحيط في موضع كان أطول.

ثم إذا أطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر أمكن أن نتمم قصره بجزء أو أجزاء، فإن كان زيادة الجزء لا تسويه، بل يزيد عليه، فهو ينقص عنه بأقل من جزء، وإن كان لا يتصل به، بل يبقى فرجة، فليدبر في الفرجة هذا التدبر.

فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهاية، ففي الفرج انقسام بلا نهاية، وهذا خلف على مذهبهم .

وقد يقال أيضاً: إننا إذا فرضنا خطاً مستقيماً محدوداً كالمركب من خمسة أجزاء مثلاً واثبتنا أحد طرفيه وأدرنا الطرف الآخر إلى إن عاد إلى موضعه الأول، فلا محالة يحصل سطح مستو محاط بالخط المستدير بحيث يكون بعد كل من أجزائه إلى موضع الطرف الثابت على السواء، فلو كان هناك تضريس بمعنى كثرة الأضلاع والزوايا يلزم كون بعض أجزائه أقرب إلى موضع الطرف الثابت وبعضها أبعد، وهذا خلل، أو بمعنى كثرة الخلل والفرج وهو أيضاً محال، وإلا يلزم الطفرة - أعني: عدم موافاة الخط المذكور - في حركة جميع أجزاء المسافة، وبطلانها مسلم عندهم.

وأما ما ذكره "شارح المقاصد": «من أن فرض حركة الخط المذكور على الوجه المذكور؛ محض توهم لا يُفيد إمكان المفروض، فضلاً عن

تحققه»^(١) ولو سلم، فإنما هو على تقدير اتصال المقادير.

وأما على تقدير تركيبها من الأجزاء التي لا يتجزأ، فهو ممنوع لأدائه إلى المحال، فلا يخفى كونه مكابرة محضه، كيف والعقل يجزم بإمكان ذلك في نفس الأمر مع قطع النظر عن كون الخط متصلاً أو لا، هذا.

المبحث الثاني

في بيان أدلة مثبتة الجزء الذي لا يتجزأ

والجواب عنها (١)

قال: والنقطة عرض بالمنقسم باعتبار التناهي.

والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقاً.

والآن لا تحقّق له خارجاً.

ولو تركّبت الحركة ممّا لا يتجزأ لم تكن موجودة.

أقول: [ولمّا فرغ المصنّف عن إيراد الحجج والزّام المفسد أراد أن

يُشير إلى الأجوبة عن حججهم .

الأولى: أنّ النقطة موجودة (٢) كما سيأتي من وجود الأطراف .

١ . راجع لمزيد التحقيق : نقد المحصل: ١٨٤ - ١٨٦ ؛ قواعد المرام في علم الكلام: ٥١ - ٥٦ ؛ أنوار

الملكوت في شرح الباقوت: ١٩ - ٢٠ ؛ المطالب العالية من العلم الإلهي: ٦ / ٢٩ - ٥٩ ، الفصل

الرابع والخامس من المقالة الأولى ؛ نهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٤٣٠ - ٤٣٨ ؛ وإشراق

اللاهوت في نقد شرح الباقوت: ٥٤ - ٥٩ .

٢ . لأنّها نهاية الخطّ، ولأنّ الخطّ إنّما يلاقي غيره بالنقطة، وهي غير منقسمة اتفاقاً، ولأنّها لو

وأيضاً نفرض كرة حقيقية تماسّ سطحاً مستوياً حقيقياً، وهما موجودان باعترافكم، وتماسهما ممكن بالضرورة.

فما به المماسّة موجود بالضرورة، إذ لا معنى للتماسّ بالمعدوم، وهو غير منقسم، وإلا فهو خطأً وسطح، ولانطباقه على السطح المستوي، فهو مستقيم إن كان خطأً، أو مستوٍ إن كان سطحاً، فلا يكون المفروض كرة حقيقية، لاستحالة أن يوجد على محيطها خطّ مستقيم، أو سطح مستو بالضرورة، فهو نقطة، وهي إن كانت جوهرًا ثبت المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلّها إن كان منقسماً، لزم انقسام النقطة، لأنّ الحال في المنقسم لا بدّ أن يكون منقسماً، فهو غير منقسم، وهو المطلوب .

والجواب: أنّ الحال في المنقسم من حيث هو منقسم، يجب أن يكون منقسماً، وأمّا الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم، بل من حيثية أخرى، كالتناهي أو التماس، فلا يجب انقسامه، وحلّول النقطة من هذا القبيل.

والى هذا أشار بقوله: والنقطة عرض قائم بالمنقسم^(١) باعتبار التناهي.

انقسمت لم تكن طرفاً ونهاية، بل أحد الجزئين يكون هو الطرف والنهاية، والآخر داخل في الخطّ، ويلزم من وجودها وجود الجزء، لأنها إن كانت جوهرًا ثبت المطلوب، وإن كانت عرضاً، افتقر إلى محلّ وهو جوهر، وإلا تسلسل ويكون غير قابلٍ للقسم، وإلا انقسمت، هذا خلف. هذا ما أفاده العلامة في أنوار الملكوت وكشف المراد.

١ . ولا يلزم من انقسام محلّها انقسامها لأنّ قيامها باعتبار التناهي، فإنّ انقسام المحلّ إنّما يلزم انقسام الحال إذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة كحلول البياض في الجسم وحلول

وإنما اكتفى بذكر التناهي، لأنَّ التماس أيضاً باعتبار التناهي كما لا يخفى .

الثانية: أنَّ الحركة موجودة لا محالة، فوجودها يجب أن يكون في الحال لا في الماضي لمضيئه، ولا في المستقبل، لأنه لم يوجد بعد، فهما معدومان، فهي غير منقسمة، وألا لزم سبق أحد جزئها على الآخر، لكونها غير قارَّ الذات، فلم يكن ما فرض موجوداً موجوداً بتمامه، هذا خلف ومنطبقة على المسافة، وهو ظاهرٌ، فالمسافة التي بازائها أيضاً غير منقسمةٍ وألا لزم انقسام الحركة، لأنَّ الحركة في أحد جزئي المسافة جزء الحركة في الجزأين، وهو المطلوب.

والجواب من وجهين:

[الوجه] الأول: لا نسلم أنَّ الماضي والمستقبل معدومان مطلقاً، بل في الحال، فلا يلزم من نفي وجود الحركة في الحال نفي وجودها مطلقاً. وإليه أشار بقوله: والحركة لا وجود لها في الحال، فلا يلزم نفيها مطلقاً. وهذا الجواب ظاهرٌ في الابتداء على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج .

والمشهور من مذهب الحكماء، والظاهر من كلام الشيخ في " الشفاء" ^(١)، هو نفيها .

﴿ النِّقْطَةُ فِي الْمَحَلِّ الْمُنْقَسِمِ لَيْسَ مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ الْمُنْقَسِمَةِ، بَلْ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَتَاهُ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ.

لاحظ: القول السديد في شرح التجريد: ١٣٥ .

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٦٢ - ٢٦٦ / الفصل الثاني من المقالة الرابعة.

وسياتي تحقيق الأمر في مبحث الأعراض^(١) إن شاء الله العزيز .

والوجه الثاني من الجواب: أننا لا نسلّم أنّ الحركة موجودة إن أردتمّ به الحركة بمعنى القَطْع التي هي المنطِبة على المسافة .

وَنُسلّم ذلك إن أردتمّ بها الحركة بمعنى التوسُّط^(٢) لكنّها غير منطبقة على المسافة، فلا يلزم من وجودها وعدم انقسامها وجود الجزء الذي لا يتجزى في المسافة.

ويمكن حمل كلام المصنّف عليه بإرادة أنّ الحركة التي استدلتتم بها - أعني: المنطبقة على المسافة - لا وجود لها في الخارج، فلا وجود لها في الحال، ولا يلزم من ذلك نفي الحركة مطلقاً، لكون الحركة بمعنى التوسُّط لغير المنطبقة على المسافة موجودة لا محالة، فيكون في الكلام استخدام^(٣).

وعلى هذا يكون جواباً عن تقرير آخر أيضاً لهذه الحجّة، وهو أنّ الحركة إن لم يوجد في الحال لم يوجد أصلاً، لأنّ الماضي كان حالاً، والمستقبل سيصير حالاً، والفرض أنّه لا وجود للحركة فيما هو حال، فلا وجودها في شيء من الأزمنة، ولا شكّ في عدم انطباق الوجه الأول من الجواب على هذا التقرير .

١ . يأتي في الجزء الرابع بإذن الله.

٢ . أي وهي كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون موجودة في كلّ جزء فَرَض .

٣ . لأنّه يقصد لفظة الحركة معنى ومن الضمير الزاجع فيها معنى آخر .

الثالثة^(١): أن الآن ؛ أي المسمّى بالحال والحاضر من الزّمان موجود،
وإلا لم يكن الزّمان موجوداً أصلاً، لكون الماضي والمستقبل معدومين^(٢)
كما مرّ، وغير منقسم لما مرّ في الحركة، والحركة الواقعة فيه أيضاً غير
منقسمة^(٣)، وكذا المسافة المنطبقة هي عليها، فيلزم وجود الجزء .

فإن قلت: وقوع الحركة في الآن يقتضي وجود الجزء سواء كان الآن
موجوداً في الخارج، أو لا، فلا فائدة في أخذ وجوده في الدليل، ولا يستقيم
الجواب بمنع تحقّق الآن في الخارج.

قلت: الآن إذا لم يكن موجوداً في الخارج، ولا يكون جزءاً من
الزّمان الموجود فيه، لم يلزم وقوع الحركة فيه، إذ الآن من حيث هو أن،
ليس من ضروريّات وجود الحركة، بل ما هو ضروريّ لوجودها إنّما هو
الزّمان.

فإذا ثبت أن الموجود من الزّمان ليس إلا الآن، ثبت إن ما هو ضروريّ
للحركة من الزّمان إنّما هو الآن، لكونه هو الزّمان الموجود، لا لكونه أناً،
فاخذ وجود الآن إنّما هو ليصير جزء من الزّمان الموجود المعتبر في الحركة
عند الخصم، فليفتنّ.

١ . أي الحجّة الثالثة.

٢ . لأنّ الماضي صار معدوماً والمستقبل لم يوجد بعد وإذا كان الآن موجوداً فهو غير منقسم وإلا
لزم سبق بعضه على بعض فلم يكن الجميع أناً هذا خلف .

٣ . لأنّه إذا لم ينقسم، لم تنقسم الحركة الواقعة فيه وإلا كان بعض الحركة في الآن وبعضها سابقة
أو لاحقة هذا خلف.

والجواب: أن الآن لا تحقّق له خارجاً^(١)، ولا ينقسم الزّمان إليه أصلاً، بل إنّما ينقسم إلى الماضي والمستقبل بحسب الفرض .

والمراد بالآن: هو الفصل المشترك بينهما، كالنّقطة المفروضة في وسط الخطّ، ولا يلزم من عدم تحقّق الآن في الخارج ؛ عدم تحقّق الزّمان فيه .

كما لا يلزم من عدم تحقّق النّقطة المذكورة^(٢) في الخارج عدم تحقّق الخطّ فيه، وأمّا لزوم عدم تحقّق الزّمان من انحصاره في الماضي والمستقبل المعدومين .

فالجواب عنه ما مرّ من كونهما معدومين في الحال لا مطلقاً، أو بمنع وجود الزّمان الممتدّ الذي بإزاء الحركة القطع، بل الموجود من الزّمان هو المسمّى بالآن السّيال الذي بإزاء الحركة بمعنى التوسّط .

ولو قرّرت هذه الحُجّة كما قرّرت الحُجّة الثانية ثابتاً، وهو أنّه لو، لم يكن الحال موجوداً لم يكن الزّمان موجوداً، لأنّ الماضي كان حالاً، والمستقبل سيصير حالاً، والفرض أنّه لا وجود لما هو حال^(٣) .

فتقرير الجواب عنه: أنّنا لا نسلّم أنّ الماضي كان حالاً والمستقبل سيصير حالاً، إذ الحال ممّا لا تحقّق له في الخارج كما عرفت .

١ . من كلام المصنّف رحمه الله .

٢ . أي المفروضة .

٣ . فلا وجود للزّمان .

ثم إنهم لما استدّلوا بوجود الحركة على وجود الجزء أراد المصنّف أن يشير إلى أن هذا عجيب، لأنّ وجود الجزء نفي وجود الحركة، فكيف يستدلّ به ؟

فقال: ولو تركّبتِ الحركةُ ممّا لا يتجزّأ لم تكن موجودة.

بيان ذلك ^(١): أنه على تقدير تركّب المسافة من الأجزاء التي لا يتجزّأ، فالمتّحرك من جزءٍ إلى جزءٍ يليه:

إمّا أن يتّصف بالحركة حال كونه في الجزء الأوّل ^(٢) وهو باطل، لأنّه لم يأخذ بعد في الحركة .

أو حال كونه في الجزء الثّاني ^(٢) وهو أيضاً باطل، لأنّه قد انتهت الحركة، ولا واسطة بينهما ليتّصف بالحركة هناك.

لا يقال: يوصف بالحركة في أوّل زمان حصوله في الجزء الثّاني، فإنّ الحركة عندهم هو كون الأوّل في المكان الثّاني .

لأنّا نقول: الحركة التي استدّلوا بها على وجود الجزء هي الحركة المتّصلة ^(٤) القابلة للقسمّة إلى أجزاء غير قارّة على سبيل الجدول ^(٥)، لا الحركة التي هم قائلون بها، ألا ترى أنّهم أخذوا عدم القرار في دليلهم؟ فليتبّر.

١ . بيان الملازمة.

٢ . الذي هو المبدأ.

٢ . الذي هو المتّهي مثلاً.

٤ . في نفسها لا في الحسّ.

٥ . فلذا دليلهم الزاميّ لا برهانيّ.

ثم لا يخفى: إنَّ حقَّ الكلام كان أن يقول: لو تركبت المسافة ممَّا لا يتجزأ لم تكن الحركة موجودة.

وذلك^(١) لأنَّ الموجب لانتفاء الحركة إنَّما هو تركب المسافة، سواء كانت الحركة أيضاً مركبة أو لا، كما ظهر من تقرير الدليل، لكنهم لما استدلوا بإثبات ما لا يتجزأ في الحركة على إثبات ما لا يتجزأ في المسافة، وجعلوا تركب الحركة ممَّا لا يتجزأ دليلاً على تركب المسافة.

وضع المصنّف الدليل موضع المدلول عليه، والمراد هو ما ذكرنا، هذا. واعلم، أنَّ القول بتركب الجسم من الأجزاء التي لا يتجزأ ينقسم إلى قولين :

الأوّل: القول بتناهي تلك^(٢) الأجزاء، وهو مذهب جماعة من الأقدمين وأكثر المتكلمين.

الثاني: القول بعدم تناهيها، وهو مذهب طائفة أخرى من الأقدمين، والنظام من المعتزلة، وهو وإن لم يقل بالجزء ابتداءً، بل قال بقبول الجسم للانقسام لا إلى نهاية، لكن لما كان من مذهبه أنَّ حصول الأقسام من لوازم قبول الإنقسام، زعم أنَّ جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل، فصرح بأنَّ في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل، فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزأ، لأنَّه إذا كان كلَّ انقسام ممكن في الجسم

١. أي تعليل للحقيقة.

٢. أي القسمة يتهي إلى حدّ لا يكون قابلاً للقسمة أصلاً.

حاصلاً فيه بالفعل، فما لا يكون من الإنقسامات حاصلاً في الجسم امتنع حصوله فيه، فيكون أجزائه غير قابلةٍ للانقسام، فقد وقع فيما كان هارياً عنه، والمشهور من مذهبه في الجسم وإن كان كونه مركباً من اللون والطعم والزائحة وما اشبه ذلك من الأعراض إلا أن هذه عنده جواهر لأعراض، بخلاف مثل الأكوان والاعتقادات، والآلام واللذات وما اشبه ذلك.

[المبحث الثالث

في إبطال مذهب النظام^(١)

قال: والقائل بعدم تناهي الأجزاء التي لا يتجزأ في الجسم يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهي ويفتقر في التعميم إلى التناسب.

ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء.

وأن لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه.

أقول: [فلما فرغ المصنف من نقض مذهب القائلين بالجزء من حيث هو جزء أراد نقض القائلين به من حيث عدم تناهي الأجزاء .

فقال: والقائل بعدم تناهي الأجزاء التي لا يتجزأ في الجسم^(٢)، يلزمه^(٣) مع ما تقدم من المفاسد المترتبة على القول بالجزء من حيث هو جزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهي في ضمن كل جسم.

١. راجع: طبيعيات الشفاء: ١ / ١٨٨ / الفصل الرابع من المقالة الثالثة؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٤٥١ - ٤٥٣؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٢٩ - ٣٠؛ وارشاد الطالبين: ٥٢ - ٥٤؛ الحكمة المتعالية في الأسفار: ٥ / ٣٨ - ٤١؛ وشرح تجريد العقائد: ١٤٧ - ١٤٩؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٣٤ - ٣٥.

٢. سقطت في أكثر النسخ، جملة «التي لا يتجزأ الجسم».

٣. أي أن النظام هو وإن لم يكن قائلاً بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه إلا أنه لزمه ذلك من حيث لا يدري.

فإنَّ الجسم إذا كان مؤلفاً من أجزاء لا يتناهى امكنا اعتبار أجزاء متناهية منها في الجهات الثلاث، بحيث يكون المؤلف منها طويلاً عريضاً عميقاً، ولا شبهة في كونه كذلك موجوداً، لأنَّ المؤلف من الغير المتناهي موجود، كما هو المفروض، ولا يخرج اعتبارنا أجزاء متناهية من جملة الغير المتناهية الموجودة عن كونها موجودة.

فإن قيل ^(١): سيأتي أنَّ النظام قابل بالتداخل ^(٢)، فهو وإن لم يمكنه القول بتداخل جميع أجزاء الجسم لمكان الحجم لا محالة، لكن يمكنه أن يقول: بأنَّ كل واحدٍ من تلك الأجزاء المتناهية مؤلف من أجزاء غير متناهية متداخلة بعضها في بعض .

قلنا: هو إنما وقع في القول بالأجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للإنقسامات الغير المتناهية كما مرّ.

فلا بدّ أن يكون تلك الأجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسماً إليها بالانقسام المقداري المستلزم لكون الأجزاء متبانية، فلا ينفعه كون كل من تلك الأجزاء المتناهية ^(٣) مؤلفاً من أجزاء غير متناهية متداخلة.

فإن قيل: ما يلزم النظام هو أن يكون كل جزء منقسماً بالفعل، لأن لا يكون هناك جزء غير منقسم أصلاً، لما مرّ من أنه إنما وقع في هذا القول

١ . ذكره الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٤٨ .

٢ . أي وجوز تداخل الجوهر بعضها في بعض.

٣ . في د: قوله: والمتناهية مؤلفاً من أجزاء غير متناهية - إلى - أو متناقصة مقدار جميعها غير متناه الخ - يعني سطور قبل المبحث الخامس - ساقط.

لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية، كما هو مذهب الحكماء.

والجسم إنما يقبل هذه الانقسامات كذلك؛ أي بحيث يكون كل جزء أيضاً قابلاً للقسمة؛ ولا ينتهي إلى جزء لا يكون قابلاً للقسمة؛ ولا ينتهي إلى جزء يكون قابلاً للقسمة، فكل انقسام هو عند الحكماء بالقوة يكون عنده بالفعل، فكل جزء من تلك الأجزاء يكون منقسماً بالفعل إلى أجزاء غير متناهية، فلا يتم التقصص بالمؤلف منها.

قلنا: وجود الوحدة الحقيقية ضروري في كل كثرة، إذ لا يتصور الكثرة من دون وحدة كذلك، فإن الواحد المنقسم بالفعل يكون كثيراً في الحقيقة لا واحداً، فكل كثرة لا بد أن ينتهي إلى واحد لا ينقسم بالفعل بالضرورة، فيعتبر المؤلف من تلك الأحاد فيتم التقصص لا محالة.

فإذا انتقض الموجبة الكلية التي ادعاها النظام المؤلف من الأجزاء المتناهية، لأنه يحصل حينئذ سالبة جزئية هي نقيض تلك الموجبة الكلية، فلو أردنا الكلية، وتعميم التأليف من الأجزاء المتناهية لكل جسم.

قلنا^(١): هذا الجسم المؤلف من أجزاء متناهية له حجم متناهٍ وأجزاء متناهية، وغيره من الأجسام له حجم متناهٍ لتناهي الأبعاد وأجزاء غير متناهية كما هو المفروض.

ولما كان إزدياد الحجم بحسب إزدياد الأجزاء لا محالة، وجب أن

١. وكذا قول الشارح القوشجي: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٤٨.

يكون نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء .

لكن، الأولى: نسبة متناه إلى متناه.

والثانية: نسبة متناه إلى غير متناه.

فيلزم أن يكون نسبة المتناهي إلى المتناهي، كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي وهو محال، فيجب أن يكون كل جسم متناهي الأجزاء.

وهذا معنى قوله: ويفتقر في التعميم إلى التناسب .

فإن قيل: نسبة الحجم إلى الحجم نسبة مقدارية، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة عددية.

فلا يجب اتحاد النسبتين لما تقرّر في موضعه ؛ من أن نسبة المقدار إلى المقدار قد يكون نسبة ضمنيّة لا يوجد مثلها بين الأعداد، وهي التي بين مقدارين إلا يوجد لهما عاد مشترك، فإذا نقص الأقل من الأكثر يبقى ما هو أقل.

ثمّ إذا نقص الأقل الثاني من الأقل الأول يبقى أقل من الأقل الثاني، وإذا نقص الأقل الثالث من الأقل الثاني يبقى أقل من الثالث، وهكذا إلى غير النهاية، إذ المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية، فيتصوّر فيه ذلك بخلاف الأعداد ضرورة انتهائها إلى الواحد.

قلنا: النسبة المقدارية إنّما يجوز كونها مخالفة للنسبة العددية إذا كانت المقادير متّصلة، وأمّا إذا كانت مؤلّفة من الأجزاء، فلا مخالفة بينهما أصلاً، إذ

لا يتحقَّق حينئذٍ مقدار حقيقة، بل يكون كلُّ مقدار مؤلَّفاً من الأجزاء، فيكون عدداً لا محالة، لاشتماله على واحدٍ بعده، كالعدد بلا فرق وهو الجزء لكون المفروض إنَّ بازدياد الأجزاء يزداد الحجم، فيكون بنقصانها يتقصص الحجم لا محالة، على أنَّنا لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا كون المقدار حينئذٍ مقداراً حقيقة.

نقول: قد بيَّن أفليدس في الشُّكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب "الأصول": "إنَّ نسبة مقدار إلى مقدارٍ قد يكون نسبة عدد إلى عددٍ، وذلك إذا كان المقداران مشاركين، والتَّشارك في المقادير: هو أن يكون لها مقدار واحد بقدرها، فعلى تقدير تركَّب المقدار من أجزاء لا يتجزأ يكون كلُّ مقدارين مشاركين، لأنَّ الجزء الواحد قدر ممَّا لا محالة، سواء كان له مقدار في نفسه، أو لم يكن، لما مرَّ من أنَّ بازدياد الأجزاء يزداد المقدار وبنقصانها يتقصص، فيكون نسبة الحجمين حينئذٍ نسبة عددية لا صميمة لا يوجد إلا في المقادير.

وظهر من هذا على ما قال المحقِّق الدَّواني: أنَّه لو كان المقدار مركَّباً من الأجزاء التي لا يتجزأ لم يتحقَّق النسبة الصِّم، فتحقَّق النسبة الصِّميمة بين المقادير دليل آخر على عدم تركبها من الأجزاء التي لا يتجزأ. ويلزمه ^(١) أيضاً عدم لحوق السَّريع البطيء، لأنَّ السَّريع إذا قطع جزءاً قطع البطيء أيضاً جزءاً إذ لا أقلَّ من الجزء، وهو ليس قائلاً بتحليل السُّكنات كما يقول به القائل بتناهي الأجزاء.

فظهر اختصاص هذا الوجه بإبطال مذهب النّظام. وعدم جريانه فيما إذا كانت الأجزاء متناهية كما توهمه الشّارح القوشجي^(١)، فيلزم أن لا يلحقه أبداً.

وأيضاً يلزمه^(٢) أن لا يقطع^(٣) المسافة المتناهية في زمان متناهٍ، إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها، ولا قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فامتنع قطعها إلا في زمانٍ غير متناه.

وقد أورد مثل هذين الوجهين على مذهب الحكماء من القول بقبول الجسم الانقسام الغير المتناهي بالقوة أيضاً وسيأتي .

١. لاحظ : شرح تجريد العقائد: ١٤٨ .

٢. أي النّظام.

٣. الجسم.

[المبحث الرابع]

في إبطال الطفرة والتداخل^(١)

قال: والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل.

أقول: [ولما فرغ عن إيراد الالتزام على النظام، أشار إلى دفع ما تقضى عنها، وهو التزام التداخل^(٢)؛ لدفع برهان التناسب بمنع كون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لمكان تداخل الأجزاء بعضها في بعض .

والتزام الطفرة لدفع الالتزامين الأخيرين.

وهي في اللغة الوثبة^(٣)، يقال: طَفَرَ يَطْفَرُ طَفْرًا، والمراد هنا انتقال

١. لاحظ البحث: المطالب العالية من العلم الإلهي: ٦ / ١٠٩ - ١١٣؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٤٥٤ / ٢ - ٤٦٠؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٢٩ - ٣٠؛ شرح الإشارات والتنبهات: ١٦ / ٢ - ٢١؛ والمحاكمات: ١٧ / ٢ - ٢٧؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٣٦ - ٣٩؛ الحكمة المتعالية في الأسفار: ٥ / ٤٠ - ٤٤؛ وشرحي الإشارات للطوسي والزازي: ١١ - ١٣.

٢. وهو التشابك بين شيئين وفي عرف الحكماء نفوذ بعض الأشياء في بعض بحيث يتحدان في الوضع والحجم، وبعبارة أخرى: دخول شيء في شيء آخر بلا زيادة حجم ومقدار. انظر: مصطلحات جامع العلوم: ٢٣٨ - ٢٣٩؛ والتعريفات: ٧٦ برقم ٣٣٩.

٣. وبالفارسية: «جستن».

المتحرّك من جزء من المسافة إلى جزء آخر منها من غير أن يحاذي أجزاء ما بينهما.

وقد يعبر عنها بترك محاذاة الأوسط، فأشار إلى دفعهما بقوله: والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل على سبيل نشر اللّف من غير ترتيب، كذا، أعني: حمل التداخل على دفع برهان التّناسب. وحمل الطفرة على دفع الألزامين الآخرين في " شرح العلامة ^(١) " و" الشرح القديم " وغيره .

وقال المحقق الشّريف: المشهور أنّهم التزموا الطفرة دفعاً، لالزام امتناع لحوق السّريع البطيء، والتزموا التداخل لالزام امتناع قطع المسافة المتناهية من أجزاء موجودة غير متناهية، كذلك الزّمان المتناهي، فتقابل أجزاء المسافة والزّمان إلى غير النّهاية ولا يمتنع قطعها في زمانٍ متناهٍ، وهذا انسب بسياق كلام المتن، إلّا أنّ التّزام الطفرة لما كان كافياً لدفع الالزامين، جعل الشّارع التّزام التداخل راجعاً إلى دفع برهان التّناسب. انتهى.

فإن قيل ^(٢): لا حاجة للنّظام إلى الالزام مكابرة ^(٣) الطفرة، بل يكفي

١ . لاحظ : كشف المراد: المسألة السادسة من الفصل الأوّل من المقصد الثّاني.

٢ . القائل هو أبو الهذيل العلاف المعتزلي المتوفّي (٢٣٥ هـ). لاحظ : شرح المواضع: ١٠ / ٧ - ١١؛ وشرح تجريد العقائد: ١٤٩ .

٣ . أي لا حاجة للنّظام إلى هذه المكابرة وهي القول بالطفرة ومما يدلّ على كونه مكابرة إنّما هذا العلم فيحصل خطّ السّواد من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض وليس كذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض في السّواد بحيث لا امتياز في الحسّ لأنّ الأجزاء مصلقون عنها كثيراً بل لا نسبة لها الأجزاء بالسّواد لكونها غير متناهية. لاحظ: حاشية عبد الحكيم لشرح المواضع: ١٠ / ٧ .

أن يقول: كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء موجودة غير متناهية، كذلك الزمان المتناهي^(١)، فتقابل أجزاء المسافة والزمان معاً، فيمكن قطعها فيه.

وهذا كما أن المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام إلى غير النهاية، ولا يمتنع قطعها في زمانٍ متناهٍ، مع أن قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها إلى غير النهاية، وذلك لأن كلاً من المسافة والزمان كذلك^(٢)، لأن مثل هذا الالتزام يرد عليه في الزمان أيضاً، إذ لا فرق بين المسافة والزمان عنده في الاشتمال على أجزاء غير متناهية بالفعل، فيلزم أن لا يمكن الانتقال من متى إلى متى^(٣) آخر، كالكون في الغداة إلى الكون في المسألة توقّف ذلك على انقضاء الزمان الذي بينهما وهو غير ممكن على أجزاء غير متناهية بالفعل.

ووجوب الموافاة مع كل جزء منها وقياس ذلك على مذهب الحكماء بين الحكماء اشتباه بين القوة والفعل، هذا.

لكن يمكن له^(٤) التفصي عن أكثر الالتزامات المترتبة على القول بفعلية الانقسامات الغير المتناهية، بأن يقول: إنمّا يلزم كون ازدياد المقدر بحسب ازدياد الأجزاء إذا كانت الأجزاء متباينة .

١ . مشتمل على أجزاء غير متناهية.

٢ . أي قابلان للانقسام إلى غير النهاية.

٣ . أي من زمان إلى زمان آخر .

٤ . أي النظم .

وأما إذا كانت متداخلة على سبيل النصف ونصف النصف ونصف
نصف النصف وهكذا إلى غير النهاية، فلا يلزم ذلك أصلاً.

فإننا إذا قسمنا ذراعاً إلى نصفين ونصفه إلى نصفين - أعني: إلى ربعين
وأربعة إلى نصفين، أعني: إلى ثمنين - وهكذا، فيكون الثمن مثلاً داخلاً في
الربع لا مضموماً إليه ليصير الحاصل من الانضمام ربعاً وثماناً بحسب
المقدار، بل مقدار مجموعهما هو مقدار الربع، فيكون المقدار الحاصل من
انضمام مجموع الأجزاء، وإن فرضت غير متناهية هو مقدار الذراع لا أزيد
منه، فلا يلزم شيء من تلك المفاسد.

فإن قلت: تلك الأجزاء ليست متداخلة فقط، بل هناك أجزاء متباينة
أيضاً وهي النصف الباقي، ونصف النصف الباقي، وهكذا إلى غير النهاية.
قلت: نعم لكنّها متناقصة، والأجزاء المتناقصة الغير المتناهية ولو كانت
متباينة لا يفيد انضمام بعضها إلى بعض مقداراً غير متناه، كما نقله بعض
الأفاضل عن بعض العلماء. (١)

ألا ترى أن أجزاء كل واحدٍ من نصفي الذراع لا يفيد إلا مقدار نصف
الذراع؟

فمجموع الأجزاء لا يفيد إلا مقدار الذراع لا أزيد منه، فكونهما
متباينة لا ينفع في ذلك، وذلك لكون كل منها على سبيل التناقص، وإنما
ينفع في ذلك - أعني: في ضرورة مقدار المجموع - غير متناه كون الأجزاء

١. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٤٥ / ٥.

متساوية، أو متزائدة، كيف، ولو كان كذلك - أعني: لو كان الاشتمال على الأجزاء الغير المتناهية المتباينة، ولو كانت متناقصة مستلزماً لعدم تناهي المقدار - لزم، وذلك على تقدير اتصال الجسم أيضاً، فإنّ منشأ زيادة المقدار عند انضمام المقادير بعضها إلى بعض ليس انفصالها وهو ظاهر، بل امتدادها وهو موجود في الأجزاء الفرضية على ما قال بعض الأفاضل .

وفيه نظر: لأنّ على تقدير اتصال الجسم يكون عدم النّهاية بالمعنى اللّايقفي .

وقد صرّحوا بأن ليس هناك غير متناه بالحقيقة، بل اطلاق غير المتناهي عليه، إنّما هو باشتراك الإسم.

وأما ما زعمه سيد المدققين: من أنّ الأجزاء الغير المتناهية بالعدد سواء كانت متزائدة، أو متناقصة مقدار جميعها غير متناه، لأنّ المتناقصة إذا عبرت من الجانب الآخر تكون متزائدة. (١)

ففيه: أنّه إنّما يكون كذلك لو أمكن أن يتعيّن من الجانب الآخر مبدأ، وحينئذٍ يصير متناهية لا محالة.

إذا عرفت ذلك: فسيبيل إبطال مذهب النّظام هو ما سيأتي من بيان امتناع خروج جميع الانقسامات الغير المتناهية إلى الفعل .

ثمّ إنّّه قد نقل إنّ النّظام استدلّ على تحقّق الطفرة بما توهمه ممّا مرّ

من حديث الكُلاب والدُّلو، ولا يخفى سقوطه، فإنه إنَّما يلزم ذلك لو كانت حركة الكُلاب والدُّلو متساويتين في السَّرعَة والبطو، وليس كذلك، فإنَّ حركة الدُّلو ضعف حركة الكُلاب، فإنَّ الكُلاب إنَّما يتحرَّك بجذبنا فقط، بخلاف الدُّلو، فإنه يتحرَّك بجذبنا وجذب الوتد معاً، هذا.

المبحث الخامس

في إبطال مذهب ذييمقراطيس (١)

قال: والقسمة بأنواعها تحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منها طباع

المجموع .

وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي.

أقول: [ولمّا فرغ المصنّف عن الأوّل من الأمرين الذين يتوقّف عليها تحقيق ماهية الجسم - أعني: نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وبإبطاله بطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام، وثبت أنّ كلّ ما هو متحيّز بالذات فهو قابل للقسمة والتجزّي لا محالة، ولو وهماً - أراد بيان الأمر الثاني منهما، وهو أنّ كلّما يقبل الوهمية، فهو قابل للقسمة الانفكاكية قبولاً ذاتياً، وإن امتنع حصول الانفكاك لمانع خارجي ليبطل المذهب المنسوب إلى ذييمقراطيس. (٢)]

١ . راجع: طبيعيات الشفاء: ١ / ١٨٤ - ١٨٧ / الفصل الثالث من المقالة الثالثة؛ وشرح الإشارات والنتيحات: ٢ / ٣٢ و ٣٥ و ٥٣ - ٥٦؛ ونقد المحصل: ١٩٠ - ١٩٢؛ والمحاكمات: ٣ / ٥٣ - ٥٨؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٣١ - ٣٢؛ شرح المقاصد: ٣ / ٥١؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٤٦٣ - ٤٦٦ .

٢ . القائل؛ بأنّ الجسم يقبل مركّب من أجزاء صغار صلبة متجزّنة في الوهم بحسب الجهات الثلاث غير قابلة للتجزئة بحسب الخارج.

فقال: والقسمّة بأنواعها^(١)، إشارة إلى أنّ القسمّة إلى الأجزاء المتباينة بالوضع على أنواع:

بيان ذلك: أنّ الانقسام والانفصال: إمّا بحسب الخارج، وإمّا بحسب الذّهن.

والقسمّة الخارجيّة: إمّا بحيث يؤدّي إلى إفتراق الأجزاء وهي القسمّة الإنفكاكية، أو لا، وهي القسمّة باختلاف عرضين قارّين كالسّواد والبياض في الجسم الأبلق .

والقسمّة الذّهنية، أعني: ما لا يكون هناك انفصال بحسب الخارج؛ بل يكون بحسب فرض الذّهن انفصلاً فيه :

إمّا أن يكون بسبب حامل يحمل الذّهن على ذلك الفرض، وهي القسمّة بحسب اختلاف عرضين غير قارّين كما سيّتبين، أو محاذتين.

وإمّا أن لا يكون بسبب حاملٍ؛ فإمّا بحيث يتعيّن الأجزاء، بأن يشير الذّهن إليها بهذا؛ أو ذلك، وهي القسمّة الوهميّة، أو لا يتعيّن، بل بأن يفرض الذّهن أنّ في المقسوم شيئاً دون شيء من غير أنّ يشير إليهما بهذا؛ وذلك، وهي القسمّة الفرضيّة، وهذا معنى قولهم: إنّ القسمّة الوهميّة ما يكون بحسب التّوهم جزئياً، والفرضيّة ما يكون بحسب فرض العقل كلياً، وكثيراً ما يطلقان بمعنى واحدٍ.

١ . الثلاثة، أعني: الإنفكاكية، والوهميّة والتي باختلاف الأعراض الإضافيّة أو الحقيقيّة.

وقد توهم بعضهم^(١): أن القسمة باختلاف عرضين مطلقاً، من القسمة الإنفكاكية، مستنداً بأن محلّ البياض مغائر لمحلّ السواد .

وأنت خبير مما أشرنا إليه: بأن اختلاف العرضين القارّين لا يوجب إنفكاً في الخارج، وإن أوجب انفصلاً فيه - أعني: مغايرة خارجيّة - لكن ذلك أعمّ من الإنفكاك واختلاف العرضيين الغير القارّين - أعني: الاضافيين - لا يوجب انفصلاً فيه أيضاً .

وهذا التوهم: لعلّه إنّما نشأ من النظر في كلام الشّيخ حيث قال: إنّ اختلاف الأعرّاض يوجب انفصلاً بالفعل، وحيث ذكر القسمة باختلاف الأعرّاض في " الإشارات " (٢) " في مقابلة القسمة الوهميّة والفرضيّة، وشيء من ذلك لا يدلّ على ما ذكره، فإنّ الانفصال في الخارج أعمّ من الإنفكاك . قال المصنّف في " شرح الإشارات " : «الانفصال: إمّا أن يكون مؤدياً إلى الافتراق، أو لا يكون .

والثاني يكون: إمّا في الخارج، أو في الوهم.

مثال الأوّل: ما بالفكّ والقطع.

ومثال الثّاني: ما باختلاف عرضين قارّين.

ومثال الثالث: ما بالوهم. انتهى» (٣).

١. ذكره الشّارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٥٠ .

٢. لاحظ: الإشارات والتنبيهات: ١٩١ - ١٩٣ .

٣. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٢ / ٢ .

ولا يخفى أن المراد ممّا بالوهم ما يشمل الفرضيّة والوهميّة.

ثمّ إنهم قَسَمُوا القسمة الإنفكاكيّة: إلى ما يكون بألّة نفاذة، وسمّوه قطعاً، وإلى ما لا يكون كذلك، وسمّوه كسراً، فهو يشمل الخرق أيضاً بحسب الاختلاف^(١) والاصطلاح.

وبالجملة: فالأقسام الأوّليّة للقسمة هي ما اشتمل عليه كلامٌ " شرح الإشارات " المنقول آنفاً، أعني: الإنفكاكيّة وما باختلاف عرضين قارّين وما بحسب الوهم بالمعنى الأعمّ.

وذميقراطيس يقول بقبول تلك الأجسام الصّغار^(٢) لجميع أنواع القسمة ما عدا الإنفكاك.

لكن لا شكّ في أنّ تلك الأنواع بأسرها تُحدِث في المقسوم اثنيّنيّةً يُساوي طباع^(٣) كلّ واحدٍ منهما^(٤) طباع المجموع،^(٥) وكذا طباع الجزء الخارج الموافق للمجموع في الماهيّة المنفكّ عنه في الوجود.

وذلك - أعني: تساوي طباع الكلّ - يوجب أن يجوز على الجزئين المفروضين في المقسوم ما يجوز على الجزئين المنفكّين، أعني: المقسوم

١. سقط في د: لفظ «الاختلاف».

٢. التي هي مبادئ للأجسام المشاهدة.

٣. الطباع: بالكسر مبدأ الأفعال الذاتيّة الكائنة لما هو فيه سواء أكان مع الشّعور أم لا. جامع العلوم:

٤. أي من القسمين.

٥. من كلام المصنّف رحمه الله.

الخارج الموافق من الإنفكاك الرافع للوحدة الاتصاليّة جوازاً ذاتياً^(١)، وإن امتنع ذلك الإنفكاك بسبب عارضٍ خارج عن الذات كالصغر^(٢) أو الصلابة أو غير ذلك،^(٣) وهذا معنى قوله: و^(٤) امتناع الإنفكاك لعارضٍ لا يقتضي الامتناع الدّاتي، فجواز القسمة الوهمية، ملزوم لجواز القسمة الإنفكائيّة.

١. لأن مقتضي الشيء بحسب طبيعته لا يختلف ولا يتخلف .

٢. كما في الأجسام المبادئ.

٣. كالصّورة النوعيّة.

٤. هذا جواب عن سؤال مقدر وهو إن قلت: قد نرى بالوجدان قبول المجموع للقسمة دون كلّ قسم منه. فأجاب بقوله: امتناع الإنفكاك، الخ.

[شبهة مستصعبة

والجواب عنها]

وهاهنا شبهة مستصعبة معروفة بشبهة الفطري والطَّاري: وهي أنَّ الإنفكاك الواقع بين الكلِّ والجزء الخارج الموافق إنفكاك بحسب الفطرة، وما يفرض بين جزئي المقسوم إنفكاك طارٍ بعد ما كانا متَّصلين في بدو الفطرة، ولا يلزم من وقوع الإنفكاك بين فردين من أفراد طبيعة واحدة في ابتداء الفطرة جواز طريان الإنفكاك عليهما بعدما خلقا متَّصلين، نعم يلزم جواز أن خلقا ابتداء منفكَيْن، فهو لا يستلزم جواز طريان الإنفكاك عليهما. وقد أجاب بعض الأعاظم^(١) عن هذه الشبهة: بأنَّ القسمة المقداريَّة مطلقاً هو تحويل وجود واحد إلى وجودين، لكون الوحدة الاتصاليَّة مساوقة للوحدة الشخصيّة، فكما أنَّ طبيعة الشَّيء الواحد تأتي في الفطرة الثَّانية عن أن يتوارد عليه الوحدة والتعدّد المقداريَّان مع بقاء الوجود الشَّخصي بحاله بالبدئية، فكذلك تأتي في الفطرة الأولى عن أن يتردّد بين أن يقبل الوجود الواحد والوجود المتعدّد، فإنَّ البدئية لا يفرق في استحالة توارد الوجودين على الشَّيء الواحد بين التَّوارد الابتدائي والتَّوارد الطَّاري، فلو لم يجز هذا يجب أن لا يجوز ذاك بالبدئية.

١ . وهو السيّد الداماد. لاحظ: القسّات: ١٩٩ - ٢٠١ / القبس السادس، نقل هنا بالمعنى .

شبهة أخرى: كون قبول القسمة الوهمية ملزوماً لقبول القسمة الإنفكاكية منقوض بالزّمان، فإنّه عندهم مقدار متّصل قابل للانقسام الوهمي دون الخارجي.

والجواب: أنّ الزّمان من حيث طبيعته المقدرية لا يأبى عن قبول القسمة الإنفكاكية، بل أبأوه عنه إنّما هو من جهة خصوصية ذاته، ومن جهة امتناع طريان العدم عليه على ما زعموا.

والحاصل: أنّ المانع عن الإنفكاك في الزّمان أمرٌ خارج عن الطبيعة المقدرية المطلقة وهو خصوصية ذات الزّمان، فامتناع الإنفكاك هنا ليس لذات المقدار، فلا ينافي الإمكان الذاتى، وأيضاً من جهة وجوب اتّصال الحركة التي هي محلّه على الدوام والاستمرار.

فإن قلت: هم صرّحوا بأنّ وجوب اتّصال الحركة، إنّما هو لكونها محملاً للزّمان وحافضة له، فكيف يجعل وجوب اتّصال الزّمان لأجل وجوب اتّصال الحركة؟

قلت: وجوب اتّصال الزّمان إنّما جعل دليلاً على وجوب اتّصال الحركة لا علة له في نفس الأمر، كيف، ووجوب اتّصال الحركة لكونها موضوعاً للزّمان يجب أن يكون متقدماً على وجوب اتّصال الزّمان بالطبع، فلا يمكن أن يكون معلولاً له ومتأخراً عنه، بل وجوب اتّصال الحركة إنّما هو من قبيل النفس التي تعلّقت بتدبير جرم حاملها، هذا.

فإن قيل: لعلّ تلك الأجسام الصّغار متخالفة بالطبع، فلا يلزم من قبول

بعضها الانفكاك قبول جميعها، ولو بنى على قبول ذييمقراطيس توافقها بالطبع - على ما مرّ في المقصد الأول - كان جدلاً غير مفيد في بيان تحقيق ماهية الجسم.

قلنا: قد ثبت في موضعه أنّ طبيعة الامتداد الجوهري طبيعة واحدة محصّلة نوعيّة، فيجب كون مقتضاها واحداً في جميع الأفراد بحسب تلك الطبيعة الواحدة وإن اختلفت بسبب العوارض الخارجيّة.

قال الشيخ في "الشفاء": "الجسميّة المشتركة بين الأجسام بأسرها طبيعة نوعيّة، لأنّ جسميّة إذا خالفت جسميّة أخرى كان ذلك الاختلاف لأجل أنّ إحداها حارّة وتلك باردة، وأنّ إحداها لها طبيعة فلكيّة والأخرى لها طبيعة عنصريّة إلى غير ذلك.

وهذه كلّها أمورٌ خارجةٌ عن طبيعة الجسم، فإنّ الجسميّة أمرٌ موجودٌ في الخارج، والطبيعة الفلكيّة مثلاً موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج إلى تلك الطبيعة .

فالاختلاف بين الجسميّات إنّما هو بأمورٍ خارجةٍ عنها منضافة إليها بحسب الخارج، بخلاف المقدار ^(١) مثلاً، فإنّه ليس شيئاً محصّلاً في نفسه ^(٢) ما لم يتنوع بكونه خطأً أو سطحاً .

١ . أي بخلاف الماهية الجسميّة كالمقدار مثلاً، وإنّما لم يمثّل بالمقدار لكونه أشدّ مناسبة للجسميّة .

٢ . أي فإنّه أمر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية، بأن يكون خطأً أو سطحاً مثلاً.

إذ ليس المقدارية موجودة، والخطية والسطحية موجوداً آخر ينضم إليها في الخارج، بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها، فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه، بل ما لم يتحصّل بفصول منوعة لا توجد ذاتاً مقرّرة. انتهى. (١)

ومنع انحصار التّخالف بين الجسميات في تلك الأمور الخارجة عنها المنضّافة إليها بحسب الخارج، وتجويز أن يكون جسميّة الفلك المنضّمة في الخارج إلى الطّبيعة الفلكيّة مخالفة في الحقيقة جسميّة العناصر المنضّمة في الخارج إلى الطّبيعة العنصريّة ويكون مطلق الجسميّة عرضاً عاماً، أو طبيعة جنسيّة مشتركة بين الجسميات المتخالفة الحقايق. كما أورده المحقّق الشّريف (٢) عليه، مدفوع بالتأمّل الصّادق .

١. راجع: إلهيات الشفاء: ١ / ٦٨ - ٧٠ / الفصل الثاني من المقالة الثانية. نقل في المقام بتوضيح .
٢. لاحظ: شرح المواقيف: ٧ / ٤٨ - ٤٩ / المقصد الثامن، من المرصد الأوّل من الموقف الرابع.

[المبحث السادس]

في تلخيص ما مضى في هذه المسألة

قال: فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى.
أقول: [فقد بطل مذهب النظم كما بطل مذهب جمهور المتكلمين .
وثبت أن الجسم المحسوس المشاهد، أعني: هذا المتحيز بالذات
الطويل العريض العميق .

وعرفه المعتزلة ^(١) والأقدمون بذلك .

وعند الأشاعرة ^(٢): الجسم هو الجوهر المنقسم مطلقاً، فأقل ما
يتركب منه الجسم عندهم جزءان .

وعند جمهور المعتزلة، ثمانية أجزاء، فإنهم قالوا: إذا تألف جوهران

١ . ومنهم إبراهيم بن سيار النظم، وأبو الهذيل العلاف، ومحمد بن عباد السلمي، والقاضي عبد
الجبار. راجع: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٣٠٣ - ٣٠٤ و ٣٠٧؛ وشرح الأصول
الخمسية: ٢١٧ و ٢٢١ و ٢٢٤؛ وأنوار الملوك في شرح الياقوت: ١٨، نسبة الفاضل المقداد إلى
أكثر المحققين من المتكلمين إلا الأشاعرة. لاحظ: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٠،
وقال الرزائي في محصل الأفكار: ٧٤؛ وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلا على طويل
العريض العميق.

٢ . راجع: نقد المحصل: ١٤٢؛ وأنوار الملوك في شرح الياقوت: ١٨؛ والحدود للنيسابوري: ٢٥؛
ومحصل الأفكار: ٧٤؛ وشرح الإرشاد لابن ميمون: ٦١ - ٦٢ .

حصل خطّ وإذا تألّف خطان حصل سطح، وإذا تألّف سطحان حصل جسم .
ومنهم ^(١) من قال: إذا وُضع خطّ على خطين متآلفين في جهة أخرى
حصل جسم من ستّة أجزاء.

وقال بعضهم ^(٢): بحصوله من أربعة أجزاء يتألّف في الجهات
الثلاث ^(٣).

وعرّف الحكماء بالجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وأرادوا ^(٤) ما يمكن
أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ^(٥).

قال المصنّف في "شرح الإشارات": «هو الجوهر الذي يمكن فيه
فرض الأبعاد الثلاثة، أعني: الطّول والعرض والعمق» ^(٦).

وقال صاحب المحاكمات: «وإنّما قال: «يمكن أن يفرض»، ولم يقل
«أن يوجد»، لأنّ تلك الأبعاد ليس يجب أن يكون موجودة فيه [بالفعل]
كما في الكرة والأسطوانة، وإن وجدت فيه كما في المربّع، وليست الجسميّة
بحسب تلك الأبعاد الموجودة فيه بالفعل، بل كلّ جسمٍ يوجد، فلا شكّ أنّه

١. ومنهم أبو الهذيل العلاف .

٢. ومنهم أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي المتوفّي (٣١٩ هـ).

٣. لاحظ: مقالات الإسلاميين: ٣٠٢ - ٣٠٣؛ ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣١؛ والحدود
للسيبوري: ٢٥ - ٢٦ .

٤. أي بالأبعاد الثلاثة.

٥. لاحظ: الآراء الطبيعيّة لفلوطرخس: ١١٦؛ والهيآت الشّفاء: ١ / ٦٢ - ٦٣؛ والمباحث المشرقيّة: ٢ /

٢ - ٨؛ والايماضات للمعلم الثالث: ٤٩ .

٦. شرح الإشارات والتّشبيّهات: ٢ / ٥ - ٦ .

ينفرض فيه أبعاد معيّنة محدودة إلى غايات وأطراف معيّنة، والجسميّة ليست باعتبار تلك الأبعاد المعيّنة المفروضة فيه بالفعل، فربّما تزول وتتبدّل وتبقى الجسميّة الطّبيعيّة بعينها، إنّما الجسميّة وصورتها هي الاتّصال المصحّح لفرض أبعاد مطلقة، لا تتبدّل أصلاً، وإن تبدّلت الأبعاد المعيّنة .

وإيراد عبارة الإمكان، لأنّ مناط الجسمية ليس فرض أبعاد بالفعل حتّى يخرج الأجسام عن الجسمية ؛ بأن لا نفرض فيه الأبعاد بالفعل، بل مجرد إمكان الفرض، وإن لم تفرض فيه [بالفعل] أصلاً. انتهى»^(١).

فتدبّر ليظهر لك أنّ المراد من «الإمكان» هاهنا هو الإمكان في نفس الأمر، ومن «الفرض» هو التجويز العقليّ.

فلا يرد أنّ قيد الفرض غير مفيدٍ مع قيد الإمكان، لأنّه يدخل حينئذٍ ما قصد إخراجه من الجواهر المجرّدة، لأنّ فرض الأبعاد الثلاثة فيها ممكن، وإن كان المفروض محالاً، كما توهمه الشّارح القوشجيّ.^(٢)

ثمّ التحقّق: أنّ التعريف المذكور حدّ للجسم عند الحكماء كما صرح به المصنّف في " شرح الإشارات " حيث قال: «وقد زيّف الفاضل الشّارح حدّه^(٣) المذكور [بوجهين] :

١ . المحاكمات: ٥ / ٢ .

٢ . انظر: شرح تجريد العقائد: ١٤٣ .

٣ . أي الجسم .

أما أولاً: فبأنّ الجوهر ليس جنساً لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه.
وأما ثانياً: فبأنّ قابلية الأبعاد ليست بفصل، لأنها لو كانت وجودية
لكانت عرضاً، إذ هي نسبة^(١) ما، ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلّها إلى
قابلية أخرى لها،^(٢) وأيضاً يلزم ان يكون الجسم متقوماً بعرض .

والجواب عن الأول: أنّه إنّما أبطل كون الجوهر جنساً في كتبه بأنّ أخذ
مكان الجوهر الموجود لا في موضوع، وأبطل كونه جنساً، وهو لازم من
لوازم الجوهر ولاشكّ في أنّ لازم الجسم لا يكون جنساً.

وعن الثاني: أنّه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلاً وهي ليست بفصل، لأنها
لا تحمل على الجسم، بل الفصل هو القابل للأبعاد المحمول على الجسم،
وهو شيء ما من شأنه قبول الأبعاد، فظهر أنّه في هذا التزييف مغالط. انتهى
كلام المصنّف^(٣).

لكن الشيخ قال في "الهيئات الشفاء": «وقد جرت العادة^(٤) بأن يقال: إنّ
الجسمَ جوهرًا، طويلًا، عريضًا، عميقًا» .

ثمّ قال: - بعد ما^(٥) بين المراد من الطول والعرض والعمق، وأنها هي

١ . فيكون عن مقولة الإضافة.

٢ . ويتقل الكلام إلى القابلية الأخرى وهو أيضاً عرض يلزم من كونها عرضاً احتياج محلّها إلى
قابلية أخرى لها، الخ .

٣ . شرح الإشارات والتشبيهات: ٦ / ٢ - ٧ .

٤ . أي عادة الحكماء.

٥ . مصدرية.

الأبعاد الثلاثة، وأنها لا يجب أن يوجد بالفعل في الجسم بهذه العبارة^(١):
«فبيّن من هذا أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على
الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتّى يكون جسماً بالفعل»^(٢).

فإذا كان الأمر على هذا، فكيف يمكننا أن نضطر أنفسنا إلى فرض
أبعاد ثلاثة بالفعل، موجودة في الجسم، حتّى يكون جسماً، بل معنى هذا
الرّسم للجسم هو أنّ الجسم هو الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعداً
كيف شئت ابتداءً، فيكون ذلك المبتدأ هو الطّول .

ثمّ يمكنك أن تفرض فيه أيضاً بعداً آخر مقاطعاً لذلك البعد على
قوائم، فيكون ذلك البعد الثّاني هو العرض .

ويمكنك أن تفرض بعداً ثالثاً مقاطعاً لهذين على قوائم تتلاقى الثّلاثة
على موضع واحد .

ولا يمكنك أن تفرض بعداً عمودياً بهذه الصّفة^(٣) غير هذه الثّلاثة .
وكون الجسم بهذه الصّفة هو الذي يشار لأجله إلى الجسم بأنّه طويل
عريض عميق، كما يقال: إنّ الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد، وليس
يعني به أنّه منقسم بالفعل مفروغ منه، بل على أنّه من شأنه أن نفرض فيه
هذا القسم. انتهى»^(٤).

١ . قوله: «بهذه العبارة» متعلّق بقوله: «قال».

٢ . سقطت عن نسخة د : جملة «بالفعل فإذا كان الأمر على هذا - إلى - حتّى يكون جسماً».

٣ . أي مقاطعاً لهذين على قوائم، الخ .

٤ . الهيئات الشّفاء: ٦١ - ٦٣ / المقالة الثانية من الفصل الثّاني.

فتوهم صاحب المحاكمات ^(١) من قوله ^(٢): «بل معنى هذا الرسم الخ» أنه ليس بحدّ، لأنّ معنى الرسم لا يكون حدّاً، وليس كذلك، فإنّ قوله: «معنى هذا الرسم» يعني به أنّ معنى هذا الذي لو ابقى على ظاهره وكان المراد منه ما له طول وعرض وعمق بالفعل لكان رسماً، هو ^(٣) ما من شأنه، وفي إمكانه أن يفرض فيه ذلك، فيكون ذلك المراد منه حدّاً لا محالة.

وكيف يتوهم من الشيخ أنّ لا يقول بحدّية هذا التعريف، وهو قابل بجنسيّة الجوهر، فإذا كان الجوهر جنساً، ولا شك أنّ ما من شأنه أن يفرض فيه الأبعاد لا مانع فيه من كونه فصلاً، فالتعريف بهما يكون حدّاً لا محالة.

ومما يدلّ صريحاً على كون الشيخ قائلاً بحدّية التعريف المذكور ما قاله متّصلاً بما نقلنا عنه، وهو قوله: «فهكذا ^(٤) يجب أن يعرف الجسم، وهو أنّ الجوهر الذي كذا صورته، وهو بها ما هو، ثمّ سائر الأبعاد المفروضة بين نهاياته أيضاً، وأشكاله وأوضاعه أمور ليست مقومة له، بل هي تابعة لجوهره.

وربّما لزم بعض الأجسام شيء منها أو كلّها، وربّما لم يلزم بعض الأجسام شيء منها أو بعضها. انتهى» ^(٥).

١. لاحظ: المحاكمات: ٦/٢.

٢. أي الشيخ الرئيس.

٣. خبر لقوله: «أنّ».

٤. في د: جملة «فهكذا يجب أن يعرف الجسم وهو أنّ الجوهر الذي كذا صورته» ساقطة.

٥. إليّات الشفاء: ٦٣/١.

ثم سائر تشكيكات الحاكم في هذا المقام قد رفعناها في حق أشياء على " شرح الإشارات".

وأما اعتبار تقاطع الأبعاد على زوايا قوائم، فإنما هو ليصير مفهوم قابل الأبعاد عنواناً لحقيقة الفصلية، فإن صحة كونه عنواناً لحقيقة ما هو فصل للجسم، إنما هو بهذا الاعتبار لا لخراج السطح الجوهرى على ما توهم، لأن السطح الجوهرى ليس له حقيقة موجودة ليحتاج إلى الاعتراض^(١) عنه شيء واحد^(٢) في حقيقته، ليس متألف الحقيقة من الأجزاء لا يتجزأ، أو أجسام صغار أصلية ومتصل في ذاته غير ذي مفاصل، وأجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي إلى ما لا يتناهى^(٣).

وأما الانقسام الانفكافي، فلا يقبله بالفعل إلى ما لا ما يتناهى، بل ينتهي لا محالة إلى ما لا يقبل الانفكاك أصلاً مع كونه قابلاً لفرض شيء ودون شيء، وذلك لانتهائه في الصغر إلى حيث لا يكون في وسعه قبول فعلية الانفكاك لكون غاية الصغر مانعة عن ذلك، فلا ينافي قبوله الذاتى للانفكاك.

وأيضاً لو خرج جميع الانقسامات إلى الفعل لزم التسلسل لكون الأجزاء مترتبة لا محالة.

وأيضاً يلزم تحقق الكثير بلا واحد كما مرّ، وهو محال بالظاهر.

١. في د: «الاحتراز عنه».

٢. من كلام المصنف عليه السلام. أي أن الجسم شيء واحد الخ.

٣. من كلام المصنف عليه السلام.

وأما ما قيل من أنه لو وجدت تلك الأتصافات الغير المتناهية إلى الفعل، ثم فرض مركب تلك الاقسام التي لا يتناهى لزم كون المركب منها غير متناهي المقدار.

ففيه ما مرّ من أن تلك الاقسام لكونها متناقصة لا يستلزم عدم تناهي مقدار المؤلف منها، بل لا يزيد مقداره على ما كان قبل التحليل إلى تلك الاقسام.

وأما أنه مع ذلك قابل لفرض شيء دون شيء، فلثلاً يلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، فبطل مذهب الشهرستاني^(١) صاحب كتاب "الملل والنحل" من أن الجسم متصل في ذاته، لكنّه ينتهي في الانقسام إلى حد لا يقبل الانقسام بعده أصلاً.

فإن قلت: يجوز أن ينتهي القسمة الخارجيّة ويبقى القسمة الوهيمية، ثم ينتهي الوهيمية ويبقى الفرضية العقلية، ثم ينتهي هي أيضاً، فلا يلزم إلا وجود الجزء في العقل لا في الخارج ولا في الوهم، وهو غير مستنكر، كيف، ولو لم يمكن وجوده لا في الوهم جزئياً، ولا في العقل كلياً، لامتنع الحكم عليه بالامتناع.

قلت: الوجود العقلي الذي يتوقف عليه الحكم إنما هو الصّورة، لا أن يحكم على موجود خارجي بأن فيه شيئاً بحسب الخارج غير منقسم بحسب العقل، والألزام من انتهاء القسمة الفرضية إنما هو هذا لا ذاك، فليتفطن.

١. لاحظ مذهبه في نهاية الأقدام في علم الكلام: ٥٥٥ / مسألة في إثبات الجوهر الفرد..

فإن قلت: جميع الانقسامات الممكنة الخروج من القوّة إلى الفعل لا يخلو من أن يكون متناهية أو غير متناهية .

فعلى الأول: يلزم وقوف القسمة عند الانتهاء إلى الجزء الأخير، وهو خلاف ما قرّروه من أنه يقبل الانقسام لا إلى نهاية.

وعلى الثاني: يلزم ما ذكرتم من المحال.

قلت: تلك الاقسام ليست متناهية، ولا غير متناهية بالتناهي العددي ما لم تصر معروضة للعدد، ولم تصر معروضة للعدد ما لم يعتبر عروض القسمة لها .

والاقسام التي تعرض لها القسمة بالفعل: إما في الخارج، أو في الذهن متناهية، ولا يلزم وقوف القسمة مطلقاً، إذ الجزء الأخير وإن لم يكن منقسماً بالفعل لكن يمكن اعتبار القسمة فيه.

والحاصل: أن كلّ ما اعتبر عروض القسمة لها متناهية ولا يلزم وقوف القسمة، وما لم يعتبر عروض القسمة لها غير متّصف بالنهاية واللا نهاية.

أوهام وتنبهات

[في إبطال الجزء واتصال الجسم]

اعلم، على أن إبطال الجزء واتصال الجسم شكوكاً غير ما مرّ
مستصعبة يجب إمامتها:

الأول: أنه يلزم على هذا التقدير أيضاً انتفاء السرعة والبطء، كما على
تقدير تركب الجسم من الأجزاء على ما مرّ بيان ذلك، أن كلاً من المتحرّكين
السريع والبطيء في كل أن يفرض له أين ليس له ذلك الأين قبل ولا يكون
بعد، فجميع الآنات المفروضة في زمان حركتهما مساوية لجميع الأيون
التي لكل واحد من المتحرّكين، فجميع الأيون التي يفرض للسريع مساوية
لجميع الأيون التي يفرض للبطيء .

إذا فرضنا للجسمين متساويين في المقدار، لزم تساوي مسافتهما،
فلم يكن أحدهما أسرع والآخر أبطأ .

وبوجه آخر يلزم أن لا يدرك السريع البطيء، كما على مذهب النظام،
لأنه إذا قطع السريع البعد المفروض بينهما، ووصل إلى نقطة كان البطيء
فيها أولاً، قطع البطيء في ذلك الزمان بعداً أقل من البعد الأول ووصل إلى
نقطة أخرى، ثم إذا قطع السريع هاهنا البعد الأقل، وهكذا إلى غير النهاية .

وبوجه آخر كُلمًا اتَّصَف السَّريعُ بفردٍ من المقولة قطع البطيء بعداً أقل من الأقل ، فإن لم يتَّصَف البطيء أيضاً بفردٍ منها يلزم أن يمكن ، وإن اتَّصَف يلزم امتناع اللّحوق .

الثَّاني: أمّا إذا فرضنا مخروطاً تحرك على رأسه، فرأسه إذا انتقل من حيزٍ ما يحسب أن ينتقل دفعة لعدم قابليته للتجزّي إلى حيزٍ آخر يليه لامتناع الطّفرة، وهكذا فيلزم تتالي احياز غير مقتسمة، فيلزم الجزء، وتتالي الأناث .

والجواب عنهما بعدما مرّ من معنى اللّانهاية هاهنا:

أنّ التحرك في كلّ مقولة له فرد واحد من تلك المقولة غير معيّن، بل سيّال هو باق بذاته .

ويتوارد عليه: النّسب والإضافات بسيلانه واستمراره بالقياس إلى الحدود التي يفرض في المسافة، فالمتحرك في الأين مثلاً ليس له في حدّ من حدود المسافة كون مباين لكونه في حدّ آخر جزء منها، بل أنّ له الآ كون واحد سيّال تتغير نسبته وإضافاته إلى تلك الحدود، فلا اتّصاف له بفردٍ معيّن من الأين بالفعل، ولا انتقال من أين بالفعل إلى أين آخر بالفعل ليلزم ما ذكرتم .

الثّالث: أنّ الزّمان غير قارّ الذات، فالموجود الحاضر منه غير متّصل بما مضى منه لكونه معدوماً، ولا يتصوّر اتّصال الموجود بالمعدوم .

فإذا انقضى هذا الجزء ووجد جزء آخر يكون هو أيضاً غير منقسم وغير متّصل بما سبقه، بل منفصل عنه كما هو عن سابقه .

وهكذا فالزّمان ليس إلاّ آتات منفصلة لا أمراً متّصلاً، فيكون الحركة والمسافة أيضاً كذلك.

والجواب عنه: أنّ الزّمان الموجود إنّما هو أمرٌ بسيطٌ يقال له الآن السّيال، وهو بازاء الحركة المتوسّطيّة وما ينقضي منه، ويتجدّد ليس إلاّ نسباً واضافات اعتباريّة، فلا يلزم ما ذكرت ، وسيأتي تحقيق ذلك في مبحث الزّمان.

الرّابع: أنّ وجود الأطراف، كالخطّ والسّطح، موجّه على تقدير الجزء، بأن يركّب نقاط جوهريّة فيحصل الخطّ، وخطوط جوهريّة فيحصل السّطح.

وأما على تقدير نفي الجزء فمشكل، لأنّ السّطح يجب بملاقاته للجسم ولا يلاقي كلّه أو بعضه، والألا تقسم مثله، بل يجب أن يلاقي طرفه، وهذا مع كونه محذوراً فنقل الكلام إلى هذا الطّرف فيتسلسل الأطراف وهو محال، ومع ذلك، لو حصل من مجموعها عمق، لزم الجزء، أو مثله أوّلاً، فحكم المجموع حكم سطح واحد ويلزم المحذورات بحذفها.

والجواب: أنّ الأطراف وإن كانت موجودة لكن ليس لها ذوات منفردة ليحكم بالملاقاة بينها وبين الجسم، أو عدمها، بل هي موجودات تحليليّة.

ففي الجسم ليس أمران موجودان كلّ منهما بوجود على حدة أحدهما الجسم والآخر السّطح، بل المتحقق أمر واحد إذا اعتبر من حيث انتهاؤه،

وأخذ ظاهره من حيث هو ظاهر فقط، كان المعنى الحاصل من هذا الاعتبار هو السطح، وقس عليه النقطة.

الخامس: أنه يلزم أن لا يحدث حركة أصلاً، لأنَّ زمان الحركة محدود بأن هو مبدؤه، فالحركة لا توجد في هذا الآن، لأنها كون المتحرك بين المبدأ والتمتهى وهو في المبدأ بعد، ولا في أنٍ آخرَ بينهما زمان، وإلا لم يكن ما فرض مبدأً مبدأً، بل أن في يليه، فتتالى الآتات.

السادس: أن المتحرك إنما يصل إلى كل من حدود المسافة في آن، فاللاوصول: إما أن يحدث في آن يليه فتتالى الآتات، أو في آن بينهما زمان فيبقى الوصول زماناً وانقطع الحركة ويرد مثله في اللانطباق واللامحاذاة.

السابع: أن الآن: إما أن يندعم شيئاً فشيئاً، فينقسم، أو دفعة فعدمه في آن يليه، ونقل الكلام إليه، فتتالى الآتات.

والجواب عن هذه الثلاثة: أن الحدوث على أنحاء ثلاثة، دفعي: وهو أن يحدث شيء دفعة في آن سواء يبقى بعده أو لا، وهذا كالصّور والهيئات القارّة .

وتدرجي: وهو أن يحدث شيئاً فشيئاً منطبقاً على الزّمان ولا يوجد بتمامه في آن من الآتات، كالحركة القطعية والصّوت وامثالهما، فهذا الحادث ينطبق حدوثه على الزّمان، ولا يتّصف بالحدوث في شيء من الآتات المفروضة فيه، لا الآن المبدأ ولا غيره .

ونفس زماني: وهو أن يحدث الشيء في نفس الزّمان ويوجد بتمامه

في كل آن من آتات مفروضة في زمان وجوده إلا الآن الطرف، وذلك كالحركة التوسطية والأصول وامثاله، وعدم الآن أيضاً من هذا القبيل .

قال الشيخ في "طبيعيات الشفاء" في حل إشكال عدم الآن: «والذي يظن من أنه يمكن أن يقال: من أن الآن: إما أن ينعدم تدريجاً، أو يمتد أخذه إلى العدم، أو دفعة، فعدمه في آن .

فنقول في دفعه: إن المعدوم، أو الموجود دفعة، ليس لازماً لمقابل الذي يوجد، أو يعدم تدريجاً، بل هو أخص منه وذلك المقابل يصدق على ما يوجد، أو يعدم دفعة، وعلى ما يكون في جميع زمانه معدوماً، وفي طرفه الذي ليس بزمانٍ موجوداً، أو على ما يكون في جميع زمانه موجوداً، وفي طرفه الذي ليس بزمانٍ معدوماً. انتهى»^(١).

الثامن: أن إقليدس برهن في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب "الأصول" على أن الزاوية الحادثة بين عمود اخرج من طرف قطر الدائرة وبين المحيط أحد من جميع الحواد المستقيمة الخطين فإذا تحرك العمود: فإما أن يقطع هذه الزاوية في آن، أو في زمان.

فعلى الأول: يكون قد قطع جزءاً لا يتجزأ.

وعلى الثاني: يلزم تحقق حادة مستقيمة الخطين في اثناء الحركة أصغر من تلك الزاوية.

وهذا ما أورده الشيخ في "طبيعيات الشفاء" بقوله: «ومن حُجَجهم

١. طبيعيات الشفاء: ١ / ١٦١ / الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية.

وجود زاوية غير منقسمة وهي التي جعلها إقليدس أصغر الحادّات»^(١).

القاسع: أنه لو كانت المقادير قابلة للقسمة إلى غير النّهاية ؛ كانت الزاوية القائمة أيضاً كذلك، والزاوية المذكورة التي هي أحد الحوادّ المستقيمة الخطّين :

إمّا أن يكون أمثالها الواقعة في الزاوية القائمة، لكونها مشتملة عليها بعدة غير متناهية، فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

وإمّا أن يكون بعدة متناهية، فإذا نصّفت القائمة بعدة زائدة على عدة إضعاف تلك الحادّة تحدث حادّة مستقيمة الخطّين أصغر من تلك الزاوية لا محالة.

العاشر: أن مدار كثير من الاستدلالات المذكورة إنما هو على بطلان الطفرة، لكن الطفرة جائزة، لأنه بيّن إقليدس في المقالة المذكورة^(٢) : أن الزاوية الحادّة بين قطر الدائرة ومحيطها أعظم من كلّ حادّة مستقيمة الخطّين.

فإذا فرضنا تحرك القطر حول طرفه يصير تلك الزاوية بمجرد حركة القطر منفرجة من غير أن تصير قائمة، لامتناع حدوث القائمة بين المستقيم والمستدير، لأننا إذا طبقنا المستقيم على ضلع قائمة مستقيمة الخطّين، فالضلع الآخر المستدير لا ينطبق على الضلع الآخر المستقيم، على ضلع

١. طبيعيات الشفاء: ١ / ١٨٦ / الفصل الثالث من المقالة الثالثة.

٢. أي في المقالة الثالثة من كتاب الأصول.

قائمة من القائمة الامتناعية: فإما أن يقع داخل القائمة، فيكون لزاوية أصغر من القائمة، أو خارجها فيكون أعظم من القائمة، وصيرورة الحادّة منفرجة من غير أن يصير قائمة لا يمكن إلا بالطرفة .

وأيضاً الزاوية الحادثة بين الخطّ المماسّ للدائرة وبين محيطها أحد الحوادّ المستقيمة الخطّين كما مرّ، فإذا تحرك الخطّ المماسّ إلى جهة الدائرة أو في حركة مع ثبات نقطة التماس، يحصل زاوية مستقيمة الخطّين، وهي أعظم من الزاوية المذكورة من دون أن تصير مثلها، وهذا هو الطرفة .

وأيضاً الزاوية الحادثة بين مماسّ الدائرة على طرف قطرها، وبين قطرها قائمة والحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها أعظم الحوادّ المستقيمة الخطّين كما مرّ .

فمتى تحرك الخطّ المماسّ إلى جهة المركز أدنى حركة مع ثبات نقطة التماس انتقل من التماس إلى التقاطع، فيصير أصغر من زاوية القطر والمحيط من غير أن يصير مساوية لها، ويعكس ما قلنا، إذا فرضنا رجوع ذلك الخطّ إلى ما كان أولاً من موضع التماس يصير قائمة من دون أن يبلغ إلى مساواة زاوية القطر والمحيط .

والجواب: عن هذه الثلاثة متوقّف على تحقيق حقيقة الزاوية، وهي عند أكثر المتحقّقين عبارة عن السطح المنحذب الحاصل من تلاقي خطّين^(١) من غير أن يتحدّا خطّاً واحداً.

١ . بنقطة واحدة .

فورد عليه إشكال: وهو أن السطح منقسم في جهتين، والزاوية إنما ينقسم في جهة واحدة، فيكون سطحاً.

ولصعوبة هذا الاشكال، ذهب كثير منهم إلى أن الزاوية من مقولة الكيف، زعماً أنها هيئة انحدابية عارضة للسطح المذكور .

والعجب أنه لا ينفعهم ذلك، لأن معروض الانحداب من حيث هو معروض له لا ينقسم، إلا في جهة مع كونه سطحاً .

بل التحقيق: هو أن السطح مثلاً: قد يؤخذ من حيث أنه متعين من جميع الجهات، كما في الأشكال المسطحة .

وقد يؤخذ من حيث تعيينه في جهة أو جهتين، فلا دخل في هذا التعيين لجهة أخرى، كما إذا أخذ من حيث طوله ذراع، فإنه لا دخل في هذا التعيين لنهاياته العرضية، والزاوية من هذا القبيل، فإنها سطح معروض لهيئة انحدابية، وهذا يوجب تعيينها من جانب الرأس، بخلاف جانب الوتر، فإنها غير متعينة من هذا الجانب لا يحد من حدود التناهي ولا بعدم التناهي، فإذا قسم بالأوتار انقسم ذات السطح لا من حيث هو معروض للانحداب.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن قطع الزاوية يتصور بوجهين:

أحدهما: أن ينطبق خط على ضلع فينفصل عنه من طرف دون طرف^(١)، ويدخل فيما بين الضلعين، ثم ينطبق على الضلع الآخر.

وثانيهما: أن يتحرك الخط من رأس الزاوية إلى جانب وترها عرضاً،

١ . بأن يكون أحد طرفي الخط ثابتاً والآخر متحركاً.

فلا يقسم الزاوية أصلاً، فإنها لم تقع في طريق حركة الخط من حيث هي زاوية، بل من حيث هو سطح فقط.

فنقول: إذا تحرك العمود الخارج من طرف قطر الدائرة إلى جانب القطر، فلا يمكن أن يقطع الزاوية إلا على الوجه الثاني، دون الأول، وهو ظاهر، ولما لم يكن للحركة أن أول ولم يكن سطح الزاوية متعيناً، ولم يكن قطع الزاوية على الوجه الأول، لم يتأت التردد، بأن قطعها في آن أو في زمان، فاندفع الاشكال الأول من هذه الثلاثة، كذا قال بعض الأفاضل.

وأما الشيخ فإنه لما قرّر الاشكال من حيث لزوم عدم انقسام الزاوية مطلقاً^(١) - كما نقلنا عنه - ولم يأخذ فيه حركة العمود.

أجاب عنه^(٢) بقوله: «وأما حديث الزاوية المذكورة، فإنها ليست غير منقسمة، بل هي منقسمة، وهناك زوايا أصغر منها بالقوة بلا نهاية، إنما قام البرهان على أنه لا تكون زاوية من خطين مستقيمين، حادة وأصغر من تلك، وليس إذا قيل أنه ليس شيء بصفة كذا أصغر من كذا دلّ على أنه ليس شيء ألبتة أصغر منه.

وكل من حصل علماً بأصول الهندسة علم أن تلك الزاوية يقسم بالقسي قسمة إلى لا نهاية. انتهى»^(٣).

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ١٨٦ / الفصل الثالث من المقالة الثالثة.

٢. أي أجاب الشيخ الرئيس عن هذا الإشكال.

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٠١ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

ثم نقول^(١): ولما لم يكن سطح الزاوية متعيناً أصلاً لم يصلح لأن ينسب إلى سطح آخر بأنه مثله، أو ضعفه، أو أصغر منه، أو أي قدر منه .

نعم لو كان الانحدابان من نوع واحد، كأن يكون زاويتان مستقيمتا الخطين لصح أن ينسب أحد الانحدابين إلى الآخر، وأما إذا اختلفا - كما فيما نحن فيه - فلا يتحقق بينهما نسبة أصلاً.

وتوضيحه: أن الزاوية المختلفة الضلعين لها: اعتباران اعتبار أنها سطح، واعتبار أنها احيطت بمستقيم ومستدير، وهي إنما يقع في طريق تلك الحركة المذكورة^(٢) بالاعتبار الأول فقط دون الاعتبار الثاني، لأن شيئاً من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن أن يساوي زاوية مختلفة الضلعين، وكذلك العكس .

فإنه إذا طبق المستقيم من مستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما؛ فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفتين، أو خارجاً، إذ لا يمكن انطباق المستقيم على المستدير، فلا ينطبق مستقيمة الضلعين على مختلفتهما.

وبالجملة: يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معاً، وكون أحدهما مستقيماً والآخر مستديراً، لكون المستقيم والمستدير مختلفتين بالنوع، وشيء من أفراد أحد المقدارين

١ . تمهيد لدفع الإشكاليين الأخيرين من هذه الثلاثة.

٢ . أي حركة الخط من رأس الزاوية إلى جانب وترها عرضاً.

المختلفتين بالماهية، لا يقع في طريق الحركة الأخير.

فإن المتزائد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلاً لا يساوي في شيء من المراتب مقداراً ما سطحياً وبالعكس، وكذلك السطح بالقياس إلى الجسم التعليمي وبالعكس، فكل فرد من أحد نوعي الزاوية إذا تحرك ضلعه وصار أكبر إنما يبلغ بالتدرج إلى مساواة جميع الأفراد المتوسطة في المقدار بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع، وهي الواقعة في مسلك تلك الحركة، ولا يمكن أن يبلغ إلى مساواة النوع الأخير، أو لا يكون تلك الأفراد واقعة في ذلك المسلك، ولا متوسطة بين مبدئه ومنتهاه، فاندفع الاشكالان الباقيان منها.

فإن قيل: فكيف قالوا: إن الزاوية المذكورة أصغر الزوايا المستقيمة الأضلاع، أو أعظمها؟ وكيف عرّف أرشميدس^(١) الخط المستقيم بأنه: أقصر الخطوط الواسطة بين النقطتين.

قلنا: الأزديّة، وكذا الانقيصة يقال بالاشتراك، وبالْحَقِيقَة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين مشاركين؛ أي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبية بينهما لا محالة عددية كما عرفت.

١. أرشميدس (= Archimede) السراقوسي (٢٨٧ - ٢١٢ ق. م) من الفلاسفة الرياضيين، وكان بمصر، له أبحاث عريضة في الرياضيات، وله اختراعات كثيرة، منها آلات حربية، ومرابا محرقة، وله كتب جليلة في الهندسة، مثل: كتاب المسبّح في الدائرة ومساحة الدائرة، وكتاب الكرة والأسطوانة، وكتاب تربيع الدائرة، والدوائر المتماسّة، وكتاب المثلثات والخطوط المتوازية، وكتاب المأخوذات في أصول الهندسة، وكتاب المفروضات وغيرها، لاحظ: محبوب القلوب: ١ / ٣٧٦؛ وتاريخ الفلسفة اليونانية: ٢١٠ / الباب الخامس.

وهذه هي التي يقتضي التجانس بين المتناسبين وكون أحدهما
مشملاً على الآخر مع شيء زائد.

وعلى ما يتحقق بين مقدارين مختلفين بالماهية لا يمكن أن يقال:
لواحد منهما؛ أي هومن صاحبه وهذه هي النسبة الصمته، وهي لا تقتضي
التجانس بين النسبتين. هذا.

الحادي عشر: إذا تدرجت الكرة على سطح مستوي بعد ما ماسته
بنطقة - كما مر - يكون ملاقة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة، ويلزم منه
تلاقي النقاط، وتركب الخط منها، وهذا من أقوى حججهم .

قال شارح المقاصد: «والحق أن حديث الكرة والسطح قوي»^(١).

فالجواب عنه: ما قاله الشيخ في " الشفاء " بقوله: «وأما حديث ماورد
من السطح والكرة، فإنه لا يدرى! هل يمكن أن يوجد كرة على سطح بهذه
الصفة في الوجود، أو هو في التوهم فقط على نحو ما تكون في التعليمات؟
ولا يدرى! أنه إن كان في الوجود، فهل يصح تدرجه عليه أو لا
يصح؟ فربما استحال تدرجه عليه.

وبعد هذا كله فليس يلزم أن تكون الكرة مماسة للسطح والخط في
أي حال كان بالنقطة لا غير، بل تكون في حال الثبات والسكون كذلك، فإذا
تحركت لماست بالخط في زمان الحركة، ولم يكن ألبتة وقت بالفعل مماس

فيه بالنقطة إلا في التوهم، إذ ذلك لايتوهم إلا مع توهم الآن ولا وجود له بالفعل .

بالجملة: فإن هذه المسألة لا تتحقق مسلمة، لأن المسلم هو أن الكرة لا تلقي السطح في آن واحد إلا بنقطة، وليس يلزم من هذا أن تكون الحركة تنتقل من نقطة إلى نقطة مجاورة لها، ومن آن إلى آن مجاور له، فإنه إن سلم هذا، لم يحتج إلى ذكر الكرة والسطح، بل صح أن هناك نقطاً متلاقية ولا منها تأليف الخط، وأنات متجاوزة ولا منها تأليف الزمان .

وإذا كان المسلم هو أن الكرة تلاقى السطح في آن، وكان الخلاف في أن الحركات والأزمنة غير مركبة من أمور غير متجزئة، ومن أنات كالخلاف في المسافة، وكان إنما يلزم تجاوز النقط لو صح ذلك تجاور الأناات، كان استعمال ذلك في إثبات تنالي النقط كالمصادرة على المطلوب الأول .

فإنه لا يتم هذا البيان إلا بأن يقال: إنه في هذه الحالة ملاق بنقطة، وفي الحال الثانية ملاق بنقطة، والحالات متجاوزة فالنقاط متجاوزة.

فإن لم نقل هذا لم يتم الاحتجاج. انتهى كلام الشفاء»^(١).

الثاني عشر: أنه لو كانت القسمة تمرّ بغير نهاية، لكان قطع المسافة يتوقّف على قطع نصفها، وقطع نصفها على قطع نصف نصفها، وهكذا إلى غير النهاية، فلا يمكن قطعها في زمانٍ متناهٍ ضرورة توقّف قطع الأنصاف

١ . راجع: طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٠١ - ٢٠٢ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة من الفن الأول. نقل بالتصرف .

الغير المتناهية على زمانٍ غير متناه، كما مرّ في مذهب النّظام .

والجواب: أنّ هذه الأنصاف الغير المتناهية إنّما هي بالقوّة وعلى سبيل

الإنفراض لا بالفعل، وعلى سبيل الانفصال .

وهذه الشّبهة إنّما نشأت من أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل على ما مرّ.

وقد يجاب بما مرّ: من كون الأنصاف متناقضة، فلا يتوقّف قطعها على

زمانٍ غير متناهٍ، كما لا يلزم اشتغالها على مقدار غير متناهٍ.

فهذه جملة من الشّكوك التي استصعبوا التّفصي عنها، ولهم شكوك

غير هذه ليست بهذه المثابة وباتقان طرق التّفصي عن هذه يسهل التّفصي

عن تلك إذا أوردت جدّاً .

المسألة الحادية عشرة

[في نفي الهيولى بمعنى غير الجسم ^(١)]

قال: ولا يقتضي ذلك ثبوت مادةٍ سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما

لا يتناهي.

أقول: إنّ هذه المسألة [في نفي الهيولى ^(٢)] والمادة بالمعنى الخارج

١. اختلف الحكماء في نفي الهيولى وثبوته، لاحظ تفصيل مذهبهم في الكتب التالية: الطيّمة لأرسطو طاليس: ١ / ٥٨ - ٧٧ / الفصل السابع والثامن والتاسع من المقالة الأولى؛ إلهيات الشفاء: ١ / ٦١ / الفصل الثاني من المقالة الثانية؛ والتحصيل: ٣٣١ / الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى من الكتاب الثاني؛ ورسالة في تحقيق الهيولى للخفري: كلّ الرسالة؛ ورسائل فلسفية لذكرنا الرزائي: ٢١٧ - ٢٤٠؛ وشرح الهداية الأثيرية للمبيدي: ١٥ - ٢٦؛ والمطالب العالية: ٦ / ٢١١ - ٢١٦؛ الإيماضات: ٤٧ / السقاية الثالثة؛ والمجلى لابن أبي جمهور: ٨٩ - ٩٢؛ وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين: ٣١ - ٦٥؛ وحاشية الصديقية على شرح الهداية للمبيدي: ٢٥ - ٢٦؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٥٢٥ - ٥٢٧؛ وشرح حكمة العين لمباركشاه: ٢١٤ - ٢٢٣ / المسألة الأولى من المبحث الثاني؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٥ / ٦٥ / الفن الثاني؛ وشرح الإشارات والتبنيات: ٢ / ٣٦ - ٥٩.

٢. وهو لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة. وفي عرف الحكماء: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاّتصال والانفصال ومحلّ للصورتين أي الجسميّة والتّوعيّة وهي الهيولى الأولى.

وأما الهيولى الثانية: فهي جسم تركّب منه جسم آخر، كقطع الخشب التي تركّب منها السرير. لاحظ: جامع العلوم: ٩٦٥؛ والتعريفات: ٣٢١ / برقم ١٥٩٥.

من تقسيم الجوهر - أعني: ما يكون جزء للجسم ومحلاً لجزءٍ آخر - هو المسمّى بالصّورة .

فإنّه لا نزاع على ما في " شرح التلويحات ^(١) " بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى بالمعنى الأعمّ ؛ أي الأمر القابل للإتصال والإنفصال، والصّور والهيئات المتواردة على الجسم .

فإنّه إذا قيل: تكون حيوان من الطّين، أو خلق الابن من نطفة أبيه، فلا يخلو :

إمّا أن يكون الطّينُ باقياً طيناً وهو حيوانٌ، أو النّطفة باقية نطفة وهو إنسانٌ، حتّى يكون شيء واحد في حالة واحدة طيناً وحيواناً، أو نطفة وجسد إنسان .

وأما أن يكون قد يطلب النّطفة بكلّيّتها ^(٢) حتّى لم يبق منها شيء

وقال شيخ الاشراف: الهيولى عبارة عن جوهرٍ يلبس تارة الصّورة النّارية، وتارة الصّورة الهوائية، وتارة الصّورة المائيّة، وتارة الصّورة الترابيّة. انظر: رسالة في اعتقاد الحكماء: ٢٧. قال الشّارح العرشيّة: إنّ الحكماء قسّموا الشّيء في اصطلاحهم فقالوا: إنّ الشّيء باعتبار كونه جزءاً للمركّب بالفعل يسمّى ركناً، وباعتبار ابتداء التّركيب منه يسمّى عنصراً، وباعتبار انتهاء التخلل إليه يسمّى اسطقساً، وباعتبار كونه قابلاً للصّور غير المعيّنة يسمّى هيولى، وباعتبار كونه قبوله للصّور المعيّنة يسمّى مادّة، وباعتبار كون المركّب مأخوذاً يسمّى أصلاً، وباعتبار كونه محلاً للصّور المعيّنة بالفعل يسمّى موضوعاً، وهو في الحقيقة شيء واحد تعرض هذه الأسماء عند هذه الصّفات. لاحظ: شرح العرشيّة: ٣ / ٢٨٨ .

١ . لاحظ: شرح التلويحات: ١٨١ - ١٨٢. وهو من مصنفات سعد بن منصور ابن كموه المتوفّى (٦٨٣ هـ).

٢ . أي بجوهرها وعرضها.

أصلاً^(١)، وكذا الطين، ثم حصل إنسان أو حيوان، وحينئذٍ ما صارت النطفة إنساناً ما خلق من الطين حيوان، بل ذلك^(٢) شيء بطل بكلية، وهذا شيء^(٣) حصل ابتداء.

وأما أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية أو الطينية، قد بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسان أو حيوان.

والأولان: باطلان بالاتفاق؛ ولذلك كل من زرع بذراً لينبت منه شيء، أو تزوج ليكون له ولد، يحكم على الزرع بأنه من بذره، ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه.

فالثالث: هو معتقد لكل، فظهر أن الخلاف ليس في ثبوت مفهوم الهيولى والمادة بهذا المعنى، بل فيما يصدق عليه هذا المفهوم.

أهو أجزاء لا يتجزأ، أم أجسام صغار صلبة، أم هو نفس الجسم بما هو جسم، أم شيء أبسط من الجسم وجزء له؟
فذهب إلى كل واحدٍ منهما طائفة^(٤):

فالحكماء بعدما اتفقوا على أن الجسم البسيط أمرٌ متصلٌ في ذاته غير ذي مفصل بحسب حقيقته كما هو عند الحس، اختلفوا فرقتين:

ففرقة ذهبوا إلى^(٥) أن الجسم كما أنه غير متألف من الأجزاء

١. لا صورة ولا محلها. ٢. أي كل واحدٍ من النطفة والطين.

٣. أي كل واحدٍ من الإنسان والحيوان.

٤. كما مرّ تفصيل البحث في المسألة العاشرة.

٥. نفي كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة.

المتباينة،^(١) كذلك هو غير متألف الحقيقة من الأجزاء الخارجية مطلقاً^(٢)، بل هو بسيط صرف قائم بذاته لا في محل، وقابل لطريان الانفصال على المتصل منه، ولطريان الإتصال على المنفصل منه مع بقائه في الحالين بحسب ذاته من غير أن يزول شيء من ذاته ويحدث شيء في ذاته، ويسمونه من حيث جوهره وذاته جسماً. ومن حيث قبوله للصور والهيئات التي لا تختلف بها الأجسام أنواعاً هيولى، وهذا المذهب منسوب إلى افلاطون^(٣)، واختاره^(٤) من الفلاسفة الإسلامية صاحب الاشراق^(٥).

١. سواء كانت لا يتجزأ أو أجسام صغار صلبة المتباينة.

٢. أي سواء كانت متباينة أم لا.

٣. نقل عنه ذلك في الكتب التالية: الإيضاحات: ٤٨؛ والمحاکمات: ٣٦ / ٢؛ وشرح المقاصد: ٣؛ وشرح الهداية الأثرية لصدر المتألهين: ٣٢؛ ومرآت الأكوان: ١١٣.

٤. جماعة من الحكماء ومنهم أبو البركات البغدادي في كتاب المعبر في الحكمة: ١٤ / ٢ و ٢١ - ٢٧، و ٣ / ١٩٥ - ٢٠٦، وجماعة من المتكلمين ومنهم المصنّف، والفخر الرازي في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨٩؛ والمباحث المشرقية: ٤١ / ٢ - ٤٩؛ والعلامة الحلّي في نهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٥٠٧ - ٥٢٨؛ والبيضاوي في طوابع الأنوار، لاحظ: مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار: ٢٤٩ - ٢٥٠.

٥. لاحظ: حكمة الاشراق: ٧٤ - ٧٥ و ٨٠؛ والمّمحات في الحقائق: ١١٣ - ١١٤. لا يخفى أن لشيخ الإشراق كلام آخر في التلويحات: ١٤، حيث اختار أن الجسم مركّب من جوهر سمّاه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركّب نوع طبيعي من جوهر وعرض. لكن الشارحين لكلامه أجمعوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود. انظر: شرح التلويحات لابن كموته: ٣٦٩ - ٣٧٠؛ وشرح حكمة الإشراق للقطب: ٢١٩ - ٢٢٠.

لكن قال صدر المتألهين: كلامه في التلويحات دالّ على تركّب الجسم من جوهرين، وكلامه في بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح في أنه ينكر الاتّصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم، وفي التلويحات ما رأينا شيئاً يدلّ على أن ما سمّاه هيولى يكون ممتدّاً

وذهب فرقة أخرى كأرسطاطاليس^(١)، والشَّيخين^(٢)، وجمهور المشائين^(٣)، إلى أن هذا الجوهر المتصل حال في جوهر آخر هو الهيولى الأولى، والجسم البسيط مركَّب منها.

وأشهر ما استدلُّوا به هو طريقة الفصل والوصل، وتقريرها يستدعي تمهيد مقدّمات:

الأولى: لفظ الإتّصال يطلق على معان بعضها حقيقي لا بالقياس إلى الغير، وبعضها اضافي بالقياس إلى الغير.

فالحقيقي^(٤) اثنان:

أحدهما: كون الشّيء بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تشترك في الحدود ويلزمه أن لا يكون فيه مفصل بالفعل، لأنّه لو كان فيه مفصل بالفعل

بذاته وامتداداً جوهرياً سواء كان مقداراً أو غير مقدار، وأمّا التنافي بين تركيب الجسم وبساطته بين الكتّابين فهو بحاله. لاحظ: حاشية صدر المتألّهين على شرح حكمة الإشراف للقطب المطبوع مع شرح حكمة الإشراف: ٢٢٠؛ وشرح الهداية الأثيرية: ٤٧.

١. لاحظ: ما بعد الطيّمة لأرسطاطاليس مع تفسير ابن رشد: ٧٦٦ / ٢ - ٧٨١.

٢. وهما الشيخ أبو نصر الفارابي والشيخ الرئيس. انظر: شرح رسالة زينون الكبير: ٥؛ ورسالة في إثبات المفارقات: ٥؛ والهيات الصّفاة: ٦٦ / ١ - ٧١.

٣. ومنهم أثير الدّين الأبهري في الهداية؛ وبهمنيار في التّحصيل؛ ودبيران الكاتبي في حكمة العين؛ وحكماء إخوان الصّفاة وابن كموّنه، وصدر المتألّهين. لاحظ: شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألّهين: ٣٣ - ٦٥؛ والتّحصيل: ٣١٢ / الفصل الثّامن من المقالة الأولى؛ وإيضاح الحكمة: ١٢٩؛ وإخوان الصّفاة: ٣ / ١٨٣؛ والجديد في الحكمة: ٣٣٦ - ٣٣٨؛ وأجوبة المسائل لصدر المتألّهين: ١٨٢ - ١٨٧.

٤. أي المعنى الحقيقي.

لم يكن الجزء ان مشتركين في حدّ واحد، كما في العدد .

والمتّصل بهذا المعنى فصل مقسّم للكمّ، ومقسوم للمقدار، وهذا اشهر معنيه الحقيقيين .

وثانیهما: كون الشيء في حدّ ذاته بحيث يعرضه الإتصال بالمعنى الأوّل ويعبر عنه بكون الشيء في حدّ ذاته ممتدّاً في الجهات، وبهذا المعنى يطلق اسم المتّصل على الصّورة الجوهرية.

قال الشيخ في "إلهيات الشفاء": «وأما الكمّيات المتّصلة فهي مقادير المتّصلات.

أما الجسم الذي هو الكمّ، فهو مقدار المتّصل الذي هو الجسم بمعنى الصّورة»^(١).

وقال المصنّف في "شرح الإشارات" عند شرح قول الشيخ: «أنّ المتّصل بذاته غير القابل للإتصال والإنفصال»^(٢) بهذه العبارة: «يريد بالمتّصل بذاته هاهنا الصّورة الجسميّة، وهي التي من شأنها الإتصال لذاتها واتّصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الإمتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ومشكلاً بسائر الأشكال.

ثمّ قال: والدليل على أنّ اسم المتّصل قد يطلق على هذه الصّورة، قول الشيخ^(٣): «^(٤).

١ . إلهيات الشفاء: ١ / ١١١ .
٢ . الإشارات والتهيهات: ١٩٢ .
٣ . إلهيات الشفاء .
٤ . شرح الإشارات والتهيهات: ٤١ / ٢ .

ثم نقل^(١) ما ذكرنا من كلام الشيخ المنقول آنفاً .

والمتمصل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر ومقسوم للجسم بمعنى
الصورة الجسميّة .

وأما المعنى الإضافي، فهو أيضاً اثنان:

أحدهما: كون المقدار متحد النهاية لمقدار آخر، كما في ضلعي
الزاوية.

وثانيهما: كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، وإن لم يتحد
نهاياتهما، كما في حلق القيد من الحديد.

ثم إن الانفصال أيضاً لكونه مقابلاً للإتصال؛ ينقسم انقسام الإتصال،
فكل اتصال بأي معنى كان من المعاني المذكورة يقابله انفصال بالمعنى
الذي يقابل ذلك المعنى من الإتصال لا محالة، فالإتصال الذاتي - أعني: كون
الشيء بحيث لا يكون فيه مفصل بالفعل بحسب الحقيقة - يقابله الانفصال
الذي بإزائه، أعني: كون الشيء بحيث يكون فيه مفصل بالفعل .

ثم إن المراد هاهنا ليس إلا المعنى الحقيقي بأي معنيه كان.

قال المصنف في " شرح الإشارات " بعد كلامه المنقول آنفاً: «ولو

حمل المتمصل بذاته هاهنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار، لكان
البرهان على إثبات الهيولى بحاله، إلا أن يقال الحق ما ذكرناه. انتهى»^(٢).

١. أي المحقق الطوسي.

٢. شرح الإشارات والتشبهات: ٤١/٢ .

وذلك لأنّ التّحقيق أنّ الجسم التّعليمي ليس إلا مرتبة تعيّن الصّورة الجوهرية التي هي الممتدّ بنفس الذات.

فإنّ الحقّ: أنّ في الجسم ليس امتدادان متغيّران بالذات أحدهما الصّورة والآخر المقدار، بل الممتدّ بنفس الذات له بحسب جوهر ذاته أن يمتدّ أبعاده في الجهات وليس يلزمه بحسب نفس جوهر ذاته أن يتعيّن امتداداته بالتّناهي، أو باللاتناهي، وكذا بشيء من خصوصيات الأقدار المساحية المعيّنة في التّناهي، أمّا وجوب تناهي العادة، فيلزمه في الوجود بالبرهان.

وأما خصوصيات الأقدار المساحية فبحسب خصوصيات الاستعدادات فطبيعة مطلق الإمتداد مرتبة ذات الجسميّة الطبيعيّة وتعيّن خصوصيات الأقدار المساحيّة مرتبة الجسميّة التّعليميّة .

فالفرق بين الجسم التّعليمي والصّورة الجسميّة الطبيعيّة ليس إلاّ بالتّعيّن والإبهام كنسبة التّشخّص إلى الماهيّة المتشخّصة، فسواء أخذ المتّصل في البرهان بأيّ من المعنيين الحقيقيين.

ومع ذلك فالحقّ: هو اعتبار المتّصل بالمعنى الجوهريّ، لكونه هو الأصل والذات، فأمر الهيولى يدور إثباتاً ونفيّاً على ثبوت المتّصل الجوهريّ وعدمه .

وإن على تقدير ثبوته، هل يعدمه الانفصال إذا طرأ أم لا ؟

فالمثبتون يدعون الإثبات في كلا المقامين، والتّافون النّفي فيهما.

الثانية^(١): أن الجسم بطرياق الانفصال عليه لا ينعدم بالكلية بحيث لا يبقى منه شيء، وهذا ضروري.

وقد ينبّه عليه: بأن التفريق لو كان أهداماً لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرّة في الكيزان إلى الماء الذي كان في الجرّة نسبتها إلى ماء البحر مثلاً، والتالي باطل، فكذا المقدم .

لا يقال: على تقدير بقاء الجزء المسمى بالهيولى أيضاً يلزم ذلك، لكون هيولى العناصر واحدة بالشخص عندهم، وأيضاً كون المائين الحادّين جزأين وهميين للماء الذي في الجرّة هو الفارق.

لأننا نقول: كون الشيء واحداً بالشخص لا ينافي كونه حصصاً متفرقة إذا لم يكن الإتصال ذاتياً له، كما في الهيولى التي في الجرّة، فحصة الهيولى التي في الجرّة غير الحصة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص.

على أنه يمكن أن يقال: كون المادة في ضمن الصورة التي كانت مقترنة بها حال كونها في الجرّة مستعدة لقبول الصور المتكثرة التي اقترنت بها في الكيزان يكفي في الحكم بكون مياه الكيزان من ماء الجرّة دون سائر المياه والماءان الحادّان، كما يصحّ كونهما جزأين وهميين لماء الجرّة؛ يصحّ كونهما كذلك لماء البحر إذا لم يكن هناك مادة مشتركة .

١ . أي من المقدمات التي يستدعي تمهيدها على البرهان الذي استدل به أرسطو ناليس والشيوخان وجمهور المشائين على إثبات الهيولى.

الثالثة^(١): أن الحق هو أن التشخيص متحد مع الوجود بالذات، كما مرّ في مبحث التشخيص^(٢).

والوجود متحد مع الماهية بالذات في الخارج كما مرّ في مباحث الوجود،^(٣) فلو كان في الوجود شيء ماهيته هو الإتصال؛ أي كان متصلاً بنفس الذات كان وجوده وتشخيصه نفس اتصاله بالذات، فلو طرأ الانفصال عليه وانعدم اتصاله، لزم انعدامه ضرورة انعدام الشيء بانعدام وجوده وتشخيصه.

وهذا معنى قولهم: «إن الوحدة الإتصالية مساوقة للوحدة الشخصية» وذلك بناء على كون التشخيص مساوقاً للوجود.

وعلى ما حققنا من كون التشخيص عين الوجود، فالوحدة الإتصالية عين الوحدة الشخصية فيما هو متصل بالذات، فيكون الانفصال تحوّل وجود واحد إلى وجودين.

وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول: لما ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه، وثبت اتصال الجسم بالمعنى الأول من الحقيقيين، وجب اتصاله بالمعنى الثاني منهما أيضاً - أعني: كونه متصلاً بنفس ذاته - بل اتصالاً قائماً بذاته لا متصلاً باتصالٍ زائدٍ عليه قائمٌ به قيام العرض بالموضوع - أعني: باتصال الجسم التعليمي - على ما يزعمه الجمهور، وإلا لتقدّم

١. من المقدمات.

٢. لاحظ: الجزء الثاني من هذا الكتاب: ١٥٩، المسألة السادسة من الفصل الأول.

٣. في الجزء الأول من هذا الكتاب، المسألة الثالثة.

بالوجود على ذلك الإتصال الفرضي تقدّم الموضوع على العرض، فهو في هذه المرتبة المتقدّمة بحسب الوجود:

إمّا أن يكون منفصل الذات وهو باطل، وآلا لزم كونه ذا مفصل وتركبه من الأجزاء.

وإمّا أن يكون لا متصلاً ولا منفصلاً، فيكون في تلك المرتبة خارجاً عمّا من شأنه أن يفرض فيه شيء دون شيء.

وإن يصحّ فيه فرض الأبعاد، فيكون من المفارقات في تلك المرتبة لا محالة، فلا يجوز أن يعرضه الإتصال العرضي - أعني: الجسم التعليمي - بعد تلك المرتبة أيضاً، لامتناع كون الشيء أولاً ليس ممّا من شأنه فرض الأبعاد، ثمّ صيرورته ثانياً ممّا له فرض الأبعاد، للمنافاة الذاتية بينهما بالظاهر، هذا خلف.

فإذا ثبت كون الجسم متصلاً بنفس ذاته، وقد سبق أنّه ممّا يقبل الإنفكاك والإنفصال، فلو كان الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر المتصل بنفس ذاته قائماً بذاته غير حالٍ في جوهرٍ آخر غير متّصلٍ ولا منفصلٍ في حدّ ذاته، بل بذلك الجوهر المتّصل .

ثمّ فرضنا طريان الإنفصال عليه، لزم انعدامه بحكم المقدّمة الثالثة، وهذا - أعني: انعدام الجسم بطريان الإنفصال - وكون التّفريق اعداماً باطل، لما مرّ في المقدّمة الثانية، فوجب كون الجسم المطلق مركّباً من جوهرين،

جوهر متصل في حد ذاته وهو الذي يندعم بالإنفصال، وجوهر آخر غير متصل في حد ذاته ولا منفصل كذلك وهو الباقي في الحالين، وظهر وجوب كونه محلاً، وإلا لزم انعدامه بانعدام المحل، إذ لا بد من الحلول ليتحقق التركيب الحقيقي، فالحال هو المسمى بالصورة الجسميّة، والمحل هو المسمى بالهيولى.

فإن قلت: ما ذكرت من لزوم أن يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضياً وكونه غير متصل ولا منفصل في حد ذاته من المفارقات، يلزم في الهيولى أيضاً، فما الفرق بينهما في ذلك؟

قلت: الفرق هو أنّ الصورة الجسميّة مقدّمة بالوجود على الهيولى على ما زعموا، فلم يبق للهيولى في نفس الأمر مرتبة وجود تكون فيها عارية عن الصورة، وخالية عن سبق الإتصال عليها، ليلزم كونها غير متصلة ولا منفصلة في نفس الأمر، بخلاف الجسم على تقدير كون الإتصال عرضياً له، وكونه موضوعاً للإتصال، كما عرفت.

قال المصنّف في "شرح الإشارات": «واعلم أنّ الأهمّ في هذا الباب أن يعلم أنّه لا يمكن أن يكون الإتصال والإنفصال عرضيين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم، كما سبق إلى أوهام المشكّكين في وجود المادّة، وذلك لأنّ الشّيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتّى يمكن أن يكون موضوعاً للإتصال والإنفصال، وهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد، فلا يكون جسماً ألبتة، بل هو

المسمّى بالمادّة، ولا بدّ من اتّصاف^(١) شيءٍ ما متّصل بذاته إليه حتّى يصير جسماً، فذلك الشّيء هو الصّورة، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متّصل وقابل للإنفصال .

والذين يجعلون المتّصل عرضاً على الإطلاق ينسون أن يكون الجسم متّصلاً في نفسه أمر ذاتيّ مقوم للجسم، والجوهر لا يتقوم بالعرض. انتهى^(٢).

ثم إنّ المصنّف اختار في هذا الكتاب مذهب النّافين، فقال: فلا يقتضي ذلك؛ أي كون الجسم متّصلاً في ذاته وقابلاً للإنفصال ثبوت مادّة سوى الجسم، وهذا إشارة إلى ما ذكرنا من أنّهم يسمّون الجسم باعتبار قبوله للصّور والهيئات المنوّعة مادّة وهولوى .

وقوله: لاستحالة التّسلسل ووجود ما لا يتناهى، إشارة إلى الإستدلال على ما اختاره^(٣) على سبيل المعارضة مع الدّليل المذكور للنّافين .

وتقريره: أنّه لو كان انفصال المتّصل مقتضياً لوجود المادّة الباقية، لثلاً يلزم انعدامه بالكلّيّة لكان انفصال المادّة أيضاً مقتضياً لوجود مادّة أخرى لثلاً يلزم انعدامها بالكلّيّة .

فإذا قسّمنا جسماً واحداً إلى جسمين، فلكلّ منهما مادّة على حدة،

١. في د وفي المصدر: «من انضياف».

٢. شرح الإشارات والتّشبهات: ٢ / ٤٥ - ٤٦ .

٣. المصنّف رحمه الله .

فإنَّ المادَّةَ الواحدة لا يمكن أن يكون في المكانين بالضرورة، فالمادَّتان: إمَّا أن يكونا حادثتين عند انفصال الجسم، وأمَّا أن تكونا موجودتين بوصف الاثنينية قبل الانفصال .

فعلى الأوَّل: يلزم التسلسل، لأنَّ كلَّ حادثٍ مسبقٍ عندهم بمادَّة على ما مرَّ.

وعلى الثاني: يلزم وجود موادَّ غير متناهية بالفعل في الجسم ضرورة قبول الإنقسام إلى غير النهاية، واقتضاء كلِّ انقسام وجود مادَّتين بالفعل، وكلاهما محال، ومع ذلك يلزم انعدام الجسم بالكليَّة كما لا يخفى.

ولا يخفى ضعفه: وإنَّما يتمَّ ذلك لو وجب اتِّصاف المادَّة بالوحدة والكثرة لذاتها، وأمَّا إذا كانت في ذلك تابعة للصورة على ما هو مذهبهم فلا.

قال المصنَّف في " شرح الإشارات " بعد كلامه المنقول أنفاً بهذه العبارة: «أيضاً ينبغي أن تعلم أنَّ الوحدة الشَّخصية والتَّعدد الذي يقابلها أيضاً لا يعرضان المادَّة إلا بعد تشخُّصها المستفاد من الصَّورة، ليتوقَّف على أحوال الشَّبهة المبنية على اتِّصاف المادَّة بالوحدة، أو التَّعدد على حسب ما ذكره الفاضل الشَّارح وغيره: كقولهم لو كان تعدُّد الجسميَّة بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحجواً إلى مادَّة توجد في الحالتين لكان تعدُّد المادَّة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادَّة الأولى ومحجواً إلى مادَّة أُخرى ويتَّسلسل .

إلى غير ذلك من الشَّبه وذلك لأنَّ المادَّة الموجودة في الحالتين غير موصوفٍ بنفسها بوحدة ولا تعدَّد، بل إنَّما يتَّصف بهما عند تعاقب الصُّور. انتهى كلامه»^(١).

وإنَّما ذهب في هذا الكتاب إلى نفي الهيولى لأنَّه أوفق بقواعد علم الكلام.

المسألة الثانية عشرة

[في تتمّة تحقيق ماهيّة الجسم

وفيها مباحث:

المبحث الأول

في أنّ لكلّ جسمٍ مكاناً طبيعياً^(١)

قال: ولكلّ جسمٍ مكانٌ طبيعيٌ يقتضيه طبيعة يطلبه هو عند الخروج عنه على

أقرب الطرق .

أقول: إنّ هذا المبحث [في إثبات أنّ لكلّ جسمٍ من أنواع الأجسام

طبيعة تخصّه. وهي - عند القائلين بالهولي - صورة جوهرية أخرى غير

١ . راجع في إيضاح المقام: الطبيعة لأرسطائيس: ١ / ٢٧١ - ٣٠١ و ٣٢٩ - ٣٣٨ / التعلّم الأول إلى الرابع والتعلّم التاسع من المقالة الرابعة؛ وعيون المسائل: ٧٢ / برقم ١٦؛ وطبيعيّات الشفاء: ١١١ - ١٤٨ و ٣٠٥ - ٣١٣؛ واللّمحات في الحقائق: ١٢٢ / اللّمحة الأولى من المورد الثاني؛ والمعتبر في الحكمة: ٢ / ٤٠ - ٤٤ / الفصل الثاني عشر؛ والنجاة: ١ / ١٤٧ - ١٥٣ و ١٦٥ - ١٦٧؛ مطالع الأنظار: ١٧٩ - ١٨١؛ والمباحث المشرّقة: ٢ / ٦٣ - ٦٩؛ وأبكار الأفكار: ٢ / ٣٩١ - ٣٩٤؛ وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتألّهين: ٩٢ - ٩٩؛ وشرح الإشارات والنتيحات: ٢ / ١٩٦ - ٢٠٣ .

الصورة الجسميّة يسمونها الصّورة النوعيّة وعند القائلين ببقاء الهيولى وبساطة الجسم قوّة فائضة^(١) على الجسم مقتضية لأعراض وأحوال^(٢) وآثار تخصّه، وبهذه القوّة يصير الجسم نوعاً من الأنواع، فإثبات هذه القوّة عندهم بمنزلة إثبات الصّورة النوعيّة عند القائلين بالهيولى .

فظهر أن هذه المسألة من تتمّة تحقيق ماهيّة الجسم، فلا يكون اجنبيّة لمقصود الفصل، وهذا ما وعدناك سابقاً .

فقوله^(٣): ولكل جسم مكانٌ طبيعيٌ يقتضيه طبيعته يطلبه^(٤) هو عند الخروج عنه على أقرب الطرق،^(٥) أي أقصر الأبعاد بينهما لتعيّنه بذلك بمنزلة أن يقول لكلّ جسم طبيعياً خاصّةً يقتضي مكاناً واحداً مخصوصاً، وكذا يقتضي شكلاً مخصوصاً على ما سيأتي .

وكذا تقتضي شيئاً مخصوصاً ممّا لا بدّ للجسم منه من الكيفيات والأعراض، لكن اكتفى بتخصيص المكان والشكل بالذّكر، لأنّ تلك الأحوال: إمّا مختلفة في الاجسام البسيطة كالمكان، وإمّا متشابهة فيها كالشكل .

فذكر من كلّ من الطائفتين أمراً واحداً ليقاس به غيره على ما وجّه به

١ . من المبدأ الفياض .

٢ . في د : «مقتضية لأحوال واعراض وآثار» .

٣ . أي المصنّف ﷺ .

٤ . أي يطلب الحصول في ذلك المكان .

٥ . في أكثر النسخ: «ولكلّ جسم مكانٌ طبيعيٌ يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق» وفي د : «يقتضيه طبيعته ويطلبه عند الخروج، الخ» .

المصنّف اكتفاء الشيخ بهما في " شرح الإشارات ^(١) " في هذا المقام .
 وإنما اختار هذين من هاتين، لكون كلّ منهما ممّا يتعلّق به مباحث
 جليلة كما ستعرف .

ولمّا كان المكان عند المصنّف البُعد، لا السطح، كان ممّا لا بدّ منه
 للجسم، وعماماً للاجسام كلّها كسائر أخواته.
 وعند القائلين ^(٢) بالسطح يكون الحيّز من هذا القبيل لا المكان.

قال الشيخ في "طبيعيات الشفاء" في فصل إثبات الحيّز الطبيعي بهذه
 العبارة: «ونقول: إنّ كلّ معنى، وكلّ صفة للجسم، لا بدّ لذلك الجسم من أن
 يكون له، فإنّ له منه شيئاً طبيعياً، وهذا مثل الحيّز، فإنّه لا جسم إلّا ويلحقه
 أن يكون له حيّز إمّا مكان، وإمّا وضع وترتيب .

ومثل الشّكل، فإنّ كلّ جسم متناه، وكلّ متناه فله شكل ضرورة، وإنّ
 كلّ جسم فله كميّة ما، أو صورة غير الجسميّة لا محالة، لأنّه لا يخلو: إمّا أن
 يسهل قبوله للتأثير والتشكيل، أو يعبر، أو لا يقبل. وكلّ هذه شيء غير
 الجسميّة .

وقد يمكن أن نبيّن ملازمة الجسم لكيفيات أخرى، فنقول: إنّ هذه

١ . لاحظ: شرح الإشارات والتهيّات: ١٩٦ / ٢ - ٢٠٠ .

٢ . ومنهم أرسطاطاليس في الطّبيعة: ١ / ٢ / ٣٠٢؛ وأبو نصر الفارابي في الدّعاوي القلبية: ٦ - ٧؛

وأبو علي سينا في رسالة الحدود: ١٠٨ برقم ٣٨؛ وشيخ الإشراف في اللّمحات في الحقائق: ١٢٣؛

؛ وأبو البركات في المعبر في الحكمة: ٣ / ٤٣ - ٤٤؛ وابن كمونه في الجديد في الحكمة: ٣٤٣؛

وفخر الدين الرازي في شرحه الإشارات: ١ / ٧٥؛ ومحمد بن زكريا في رسائل فلسفية: ١٩٨ .

الأشياء وما يجري مجراها، لا بد أن يكون منها للجسم شيء طبيعي ضروري، وذلك لأنّ الواقع بالقهر والقسر عارض بسبب تعرض من خارج. وجوهر الشيء قد يمكن أن يعقل. ولا تعرض له الأسباب التي لوجوده منها بدّ، إلا ما كان منها لازماً لطباعه.

وليس واجباً ضرورة أن يكون الجسم لا يعقل، إلا ويلحقه قاسر فيه. وإذا كان كذلك، فطبيعة الجسم قد يمكن أن يفرض موجوداً، وهو على ما عليه في نفسه، وليس يقسره قاسر.

وإذا فرض كذلك بقى وطباعه، وإذا بقى كذلك، لم يكن بدّ من أن يكون له أين وشكل، وكلّ ذلك لا يخلو: إمّا أن يكون له من طباعه، أو من سبب من خارج.

لكنّه قد فرضنا أنّه لا سبب من خارج، فبقى أن يكون له من طباعه، والذي من طباعه يوجد له، ما دامت طبيعته موجودة ولم تقسر، فإن كانت طبيعته بحيث تقبل القسر، أمكن أن يزول ذلك عنه بالقسر، وإن كانت طبيعته بحيث لا تقبل القسر لم يزل ذلك عنه بالقسر. انتهى كلام الشفاء^(١).

وتلخيص الدليل بعد فرض كون شيء من تلك الأحوال كالمكان مثلاً ممّا يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه على كونه طبيعياً له.

هو أن نقول: المكان مثلاً يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه، وشيء

من الأمور الخارجة الغير المقومة لماهيّة الجسم، واللّازمة لما يقوم ماهيّته لا يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه بالضرورة.

واستناد ما لا يجوز انفكاك الشّيء عنه إلى ما يجوز انفكاكه عنه ممتنع بالضرورة.

فيجب استناد المكان إلى شيء من مقومات ماهيّة الجسم أولى ما يلزمه، ومقومات ماهيّة الجسم من حيث هو نوعٌ من الأجسام مادّةً وصورةً مشتركةً وطبيعةً مختصّةً.

فاستناد المكان الخاصّ لا يمكن إلى الجسميّة المشتركة لاشتراكهما، ولا إلى المادّة، لكونها قابلة محضة على أنّها مشتركة أيضاً في العنصريّات، ولم يتعرّض لهما الشيخ لوضوح أمرهما، فيجب استنادهما إلى الطبيعة المختصّة وهو المطلوب.

فإن قلت: لعلّه مستند إلى تأثير فاعله.

قلت: تأثير فاعله في وجوده الذي من تنمة فرض وجوده لا دخل له في اقتضائه المكان، لأنّ المكان ونظائره ليست من لوازم ماهيّة الجسم ليكون تأثير الفاعل في وجوده بالذات تأثيراً في لوازم ماهيّته بالعرض؛ على ما هو شأن لوازم الماهيّات في المجعوليّة، بل من لوازم وجوده.

وليس لوازم الوجود شأنها شأن لوازم الماهيّات في ذلك، كما حقّق في مظانّه وتأثيره في مكانه من الأمور التي ليست بمقومة لماهيّة الجسم، ولا لوجوده ولا لازمة لما هو مقوم، فلا يمتنع فرض انفكاك الجسم عنه.

وأما ما قيل ^(١): من أنه لا يمكن تحقّق التأثير في وجود شيء بدون تحقّق التأثير فيما هو لازم لوجوده.

فجوابه: أن التأثير في لازم الوجود لا يجب أن يكون من الفاعل المؤثّر في الوجود، بل إذا تحقّق التأثير في الوجود؛ يجب أن يكون هناك تأثير متحقّق في اللازم، سواء كان من الفاعل، أو من غيره. فيمكن قطع النظر عن تأثير الفاعل في اللازم بعد فرض تحقّق تأثيره في الوجود.

وقد يجاب: عن أصل السؤال بأن نسبة الفاعل - سواء كان موجباً أو مختاراً - إلى جميع الأمكنة على السواء، فلا بدّ من مرجح لتخصيص المكان المعين، والمرجحات الخارجيّة يجوز فرض انفكاك الجسم عنها، فلا بدّ من مرجح داخليّ مختصّ وهو الطّبيّعة، وهذا هو الدليل العامّ لجميع الأحوال التي يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنها.

وقد يستدلّ على خصوص كون المكان طبيعياً:

بأننا نشاهد الأجسام عند خلوّها عن القواسر متوجّهة خفافها نحو الفوق، وثقالها نحو التّحت وذلك بحسب الطّبع لا محالة، لعدم القاسر هناك، وليس ذلك إلاّ لكونها طالبة لأمكنتها الطّبيّعية التي عند الفوق والتّحت .

وتتحدّس ^(٢) من ذلك أن لغيرها من الأجسام أيضاً أمكنة طبيّعية

١ . القائل هو الشّارح القوشجي . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٥٣ .

٢ . الحدّس: سرعة الانتقال في الفهم والاستنتاج .

تطلبها لا محالة، لو فرض خروجها عنها فيكون لكل جسم مكان طبيعي وهو المطلوب .

ويمكن أن يكون قول المصنّف يطلبه عند الخروج على اقصر الطرق إشارة إلى الاستدلال عليه بهذا الطريق .

وعلى هذا الدليل شك قوي، وهو أن توجه الخفاف، أو الثقال لعله إلى نفس الجهة، أو إلى الإتصال بالكل .

حتى أن بعض الأفاضل ^(١) ذهب إلى أن الأجسام كلها طالبة للجهات بالذات، ولأمكنتها بالعرض، وبسبب وقوعها في تلك الجهات على عكس ما هو التحقيق .

وذهب ثابت بن قُرّة ^(٢): إلى أنه ليس لشيء من الأمكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور أن جسمًا معينًا طالب له لطبيعة دون ما عداه.

فإذا رمينا مدرة إلى فوق، فإنما يعود إلى مركز الأرض، لأن الجزء يميل إلى كله الذي يجذبه لعلته الجنسية، لا لأن الطبيعة الأرضية طالبة للمركز، فلو جعل الأرض نصفين، وجعل كل نصف من جانب آخر؛ لكان طلب كل منهما مساويًا لطلب الآخر، حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما.

١ . وهو محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني. لاحظ: القيسات: ١٨٣ - ١٨٤ / القيس السادس.

٢ . وهو فيلسوف، رياضي وطبيب من مدرسة حران الصابئية المتوفى (٢٨٧ هـ . ق) عاش في عهد المعتضد العباسي وأسس مدرسة للترجمة، فنقلت تحت إشرافه كتب: «أبولونيوس» و «أرشميدس» و «إقليدوس» و «ثيودوسيوس» و «بطلميوس» و «جالينوس»، ومن مصنفاته: «الذخيرة في علم الطب». راجع: معجم الفلاسفة: ٢٥١؛ وموسوعة أعلام الفلسفة: ١ / ٣٦٤.

ولو فُرِضَ أن الأرض كلها رفعت إلى فلك الشمس، ثم أُطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجرٌ^(١) لارتفع ذلك الحجر إليها لطلبه الأمر العظيم الذي هو شبهه،^(٢) إلى غير ذلك مما لا جدوى في نقله .

قال الشيخ في "طبيعيات الشفاء": «قد يشكل في أمر الحيز ما^(٣) لا يشكل في أمر غيره، فإن الجسم المتحرك في جهة ما تعرض له أمور: من ذلك، أنه متحركٌ إلى تلك الجهة .

ومن ذلك، أنه متحركٌ إلى مكان ما .

ومن ذلك أنه متحركٌ إلى حيث كليته .

فلا ندري أنه إلى أي واحدٍ من هذه الأشياء يتحرك؟!

ثم شرع في حل الإشكال فقال: ولو كان الماء يطلب الجهة، والنهائية في نزوله إلى أسفل، لما وقف دون حدٍ ووقف الأرض، ولما طفا على الأرض، ولما رسب في الأرض، وكذلك حال الهواء، لو توهم جزء منه مقسور إلى حيز النار، فوجد ينتقل من حيز النار إلى حيز نفسه .

وستعلم أنه لا تكون لحيز واحدٍ جسمان بالطبع، حتى يكون ذلك أن تقول: إن الأرض والماء يطلبان جهة واحدة وحيزاً واحداً، ولكن الأرض أغلب وأسبق، وكذلك الهواء والنار يطلبان جهة واحدة وحيزاً واحداً، لكن

١ . وهو نائب لفاعل قوله: «أطلق» .

٢ . لاحظ: شرح تجريد المعانيد: ١٥٤ ؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٤٣٦ - ٤٣٧ .

٣ . في المصدر: «مما» .

النَّارُ أَغْلَبُ وَأَسْبَقُ، وَلَوْ كَانَ الْهَوَاءُ يَطْلُبُ مَا يَطْلُبُ النَّارَ، لَكِنَّهُ تَعَجَزَ عَنِ مَسَاوِقَتِهِ إِلَيْهِ .

لَكِنَّا إِذَا وَضَعْنَا أَيْدِينَا عَلَى شَطْرِ مِنَ الْهَوَاءِ، أَحْسَسْنَا بِانْدِفَاعِهِ إِلَى فَوْقٍ، كَمَا إِذَا حَبَسْنَاهُ فِي إِنَاءٍ تَحْتَ الْمَاءِ .

ولو كان يطلب المتحرك المكان فقط، والمكان هو سطح الجسم الطبيعي الذي يحويه بالطبع،^(١) لكان الماء يقف في الهواء حيث كان، لأنه في سطح الجسم الذي يحويه، ولكانت النار المستصعدة^(٢) تطلب أن يشمل عليها مكان هو سطح فلك .

وهذا الطلب محال، لأنه إنما يماس طائفة من سطح الفلك من جهة، ولو كان يطلب الكلية لكان الحجر المرسل من رأس البئر يلتصق بشفيرها، ولا يذهب غوراً، فإنَّ الإِتِّصَالَ بِالْكَلِّ هُنَاكَ أَقْرَبُ مَسَافَةٍ وَلَكَانَ الْحَجَرُ يَصْعَدُ، لَوْ تَوَهَّمْنَا أَنَّ كَلِّيَّتَهُ زَالَ عَنِ مَوْضِعِهِ، فَكَانَ حَيْثُذِ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالطَّبَعِ، يَمَيِّزُ جِهَةً دُونَ جِهَةٍ، وَهَذَا مُحَالٌ، أَوْ يَكُونُ قَدْ انْفَعَلَ عَنِ الْكَلِّيَّةِ انْفِعَالاً آخَرَ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى فَتَكُونُ حَرَكَتُهُ إِلَى الْكَلِّيَّةِ لَيْسَ عَنِ طِبَاعِهِ وَلَكِنْ تَجْذِبُ الْكَلِّيَّةُ إِيَّاهُ.

وقد فرضنا حركته طبيعية، وعلى أنه يستحيل أن يفعل الشيء في

١ . في المصدر: «والمكان هو سطح الجسم الذي يحويه، والطبيعي هو سطح الجسم الذي يحويه بالطبع».

٢ . في د وكذا في المصدر: «المتصعدة» .

شبيهه فعلاً وأثراً بالطبع، من حيث هو شبيهه إلا بالعرض، ولكانت الأرض الصغيرة كالمدرّة أسرع إنجذاباً من الكبيرة .

فالذي يجب أن يعتقد في هذا، هو أن الحركة الطبيعية تطلب الحيّز الطبيعي وتهرب من غير الطبيعي، لا مطلقاً، ولكنّ مع ترتيب من أجزاء الكلّ مخصوص، ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجّهات.

وإنّ الجّهة عينها غير مقصودة إلا لأجل كون هذا المعنى فيها، وإنّ الكليّة التي لكلّ بسيط ليست مقصودة في الحركة الطبيعية التي لأجزائها بذاتها، ولكنها موضوعة حيث المقصود والمطلوب، والمقصود ما ذكرناه، فالطلب يتوجّه إلى هذه الغاية المتحققة فقط، فلا يصحّ إلى غيرها.

وأما الهرب، فيصح من مقابلاتهما أيّها اتّفق، فإنّه إذا كان المكان غير طبيعي، وإن كان التّرتيب طبيعياً هرب عنه مثل الهواء المنتشف المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء، فإنّ الآجرة تنتشف الماء من أسفل لشدة هرب الهواء عن محيط غريب، واستحالة وقوع الخلاء، ووجوب تلازم الصّفائح، فتخلف الماء ^(١) في مسام الآجرة متصعداً فيها، لهرب الهواء عنها، وإن كان المكان طبيعياً، إذ ^(٢) ليس التّرتيب حاصلاً. انتهى كلام الشّفاء ^(٣).

وأما النّقص ^(٤) بأجزاء العناصر، من أنّها لا تقتضي مواضع معيّنة، بل

١ . في المصدر: «فيخلفه الماء».

٢ . في المصدر: «وليس».

٣ . طبيعيات الشّفاء: ١ / ٣٠٥ - ٣٠٧.

٤ . لاحظ: شرح تجريد المقائيد: ١٥٣.

يقع في أمكتتها حيث اتفقت، فإنَّ الجزء من الماء مثلاً ربّما استقرَّ في جزء من مكان الماء مثلاً^(١) ربّما استقرَّ في جزء آخر منه^(٢) مع جريان الدليلين فيها، وامتناع أن يكون لجسم واحدٍ مكانان طبيعيتان كما يأتي .

فمدفوع: بأنّها لكونها متّفقة مع العناصر في طبائعها، لا يقتضي إلا مواضعها الطبيعيّة، لكن على أقرب الطرق، فوقعها تارةً هنا من تلك المواضع، وتارةً هناك، ليس إلا بسبب اختلاف أقرب المواضع بالنسبة إليها حسب وقوعها في أمكنة مختلفة قسريّة بسبب اختلاف القواصر.

قال الشّيخ: «لا يجوز أن يكون لجسم واحدٍ مكانان طبيعيتان، إلا على جهة أنّ في جملة مكان الكلّ أحياناً بالقوّة، أيها وقع فيه بسببٍ مخصّص كان طبيعياً له كالمدرّة، فإنّ أقرب حيّز من حيّز الأرض يليها [هو] طبيعيّ لها، والأبعد لو حصل فيه، لكان يصير أيضاً أقرب، وكان طبيعياً لها .

فأمّا مكانان متباينان، فليس يمكن ذلك ، فإنّ مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحدٌ بالشخص أمرٌ واحدٌ بالشخص، ومقتضى الكلّ المتشابه الأجزاء جملة مقتضى جميع الأجزاء، والأجسام المتشابهة الطّباع لا يستحيل عليها الإتّصال لطبيعتها، بل إن استحال، فإنّما يستحيل لعرض يعرض، وهي في طبيعتها بحيث يجوز عليها أن لو كانت متّصلة.

وإذا لا يستحيل اتّصالها، فكيف يستحيل تماسّها،^(٣) فإذا اتّصلت

١ . الظّاهر أن لفظ «مثلاً» خطأ والصواب «وربّما استقرّ في جزء آخر منه الخ» .

٢ . في د: «فإنَّ الجزء من الماء مثلاً ربّما استقرَّ في جزءٍ آخر منه» .

٣ . ولو اتّصلت وتماست لم يلزم شيء مستحيل .

وتماست كانت الجملة، وهي تطلب المكان الطبيعي من حيث هي طبيعة واحدة هي جملة هذه الطبايع.

فيجب أن تطلب جملة من الحيز، هي هذه الجملة، بل هذا الحيز لهذه الجملة كأنه جملة تجتمع من أحياز واحدٍ واحدٍ .

فإذن الأجسام المتشابهة الطبايع، فإن أحيازها كأنها أجزاء حيز واحد، ويكون لجسم معين من تلك الجملة حيز متعين له من تلك الجملة لعلّة تلك العلة.

أما وجوده فيه أولاً عندما حدث وهو موافق له بالطبع، فوجب لزومه، وأما اختصاصه بالقرب، فإن النار إنما تتحرك إلى فوق إلى جزء من حيز كلية النار [بعينه]، لأنه هو أقرب إليها. انتهى»^(١).

وأما ما قيل^(٢): من أنها إذا خلّيت وطبايعها اتّصلت بكلّها، فلا يبقى أجزاء موجودة، وما دامت أجزاء موجودة لم تُخل وطبايعها.

ففيه: أن ذلك تخصيص للكلية، إذ حاصله أنها لا يقتضي أمكنة ولا يتوجّه إليها، بل إلى الإتصال بكلّيتها، فهي عند كونها موجودة اجسام، وليست لها أمكنة طبيعية.

لكن لا يرد عليه: أن ذلك مسلّم في غير الأرض، وأما في الأرض فما ليس الطبيعي مانع عن الإتصال بالكل، وذلك لأن أجزاء الأرض ما دامت

١. طبيعيات الشفاء: ١ / ٣١١ - ٣١٢.

٢. القائل الشارح القوشجي: لاحظ: شرح تجريد المقاليد: ١٥٣.

ممنوعة عن الإتصال، فهي مقسورة لا محالة، فلم تخل وطبعها .

وأما ما يتوهم: من أن ذلك غير مسلّم في غير الأرض أيضاً على رأي من يقول ببساطة الجسم، إذ عندهم، إذا اتّصلت الأجزاء إنّما يرتفع كثرتها لا وجودها .

فمدفوع: بأنها حينئذٍ على ذلك التقدير يبقى موجودة، لكن بوجود الكلّ، فلا يقتضي سواء مكان الكلّ.

وأما النقض؛ بالمركّبات الواقعة في مكان الجزء الغالب حيث ما اتّفق. فمدفوع أيضاً: بأنها بحسب صورها النوعيّة التركيبيّة لا يقتضي أمكنة زائدة على أمكنة بسائطها، إذ الصّورة النوعيّة لا يزيد في الجسميّة، لكونها من الأجزاء المعنويّة دون المقداريّة، وأما بحسب الصّور التي للأجزاء البسيطة، فعلى تفصيل سيأتي.

فإن قلت: المركّب من حيث الصّورة التركيبيّة جسم لا محالة، فيجب أن يكون له من حيث هو مركّب مكان طبيعي، وإلا لانتقضت الكليّة.

قلت: مقتضى الكليّة هو أن لكلّ جسم مكاناً طبيعياً، لا أن لكلّ جسم من كلّ حيثيّة مكاناً طبيعياً، فالمركّب له مكان طبيعي هو جزء مكان جزئه الغالب، ولا يجب أن يكون له من حيث هو مركّب أيضاً مكان طبيعي، وإنّما كان يجب لو زاده التركيب جسميّة وليس كذلك.

[المبحث الثاني]

في نفي تعدّد المكان للجسم البسيط^(١)

قال: [فلو تعدّد انتفى.

[أقول:] يعني لو كان لجسمٍ واحدٍ مكانان طبيعيتان ؛ لزم أن لا يكون طبيعياً ما فرضناه طبيعياً .

وذلك لوجهين: الأول: أن الواجد لأحدهما إن لم يطلب الآخر مع تخليه^(٢) وطبعه لم يكن الأمر طبيعياً، وإن كان طالباً له لم يكن الأول طبيعياً، وإلا لم يهرب عنه طالباً لغيره.

وما قيل^(٣): من أن عدم الطلب لمكانٍ طبيعيٍّ يجب أنه واجد لمكانٍ طبيعيٍّ آخر لا يقدح في كونه طبيعياً، وإنما يقدح فيه لو لم يطلبه مطلقاً. مدفوع: بأن هذا صريح في أن أحد المكانين ليس مطلوباً بخصوصه، بل المطلوب هو القدر المشترك بينهما، بل الأقرب منهما كما مرّ في كلام الشيخ .

١ . راجع: المباحث المشرقية: ٦٩ / ٢ ؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٥٢ - ٥٣ ؛ وشرح عيون الحكمة: ٧٧ - ٧٥ / ٢ ؛ وشرح الهداية الأثرية للمبيدي: ٦٥ - ٦٨ ؛ وإيضاح المقاصد: ٢٥٨ ؛ وشرح حكمة العين لمباركشاه: ٣٩٩ - ٤٠٠ ؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٤٤٠ .

٢ . في د: «تخليته».

٣ . القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٥٤ .

وأما ما أُجيب^(١) به عنه: بأنَّ المكان الطبيعيَّ ما يطلبه الجسم بطبعه عند الخروج عنه مطلقاً.

ففيه: أنَّ الدليل ما دلَّ إلا على أنَّ للجسم مكاناً طبيعياً بمعنى أنَّ حصوله فيه لا يكون بسببٍ قاصرٍ.

الثَّاني: أنَّه لو كان الجسم خارجاً عنهما لا على سمَّتِهما، فإمَّا أن يطلبهما جميعاً وهو محال، أو يطلب واحداً منهما فقط ؛ فلا يكون الآخر طبيعياً، أو لا يطلب شيئاً منهما، فليس شيء منهما طبيعياً.

وأورد: أنَّ فرض خروج الجسم عنهما لا على سمَّتِهما ينافي توجهه إليهما، فلا يكون مخلّى بطبعه.

وأجيب^(٢): بأنَّ معنى تخلية الجسم أن لا يحبسه قاسر في مكان، والجسم الواقع لا على سمت المكانين غير محبوس بالقسر في مكان، إذ الكلام على تقدير أن لا يكون هناك قاسر.

وفيه نظر: إذ المانع يقول: إنَّ الجسم محبوس بكونه لا على سمت لمكانين.

وقولك: «إذ الكلام على تقدير أن لا يكون هناك قاسر» عليك لا لك، فإنَّك حين فرضته مع عدم القاسر فرضته مع القاسر .

١ . أجاب الآغا جمال الدين الخوانساري في حاشيته على شرح الجديد. لاحظ: شرح تجريد

المقائد مع حاشية المحقِّق الدَّواني والسَّيد الصِّدر: ٢٠٦ .

٢ . أجاب السَّيد الصدر في حاشيته على شرح الجديد. لاحظ: شرح تجريد المقائد مع حاشية

المحقِّق الدَّواني والسَّيد الصِّدر: ٢٠٦ .

نظير ذلك ما قال الشّيخ في " الشفاء " «ولسائل أن يسأل إنّا لو توهمنا النّار في مركز الفلك، لا ميل لجزءٍ منها إلى جهةٍ، فماذا كان يعرض لها في طبعها، أسكون بالطّبع وذلك محال، أو حركة إلى جهة ولا منحصص لجهة؟ فنقول: كان يعرض لها السّكون، ولكن بالقسر، لأنّها كانت تقتضي أن يخرج^(١) عن فرجة في واسطتها تنبسط عنها إلى الجهات بالسّواء، إلى أن يلقي كلّ جزءٍ من المنبسط ما هو أقرب إليه من المكان الطبيعيّ، لكن الهواء المحيط، وغير ذلك كان حيثنّذ لا يمكنها من أن تداخلها نافذة هذا النفوذ، إذ هذا النفوذ لا يتأتى بالخرق، لأنّ الخرق يكون في جهة دون جهة، وهذا انبساط في كلّ جهة، فتكون ساكنة بالقسر .

وأيضاً، فإنّ الخلاء ممّا لا يجوز أن يحدث في الوسط الذي عند انخراقه، وهذا القسر قسر عارض عن الطّبع، وهو عجيب جدّاً؛ فإنّ الطّبع يقتضي أمراً غير ممكنٍ لعارض عرض، فأدّى ذلك إلى حكم غريب، ونحن لا ندري استحالة هذا العارض ولا نمنعها. انتهى»^(٢).

والتحقيق: أنّ التقييد في الدليل تكون الجسم لا على سمت المكانين غير لازم، فإنّ طلب جسم واحد في آن واحد لمكانين بالطّبع من حيث هما مكانان محال مطلقاً، سواء كان على سمتهما أو لا على سمتهما، كما يشهد به ادنى تأمل .

١ . في المصدر: «أن تفرج» .

٢ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٣١٢ .

وحيثُذُ نقول: لو كان لجسم ما مكانان طبيعيتان، فحين الخروج عنهما
مخلّى طبعه: إمّا أن يطلبهما معاً وهو محال، أو يطلب أحدهما فقط،
فلا يكون الآخر طبيعياً، أو لا يطلب لشيء منهما، فشيء منهما لا يكون
طبيعياً.

ولا يرد عليه: أنّ خروجه عنهما معاً مانع عن طلبه إياهما، فإنّ الجسم
لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أن يكون خارجاً عنهما معاً، أو عن أحدهما
فقط، ولا ثالث لهما بالضرورة، وعلى التقديرين، لا يطلبه أحد المكانين، فلا
يكون أحد المكانين طبيعياً له حيث لا يطلبه في شيء من المحالات
الممكنة له.

فإن قلت: بل يطلبه في بعض الأحوال وهو حين كونه أقرب إليه .

قلت: فالمطلوب له حقيقة هو مفهوم ما هو أقرب وهو أمر واحد وان
تعدّد ما يصدق عليه لا شيء ممّا يصدق عليه بخصوصه، فليتدبّر.

[المبحث الثالث

في المكان الطبيعي للمركب^(١)

قال: [ومكان المركب مكان الجزء الغالب أو ما اتفق وجوده فيه .

[أقول:] قد عرفت أن المركب من جهة الصورة التركيبية لا يقتضي مكاناً لما مرّ، ولأنّ التركيب أمر يعرض بعد الإبداع وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب، يطلبه المركب، إذا وجد يقتضي تحقق الخلاء حال الإبداع، وهو محال كما سيأتي، فأمكنة المركبات أمكنة البسائط بعينها.

فإن قلت: لا يجوز أن يوجد مركب بالإبداع، بأن يوجد الفاعل مركباً مع بسائطه دفعة واحدة، كما ذهبوا إليه في الافلاك الكلية والجزئية.

قلت: المراد بالمركب ما كان بين بسائطه فعل وانفعال يحصل من ذلك جهة وحدة حقيقية توهم كون مكانه من هذه الجهة غير أمكنة بسائطه، وإلا فظاهر أن مثل الفلك الكلي المركب من الأفلاك الجزئية لا يستدعي مكاناً زائداً، ولا يذهب الوهم إليه أصلاً، لعدم جهة وحدة جسمانية هناك أصلاً.

١ . راجع: النجاة: ١ / ١٦٧ - ١٦٨؛ والإشارات والتبَيّهات: ٢ / ٢٠١ - ٢٠٣؛ والمباحث المشرقية:

٦٩ / ٧١؛ وابطحاح المقاصد: ٢٥٨ - ٢٥٩؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٤٤٢ - ٤٤٤ .

والمركَّب المتوقَّف على حصول الفعل والانفعال بين بسائطه، يمتنع
ايجاده مع بسائطه دفعة واحدة، لتوقَّف الفعل والانفعال على حركة زمان لا
محالة.

واعترض أيضاً: بأنه يجوز أن يشغل مكان المركَّب قبل حدوثه بسيط
بالتخلخل .

وأجيب: بأنَّ التَّخلخل ^(١) إنّما يكون بالحركة التي إنّما يحدث في
زمانٍ، ففي اثناء ذلك الزَّمان يتحقَّق الخلاء.

وأورد: أنه إنّما يلزم الخلاء لو كان شغل ذلك بتخلخل واحدٍ، أمّا لو
كان بتخلخلات متعاقبة يتصلَّ كلُّ تخلخل بتكاشف قبله، وهكذا إلى غير
النَّهاية، فلا يلزم الخلاء .

وأنه يجوز أن يكون المراد بالتَّخلخل هو رَقَّة القوام، فيجوز أن يكون
بسيط أبداع رقيق القوام أرقَّ ممَّا يقتضيه طبيعته، ويزيد بذلك مقداره على
مقدار الطبيعي، وعلى هذا وإن لزم أن لا تكون العناصر البسيطة على وضعها
الطبيعي في زمان من الأزمنة، لكن لا برهان على استحالته.

وفيه: أنّ دوام القسر غير معقولٍ، وإنَّ الإبداع على خلاف مقتضى
طبيعة الشَّيء ممَّا لا معنى له، وأمّا من جهة بسائطه، فيقتضي مكاناً هو بعض

١ . وهو اسم واقع على معنيين: أحدهما أن تكون المادَّة انبسطت في الكَمِّ مترقِّقة، وأمّا الآخر
فكالماء للهواء. ويقال تخلخل لتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو
ألطف من الجسم. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٥٠ - ١٥١ .

أمكنة بسائطه، فإن كان أحد بسائطه يغلب في القوّة على غيره يكون المكان الطبيعي للمركب هو بعض أجزاء مكان الجزء الغالب بحسب اقتضاء القرب، كما مرّ في جواب النقص بأجزاء العناصر، وإلا كانت الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة هي الغالبة، فمكانه هو ما يقتضيه الغالب بحسب هذه الجهة، فإن كان الغالب هو الماء والأرض، وكان المركب مركباً من العناصر الأربع كلّها مكانه الطبيعي يكون واقعاً على الفصل المشترك بينهما مشتملاً عليه، في أيّ موضع منه يقتضيه القرب.

وكذا إن كان الغالب هو النّار والهواء، أو إن كان مركباً من ثلاثة عناصر كالماء والهواء والنّار مثلاً، وكان موضع التركيب موضع الماء مثلاً، كان الهواء والنّار الواقعان في جهة واحدة من حيّز الماء غالبيين لا محالة، فيجد بأنّه إلى جهتهما، فإذا حصل في حيّز الهواء وقف هناك بامضاء الهواء ولم يتجاوزه، لأنّ الجذب من هذا الحيّز إلى الجهتين على السّواء، وامسك الهواء إيّاه هناك لا يبطله تخالف حيّزي الماء والنّار، لكونهما متساويين في الجذب، هذا إذا كان المركب مركباً عن أكثر من بسيطين.

وأما إن كان مركباً عن بسيطين، فإن كان أحدهما غالباً فالحكم للغالب كما مرّ، وإن كانا متساويين؛ فإن كان المركب منهما في الفصل المشترك بين حيّزيهما، فمكانه الطبيعي يكون هناك، وإلا لم يحتسب إلا بالقسر، سواء كان القسر من جامع، أو بأن يكون وضع أحدهما بحذاء جهة الآخر، بل يتفرقان لولا القسر.

فهذا القسم من المركب مكانه حيث ما اتفق ذلك القسر فيه، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام .

وهذا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في " طبيعيات الشفاء ": «وأما المركبات، فإن تركبها لا يخلو: إما أن يكون عن بسيطين، أو أكثر.

فإن كان عن بسيطين: فإما أن يكونا متساويين في القوة أو أحدهما أغلب .

فإن كانا متساويين في القوة، ولم يتفق إن كان وضع أحدهما بحذاء جهة الآخر تفرقاً، ولم يحتسباً، إلا بقسرٍ جامع وإن تواجعت حركتهما وبُعد كلٍّ من مكانه كبعد الآخر تقاوماً، وقسر كلٍّ واحدٍ الآخر توقفاً إلا أن يطرأ على أحدهما معين، أو يكونا في الحد المشترك بين الحيزين، فيجوز أن تقفا فيه بالطبع .

وإن غلب قوة أحدهما والقسر على المزاج حاصل، كان المكان الطبيعي مكان الغالب .

وإن كان عن أكثر من بسيطين، وفيهما غالب فالحيز للغالب .

وإن تساوت جواب الشرط غاب البسيطان اللذان جهتهما واحدة بالقياس إلى الموضع الذي فيه التركيب، كالماء والنار والهواء، وموضع التركيب الماء .

وحصل المركب في أقرب الحيزين وهو حيز الهواء من حيز وقوع التركيب وموضع الماء ولم يتجاوزه، إذ الجذب عنه إلى الجانبين سواء،

والإمساك فيه عن البسيط الذي يطلب ذلك الحيّز لا يبطله مخالف الحيزين.
وعسى أن لا يصحّ امتزاج من الأجسام البسيطة التي تتلازم به، إلا
وهناك غالب يجمع ويقسر الأجزاء الأخرى مانعاً إياها عن الحركة إلى
أحيازها الخاصة، أو تكون الأجزاء قد تصغرت تصغراً لا يمكنها أن يفعل
في الأجسام التي بينهما وبين كليّاتها خرقاً، أو يكون قوّة قاسرة على
الاجتماع غير قوى تلك البسائط. انتهى كلام الشفاء».^(١)

فقوله: فإن كان عن أكثر من بسيطين يشتمل القسمين اللذين ذكرناهما
- أعني: ما يكون تركيبه عن أربعة عناصر وما يكون تركيبه عن ثلاثة
عناصر- إلا أنه خصّ البيان بالثاني وترك الأول لاشترائه مع قسم واحد من
المركّب من الاثنين في الوقوع في الفصل المشترك الذي قد بيّنه أولاً. فتدبر.
فإن قيل^(٢): المركّب المتساوي البسيطان لو أخرج من المكان الذي
اتفق وجوده فيه لم يعد إليه طبعاً، بل سكن أينما أخرج من امكنة بسائطه
لعدم المرجح، فلا يكون ذلك المكان طبيعياً له .

وأيضاً يجوز أن يكون له وللمركّب الذي بعض بسائطه غالب صورة
نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب، أو المساوي.

قلنا: الجواب عن الأول: أن المركّب المذكور قد شرط الشيخ كون بعد
كل من بسيطيه من مكانه كبعد الآخر من مكانه، ولعلّ ذلك لأنّ الحركات

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٣١٢ - ٣١٣ / الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة .

٢ . تعرض له الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٥٤ - ١٥٥ .

الطَّبِيعِيَّةُ تشد عند القرب من أمكتتها وتفتر عند البعد عنها فإذا خرج المركَّب المذكور من المكان الَّذِي اتَّفَقَ ذلك فيه إلَّا في مكانٍ آخَرَ من أمكنة بسيطةٍ أُخر لم يبق ذلك التَّساوي فيه، لكونه أقرب إلى مكان أحد البسيطين لا محالة، فلا يكون هناك ذلك المركَّب المفروض، بل يصير من القسم الَّذِي أحد بسيطيه غالب.

وعن الثَّاني: أنَّ الصُّورَ النَّوعِيَّةَ إنَّما تفيض على حسب استعداد المواد، فالمركَّب الَّذِي يكون أرضيَّةً مثلاً غالباً، يكون استعداد مقتضي الأرضيَّة فيه أكثر من استعدادات مقتضيات سائر الأجزاء، فيجب أن تكون الصُّور الفائضة على حسب الاستعداد تابعة للاستعداد، فالفائضة على حسب الاستعداد المختلف يكون تابعة لاستعداد الغالب، ولا أقلَّ من أن لا يكون منافية لمقتضاه، فلا يجوز كونها مقتضية لحصوله في مكان الجزء المغلوب، والفائضة على حسب الاستعداد المتساوي تكون تابعة للاستعداد المتساوي، فلا يجوز أن يكون مرجَّحه للحصول في أحد أمكنة الأجزاء.

المبحث الرابع

في أن لكل جسم شكلاً طبيعياً^(١)

قال: [وكذا الشكل،] والطبيعي هو الكرة.]

[أقول:] يعني كما أن طبيعة كل جسم تقتضي مكاناً مخصوصاً كذلك تقتضي شكلاً مخصوصاً، لأن الشكل ممّا يلزم الجسم بحسب الوجود، لأن كل جسم متناه لما سيأتي من تناهي الأبعاد، فيحيط به حدّ واحد أو أكثر، لأن المراد من الحدّ هو النهاية، فيحصل له بسبب إحاطة الحدّ الواحد، أو الحدود هيئة، والمراد من الشكل هو تلك الهيئة .

والمقصود، أن من هذا الشكل اللازم للجسم في الوجود شيئاً طبيعياً له كما مرّ.

وما قيل^(٢) عليه: من أن حصول الشكل للجسم يتوقّف على تناهي أبعاده ولا شكّ أن طبيعة المقسم لا يقتضي تناهي أبعاده وما يعرض للشيء

١. لاحظ البحث: السّجّاة: ١ / ١٦٧؛ وشرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٠٣ - ٢٠٨؛ والمباحث

المشرّقة: ٢ / ٧١ - ٧٤؛ والجديد في الحكمة: ٣٤٤؛ وشرح عيون الحكمة: ٢ / ٧٥ - ٧٧؛ وشرح

الهداية الأثيرية للمبيدي: ٦٨ - ٦٩؛ وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتألّهين: ٩٩ - ١٠٣؛ وایضاح

المقاصد: ٢٥٧ - ٢٥٨؛ وشرح حكمة العين لمباركشاه: ٣٩٨ - ٣٩٩.

٢. نقله الشارح القوشجي مع الجواب، لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٥٥.

بواسطة ليست مستندة إلى ذاته لا يكون عارضاً له لذاته .

مدفوع: بأن هذا مبني على مقدّمة ليست بيّنة ولا مبنيّة، وهي أنّ طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي أبعاده، نعم التناهي ليس بلازم لماهية الجسم كالزوجة للأربعة، بل لازم لوجوده، وليس بلازم بين لوجوده كالحرارة للنار، بل لازم يحتاج إثباته إلى دليل، ولا يقتضي ذلك حاجة إلى واسطة في الثبوت مع قيام البرهان على وجوب استناده إلى الطبيعة من غير واسطة غريبة .

والطبيعي^(١)؛ أي الشكل الطبيعي للجسم البسيط، وإنما لم يقيد به اكتفاء بالشهرة والظهور، لعدم انضباط أشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات .

وما وقع في "شرح العلامة": «من أنّ الشكل الطبيعي هو الاستدارة وباقي الأشكال قسري»^(٢).

توهم من ظاهر العبارة هو الكرة^(٣).

قالوا: لأن الطبيعة في الجسم البسيط واحدة، والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا فعلاً واحداً، وكلّ شكل سوى الكرة، ففيه أفعال مختلفة، فإن المصلع من الأشكال يكون جانب منه خطأً وآخر سطحاً وآخر نقطة .

١ . من كلام المصنّف رحمه الله .

٢ . كشف المراد: المسألة الثامنة من الفصل الأول من المقصد الثاني.

٣ . من كلام المصنّف رحمه الله .

واعترض عليه: بالمنع والمعارضة والنقض .

أما المنع:

فهو أننا لا نسلم أن الفاعل هاهنا واحدٌ حقيقيٌّ حتى لا يمكن أن يصدر عنه أفعال مختلفة، لِمَ لا يجوز أن يكون لطبيعة البسيط جهات واعتبارات بها يكون مبدأ الأفعال مختلفة؟

وقال بعض الأفاضل ^(١): طبائع البسائط قد اقتضت آثاراً متعددة كالطبيعة الأرضية، فإنها اقتضت اليبس والثقل والبرودة والشكل، فكيف يقول الفلاسفة أنها لا تقتضي أفعالاً مختلفة، لأنها طبيعة واحدة، بل مرادهم بما ذكروا أن المادة في البسيط أمر واحد متشابه في جميع الأجزاء والطبيعة الحالة فيها أيضاً كذلك، فإذا اقتضت شكلاً غير شكل الكرة جعلت أجزاء المادة المتشابهة بعضها متخصصاً بزاوية، وبعضها متخصصاً ^(٢) بنقطة، وبعضها بغير ذلك، وذلك ترجيح من غير مرجح، لفرض [أن] أجزاء الجسم عن المؤثرات الأجنبية.

فالوجه في الإيراد أن يقال: لا يقتضي الطبيعة كلاً من أفعالها بانفرادها بأن تقتضي الزاوية بانفرادها والنقطة بانفرادها، بل تقتضي شكلاً معيناً كالمخروطية في مادة مخصوصة.

والأجزاء المعروضة للأفعال المختلفة أجزاء فرضية لا تعين لها مستقلاً به يمتاز بعضها عن بعض بحسب نفس الأمر حتى يصح أن يقال: أنه

١. لم نعر على مصدره.

٢. في د: «مختصة».

يستدعي جعل بعضها محل الإنجذاب، أو الخطّ دون غيره سبباً مخصّصاً وعلّة مخصّصة، كما أنّه إذا اقتضت الطّبيعة شكل الكرة أيضاً فيجعل بعض الأجزاء كامنة وبعضها بارزة من غير مرجّح، لأنّ الأجزاء فرضيّة، ولا يمكن وجود الكرة إلّا بأن يكون الأجزاء كذلك. انتهى ما قاله .

وأقول: أمّا ما قاله في إبراز مقصود الفلاسفة، فهو حقّ.

وأما ما قاله في توجيه الإيراد، فليس بشيء، لأن الطّبيعة إذا اقتضت المخروطيّة مثلاً في المادّة البسيطة، اقتضت أموراً موجودة مختلفة هي الزّاوية والنّقطة وغيرها في أجزاء مفروضة متشابهة بجهات متشابهة .

وهذا اشنع ممّا لو اقتضت أموراً موجودة مختلفة في أجزاء موجودة متشابهة، لأنّ اختلاف وجودات الأجزاء وتشخصاتها، وإن كانت الأجزاء متشابهة لعلّة يكفي للتخصيص، بخلاف ما إذا كانت الأجزاء مفروضة مخصّصة، فإنّه ليس هناك اختلاف في المخصّص مع كون مقتضيات الطّبيعة مختلفة .

وأما في الكرة، فليس الاختلاف الذي ذكره - أعني: كمون بعض الأجزاء وبروز بعضها - أموراً موجودة، فلا يقتضي مخصّصاً مختلفاً، فالعبرة ليست بوجود الأجزاء وامتيازها، بل بوجود الأمور الحالة في الأجزاء وامتيازها مع كون الأجزاء مفروضة مخصّصة، فليتنبّر جداً ليظهر أنّه كيف اشبه الأمر عليه .

فحقّ تقرير البرهان على هذا المطلب: هو أنّ الطّبيعة في الجسم البسيط

متشابهة وسارية في الأجزاء المتشابهة.

وكذا ما يلزم تلك الطبيعة من المادّة المطلقة والجسميّة المشتركة وما يلحقها بحسب ذلك كلّها متشابهة وكلّ شكلٍ غير الكرة مشتمل على أمورٍ مختلفة موجودة .

وصدور مثل هذا الإختلاف عن طبيعة متشابهة في مادّة متشابهة يستلزم تخصيص بعض الأجزاء المتشابهة بالسّطح، وبعضها بالخطّ، وبعضها بالنقطة، إلى غير ذلك من غير مخصّص، لكون جميع الأمور التي تبقى مع الجسم البسيط بعد فرض تخليته وطبعه متشابهة .

وما يمكن أن يلحقه من الأمور المختلفة الغريبة مقطوع النّظر عنه في هذا الفرض وهو محال، لكونه ترجيحاً من غير مرجّح، فلا اعتراض عليه بالمنع.

وأما المعارضة:

فهي راجعةٌ هاهنا إلى أنّ دليلكم لا يستلزم مطلوبكم .

فتقريبها: أنّ البسائط إذا كانت مشتركة في الكرويّة، فيجوز استنادها إلى الجسميّة المشتركة، فلا يجب كونها طبيعية .

والجواب: أنّه لا يلزم من اشتراكها في مطلق شكل الكرة اشتراكها في الشّكل الواحد التّوعي، لأنّ مراتب الاستدارات أنواع مختلفة كما حقّق في موضعه .

وأجاب عنه المصنّف في "شرح الإشارات": «بأنّها من حيث هي مطلقة كذلك، أمّا من حيث هي متعيّنة فمتأخّرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطّبائع، وكذلك^(١) كانت مستندة إلى الطّبائع»^(٢).

وأجيب أيضاً: بأنّ غرض الحكماء ليس إلّا أنّ الأجسام البسيطة إذا خليت وطبائعها كانت كرات، فإذا اقتضت الصوورة الجسميّة شكل الكرة يحصل غرضهم.

وفيه ما فيه.

وأما النّقض^(٣) فمن وجوه^(٤):

الأوّل: أنّ الأرض بسيطة وليست كرويّة لما عليها وفيها من التلال^(٥) والوهاد^(٦) والكرويّة الجسميّة غير كافية، لكون الدليل دالّاً على الحقيقة.

والجواب: أنّ شكلها الطّبيعي هو الكرة إلّا أنّه وقعت هناك اسباب خارجة كالرياح والأمطار، فأنثلم بها جزء من الأرض، ولكون اليبوسة التي فيها حافظة لكلّ ما يحصل لها من الأشكال طبعياً أو قسرياً، يبقى شكلها على ذلك الاثتلام.

١. في المصدر «لذلك».

٢. شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٠٤ / النمط الثاني.

٣. وهو إبطال الدليل.

٤. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٥٥.

٥. قطعة من الأرض أرفع قليلاً.

٦. أي الأرض المنخفضة.

وكون اليبوسة المانعة عن العود إلى الشكل الطبيعي مستندة إلى الطبيعة المقتضية لكرويتها لا يوجب كون الشيء مقتضياً لشيء ولما يمنع منه، لأن اليبوسة ليست مانعة بالذات عن الكروية، بل أن شأنها إلا حفظ الأشكال، فهي معينة للطبيعة في مقتضاها في الحقيقة، لكن لما كان شأنها ذلك ولا تميز لها ليعرف الطبيعي والغريب حفظ الغريب أيضاً، فمنعها عن العود إلى الطبيعي إنما هو بالعرض، وإنما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقيتها عليها من وجه، هذا خلاصة ما قاله الشيخ في " الشفاء ^(١) " ولخصه المصنف في " شرح الإشارات " ^(٢).

الثاني: وهو مما أورده الإمام وهو: «أن متمات الأفلاك والنقر التي يتركز فيها التداوير والكواكب من الأفلاك مع بساطتها؛ مخالفة بحسب الشكل، لما تقتضيه الاستدارة، وأنتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر.

وأجاب عنه المصنف في " شرح الإشارات " بأن: اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية غير ممتنع، كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية في الفطرة الثابتة غير ممتنع، فإن الكائن - نباتاً أو حيواناً - في هذه الفطرة إنما تتصل به صورة كمالية نباتية، أو حيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه، كذلك لا يبعد أن يتصل في الفطرة الأولى ببعض الأفلاك

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ٣١٠ - ٣١١.

٢. راجع: الإشارات والتهيئات: ٢ / ٢٠٤ - ٢٠٥.

المستديرة صورة كمالية تفرز^(١) من ذلك الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز، أو تدوير، أو كوكب مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها، فيكون ذلك بحسب أمر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك، ويلزم من ذلك أن يبقى من الفلك الأول متمم، أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط، على ما يشهد به علم الهيئة. انتهى»^(٢).

والتفصيل: أن هذا النقص لو جعل نقضاً على الدعوى كما هو الظاهر.

فالجواب عنه: أن الكوكب مثلاً ليس من حيث صورته جزءاً للفلك، بل من حيث مادته وهو من حيث المادة ليس بمفروز من الفلك ليلزم أن يكون في الفلك من حيث هو فلك نقرة ويبطل بذلك استدارته، بل مفروز منه من جهة تعلق صورة أخرى بهذه الحصّة من مادة الفلك.

ولا دخل لهذه الصورة في كونه جزءاً للفلك، بل محل هذه الصورة جزء من فلك، فكون هذا الجزء مفروزاً من الفلك إنما هو بالعرض، ولا يلزم في الفلك نقرة من حيث هو فلك بالذات.

ولو جعل نقضاً على مقدّمة الدليل - أعني: وجوب كون فعل الطبيعة الواحدة متشابهاً - غير مختلف، بأن يقال: طبيعة الفلك لكونه بسيطاً يجب تشابه أفعاله، وقد اختلف من حيث وجود الأمور المذكورة فيه.

فالجواب عنه: أن فعل طبيعة الفلك من حيث هي طبيعته في مادة

١. أي تعزل.

٢. الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٠٦ - ٢٠٧.

الفلك من حيث هي مادته لم يختلف أصلاً.

والإختلاف المتحقّق هناك ليس من طبيعة الفلك وحدها، ولا من طبيعة الكوكب وحدها، بل من اجتماع عدّة من الطبائع، فوقع الإختلاف هناك بالعرض لا بالذات وفعل كلّ طبيعة من تلك الطبائع في مادتها من حيث هي مادتها ليس إلا الإستدارة والتشابه.

وقد يورد جميع الكرات المجوفة من الأفلاك وغيرها نقضاً على المقدّمة لتحقّق الإختلاف بالسّطحين في كلّ منها.

وأجاب عنه، الأستاذ رحمته في "شرح الهداية الأثيرية": «بأن حقيقة كلّ من كليات الأفلاك والعناصر تقتضي لذاتها أن يكون له مكان خاصّ ووضع خاصّ وهيولى كلّ منها أيضاً لا تقبل إلا مقداراً معيّناً، فالطبيعة اقتضت أولاً في مادة كلّ منها مقداراً معيّناً في موضع معيّن، واقتضت بعد ذلك شكلاً يكون ذلك الشكّل أبسط الأشكال المتصوّرة في حقّ ذلك الجسم، فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات، بل بالعرض»^(١).

وقد يتفصّل عنه بتوهم فيضان صورة واحدة على كرة العالم الجسماني أولاً.

ثمّ طريان صورة أخرى على بعض منها هو من اقصى الثامن إلى مركز الأرض تفرز منها كرة التاسع، فيحصل التّجويف فيها بالعرض .

ثمّ صورة أخرى على بعض آخر هو من اقصى السابع إلى المركز

١ . شرح الهداية الأثيرية: ١٤٤ / الفن الثاني من القسم الثاني.

تفرز كرة الثامن مجوفة بالعرض، وهكذا إلى الكرة الثالثة عشرة - أعني :
جرم الأرض - فيحصل التجويف في كل كرة هي فوق الأرض بالعرض لا
بالذات، كما في نقر الكواكب، وهذا باطل، لتقدم الصورة النوعية على
الصورة الجسمية تقدماً بالذات كهما على الهيولى، فلا يمكن سبق
الاصمات على التجويف، هذا إذا كانت الصورة الأولى الفايضة على الكل
صورة جسمية فقط .

وأما إن كانت صورة كمالية نوعية كالصورة الطارئة، فيلزم كون كل
طارئة أشرف وأكمل من السابقة، فيلزم كون الأرض أشرف من الفلك
بمراتب كثيرة، وكذا كل فلك مما هو فوقه بقدر ما بينهما من الأفلاك
والصور، هذا .

فإن قيل ^(١) بالجواب المذكور: وإن إندفع النقص ^(٢) لكن يبقى أنه يلزم
اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو
محال.

لا يقال ^(٣): لا نسلم استحالته، فإن صور العناصر باقية في المركب،
وقد حل فيه صورة أخرى سارية في أجزائه. ^(٤)

لأننا نقول: صورة المركب سارية في جميع أجزائه المقدارية المركبة لا

١ . نقله الشارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد العقائد: ١٥٦ .

٢ . أي الاعتراض بالنقص .

٣ . القائل هو الشارح القوشجي، لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٥٦ .

٤ . وهي العناصر، فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان.

البسيطة، وألا لزم كون جزء واحد ماء وياقوتاً مثلاً واستحالته بديهية .

بل يمكن أن يقال: بسائط المركب ليست من الأجزاء المقدارية للمركب من حيث هو مركب، وإن كانت أجزاء مقدارية لمادته، فالعناصر ليست أجزاء مقدارية للياقوت مثلاً من حيث هو ياقوت، بل لجسميته التي هي مادة للصورة الياقوتية .

وفيه كلام سيأتي في مبحث المزاج^(١)، وأنه إذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قويّ وطبايع فلا يكون بسيطاً.

لا يقال^(٢): معنى التركيب القوي أن يكون لجزء من الجسم قوّة، ولجزء آخر منه قوّة أخرى،^(٣) وليس في الفلك كذلك إذ الصورة الأولى سارية في الكلّ، والثانية مختصة بالبعض .

لأننا نقول: فيلزم أن يكون فلك الثوابت مركباً من قوئ وطبايع، وأنه إذا جاز في الفلك اتصال صور متعددة هي مبادي أفعال مختلفة فليجزئ في سائر البسائط، فلا يلزم أن يكون شكلها مستديراً.

قلنا الجواب عن الأول: أننا لا نسلم أن صورة الفلك سارية في أجزائه كصورة الماء، وألا لزم كون جزء الفلك فلکاً، كما أن جزء الماء ماء، إذ ذلك معنى سريان الصورة في الأجزاء كما لا يخفى.

١ . المسألة السابعة من الفصل الثاني من هذا الجزء .

٢ . القائل هو الشارح القوشجي . أنظر: شرح تجريد العقائد: ١٥٦ .

٣ . إذا كان له جزآن كان له قوتان، وليس الأمر في الفلك كذلك .

وعن الثاني: أنه قد عرفت أنه لا يلزم أن يكون في شيء من الفلك من حيث أنه فلك صورتان مختلفتان ليلزم ذلك.

وعن الثالث: أنك قد عرفت أن فعل كل صورة في مادتها من حيث هي مادتها ليس إلا الإستدارة والتشابه، فمن أين يلزم عدم استدارة اشكال البسائط، هذا؟

لكن هنا اشكالٌ قويٌّ كان قد سنع لي^(١): وهو أن الجزء الذي يبقى بعد إفراز الخارج المركز من الممثل ويسمى بالمتّم، وكذا ما يبقى بعد إفراز التدوير من الخارج وبعد إفراز الكوكب من التدوير جسم لا محالة، وليس له طبيعة مختصة به، ولا سرت فيه الصورة الممثلية مثلاً لما مرّ، ولأنه يلزم تعدّد أفراد النوع الواحد المبدع هاهنا لانفصاله عن الممثل وعن المتّم الآخر، وكان كرة تامة، وليس أيضاً موجوداً بعين وجود الكلّ، كما هو شأن الأجزاء المفروضة، فيلزم أن يكون الجسم موجوداً بما هو جسم بدون صورة نوعيّة، وإن يتحصّل الجنس في الخارج بلا فصل وبطلانه ممّا قد تقرّر عندهم.

والجواب عنه: أننا نسلمّ أنه منفصل عمّا هو جزء له كالممثل بالذات أو بالعرض، بل هو منفصل عن الخارج من حيث الصورة بالذات وعن المتّم الآخر بالعرض، وليس منفصلاً عن الممثل لا بالذات ولا بالعرض، بل هو متحد الوجود معه ومتحصّل الصّور بصورته وليس موجوداً برأسه؛

١. أي عرض وخطر ببالي.

أي منفصلاً عما هو جزء له أصلاً، ولا عما له صورة مختصة - أعني: الخارج من حيث المادة - بالذات، بل بالعرض .

وذلك لما مرّ من أن الخارج ليس جزءاً للممثل من حيث الصورة، بل من حيث المادة، ولا هو مفروز عنه من حيث المادة، بل من حيث الصورة، فلا اشكال، هذا .

وقال بعض الأفاضل لدفع النقص المذكور: أن الدليل على وجود الخارج المركز ليس إلا وجدان الاختلاف في الحركات التقويمية المنسوبة إلى المتحيرة على ما فصل في مظانه وكذا التدوير، فيجوز أن يكون الفلك متصلاً واحداً لا جزء له بالفعل، وتكون الحركات المختلفة منسوبة إلى أجزائها الفرضية ولا محذور فيه، إذ لا بعد في أن تتحرك الأجزاء الفرضية في المتصل الواحد حركات متغيرات لحركة المتصل، كما في الغمرات التي تقع في البحور وفي ربح المثار، بل في جميع الأنهار العظيمة، إذ كثيراً ما يقف الماء الذي في أطراف الأنهار ويتحرك الباقي مع اتصالهما، فخارج المركز من الفلك جزء مفروض، عرضته تلك الحركة المنحصرة المخصوصة المحسوسة، فإذا فرض فيه ذلك الجزء بتمامه يفرض الباقي من الفلك متممين مختلفي الجوانب.

وبالجملة: المتمم جزء مفروض من كرة واحدة على شكل فعلي، ويمكن فرض هذا الجزء في كل كرة، وقس عليه التدوير. انتهى مقاله. (١)

١. لم نعثر على مصدره.

ولا يخفى حاله.

ثم نقل عن بعض المحققين لدفع النَّقْض: إنَّ الأنسب بقواعدهم أن يقال: إنَّ صورة فلك الثوابت مثلاً صورة متفنن الفعل .

فإنَّ الصُّورة: قد تكون متشابه الفعل كصور البسائط العنصرية، وقد تكون متفنن الفعل كصور المركبات.

وما ادعى من أنَّ الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل أفعالاً مختلفة، فغير مسلّم في الفاعل المتفنن .

ثم ردّ هذا القول بما حاصله: أنَّ هذا تخصيص لقاعدتهم من غير أن يرضوا به، لأنّه إذا جاز أن يكون لبيسط صورة متفنن الفعل جاز في كلّ بسيط، فيضيع سعيهم، وهو كذلك .

الثالث^(١) أيضاً ممّا أورده الإمام^(٢): وهو أنَّ القوّة المصوّرة إن كانت بسيطة فمحلها: إمّا بسيط، وإمّا مركّب، والأوّل يقتضي أن يكون شكل الحيوان كرة، والثاني يقتضي أن يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحلّ المركّب، وإن كانت مركّبة من قوى، فإن كانت تلك القوى في محالّ مختلفة، كان الحيوان أيضاً مجموع كرات، وإن كانت في محلّ واحد، فإن لم يمنع بعضها بعضاً عن مقتضاه، كان الحيوان كرة واحدة وإن منع.

١ . من وجوه النَّقْض .

٢ . لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٠٧ و ٢٠٨؛ والمحاكمات: ٢ / ٢٠٨؛ وشرح تجريد

فَلِمَ لا يجوز أن يكون مع طبائع البسائط ما يمنعها عن اقتضاء الاستدارة؟

والجواب: أنا لا نسلم أنها لو كانت بسيطة في مركّب، أو كانت مركّبة في مركّب يلزم أن يكون الحيوان كرات، وإنما يلزم لو كان فعل البسيط في المركّب فعله في واحد واحد، أو ^(١) كان فعل المركّب في المركّب فعل واحد واحد في واحد واحد هو ^(٢) وهو غير لازم، بل المنفعل في الصورة الثانية الأولى، وكذا الفاعل في الصورة الثانية هو مجموع الأجزاء من حيث هو مجموع.

ثم إنه لما ثبت أن طبيعة الجسم تقتضي المكان ويطلبه، دل ذلك على وجوده في الجملة - أعني: أعمّ أن يكون بالفعل، أو بالقوة - إذ لا معنى للطلب الطبيعي لما لا يمكن وجوده، وهذا - أعني: الوجود في الجملة - كافٍ للمثبتين .

وأما ما يقال: من أن الطلب يدلّ على الوجود بالفعل ضرورة، أن الجسم يطلب الحصول فيه لا تحصيله، وطلب الحصول في الشيء لا يمكن إلا بعد وجوده.

ففيه:

أولاً: منع أن الجسم لا يطلب تحصيله .

١ . في المصدر: «وكان فعل المركّب».

٢ . سقط عن د: لفظ «هو» .

وثانياً: منع أن طلب الحصول فيه لا يمكن إلا بعد وجوده، مع أنه منقوض بما يطلبه المتحرّك في الكم والكيف والوضع على ما لا يخفى .

وأيضاً دلّ ذلك على كون المكان ذا وضع إذ لا يجوز حصول ذي وضع فيما لا وضع له بالضرورة، فثبت كون المكان موجوداً ذا وضع، كما ذهب إليه الحكماء، بل جمهور العقلاء.

ومن الناس من نفى أن يكون للمكان وجود أصلاً .

وذكر الشيخ في " الشفاء " لهم حُججاً، وأجاب عنها :

الأولى، أن المكان لو كان موجوداً لكان: إمّا جوهرًا، أو عرضاً.

والجوهـر^(١) محسوس أو معقول: فإن كان جوهرًا محسوسًا، ولكلّ جوهرٍ محسوسٍ مكان، فللمكان مكان إلى غير النهاية، وإن كان جوهرًا معقولًا، فكيف يفارقه، ويقارنه الجوهر المحسوس، والمعقولات لاوضع لها ولا إشارة إليها، وكلّ ما يفارقه ويقارنه الجوهر المحسوس ؛ فهو ذو وضع وإليه إشارة، وإن كان عرضاً: فالذي يحلّه هذا العرض كالذي يحلّه البياض، والذي يحلّه البياض يشتق منه الإسم، فيقال: مبيّض وأبيض.

فالجوهـر الّذي يحلّه المكان يجب أن يشتقّ منه الإسم، فيكون هو المتمكّن فيكون مكان المتمكّن عرضاً، فيلزمه في النّقلة ويسير^(٢) معه حيث سار^(٣)، فلا يكون منتقلًا عنه كما تزعمون، بل منتقلًا معه.

١ . أي فإن كان جوهرًا: فبما أن يكون محسوساً أو جوهرًا معقولاً.

٢ - ٣ . في المصدر: «يصير - صار».

والجواب عنهما: أن المكان عرض ويجوز أن يشتق منه اسم لما هو عرض فيه، لكن لم توقف عليه بالتعارف، ومثل هذا كثير، وإذا اشتق، فلا يجب أن يكون ذلك هو اللفظ المتمكن، فإن المتمكن مشتق من التمكن، وليس التمكن هو كون الشيء ذا مكان، على أنه يجوز أن يكون في الشيء عرض ويشتق منه الإسم لغيره كالولادة، فهي في الولد ويشتق منه الإسم للمولود، والعلم في العالم ويشتق منه الإسم للمعلوم، فيجوز أن يشتق من المكان اسم المتمكن ولا يكون المكان فيه .

الثانية: أن المكان لا يخلو: إما أن يكون جسماً أو غير جسم، فإن كان جسماً والمتمكن يكون فيه، فهو مداخل له، ومداخلة الأجسام بعضها بعضاً محال، وكيف يكون جسماً ولا هو بسيط من الأجسام ولا مركب منها، وإن كان غير جسم، فكيف يقولون: إنه يطابق الجسم ويساويه، ومساوي الجسم جسم؟

والجواب: أنه غير جسم ولا مطابق للجسم، بل محيط به، بمعنى أنه منطبق على نهاية .

وقولنا: إنه مطابق له مجازاً، والمراد كون المكان مخصوصاً بالمتمكن فيتخيل أنه مساوٍ له بالحقيقة.

الثالثة: أن الإنتقال ليس إلا الاستبدال لقرب وبعد. كما أن هذا الاستبدال يقع للجسم، فكذلك قد يقع للسطح والخط والنقطة .

فيجب^(١) أن يكون لها أيضاً مكان ومعلوم أن مكان النقطة يجب أن يكون مساوياً لها حتى لا يسعه غيرها وما يساوي النقطة نقطة، فلم صارت إحدى النقطتين مكاناً والأخرى متمكنة.

والجواب: أنه إنما يلزم ذلك لو قلنا: كل انتقال سواء كان بالذات، أو بالعرض مثبت للمكان .

ونحن لا نقول كذلك، بل نقول: إن انتقال الشيء بالذات مثبت للمكان. الرابعة: أن المكان عندكم أمرٌ لا بد منه للحركة^(٢)، وكل ما لا بد منه للشيء فهو علة له، والمكان ليس علة للحركة لا فاعلاً، ولا مادة، ولا صورة وهذا ظاهر، ولا غاية، لأن المكان عندكم مما يحتاج إليه قبل الوصول إلى الغاية والتمام.

والجواب: أننا لا نسلّم أن كل ما لا بد منه للشيء فهو علة له، فإن المعلول مما لا بد منه للعلّة وليس بعلة للعلّة.

ثم ذكر^(٣) للمثبتين أيضاً حججاً:

منها: وجود النقلة: فإن النقلة مفارقة شيء لشيء وليس ذلك مفارقة جوهر ولا كم ولا كيف^(٤) ولا غير ذلك من المعاني، إذ جميع هذه يبقى مع

١ . فإن كان الانتقال يوجب للمتقل مكاناً فيجب، الخ.

٢ . إذ تجعلون الحركة محتاجة إليه فهو إحدى علل الحركة، لكنه ليس بفاعل للحركة.

٣ . الشيخ الرئيس .

٤ . في ذاته .

الثقلة، بل إنَّما ذلك مفارقة شيء كان الجسم فيه ثمَّ استبدل به، وهو الذي تسميه مكاناً.

ومنها: وجود التعاقب: فإنَّنا نشاهد الجسم يكون حاضراً، ثمَّ نراه غائباً، ونرى جسماً آخر حضر حيث هو، مثلاً قد كانت جرة فيها ماء ثمَّ حصل بعده فيها هواء أو دهن، والبديهة توجب أن هذا المعاقب عاقب شيئاً وخلفه في أمرٍ كان لذلك الشيء أولاً، وكان الأول مختصاً به، والآن فقد فاتته، وذلك لا كيف ولا كمَّ في ذات أحدهما ولا جوهر، بل الحيز الذي كان الأول فيه صار الآخر فيه .

ومنها: أن النَّاس كلَّهم يعقلون أن هنا فوق، وأن هاهنا أسفل، فليس يصير الشيء فوقاً وأسفل بجوهر له أو كم أو كيف فيه أو غير ذلك، بل بالمعنى الذي يسمَّى مكاناً، وحتى أن الأشكال التعليمية لا تتوهم إلا أن تخصص بوضع وحيز، ولولا أن المكان موجود ومع وجوده ليس بنوع ولا فصول وخواص، لما كان بعض الأجسام يتحرك طبعاً إلى فوق، وبعضها إلى أسفل .

قالوا: وقد بلغ من قوَّة أمر المكان أن التخيل العامي بمنع وجود الشيء لا في مكان، ويوجب أن المكان أمر قائم بنفسه يحتاج أن يكون معداً حتى توجد فيه الأجسام.

ولمَّا أراد استودوس الشاعر أن يقول شعراً يحدث فيه عن ترتيب الخلقة لم ير أن يقدِّم وجود المكان شيئاً، فقال: إنَّ أول ما خلق الله تعالى

المكان، ثم الأرض الواسعة. انتهى ما أردنا من " الشفاء " (١).

وينبغي أن يعلم أن هذه الوجوه وأمثال ذلك تنبيهات على وجود أمر مسمّى بالمكان.

فإنّ الحقّ: أنّ المكان فطريّ الإنيّة وإن كان نظريّ الماهيّة، ولذلك اختلف العقلاء بعد اتّفاقهم على أنّ للجسم مكاناً في حقيقته والاحتمالات المذهوبة إلى كلّ منها ستة الثلاثة المشهورة، أعني: كون المكان سطحاً، أو بُعداً موجوداً، أو بُعداً موهوماً.

والرابع: أنّ المكان هو الهيولى .

والخامس: أنّه هو الصّورة .

والسادس: أنّه هو ما يستقر عليه الجسم .

والأول: مذهب أرسطو ومن تابعه .

والثاني: مذهب أفلاطون وشيعته.

والثالث: مذهب جمهور المتكلّمين .

وقد ذهب إلى كلّ من الرّابع والخامس جماعة من الأوائل .

والسادس: هو المتعارف بين العامّة.

قال في " الشفاء " : « لفظة المكان قد يستعملها العامّة على وجهين: فرّما عنوا بالمكان ما يكون الشّيء مستقراً عليه، ثمّ لا يتميّز لهم أنّه هو

الجسم الأسفل أو السطح الأعلى من الجسم الأسفل، إلا أن يتزعزعوا يسيراً عن العمامة، فتخيل بعضهم هو السطح الأعلى من الجسم الأسفل دون سائره.

وربما عنوا بالمكان الشيء الحاوي للشيء كالذن للشراب، والبين للناس.

وبالجملة ما يكون فيه الشيء، وإن لم يستقرّ عليه، وهذا هو الأغلب عندهم وإن لم يشعروا به .

إذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان، والسماء والأرض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان، وإن لم تعتمد على شيء. لكنّ الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني أوصافاً، مثل أن يكون فيه الشيء، ويفارقه بالحركة، ولا يسعه معه غيره، ويقبل المثقلات إليه، ثمّ تدرجوا قليلاً إلى أن توهموا أنه حاوٍ.

إذا^(١) كان المتمكّن موصوفاً بأنّه فيه، فلما أرادوا أن يعرفوا ماهية هذا الشيء وجوهره، كأنهم قسّموا في أنفسهم، فقالوا: إنّ كلّ ما يكون خاصاً بالشيء ولا يكون لغيره، فلا يخلو:

إما أن يكون داخلاً في ذاته، أو يكون خارجاً عن ذاته .

فإن كان داخلاً في ذاته: فيما أن يكون هيولاه، أو صورته، وإن

١ . في المصدر وفي د: «واذ» .

كان خارجاً عن ذاته، ومع ذلك يساويه ويخصّه، فهو إمّا نهاية سطح يلاقيه ويشغل بتماسه ولا يماسه غيره، إمّا محيط، وإمّا محاط مستقرّ عليه، أيهما اتّفق، وإمّا أن يكون بعداً يساوي أقطاره، فهو يشغله بالاندساس فيه .

فمنهم من زعم: أنّ المكان هو الهيولى، وكيف لا والهيولى قابل للتّعاقب.

ومنهم من زعم: أنّ المكان هو الصّورة وكيف لا وهو أولّ حاو ومحدود.

ومنهم من قال: إنّ المكان هو الأبعاد، فقال: إنّ بين غايات الإناء الحاوي للماء أبعاداً مقطورة ثابتة، وأنها يتعاقب عليها الأجسام المحصورة في الإناء.

وبلغ بهم الأمر إلى أن قالوا: هذا مشهور مفطور عليه البديهة، فإنّ النّاس كلّهم يحكمون أنّ الماء فيها بين أطراف الإناء، وأنّ الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه، واحتجّوا أيضاً بضروب من الحجج. انتهى كلام " الشّفاء " (١).

وسياتي حججهم، وقوله: «فإمّا نهاية سطح» على سبيل الإضافة البيانيّة؛ أيّ نهاية هي سطح .

وقوله: «إمّا محيط، وإمّا محاط مستقرّ عليه» تفصيل له؛ أي ذلك

السّطح: إمّا محيط بذلك الشّيء المتمكّن كباطن الكوز للماء، وإمّا محاط
بالمتمكّن مستقرّ عليه وله.

ولعلّه إشارة إلى ما ذهب إليه بعضهم، من أنّ مكان الفلك الأعظم إنّما
هو السّطح الظاهر للفلك الثّوابت، كما يشعر به قوله: «أَيُّهُمَا اتَّفَقَ»، فتدبر.

[المبحث الخامس]

في ماهية المكان^(١)

قال: والمعقول من المكان البعد، فإنّ الأمارات تُساعد عليه .

واعلم أنّ البعد منه ما هو ملاقي للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه.

ومنه مفارق تحلّ فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويدخلها بحيث ينطبق على

بُعد المتمكّن ويتحدّه به، ولا امتناع؛ لخلوّه عن المادة.

ولو كان المكان سطحاً لتضادّت الأحكام، ولم يعمّ المكان.

أقول: [ثم إنّ المصنّف اختار المذهب المنسوب إلى أفلاطون فقال:

والمعقول من المكان، وفي بعض النسخ^(٢) «من الأوّل» والمعنى واحد، هو

البعد فإنّ الأمارات تُساعد عليه؛ أي علامات المكان متحققة في البُعد

ومساعدة على كونه هو المكان.^(٣)

١ . راجع في ايضاح المقام الكتب التالية: الطيّبة لأرسطاناس: ١ / ٣٠٢ - ٣٢٨ / التعلّم الأوّل إلى

الثامن من المقالة الرابعة؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٢٤٩ - ٢٥٢؛ وشرح الهداية الأثيرية

لصدر المتألّهين: ٩٢ - ٩٦؛ ومرآة الأكوان: ٢٥٧ - ٢٦٥؛ وأبكار الأفكار: ٢ / ٣٩٥ - ٣٩٨؛ وشرح

المواقف: ٥ / ١١٤ / المقصد التاسع.

٢ . كما في تجريد الاعتقاد؛ ومتن كشف المراد؛ والبراهين القاطعة.

٣ . المكان لغةً الموضع كما في الصّحاح؛ والقاموس. وله إطلاقان: الأوّل بحسب الاشتقاق، وهو

موضع كون الشيء وحدوثه. والثاني الإطلاق الاسمي، وهو ما يعتمد عليه المتمكّن عند القيام

أو نحوه ممّا يحصل به الاستقرار .

وذلك أنهم جعلوا للمكان أمارات أربعاً:
 الأولى: جواز انتقال الجسم عنه إلى غيره .
 والثانية: استحالة حصول جسمين معاً فيما يشغله أحدهما.
 والثالثة: أنه ينسب إليه الجسم بلفظة «في» وما في معناها.
 والرابعة: أنه يختلف بالجهات مثل فوق وتحت وغيرهما.
 والاصناف المذكورة في كلام الشيخ الذي مرّ آنفاً يُشير إلى هذه
 الأمارات، وإنما اتفقوا على تلك الأمارات، لأنّ الشيء إذا لم يسلم فيه
 علامة، أو لازم، أو خاصّة، أو أمر في ذاته، لا يصلح النزاع فيه، والاختلاف
 في حقيقته .

قالوا: الأمانة الأولى: تمنع كون المكان هيولى أو صورة .

والشيخ قد أبطل متمسكها أيضاً بان قال: «فأما قياس مَنْ قال إنّ المكان
 يتعاقب عليه والهيولى متعاقب عليها، فقد علم أنّه غير منتج، اللهم إلا أن
 يقال: وكلّ ما يتعاقب عليه مكان، فلا يسلم حينئذٍ، لأنّ المكان هو بعض ما
 يتعاقب عليه وهو الذي يتعاقب فيه الأجسام بالحصول فيه .

وكذلك^(١) أنّ المكان أول حاوٍ ومحدّد، فهو الصّورة وذلك أنّه ليس
 المكان كلّ أول حاوٍ، بل الذي يحوي شيئاً مفارقاً، وأيضاً الصّورة لا تحوي
 شيئاً، لأنّ المحوي منفصل عن الحاوي، والهيولى لا تنفصل عن الصّورة.
 انتهى»^(٢).

١ . وكذلك ما قيل إنّ المكان... الخ.

٢ . طبيعيات الشفاء: ١ / ١٤٠ .

وفي شرح المقاصد: «أن أفلاطون يعبر عن البعد: تارةً بالهولي، لتوارد الأجسام عليه توارد الصورة على المادة، وتارةً بالصورة، لكونه عبارة عن الأبعاد. إذ الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الأبعاد، ويتميز عن المجردات .

ثم قال: وعلى هذا الإيراد ما يقال: إن امتناع كون حيز الجسم جزء منه، في غاية الظهور، فكيف يذهب إليه العاقل؟ انتهى»^(١)

وأنت خبير بمخالفته لما نقلنا من " الشفاء " فتدبر. هذا.

والأمانة الثالثة؛ تمنع كونه ما يستقر عليه الجسم.

والثانية^(٢): يحتاج إليها في الفرق بين المكان والمحل، فإن المكان الواحد لا يجتمع فيه جسمان، والمحل الواحد يجتمع فيه حالان كالطعم واللون في جسم واحد، ولا يكفي جواز الانتقال في هذا الفرق، لكونه مفتقراً إلى إقامة البرهان على امتناع انتقال الصور والأعراض، بخلاف جواز اجتماع حالين في محل واحد، وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد، فإنه ضروري.

والرابعة^(٣): يحتاج إليها لإبطال زعم بعض، أن النفس مكان للبدن، وذلك أن النفس ليست في جهة، وإذا بطلت هذه الآراء بقيت الاحتمالات

١ . شرح المقاصد: ٢ / ٢٠٠ .

٢ . أي الأمانة الثانية.

٣ . أي الأمانة الرابعة.

الثلاثة المشهورة، بل الاثنان - أعني: البعد والسطح - وأصحاب كل منهما يدعون تحقّق الأمارات المذكورة فيما ذهبوا إليه، ولا نزاع في تحقّق الأمانة الثانية والرابعة في كل منهما، إنّما النزاع في تحقّق الأولى والثالثة.

وأصحاب البعد يدعون تحقّقها في البعد دون السطح؛ قالوا: فإنّ الناس كلّهم يحكمون بأنّ الماء في ما بين أطراف الإناء، ويريدون بها أطرافه الدّاخلية لا الخارجة، وما بين أطرافه الدّاخلية هو البعد لا سطحه الباطن، إذ هو عينها.

وأيضاً يقولون: إنّ المكان كالإناء فارغ وممتلي، ويريدون الدّاخلية للخارجة، وما بين أطرافه الدّاخلية هو إلى البعد الذي في باطنه، ولا يقولون إنّ السطح فارغ وممتلي، بل يتحاشون عن ذلك جداً.

وأصحاب السطح يقولون: إنّ هذا مبنيّ على عادات الجمهور، وليس بحجّة في الأمور العقلية، على أنّهم يقولون فيما بينهم: أنّ الماء في الجرة، والجرة مملوءة منه، ولا يعرفون حال البعد، الذي تدعونه، بل يصفون الحاوي بهذه الصّفة، والحاوي أشبه بالسيط منه بالبعد، فإنّ البعد لا يحيط بشيء، فلذلك لا يتحاشون أن يقولوا إنّ الجرة مملوءة.

وربّما توقّفوا أن يقولوا: إنّ البعد الباطن مملوء، والجرة إسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن للمحيط، ولو كان البسيط يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة، ولكانوا يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة.

فقد بان أنّهم إذا قالوا: إنّ الماء في الجرّة، أو قالوا: إنّ الجرّة فارغة، أو مملّوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه، أو مكان الماء فارغ، أو مملوّ ذهبوا إلى المحيط .

نعم إنّما يمتنعون أن يقولوا في البسيط المطلق، أنّه فارغ، أو مملوّ، لأنّ البسيط المطلق ليس هو المكان، بل المكان بسيط بشرط الإحاطة، وإذا جعل بدل البسيط المطلق بسيط بهذه الصّفة لم يتحاشوا عن ذلك، كذا في "الشّفاء".

والتحقيق: أنّه لا شك في أنّ الأمارات متحقّقة في كلّ من البعد والبسيط ولا يمنع عن ذلك عدم اطلاق النّاس ذلك فيما بينهم، ولا دخل لاطلاقهم له فيه، لكنّ العمدة إمكان وجود البعد الذي يدعون كونه مكاناً وامتناعه.

ولأصحاب البسيط براهين قائمة على امتناع وجود البعد الذي يدعون كونه مكاناً:

منها: لزوم التّداخل الممتنع بالضرورة اللّازمة من ملاقة البعد الجسمي مع البعد المكاني ملاقة بالأسر. (١)

والمصنّف أراد الجواب عن ذلك بقوله: واعلم أنّ البعد منه ما هو ملاقي للمادّة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه.

ومنه مفارق تحلّ فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها، ويداخلها بحيث

١. أي برميّه وجميعه.

ينطبق على بُعد المتمكّن ويتحدّ به، ولا امتناع لخلوّه عن المادّة.

ومعناه ظاهر، وحاصله تخصيص امتناع التداخل الضّروري بما يكون بين البُعدين المادّيين، ومنعه على تقدير أن يكون أحدهما مادياً والآخر مجرداً.

ويرد عليه: إنّ هذا التخصيص إنّما كان يتصوّر لو امكن أن يكون للمادّة دخل في امتناع التداخل، لكن لا دخل لها في ذلك أصلاً. فإنّ العقل إنّما يحكم بامتناع التداخل بين البعدين لمجرد البعدية، وكون الشيء ذا حجمٍ وعِظَمٍ لا لأمرٍ آخر.

والمراد من المادّة لو كان ما هو جزء للجسم عند المشائين، فليس لها حجمٌ وعِظَمٌ في حدّ ذاته، ولو كان المراد منها هو نفس الجسم على ما هو مذهبه، فإن لم يكن له حجمٌ وعِظَمٌ وامتدادٌ في حدّ ذاته لم يكن أيضاً منشأ لامتناع التداخل، وإن كان له في حدّ ذاته حجمٌ وعِظَمٌ وامتدادٌ، بأن يكون الجسم نفس الإتصال الجوهرى القائم بذاته على، ما مرّ تحقيق ذلك.

فأيّ فرقٍ بين البعد الذي هو نفس الجسم البسيط القائم لا في محلّه، وبين الذي سمّاه بعداً مجرداً ليكون أحدهما منشأ لامتناع التداخل، والآخر مصحّحاً للتداخل؟

قال الشيخ في "الشفاء": «وكيف يمكن أن يكون بعدان معاً، ومن البيّن أنّ كلّ بعدين اثنين أكثر من بعدٍ واحدٍ، لأنّهما اثنان مجموع لا لأجل شيءٍ آخر، وكلّ مجموع بُعد أكثر من بعد، فهو أعظم منه، لأنّ العظيم هو الذي

يزيد على القدر بقدر^(١) خارج عن الشيء، فالعظيم في المقادير كالكثير في الأعداد، وكل ما هو أكثر في المقادير قدراً فهو أعظم .

والأجسام التي تمتنع عن التداخل ليس الذي يمنع ذلك من هذا الجسم أن يدخل في ذلك الجسم جملة ما يشتمل عليه من الصور^(٢) والكيفيات وغير ذلك، فإن الصور والكيفيات أيها فرضت لو لم تكن وفرض الجسم موجوداً كان التداخل ممتنعاً، وليس الهيولى هي التي تمتنع عن مداخلة هيولى أخرى بالعدد، إلا أن تجعل ذات وضع، ولا يصير كذلك إلا بالعرض بسبب البعد الذي يعرض لها.

فحينئذٍ يتعرض للتجزّي والانقسام، فيكون استعداد الهيولى لأن يمتنع^(٣) عليها التداخل، أمراً يلحقها من البعد .

وكيف يمكن أن تمنع هذه الهيولى ذات البعد لنفسها لا امتناع البعد الجسماني أن تلقى ذاته البعد الجسماني الآخر؟

وليست الهيولى ممّا لا يقبل طبيعة البعد وتلاقيه، ولا أيضاً ممّا لا يقبل بُعداً^(٤) وزيادة ويكشف قبولها التخلخل، ذلك حين تحقّقه وتصحّحه.

١ . في المصدر: «بعده».

٢ . أي عليه الجسم من الصورة .

٣ . في المصدر: «يحمل عليها بهذه المقابلة، وهي التداخل، وغير التداخل المقابل، أمراً يلحقها من البعد».

٤ . في المصدر: «أو».

فإن كان البُعد لا يمنع^(١) عن مداخلة بعد آخر في نفسه، والهيولى مستعدّة، لأنّ يلقاها البُعد، وليس في طباعها بما هي هيولى ان تنفرد بحيزٍ فتقابل المداخلة، فوجب أن يكون التداخل في الجسمين جائزاً.

فإنّ كلّ مؤلّف من شيئين، وليس إلّا نفس موافقتهما^(٢) من غير أن حدث هناك استحالة وانفعال هي صورة ثلاثة غيرهما.

فإنّ الحكم إذا كان جائزاً على كلّ واحدٍ منهما، كان جائزاً على الجملة، وإذا لم يمنع واحد واحد منهما، لم تمنعه الجملة، لكن جملة الجسم تمنع مداخلة جسم آخر، فهو بسبب أن في أجزائه ما يمنع ذلك، وأنه ليس كلّ جزءٍ منه غير مانعٍ لذلك.

وإذ ليس الهيولى سبباً يمنع ذلك، ولا بسبب فعلٍ خاصٍّ وانفعالٍ خاصٍّ، فبقي أن تكون طبيعة البُعد لا تحتلّ التداخل.

فإن كان مع ذلك يجب للهيولى المتصوّرة بالبُعد أن لا تداخل البُعد، لم يجوز أن يدخل الجسم في البُعد ألبته. انتهى كلام "الشفاء" ملخصاً.^(٣)

وقال صاحب التلويحات^(٤): تمنع الأجسام ليس إلّا لكمالها البُعدي، والجسم لما جاز أن يلقى بعض الآخر ببعضه؛ دون الكلّ بالكلّ، فليس ذلك للجرمية، ولا للصورة ولا للمادة، فإنّها لو منعت ملاقة الكلّ بالكلّ لمنعت ملاقة البعض البعض، فإنّها متساوية في الكلّ والبعض.

١. في المصدر: «لا يمنع».

٢. في المصدر: «تؤلفهما».

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ١٢٠ - ١٢٢، الفصل السابع من المقالة الثانية.

٤. لم نعر على مصدره.

ولا تظن أن التقاء جسم لآخر بسطح عرضي دون ذاته، فإن السطحين إن التقيا دون الجسمين فلكل طرف إلى الآخر وطرف إلى الجسم فالسطح ذو عمق .

وكذا حال الخط والنقطة ولا التقاء في عرضي جسمين بذاتيهما، لعدم قوامهما بنفسيهما .

فإذن ثبت أن التمانع للتمام البُعدي، فلا يتصور التداخل في الخلاء ولا في الملاء، والتقييد بالتمام والكمال لإخراج السطح والخط، فإنه يجوز التداخل فيهما من جهة عدم تمامية بعديتيهما، هذا.

والحاصل على ما قال المحقق الشريف^(١): إن منشأ امتناع التداخل هو العظم والإمتداد.

فكل ما لم يتصف بالعظم والإمتداد أصلاً جاز التداخل فيه مطلقاً^(٢) كـ " النقطة " .

وكل ما اتصف بالعظم والإمتداد في جهة، أو جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة، أو الجهتين فقط كـ " الخطوط " يمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق، وكـ " السطوح " يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق .

وكل ما اتصف بالعظم والإمتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقاً.

١ . على ما نقله الشارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد المعانيد : ١٥٨ .

٢ . أي من غير أن يتقيد بجهة دون أخرى .

فإن^(١) بديهية العقل تحكم بأن ما لا حجم له ولا عظم له، إذا لاقى نظيره لاقاه بأسره، ولم يتصور في أحدها شيء خالٍ عن الآخر^(٢)، ولا كونهما معاً أعظم من أحدهما فقط،^(٣) وذلك هو التداخل.

وبأن^(٤) ما له حجمٌ وعظمٌ إذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفت بالعظم فيهما كان مجموعهما أعظم من أحدهما.

فامتناع التداخل إنما هو بالذات للأعظام والأحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام، وهي^(٥) المقادير والأبعاد دون الهيولى، إذ ليست منقسمة إلا تبعاً.

وكذلك الصورة الجسميّة، فإن انقسامها لما فيها من المقادير، لكنّها مستلزمة للمقدار^(٦) خارجاً وذهنياً، لامتناع تصوّرها بدون مقدار سار فيها ممتدّ إلى الجهات، بخلاف الهيولى، فإنّها تستلزم الصورة الجسميّة والمقدار في الخارج دون الذهن، فظهر امتناع التداخل في الأبعاد مطلقاً سواء كانت ماديّة أو مجردة.^(٧)

١. قوله: «فإن» علّة لقوله: «فكلّ ما لم يتّصف».

٢. وآل يلزم الانقسام ويلزم أيضاً أن يكون له عظم وحجم.

٣. فظهر من ذلك أن كلّ ما ليس له عظم وحجم إذا لاقى نظيره لا بدّ أن يكون بطريق التداخل له عظم وحجم وبالعكس.

٤. قوله: «بأن» علّة لقوله: «وكلّ ما اتّصف... الخ».

٥. أي الأعظام الموجبة لجواز فرض الانقسام.

٦. الممتنع فيه التداخل بالذات.

٧. لاحظ: شرح المواقيف: ١٢٤ - ١٢٧.

وأما ما أورد عليه سيّد المدققين^(١): من أنه لو كان منشأ امتناع التداخل هو العظم مطلقاً، لما جاز تداخل الخطّين ولا السطحين، لكونهما متّصين بالعظم، لكنّه جائز مطلقاً؛ سواء كان من جهة العظم أو لا، إذ التداخل هو الملاقة بالأسر، فإذا حصلت حصل، ولا أثر في ذلك، لكون الملاقة في جهة دون جهة، بل منشأ امتناع التداخل كون الشّيء متحيزاً بالذات.

فمدفوع: بأنّ الملاقة بالأسر في الخطّين مثلاً، إنّما تحصل إذا تلاقيا من الجهة التي ليس لهما فيها عظم.

وأما إذا تلاقيا في الجهة التي لهما فيها عظم - أعني: الطول - فلا تحصل هناك ملاقة بالأسر، فإنّه إذا انطبق نقطة طرف هذا على نقطة طرف ذلك على الاستقامة، فلا يجوز أن ينطبق على نقطة أخرى تفرض في ذلك الخطّ بعد النقطة، وهكذا في سائر النقاط، وآلّا فيلزم صيرورة الطولين طولاً واحداً وأن لا يكون الكلّ أعظم من الجزء ضرورة أنّ مجموع الخطّين المتلاقيين بالوصف المذكور قبل انطباق جميع النقاط كان كلاً لا محالة، وبعد انطباق النقاط يصير مجموعهما خطأً واحداً هو جزء من مجموع الخطّين اللذين كانا أولاً.

وأما إذا تلاقيا في العرض فلا يلزم ذلك، لأنهما إذا تلاقيا في العرض تلاقيا بالأسر دفعة، ولا تدريج هناك ليكون في أول الملاقة كلاً، وبعد تمام الملاقة تصير جزءاً، وذلك لأنّ الخطّين لا امتداد لهما في العرض، بخلاف

١. لم نعر على مصدره.

ما إذا كانا تلاقيا في الطّول، فإنّه كان لهما امتداد في الطّول، وتدرّج في الملاقاة، وسواء في ذلك لو فرضنا متحيّرين بالذّات أوّلاً على أنّ كون منشأ التّداخل هو التّحيّز بالذّات لا يضرّنا هاهنا، لأنّ البعد المكانيّ متحيّز بالذّات لا محالة.

والعجب أنّه قال: والسّر في جواز التّداخل في الأطراف دون الأجسام، أنّ الأطراف لمّا لم تكن بنفسه^(١) منقسمة في الجهات الثلاث، كان لها وجه منكشف صالح لأن يلاقيه طرف آخر بالأسر بخلاف الجسم، فإنّه لمّا كان منقسماً في الجهات الثلاث لا يجوز فيه ذلك.

ومنها: ما قال الشّيخ في "الشّفاء": «من أنّ هذا البعد لا يخلو: إمّا أن يكون موجوداً مع البعد الذي للجسم المحويّ، أو لا يكون موجوداً، فإن لم يكن موجوداً، فليس مع وجود المتمكّن في المكان مكان، لأنّ المتمكّن هو هذا الجسم المحويّ، والمكان هو هذا البعد الذي لا يوجد مع بعد الجسم. وإن كان موجوداً معه، فلا يخلو: إمّا أن يكون له وجود هو غير وجود بعد الجسم المحويّ بالعدد، [فهو] ممايز له يقبل خواصّ وأعراضاً هي بالعدد له من دون التي لبعد الجسم المحويّ.

وإمّا أن لا يكون غيره، بل يتحدّ به، فيصير هو هو.

فإن كان غيره، فهناك بعد بين أطراف الحاويّ هو مكان، وبعد آخر في المتمكّن أيضاً وهو بين أطراف الحاوي غير ذلك بالعدد.

١. سقط عن نسخة د: لفظ «بنفسه».

ولكنّ معنى قولنا: البعد الشّخصي الذي بين هذين الشّيئين، هو أنّه هذا الأمر المتّصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحدة المشار إليها، فكُل ما بين هذا الطّرف وهذا الطّرف هو هذا البُعد الذي بين الطّرفين المحدودين^(١)، فهو لا محالة واحدٌ شخصيٌّ لا غيره، فيكون كلّ ما بين هذا الطّرف وهذا الطّرف بُعداً شخصياً واحداً، وليس بُعداً وبُعداً آخر.

فإذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطّرف وهذا الطّرف بُعد للجسم، ويُعد آخر.

لكنّ البعد الذي للجسم بين الطّرفين موجود، فالبعد الآخر ليس بموجود.

وأما إن كان هو هو، فليس هناك إلا بُعد هذا الجسم، وكذلك إذا تعقبه جسم آخر لم يكن هناك بُعد إلا الذي للجسم الآخر، فلا يوجد ألبتّة بين أطراف الحاوي بُعد هو غير بُعد المحوي، ولا يجوز عندهم خلوه ألبتّة عن المتمكّن.

فإذن لا يوجد البعد المفرد إلا في توهم محالات، مثل: أن يتوهم إن يبقى ذلك الجسم الحاوي غير منطبق النهايات الدّاخلية بعضها على بعض ولا جسم فيه.

وهذا كمن يقول: إذا توهمنا الخمسة منقسمة بمتساويين فيكون حينئذ زائداً على الفرد بواحد، فليس يجب إذا لزم هذا عن

١. في المصدر: «فكُل ما هو هذا البعد الذي بين الطّرفين المحدودين».

توهم، محال هنا أن يكون له حقيقة في الوجود»^(١).

ومنها: ما ذكره في "الشفاء" وهو أنه؛ «لا يخلو إذا كان المتمكن في الإناء قد ملاءً من أن يلقي مادته وهيولاه و^(٢) ذلك البعد المفطور أو لا يلاقيها، فإن انفرد عنها وفارقها فلا يكون الجسم ذو الهيولى قد ملاء الإناء ولا دخل عليه، إذ يكون ذلك البعد المفطور قائماً على حياله ليس ملاقياً لمادة الجسم الداخل فيه، والجسم الداخل فيه لا تكون ذاته خالية عن مادة، وإن سرى ذلك البعد في ذات المادة مع البعد الذي في المادة، فتكون المادة قد سرى فيها بعدان متساويان متفقا للطبيعة.

وقد علم أن الأمور المتفقة في الطباع التي لا تتنوع بفصول في جوهرها لا تتكثر في هوياتها، وإنما تتكثر بتكثر المادة التي تحملها، وإذا كانت المادة لها واحدة لم تتكثر ألبتة، فلا يكون بعدان»^(٣).

ومنها: ما قال أيضاً في "الشفاء": «وهو أن البعد يقبل خواص الكم - أي الزيادة والنقصان وكونه متناهيًا أو غير متناه وكونه ممسوحاً ومقدراً وأمثال ذلك - وهذه الخواص بذاتها للكم، ويتوسط الكم ما يكون لغيره، فلا يخلو: إما أن يقال يقبلها الخلاء قبولاً أولياً بالذات، أو قبولاً بالعرض، فإن كان قبلها بالذات فهو كم، وإن كان قبلها بالعرض فهو شيء ذو كم: إما عرض ذو كم، أو جوهر ذو كم».

١. طبيعيات الشفاء: ١ / ١١٩ - ١٢٠ / الفصل السابع من المقالة الثانية .

٢. الواو زائدة.

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ١٢٢ .

والعرض لا يكون ذو كم إلا لوجوده في جوهرٍ ذي كم.

فيلزم أن يكون الخلاء ذاتاً مقارنة لجوهرٍ وكم، وليس ذلك الكم إلا الكم المتصل القابل للقسمة في الأقطار الثلاثة، وإن كان كل واحد من الجواهر والكم داخلاً في تقويمه. (١)

وكل جوهرٍ متّصف بهذه الصّفة، فهو جسمٌ، فالخلاء جسم، وإن كانا مقارنين له من خارج (٢)، فأقلّ أحواله أن يكون عرضاً في جسم، والعرض في الجسم لا يدخله جسم، فالخلاء لا يدخله جسم، وإن كان يقبل ذلك بالذات، فهو لا محالة كم بالذات، ومن طباع الكم بالذات الذي له ذهاب في الأبعاد الثلاثة أن ينطبع به المادّة، وإن يكون جزءاً وهيئة للجسم المحسوس، فإن لم تنطبع به المادّة فلا يكون لأنه كم، بل لأمر عارض.

وذلك العارض لا يخلو: إما أن يكون من شأنه أن يقوم لا في موضوع، أو يكون ليس من شأنه أن يقوم لا في موضوع.

فإن كان من شأنه أن يقوم لا في موضوع، وقد قارن البعد، فهذا البعد لا يخرج عن أن يقوم مقارناً لقائم لا في موضوعٍ غيره ممّا (٣) يقارنه البعد وتقوم به، وهو قائمٌ بنفسه، فهو موضوعٌ يقوم به بُعد الخلاء.

١. أي تقويم بعد الخلاء؛ فيكون الخلاء مركّباً من الجوهر والكم.

٢. أي إن كان الجوهر والكم مقارنين للخلاء في الخارج من غير أن يكونا مقومين للخلاء، تكون مقارنتهما له مقارنة المعروض للعارض.

٣. في المصدر «فما».

فإن الموضوع للبعد ليس إلا شيئاً هو في نفسه لا في موضوع، ويقارنه بعد ويكمّته .

وإن كان ليس من شأن ذلك المعنى أن يقوم لا في موضوع، فيكون لا وجود له مع ما هو معه إلا في موضوع، فكيف يصير به البعد^(١) قائماً لا في موضوع و^(٢) هو يحتاج إلى موضوع؟

فإن قيل: إن موضوعه^(٣) هو البعد^(٤)، وأنه إذا حصل في موضوعه جعل موضوعه لا في موضوع، كان معنى هذا الكلام أن ما لا قوام له بنفسه يعرض لما لا قوام له في نفسه إلا في موضوع، فيجعله قائماً بنفسه لا في موضوع،^(٥) وهذا يبين الاستحالة^(٦).

ومنها: أنه لو كان موجوداً لكان متناهيّاً لوجوب تناهي الأبعاد، فكان متشكلاً وقبول الشكل سواء كان بالانفصال أو بالانفعال من لوازم المادة، لاسيما خصوصيات الأشكال، فإنها مستندة إلى خصوصيات المقادير المستندة لا محالة إلى المادة .

١ . أي بعد الخلاء المقارن للمعنى الذي هو الأمر العارض الذي ليس من شأنه أن يكون لا في الموضوع .

٢ . الواو: حالية.

٣ . أي موضوع ذلك الأمر العارض.

٤ . أي بعد الخلاء.

٥ . ويكون بعض هذه الأشياء هو في طبيعته عرض، ويعرض له أن يكون جوهرًا، فتكون الجوهرية مما يعرض لبعض الطبائع.

٦ . طبيعيات الشفاء: ١ / ١٢٣ - ١٢٤ / الفصل الثامن من المقالة الثانية.

فلا يرد: أن اتّصاف البُعد بالشّكل لعلّه من قبيل اتّصاف الماهيّة بلوازمها؛ أي مطلق الموصوفيّة الغير المستدعية للانفعال .

ومنها: ما قال الإمام في " الملخّص ^(١) ": وهو أنّه لو أمكن أن يتشكّك العقل في أنّ هذا البعد الموجود بين طرفي ^(٢) هذا الإناء بعدان ^(٣)، مع أنّ هذا المشار إليه بالحسّ ليس إلّا الواحد، فليشكّك في هذا الشخص الإنساني الواحد في الحسّ، هل هو واحدٌ في الحقيقة، أو اشخاص متعدّدة؟

لا يقال ^(٤): حكمنا بأنّ الموجود فيما بين طرفي هذا الإناء بعدان، لأنّنا لو قدّرنا خروج الماء عنه، وعدم دخول جسمٍ آخرٍ مع بقاء الطّرفين على تباعدهما، وعدم انطباقهما، قضى العقل بوجود بعدٍ بينهما، فلمّا دخل فيه الماء علمنا أنّه اجتمع ذلك البُعد مع بُعد الماء، ولمّا لم يوجد مثل ذلك في الإنسان الواحد لم يلزمنا تجويزه.

لأنّنا نقول: الحكم بوجود البُعد بين طرفي الإناء على التّقديرات المذكورة إنّما هو حكم الوهم، لا حكم العقل، لأنّ العقل يجوز استحالة التّقادير المذكورة لعدم كون صحتّها بديهية، فلا يمكنه الجزم بما يترتب على تلك التّقادير إلّا على سبيل الحكم الشّرطي وهو لا يستلزم صدق

١ . نقله الشّارح القوشجي وأجاب عنه . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ١٥٨ .

٢ . قوله : « بين طرفي » صفة لقوله : « البُعد الموجود » .

٣ . أحدهما بعد المتمكّن من الماء والهواء مثلاً، والآخر البعد المجزّد والمستمرّ بالمكان .

٤ . نقله المحقّق الشّريف ونقل جوابه عن الإمام الرّازي . لاحظ : شرح المواقيف : ٥ / ١٣٧ - ١٣٨ .

المقدم، فلا يلزم صدق التالي، بل أمثال ذلك شأن الوهم، كما مرّ في كلام الشيخ .

والحكم بعدم تعدّد الشخص الإنساني حكم العقل لا محالة، وغرضه أنّ العقل لا يفرّق بين الشخص الإنساني والبعد الموجود في ما بين طرفي الإناء، وهو كذلك، ففرق الوهم بينهما لا يضرّه، فليتدبّر.

وأيضاً، لا يلزم من انتفاء هذا الطريق الذي هو دليل معيّن انتفاء المدلول، بل يبقى الاحتمال بحاله على ما قال المحقّق الشريف.

ومنها: أنّ البعد لو كان موجوداً قائماً بذاته لكان جوهرأ، وهو قابل للأبعاد لا محالة، فيكون جسماً بمعنى الصّورة، إذ لا معنى للجسم إلّا الجوهر القابل للأبعاد، فلا يخلو: إمّا أن يكون الجسم محتاجاً إلى المادّة، كما هو مذهب المشائين، أو لا، كما هو مذهب المصنّف .

فعلى الأوّل: يكون البعد المكاني أيضاً محتاجاً إلى المادّة لكونه متّحداً في الحقيقة مع الجسم على ما عرفت.

وعلى الثاني: يكون الجسم أيضاً مجرداً كالبعد .

وعلى التقديرين؛ فلا وجه لكون أحدهما متمكناً قابلاً للنقلّة، والآخر مكاناً غير قابل لها، فيجب كون المكان أيضاً قابلاً للنقلّة، فيحتاج إلى مكان آخر، وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم التساوي، لكونها مترتبة لا محالة .

قال الشيخ في "الشفاء": «وقد قيل في إبطال ذلك - أي البعد - شيء مبني على استحالة وجود أبعاد في أبعاد بلا نهاية، ونحن لم نحصل إلى هذه

الغاية فهم ذلك على حقيقة يوجب الركون إليها، وسندرکها بعد أو يدركها غيرنا. انتهى»^(١).

وأقول: يمكن أن يكون مراد القائل ما ذكرنا، فلا غبار عليه، هذا.

ومن هذا البرهان يظهر ظهوراً بيناً إن إدعائهم كون البعد المكاني مخالفاً في الحقيقة للبعد الجسمي - أعني: الجوهر المتصل بذاته ممّا لا صورة له أصلاً - ومخالفته البعد العرضي لا ينفعهم كما لا يخفى .

ثم إن الشيخ أورد في "الشفاء" لأصحاب البعد حُججاً:

منها: «أنه لو كان المكان سطحاً يلقي سطح الشيء، فتكون الحركة هي مفارقة سطح متوجّهاً إلى سطح^(٢)، فالطائر الواقف في الهواء، والحجر الواقف في الماء، وهما يتبدلان عليه، وهو مفارق سطحاً إلى سطح يجب أن يكون متحرّكاً.

وذلك لأن ما يجعلونه مكانه يتبدّل عليه، فإن كان ساكناً فسكونه في أيّ مكان، إذ من شرط الساكن أن يلزم مكانه^(٣)، إذ الساكن قد صدق عليه هذا القول، فإذا ليس يلزمه السطح فما الذي يلزمه سوى البعد الذي شغله الذي لا ينزعج ولا يتبدّل، بل يكون دائماً واحداً بعينه»^(٤).

١. طبيعيات الشفاء: ١ / ١٢٣.

٢. آخر.

٣. زماناً.

٤. طبيعيات الشفاء: ١ / ١١٥ - ١١٦.

وإلى هذه الحجّة أشار المصنّف بقوله: ولو كان المكان سطحاً لتضادّت الأحكام؛ أي أحكام الجسم الواحد في حالة واحدة.

فإنّ الطير المذكور يصدق عليه أنّه متحرّك لتبدّل مكانه عليه وتبدّل الأمكنة: إمّا نفس الحركة الأينيّة، أو ملزوم لها مع أنّه ساكن بالضرورة، وبالعكس ذلك المنقول من بلدٍ إلى بلدٍ في صندوق متحرّك بالضرورة ويصدق عليه أنّه ساكن، لعدم تبدّل السطح المحيط، وعدم تبدّل المكان ملزوم للسكون، أو نفسه.

والجواب عن الأوّل على ما في "الشفاء": «أنّ الطير المذكور ليس بمتحرّك، ولا ساكن.

أمّا أنّه ليس بساكن: فلاّنه ليس عندنا في مكانٍ واحدٍ زماناً، اللهمّ إلا أن يُعنى بالسّاكن لا هذا، بل الذي لا يتبدّل نسبه إلى أمورٍ ثابتةٍ فيكون ساكناً بهذا المعنى، أو ^(١) الذي لو خلّي وحاله وترك عليه مكانه، وحفظ ذلك المكان ولم يستبدل به من نفسه، كان حافظاً لمكانٍ واحدٍ ونحن لانريد الآن بالسّاكن الأوّل ولا هذا، فإن أردنا إحد المعنيين كان ساكناً.

وأما أنّه ليس بمتحرّك: فلاّنه ليس مبدأ الاستبدال منه، والمتحرّك بالحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال منه، وهو الذي الكمال الأوّل لما بالقوّة فيه من نفسه. ^(٢)

١. في المصدر: «والذي».

٢. حتّى أنّه لو كان سائر الأشياء عنده بحالها لكان حاله يتغيّر.

ثم قال: فليس بواجب أن يكون الجسم لا محالة ساكناً أو متحركاً، فإن للجسم أحوالاً لا يكون فيها ساكناً ولا متحركاً في مكان.

من ذلك أن لا يكون له مكان، ومن ذلك أن يكون له مكان، ولكن ليس له ذلك المكان بعينه في زمانٍ ولا هو المبدأ في مفارقتة، ومن ذلك أن يكون له مكان وهو له بعينه زماناً، ولكن أخذناه فيه لا في زمانٍ، بل من حيث هو في أن يكون الجسم حينئذٍ لا ساكناً ولا متحركاً. انتهى»^(١).

وعن الثاني: أن المنقول في الصندوق ساكن بالذات وليس بمتحرك بالذات بل المتحرك بالذات هو الصندوق كما في المتحرك في السفينة.

فإن قلت: لكن إذا سافر إنسان محفوف بكرباس من بلدٍ إلى بلدٍ؛ يلزم أن يكون ساكناً، لعدم تبدل مكانه الذي هو باطن الكرباس.

وكذا الحوت في الماء الجاري إذا تحرك مثل حركته قدرأً وجهة يلزم أن يكون ساكناً، وهذا ممّا لا مدفع له.

قلت: أما الجواب عن الأول: فهو أننا لا نسلّم عدم تبدل مكانه عليه، فإن مكانه ليس باطن الكرباس، بل باطن الهواء المحيط به، فإن الكرباس وسائر ما يحمله هو بمنزلة أجزائه.

وأما عن الثاني: فهو أن إمكان حركة الحوت مساوية لحركة الماء ملازماً لسطحه المعين ممنوعاً وإلا لزم مساواة وجود الشيء مع عدمه.

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ١٤٠ - ١٤١.

ألا ترى أنه لو فرض عدم حركته لكان له هذه الثقله بالعرض وتكون هذه الملازمة بعينها؟

فكيف يمكن أن تكون هذه الملازمة له مع فرض حركة؟

فلو فرض له حركة يجب كونها أسرع أو أبطأ من حركة الماء، ومع ذلك، فمعارض بحركة نملة على سطح الرّحى مساوية لحركتها في القدر ومخالفة لها في الجهة، فإنه يلزم عدم تبدّل بعدها لا محالة مع فرض حركتها.

ومنها: أنّ القول بالأبعاد يجعل كلّ جسم في مكان، وأصحاب البسيط الحاوي يلزمهم أن يكون من الأجسام ما لا مكان له .

واليه أشار بقوله: (١) ولم يعمّ المكان (٢)، عطف على قوله: «لتضادّت الأحكام» أي لو كان المكان هو السطح؛ لزم أن لا يكون المكان عامّاً لجميع الأجسام، ولا يكون الحكم المذكور سابقاً كلياً، فإنّ الجسم المحدد للجهات لا محيط له، والحال أنّ الدليل الذي قد دلّ عليه كان عامّاً ومثبتاً للكليّة، كما مرّ.

والجواب: أنّ الحكم الكلي المذكور عندهم هو أنّ لكلّ جسم حيّزاً طبيعياً وهو أعمّ عندهم من المكان كما مرّ في كلام الشيخ في " طبيعيات الشفاء " من قوله: «لا جسم إلا ويلحقه أن يكون له حيّز إمّا مكان، وإمّا وضع وترتيب».

١. أي المصنّف ﷺ .

٢. هذا وجه ثانٍ دلّ على بطلان القول «بالسطح» .

فإن قيل: ^(١) كيف لا يكون للمحدّد مكان ونصفاه المتمايزان بحسب الحسّ يكون أحدهما فوق الأرض والآخر تحتها يستبدان المكان في حركته الدورية؟ فإنها وإن كانت وضعيّة لكلّ الفلك لكنّها مكانيّة بالنسبة إلى الأجزاء .

ولو لم يكن لأجزاء المتّحرك بالاستدارة نقلة من مكان إلى مكان لم يكن للشمس والقمر، ولا لشيء من الكواكب ^(٢) نقلة من مكان إلى مكانٍ آخر، والضرورة تبطله.

فإذا كان كلّ جزءٍ من أجزاء المحدّد في مكانٍ كان المحدّد أيضاً في مكانٍ هو مركّب من أمكنة الأجزاء، وظاهر أنّه ليس له مكان هو السطح، فوجب أن يكون مكانه هو البعد.

أجيب بأنّ: أجزاء المتّحرك بالاستدارة إن كانت مفروضة فلا يكون لها أمكنة، فلا يعرض لها نقلة قطعاً، وإن كانت موجودة بالفعل كالكواكب، فالمعلوم من حالها بالضرورة هو تبدّل أوضاعها بالقياس إلى الأمور الثابتة تبعاً للحركة الوضعيّة الثابتة للكُلِّ، وأمّا انتقالها من مكانٍ إلى مكانٍ، فليس بمعلوم، هذا .

والشيخ أجاب عن الحجّة المذكورة بوجه دقيق لطيف: «وهو أنّ هذه الحجّة مبناها على أن يصير المكان بُعداً يجعل لكلّ جسم مكاناً .

١ . القائل هو الفاضل القوشجي . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٥٩ .

٢ . التي هي أجزاء للافلاك .

وهو أمرٌ صوابٌ واجبٌ وهذا التصويب شهوة من الشهوات، فإنه إن لم يكن واجباً أن يكون كل جسم في مكانٍ وجوباً في نفسه، كان سعينا باطلاً،^(١) وعسى أن يكون الأوجب لبعض الأجسام أن لا يكون في مكانٍ، وإن كان واجباً لم يحتج إلى تدبير منا ولو كانت هذه المقدمة واضحة^(٢)، وهو أن كل جسم في مكانٍ، ولم يمكن أن يوجد لكل جسم حاوٍ أو شيء من الأشياء المتوهمة مكاناً غير البعد المفطور، وكان البعد المفطور موجوداً، كانت الحاجة تمسنا إلى أن نقول: بأن البعد مكان.

وأما وليس شيء من ذلك واجباً فما أشد تحريفنا في أن نتمحل حيلة، ليكون لنا أن نجعل كل جسم في مكانٍ .

ولنسلم أيضاً: أن كل جسم في مكانٍ، فليس يجب أن يكون ذلك المكان هو البعد، فإنه يجوز أن يكون هذا المعنى ليس بمكانٍ لكنه لازم للمكان وعمام لكل جسم عموم المكان.

فإن عني بهذا القول إنه يكون أشبه برأي الجمهور، وأن كل جسم في مكانٍ، فليس ذلك حجة، فإن نسبة هذا الرأي إلى الجمهور والذين هم العامة من حيث لا يعتقدون مذهباً يذهبون إليه، بل يعملون ويقولون على ما في المشهور أو الوهم، كنسبة رأي آخر إليهم، وهو أن كل موجود في مكانٍ، وأنه يشار إليه .

١ . في المصدر: «كان سعينا في إيجابه سعياً باطلاً».

٢ . في المصدر: «صحيحة».

وهذان الرأيان متساويان في أن العامة تنصرف عنهما بتبصير
وتعريف يرد عليهما بعد الفطرة العقلية والوهمية.

وقد عرّفناك أحوال هذه المقدمات حيث تكلمنا في المنطق،^(١) وبيننا
أنها وهميات دون عقليات، ولا يجب أن يلتفت إليها على أن حكمهم أن كل
جسم في مكان ليس في تأكد حكمهم أن كل موجود إليه إشارة وله حيز،
ولا هم^(٢) يفهمون من التمكن غير ما يفهم من الوضع. انتهى كلام
الشيخ^(٣).

ومنها: أن كون الجسم في مكان ليس بسطحه، بل بحجمه وكميته،
فيجب أن يكون ما فيه بجسميته مساوياً له فيكون بعداً ولأن المكان مساوٍ
للممكن والتمكّن جسم ذو ثلاثة أقطار فالمكان أيضاً ذو ثلاثة أقطار.
ومنها: أن المكان يجب أن يكون شيئاً لا يتحرك بوجه ولا يزول،
ونهايات المحيط قد تتحرك بوجه ما ويزول.

ومنها: أن النار في حركتها إلى فوق والأرض في حركتها إلى أسفل
يطلبان مكاناً بكلّيتهما، ومحال أن يطلبنا نهاية الجسم الذي فوقه أو تحته.
فإنّ النهاية محال أن يلاقيها كلية الجسم، فإذن يطلب الترتيب في
البعد.

١. لاحظ: النجاة في المنطق والإلهيات: ١ / ٧٨ - ٨٠.

٢. في المصدر: «وهم».

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ١٤٤ / الفصل التاسع من المقالة الثانية.

والشيخ أجاب عن الأولى: «بأنه إن عني به أن الجسم بسطحه وحده لا يكون في مكان، بل إنما يكون في المكان بجسميته، أو عني أنه لأنه جسم يصلح أن يكون في مكان، فالقول حق، وليس يلزم منه أن يكون مكانه جسماً، فإنه ليس يجب إذا كان أمر يقتضي حكماً ما، أو إضافة إلى شيء ما بسبب وصف له، أن يكون المقتضي بذلك الوصف .

فليس إذا كان الجسم يحتاج إلى مبادٍ لكونه جسماً لا لكونه موجوداً، يجب أن تكون مبادية أيضاً أجساماً، أو كان العرض يحتاج إلى موضوع لكونه عرضاً أن يكون موضوعاً عرضاً.

وأما إن عني به أن كل بُعد من حيث جسميته يقتضي بعداً يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب الأول .

وبالجملة: أنه ليس إذا كان بجسميته يقتضي المكان يجب أن يكون يلاقي بجميع جسميته المكان، كما أنه لو كان بجسميته يقتضي الحاوي، فليس يلزم أن يكون بجميع جسميته يلاقي الحاوي.

وبالجملة: فإنه غير مسلم أن الجسم يقتضي بجسميته مكاناً إلا مقدار ما نسلم أنه بجسميته يقتضي حاوياً.

ومعنى القولين جميعاً، إن جملة الجسم المأخوذ كشيء واحد يوصف بأنه في مكان أو في حاوٍ، وليس كون الشيء بكلّيته في شيء هو كونه ملاقياً له بكلّيته.

فإننا نقول: إن جميع هذا الماء وجملته في هذه الجرة، ولا نعني به أن جملته ملاقية للجرة.

وعن الثانية: أنها مبنية على أن المكان لا يتحرك، والمسلم أن المكان لا يتحرك بذاته، وأما أنه لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض، فذلك غير مسلم ولا هو مشهور^(١).

فإن الجمهور لا يأبون أن يتحرك مكان الشيء، فإنهم يرون الجرة مكاناً ويجوزون لا محالة حركته.

وعن الثالثة: أن طلب النهاية على وجهين: طلب ممكن، وطلب محال. وأما الطلب المحال، فهو أن يكون ذو الحجم يطلب أن يدخل بحجمه سطحاً ونهاية جسم، والطلب الممكن أن يطلب أن يلاقيه ملاقة محاط به للمحيط.

وهذا المعنى يتحقق مع وضع النهاية مكاناً، ثم ليس إذا لم يطلب النهاية، وجب أن يطلب ترتيباً في أبعاد مترتبة، بل ربما طلب ترتيباً في الوضع فقط من غير حاجة أن يكون كل وضع في بعد، بل على أن يكون كل وضع هونسبة ما بين جسم وجسم آخر يليه،^(٢) ولا أبعاد إلا أبعاد الأجسام المتتالية^(٣).

ومن حججهم؛ المبنية على وجوب وجود المكان بالفعل حين يطلبه

١. في المصدر: «غير مسلم ولا مشهور».

٢. في جهة.

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ١٤٢ - ١٤٣ و ١٤٥.

الجسم، أن المكان الذي يطلبه الثقل المطلق وهو الذي يقتضي أن ينطبق مركز ثقله على مركز الأرض كـ "الحجر مثلاً، موجود حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه".

والحال أنه لا سطح هناك موجود ليحيط بهذا الثقل، وقد عرفت ما فيه بما مرّ سابقاً.^(١)

ومن حججهم؛ المبتنية على وجوب مساواة المكان للمتمكن لكونه منطبقاً عليه مائلاً له أن الشمعة المدوّرة إذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها أضعاف المحيط بالمدوّرة .

وإذا جعلنا الصّفحة مدوّرة كان السطح المحيط بها أقلّ من المحيط بالصفحة الرقيقة مع أن الجسم في الحالين واحد،^(٢) فقد ازداد وانتقص المكان والمتمكن بحاله.

وأيضاً إذا حفرنا في الجسم حفرة، فقد انتقص الجسم وازداد مكانه وهو السطح المحيط به .

وأيضاً زقّ الماء المملوّ منه إذا صبّ منه بعضه كان ذلك الزقّ مماساً للماء بجميع سطحه الدّاخل، كما كان مماساً كذلك قبل الصّب، فقد نقص المتمكن ومكانه بحاله.^(٣)

١ . من أنا لا نسلم أن طلب الحصول في الشيء، لا يمكن إلا بعد وجوده، مع أنه منقوض بما يطلبه المتحرك في الكم والكيف والوضع. لاحظ: ص ١٩٥ - ١٩٦ .

٢ . والمكان مختلف فهذا باطل.

٣ . راجع: شرح تجريد العقائد: ١٦٠ .

والجواب عنه: أن معنى كون المتمكن مائلاً للمكان ومساواته له أنه لا يوجد شيء من مكانه إلا وهو ملاقٍ لسطحه الظاهر، وفي الصورة المذكورة كذلك لا محالة على أنه قد يجاب عن الأول بمنع بقاء المتمكن على حاله، لأنه قد اختلف مقداره بالفعل وإن كانت المساحة واحدة .

وعن الثاني: بأنه وإن انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه.

وعن الثالث: بمنع بقاء المكان بحاله لأنه إذا صبّ منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة .

ومن حججهم^(١) أيضاً: أننا نعلم بالضرورة أن المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل، والسطح الذي كان محيطاً بذلك الحجر قد بطل، فدلّ على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي قد بطل، وعليه منع ظاهر.^(٢)

وبالجملة: فقد ظهر ظهوراً تاماً من تضاعيف ما ذكرنا، إن القول بالبعد في غاية البعد، والأقرب عندي من مذاهب البعد هو القول بالبعد الموهوم، لا كما اشتهر من المتكلمين، بل بمعنى أن للعقل بمعونة القوة المتخيّلة أن يتزعم من الأجسام المتقدّرة مقداراً مجرداً عن المادّة مثل مقدار الجسم في

١ . راجع: شرح تجريد العقائد: ١٦٠ .

٢ . أي وهو أنه إن المكان الذي هو بمعنى البعد باقٍ بالفعل فليس بمسلّم، وإن أراد بالقوة فليس بينه وبين المكان الذي هو بمعنى السطح فرق.

كونه مقداراً، ويحكم بأنه مكان الجسم، فمكان كل جسم من الأجسام إنما هو حصة لبعد الكل لمجموع كرة العالم الجسماني يتوهم^(١) قائمة لا في مادة، ولا بعد في كون تلك الحصة مما يقتضي طبيعة الجسم الحصول فيه، فيكون مكاناً طبيعياً له.

بيان ذلك: أن مجموع العالم الجسماني من حيث الجسمية المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات الصور النوعية الموجبة لاختلاف الأجسام وانفصال بعضها عن بعض يتوهم كونه كرة واحدة شخصية لها مقدار واحد شخصي.

وباعتبار لحوق الصور المختلفة النوعية على أبعاضه الوهمية بإفاضة العلل العقلية صارت متكررة ومتعددة بالأنواع متخصصاً كل منها بما يليق به من الحصة الوهمية لمقدار الكل، فمكان الأرض مثلاً، حصة من بعد كرة الكل حول المركز يقتضي الأرض بطبعها كونها متخصص الحصول فيها. ومكان المحدد حصة من ذلك البعد حول المحيط يقتضي هو بطبعه كونه حاصلًا فيها، وهكذا في سائر الأجسام.

فالمكان الطبيعي لكل جسم هو حصة من البعد الكل مأخوذة مع وضع وترتيب، كالكون عند المركز، أو عند المحيط، أو على نسبة مخصوصة من أحدهما.

وليس هذا من الوهميات المحضة التي لا منشأ لها في الخارج حتى لا

١. في د: «يتوهم».

يتصوّر اتّصافه بصفات الوجود، كالزّيادة والنّقصان، بل من الوهميّات
النّفس الأمرية التي لها منشأ انتزاع في الخارج هو أعيان الكرات المنضودة
بعضها فوق بعض.

وهذا الاحتمال ممّا سنح لي في سالف الأيام، ثمّ وجدت في كلام
بعض الأفاضل ما يقرب منه.

فإن قلت: إذا كان البعد الذي ذكرته موهوماً لم يكن الجسم متمكناً في
الخارج ولم يكن مكان الجسم موجوداً فيه، وهذا خلاف ما يثبت بالأدلة
المذكورة.

قلت: لمّا كان هذا البعد له منشأ انتزاع في الخارج؛ كان الحكم بكون
الجسم متمكناً في الخارج صحيحاً بمعنى أنّ الجسم في الخارج بحيث
يصحّ أن ينتزع له بُعد موهوم، ويحكم بكونه حاصلًا فيه .

ووجود المكان في الخارج على ما دلّ عليه الدليل أعمّ من أن يكون
موجوداً بنفسه او بما ينتزع هو منه.

وأما القول بالسّطح على ما قرره الشيخ كما عرفت من تضاعيف ما
ذكرنا، فهو وإن كان أيضاً قريباً، ولا يرد عليه شيء ممّا أوردوه، إلاّ أنّه
لا يتعيّن كما اعتقده؛ بل ينقدح بما ذكرنا من الاحتمال في البعد .

قال، ^(١) بعد نقض مذاهب المبطلين في المكان بهذه العبارة: «فإذا

كان المكان هو الذي فيه الجسم وحده ولا يجوز أن يكون فيه معه ^(١) غيره إذا كان مساوياً، وكان يستجد ويفارق، ويتعاقب عليه عدّة متمكّنات، وكانت هذه الصّفات كلّها أو بعضها لا توجد إلهيولياً أو صورةً أو بعداً أو سطحٍ ملاقيّ كيف كان، وجميعها لا يوجد في الهيولي ولا في الصّورة، والبعد لا وجود له خالياً ولا غير خالي، والسّطح الغير الحاوي ليس بمكانٍ ولا حاوي منه إلاّ الذي هو نهاية الجسم الشّامل.

فالمكان هو السّطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا غيره، فهو حاوٍ ومساوٍ وثابت للمتقلّات، ويملأه المتقلّ مشغلاً ويفارقه المتقلّ بالانتقال عنه، ويواصله بالانتقال إليه، ويستحيل أن يوجد فيه جسمان معاً، فقد ظهر وجود المكان ومائيته. انتهى.» ^(٢)

فأنت خبير: بتحقيق جميع هذه الأمور في البعد الذي ذكرناه وهو غير البعد الذي يتحقّق بطلانه كما لا يخفى. فهذان الاحتمالان - أعني: السّطح والبعد الموهوم الذي ذكرناه - أقرب الاحتمالات، ويتوقّف التّعيين على التّرجيح .

فإن قيل: على القول بالسّطح، أنّ الجسم الذي له محدّب ومقعّر كالكوز بنسبة سطحه إلى الجسم المحيط بهذا الجسم كالهواء المحيط بالكوز، وإلى الجسم المحاط له كالماء الذي في الكوز نسبة واحدة، لأنّ

١ . معه جسم غيره .

٢ . طبيعيات الشّفاء: ١ / ١٣٧ / الفصل التاسع من المقالة الثانية.

المحيط كالهواء مماس بمقعر لمحدّب الكوز، والمحاط كالماء مماس بمحدّبه لمقعر الكوز، فيلزم أن يكون للكوز المتوسط بين الهواء والماء مكانان أحدهما مقعر محيطّ به والآخر محدّب مُحاط له، ولا كلام في التسمية، إذ يجوز أن يسمّى أحدهما مكاناً في العرف دون الآخر لكن في حقيقة المكان فلو كان احدهما مكاناً لكونه مماساً لأحد سطحي المتمكّن بتمامه كان الآخر أيضاً كذلك، لذلك بعينه.

قلنا: يصدق على مقعر المحيط أنه مشتمل على المتوسط وامتلأه بحيث لم يخرج عنه شيء ولم يبق شيء منه خالياً عنه، فلذلك كان مكاناً له بخلاف محدّب المحاط، فإنه ليس كذلك، ولا يصدق عليه ذلك فهما ليسا على السواء في ذلك، هذا.

المبحث السادس

في الخلاء

قال: فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغلٍ، وإلا لتساوت حركة ذي المعاق حركة عديمه عند فرض معاقٍ أقل، بنسبة زمنيتهما.

أقول: [إنه قد اختلف في جواز الخلاء وامتناعه. (١)]

والخلاء يقال بمعنيين:

أحدهما: البعد المفروض الذي هو المكان عند المتكلمين وزعموا أنه لا شيء محض.

ثانيهما: المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعداً موجوداً، أو موهوماً، أو سطحاً.

١. راجع في إيضاح المقام الكتب التالية: الطبيعة لأرسطاطاليس: ١ / ٣٣٨ - ٣٦٣ / التعليم العاشر إلى التعليم الرابع عشر من المقالة الرابعة؛ والفيزياء الطبيعي لأرسطاطاليس: ١١٧ - ١٣١ / الفصل السادس إلى العاشر من المقالة الرابعة؛ وطبيعيات الشتاء: ١ / ١٢٣ / الفصل الثامن من المقالة الثانية؛ والتحصيل: ٣٧٩ - ٣٩٣؛ والأربعين في أصول الدين: ٢ / ٣٢ - ٣٨؛ وشرح عيون الحكمة: ٢ / ٨٣ - ٩٩؛ وحكمة الإشراف: ٨٩؛ وشرح حكمة الإشراف للقطب: ٢٤٢ - ٢٤٥؛ ونقد المحصل: ٢١٤ - ٢١٧؛ وشرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ١٦٤ - ١٦٧؛ والمقاييس: ٢٩٠؛ والمعتبر في الحكمة: ٢ / ٤٤ - ٦٩؛ ومطلع الأنظار: ١٨١ - ١٨٧؛ وشرح حكمة العين: ٤٠٢ - ٤٠٩؛ ومرآة الأحرار: ٢٧١ - ٢٧٨.

فالحكماء كلهم سواء كانوا قائلين بالسطح، أو بالبعد الموجود، متفقون على امتناع الخلاء بالمعنى الأول، لما مرّ من قيام الأدلة على وجود المكان .

وجمهور القائلين بالسطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود، ذهبوا إلى امتناع الخلاء بالمعنى الثاني أيضاً .

وبعض من القائلين بالبعد الموجود وافقوا المتكلمين في تجويز المعنى الثاني، لكن خالفوهم في كون ذلك المكان الخالي بُعداً موهوماً .

قال الشيخ في "الشفاء" : «أصحاب البعد على مذهبين :

منهم من يحيل أن يكون هذا البعد يبقى فارغاً لامالئ له، بل يوجب أنه لا يتخلّى عن مال ألبتة إلا عند لحوق مال .

ومنهم من لا يحيل ذلك، بل يجوز أن يكون هذا البعد خالياً تارة ومملوئاً تارة، وهم أصحاب الخلاء .

وبعض القائلين بالخلاء يظنّ أنّ الخلاء ليس هو بُعداً، بل هو لا شيء، كأنّ الشيء هو الجسم . انتهى»^(١) .

فإن قيل: المكان عند المتكلمين لما كان عدماً صرفاً ولا شيئاً محضاً غير متحقّق أصلاً، فما معنى تجويز كونه خالياً عن الشاغل وإمكان ذلك .

قلنا: معناه كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسهما .

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / ١١٦ - ١١٧ / الفصل السادس من المقالة الثانية .

ثم إنَّ المصنّف من القائِلين بالبُعد الموجود المستلزم لامتناع الخلاء بالمعنى الأوّل، اختار امتناع الخلاء بالمعنى الثّاني أيضاً .

فقال: فهذا المكان لا يصحّ عليه الخلوّ عن شاغلٍ .

واستدل عليه بقوله: وإلّا^(١) لتساوت^(٢) حركةُ ذي جنس المعاق^(٣) حركةً عديمه^(٤)، ويلزم ذلك التّساوي عند فرض معاقٍ؛ أي فرد من ذلك الجنس يكون ذلك الفرد أقلّ من فردٍ آخر منه وتكون هذه الأقلّيّة بنسبة زمانيّهما؛ أي زماني عديم المعاق، وهذا الفرد من ذي المعاق .

وتقريره على ما في كتب المتأخّرين^(٥): «هو أنّه لو تحقّق الخلاء لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاق، مساوياً لزمان تلك الحركة بدون المعاق، واللّازم ظاهر البطلان .

بيان اللّزوم: أنا نفرض حركةً جسمٍ في فرسخٍ من الخلاء، ولا محالة تكون في زمانٍ، ولنفرضه ساعة، ثمّ نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوّة بعينها في فرسخٍ من الملاء، ولا محالة تكون في زمانٍ أكثر لوجود العائق، ولنفرضه ساعتين، ثمّ نفرض حركته بتلك القوّة في ملاء^(٦) أرق

١ . أي فلو خلا المكان عن الشّاغل .

٢ . في أكثر النسخ: «لساوت» .

٣ . أي حركة الشّيء في الملاء .

٤ . أي حركة ذلك الشّيء بعينه في الخلاء .

٥ . ومنهم شارح المقاصد، والفاضل القوشجي .

٦ . أي في الفرسخ .

قواماً^(١) من الملاء الأول على نسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء^(٢)، فيكون قوامه نصف قوام الأول على فرضنا، هذا.

فيلزم أن يكون زمان الحركة في الملاء الأرق ساعة، ضرورة أنه إذا اتحدت المسافة والمتحرك، والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ - أعني: كثرة الزمان وقلته - إلا بحسب كثرة المعاق وقلته^(٣)، فيلزم تساوي^(٤) زمان حركة ذي المعاق - أعني: التي في الملاء الأرق - و زمان حركة عديم المعاق، أعني: التي في الخلاء .

وأعترض عليه: أولاً: بمنع إمكان قوام، يكون^(٥) على نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء وإنما يتم لو لم ينتهي القوام إلى ما لا أرق منه، وهو ممنوع .

وثانياً: بمنع انقسام المعاوقة، بانقسام القوام، بحيث يكون جزء المعاوقة معاوقاً، وإنما يتم لو ثبت أن المعاوقة قوة سارية في الجسم، منقسمة بانقسامه، غير متفقة^(٦) على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه.

١ . أي أقل قواماً .

٢ . أي الملاء الأول .

٣ . أي فإن كان المعاق كثيراً يكون زمان الحركة أبطأ، وإن كان المعاق قليلاً فيكون زمان الحركة أسرع، وإذا كان كذلك يلزم التساوي .

٤ . لأن المفروض في كل واحد من زمان الحركة في الملاء الرقيق والحركة التي في الخلاء ساعة واحدة .

٥ . نسبة المعاوقة .

٦ . في المصدر: «متوقفة» .

وثالثاً: يمنع امتناع أن ينتهي المعاق، في الضعف إلى حيث يساوق وجوده عدمه.

ورابعاً: بتجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاققتين، بأن تكون الأولى من النسب المقدرية، والثانية من النسب العددية.^(١)

وقد ثبت عدم لزوم اتفاق النسبتين كما مر.

وهذه المنوع الأربعة مندفعة:

أما الأول: فلعدم ابتناء الدليل على كون المعاق ملاً لأبته على ما يأتي من كلام "الشفاء" على أنه على تقدير ابتناؤه عليه، فعدم الانتهاء في مراتب القوام لازم من عدم إنتهاء الجسم في مراتب الانقسام.

وأما الثاني: فلأن الكلام مفروض فيما كانت المعاوقة سارية كالصّور والطبائع المتشابهة لا غير سارية كالقوة الحيوانية، فإن جزء الحيوان ليس بحيوان كما ذكره المصنّف في "شرح الاشارات"^(٢).

وأما الثالث: فلما قيل: من أن ذلك مكابرة صريحة، إذ ما دام يبقى قوام فله معاوقة بالظاهر، وإن كانت خفيفة، وبأن المنع عن التأثير بسبب الضعف والصغر غير وارد، لأنه مانع خارجي، وقد فرض عدم

١. راجع: شرح المقاصد: ٢ / ٢١١ - ٢١٢ / المبحث الثالث من الفصل الثاني؛ وشرح تجريد المقائد: ١٦٠ - ١٦١.

٢. لاحظ: شرح الإشارات والتشبهات: ٢ / ٢٢٥.

الموانع الخارجيّة. كذا قال المصنّف في " شرح الإشارات ^(١) ".

وأما الرّابع: فلما ذكر أستاذنا صدر المتألّهين عليه السلام في " شرحه الهداية الأثيريّة ": «من أنّ حال ما يتعلّق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والتقصان بتبعية المقدار، كحال المقدار في سائر الأحكام، كقبول المساواة، والمفاوتة، والعاديّة، والمعدوديّة، والتشارك، والصّمم، والفرق بينه وبين المقدار إنّما هو في كون تلك الأحكام في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض» ^(٢).

وخامساً: بما نسبوه إلى أبي البركات البغدادي ^(٣): وهو أنّه لا يلزم من كون المعاقبة على نسبة الزمانين تساوي زمني عديم المعاقب وقليله.

فإنّ الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاقبة زماناً فيستجمعهما واجدة المعاقبة ويختصّ بأحدهما فاقدتها، فإذا كان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال، إنّما يختلف زمان المعاقبة بحسب قلّتها وكثرتها، ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه، فلا يلزم المحال.

وأجاب المصنّف عنه في " شرح الإشارات " بما تقريره: «هو أنّ الحركة بنفسها لا تستدعي زماناً - لأنّها يمتنع أن يوجد إلّا على حدّ ما من السّعة والبطء - لأنّها لو وجدت لا مع حدّ من السّعة والبطء في زمانٍ كانت

١. لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٢٥.

٢. شرح الهداية الأثيريّة: ١٥٢ - ١٥٣ / فصل في أنّ الفلك قابل للحركة المستديرة.

٣. لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٢١ - ٢٢٢.

بحيث إذا فرض وجود أخرى في نصف ذلك الزمان، أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ أو أسرع^(١)، فكانت مع حدٍّ من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حدٍّ منهما. هذا خلف^(٢). فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً.

وقال صاحب المحاكمات: «فيه نظر من وجهين:

أما أولاً: فلائنه لو صحَّ ذلك يلزم أن لا يقتضي شيء شيئاً بحسب نفسه، لأنَّ كلَّ شيء يفرض، فهو لا يخلو عن أحد التقيضين؛ أي نقيضين كانا، فهو مفرداً^(٣) عنهما غير موجودٍ، بل كلُّ شيءٍ فرض فله لازم لا يكون وحده موجوداً بدون اللازم، وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً، فلا بدَّ أن يكون لأحد التقيضين، أو اللازم دخل في اقتضاء الشيء.

وأما ثانياً: فلائُّ المراد بالأفراد: إمَّا الماهية لا بشرط شيء، فلا نسلم أنها غير موجودة، وإمَّا الماهية بشرط لا شيء، فمسلم أنها غير موجودة، لكن لا يلزم أن يكون للسرعة والبطء دخل في اقتضاء الحركة.

ثمَّ قال: ويمكن التفصيُّ عن النظرين، بأن يقال: ليس المطلوب أن للسرعة والبطء دخلاً في اقتضاء الزمان، بل أن الحركة لا تقتضي الزمان إلا مع وصف السرعة والبطء لا به، فإنَّ الحركة لا تقتضي إلا إذا وجدت في

١. من المفروضة.

٢. شرح الإشارات والتبهيئات: ٢ / ٢٢٢ - ٢٢٣.

٣. في د: «مفردة»، وفي المصدر: «مفرداً».

الخارج، ولا يوجد في الخارج إلا إذا كانت سريعة أو بطيئة. وهذا القدر كافٍ في تقرير البرهان. انتهى»^(١).

وأقول: ما ذكره وإن كان كافياً في تقرير البرهان، ولا ينافيه فرض وجود الحركة في الخلاء مجرّدة عن السّعة والبطء على ما توهمه الشّارح القوشجي^(٢) كما سيأتي، لأنّ ذلك لا يستدعي إمكان المفروض، بل يكفي إمكان الفرض وهو حاصل، لأنّ فرض كون الخلاء مكاناً يستلزم تحقّق أمارات المكان - أعني: جواز انتقال الجسم منه وإليه وفيه - وهو ملزوم لجواز فرض الحركة فيه لا محالة، لكن لا يندفع به كلام المعترض، فإنّ كون الحركة مقتضية للزّمان مع وصف السّعة والبطء لا به، لا ينافي كون الحركة بنفسها مقتضية قدرّاً من الزّمان، وبسبب المعاوقة قدرّاً آخر منه، ولا يثبت بذلك دعوى المصنّف: «أنّ الحركة بنفسها لا تستدعي شيئاً^(٣)»، وهو ظاهر على ما ذكره شارح المقاصد^(٤).

بل التحقيق أنّ مراد المصنّف هو أنّ الحركة لا تقتضي لأجل نفسها قدرّاً من الزّمان، ولأجل المعاوقة قدرّاً آخر منه على ما يقتضيه كلام المعترض، كما لا يخفى على من تدبّر فيه، بل ما يقتضيه من الزّمان لأجل نفسها هو الذي يقتضيه لأجل المعاوقة، إذ لا وجود لها منفردة عن المعاوقة،

١. المحاكمات: ٢ / ٢١٨.

٢. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٦٢.

٣. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢١٨.

٤. انظر: شرح المقاصد: ٢ / ٢١٣ - ٢١٤.

أي لا يتصَحَّح لها وجوداً لا في ضمن كونها مع المعاق، كما لا يتصَحَّح للماهية الملزومة وجود إلا مع لازمها، ولا يتصَحَّح للجنس وجود إلا مع فصله، وكل ما لا يمكن وجوده منفرداً عن شيء آخر، إذا اقتضى شيئاً؛ لا يمكن أن يقتضيه لأجل نفسه منفرداً عن ذلك الشيء.

وبالجملة: كما أن المقتضي هو الماهية، لا بشرط، لا بشرط لا (١) كذلك المقتضى لأجله.

فإن قلت: كون الحركة مقتضية لأجل نفسها لا بشرط المعاق زماناً، لا ينافي كونها لأجل نفسها بشرط المعاق أيضاً مقتضية لزمان آخر.

قلت: تحقق اللا بشرط: إما أن يكون في ضمن بشرط لا، وإما أن يكون في ضمن بشرط شيء، ضرورة أنه لا تحقق له بصرافة لا بشرطيته إلا في اعتبار العقل، ولما لم يكن تحقق الحركة لا بشرط في ضمن بشرط لا، تعين أن يكون تحققها في ضمن بشرط شيء - أعني: بشرط المعاق - فيكون الزمان الذي اقتضته لأجل نفسها هو الذي اقتضته لأجل المعاق بعينه.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون الزمان الذي اقتضته الحركة لأجل نفسها بشرط المعاق زائداً على ما لو اقتضته لأجل نفسها منفردة عن المعاق، كما إذا فرضت في الخلاء، فيكون زمان قليل المعاق زائداً على زمان الحركة في الخلاء، هذا هو مراد المعترض.

١. في د: «لا بشرط كذلك المقتضى». وليس فيه «لا بشرط لا».

قلت: لا يمكن أن يتعيّن الزّمان لأجل نفس الحركة منفردة عن المعاق، وإن فرض كونها صادرة عن قوّة معيّنة وبحسب جسم معيّن، لأنّه يمكن فرض وقوعها بحسب هذه القوّة في نصف هذا الزّمان المفروض، إذا لم يكن هناك معاق، فزمان الحركة في الخلاء لا يمكن أن يتعيّن في نفس الأمر ليتصوّر الزيادة عليه، بل تعيّن إنّما هو بحسب الفرض والتّقدير، لا بحسب الواقع، فليتبّر.

والشّارح القوشجي^(١): توهم أنّ المصنّف فهم من كلام المعترض، أنّ المقتضي هو الحركة بشرط لا.

فدفعه: بأنّ الحركة بشرط لا؛ ليست بموجودة، فكيف يقتضي شيئاً؟

فأورد عليه: أنّ مقتضى المعترض هو أنّ الحركة لا بشرط المعاق يقتضي شيئاً من الزّمان ويسبب المعاق شيئاً آخر، وهذا لا يقتضي أن يكون منفردة عن المعاق مستدعية للزّمان.

قال: والعجب منه مع كونه علماً في التّحقيق وعالماً للتّدقيق أنّه أبطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدماتٍ أكثرها في محلّ المنع، ولم يتنبّه أنّه مبني الدّليل وبإبطاله ينهدم بنيانه.

لأنّه إذا لم يمكن وجود الحركة منفردة عن المعاق لم يمكن فرض الحركة في الخلاء، وهو مبني الدّليل.

١. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٦٢.

ثم طَوَّل (١) الكلام بإيراد المنوع، ولما كانت تلك المنوع بأسرها ساقطة مع كونها غير قادحة فيما هو مناط الجواب الذي قد عرفت تحقيقه، أعرضنا عن ذكرها والتطويل بدفعها، هذا.

وأما الشيخ فقد قال في "الشفاء" في تقرير هذا البرهان: «أنا نشاهد الأجسام تتحرك بالطبع إلى جهات ما، وتختلف مع ذلك في السرعة والبطء، فلا يخلو اختلافها في السرعة والبطء أن يكون: إما لأمر في المتحرك [منها] أو لأمر في المسافة، فلتترك الذي من قبل المتحرك.

وأما الذي يكون من قبل المسافة، فهو أنها كلما كانت أرق كان قطعها أسرع، وكلما كانت أغلظ كان قطعها أبطأ (٢).

والرقة والغلظة تختلف في الزيادة والنقصان، ونحن نتحقق أن السبب في ذلك المقاومة، فكلما قلت المقاومة زادت السرعة، وكلما زادت المقاومة زاد البطء (٣).

فإذا تحرك جسم في الخلاء لم يخلو: إما أن يقطع المسافة الخالية بالحركة في زمان، أو لا في زمان، ومحال أن يكون ذلك لا في زمان، لأنه

١. أي الشارح القوشجي.

٢. وذلك بحسب المتحرك بالطبع الواحد، فإن التريق شديد الانفعال عن الدافع الخارق، والغليظ الكثيف، شديد المقاومة له. ولذلك ليس نفوذ المتحرك في الهواء كنفوذه في الأرض والحجارة، ونفوذه في الماء بين الأمرين.

٣. فيكون المتحرك تختلف سرعته وبطؤه بحسب اختلاف المقاومة، وكلما فرضنا قلة مقاومة وجب أن تكون للحركة أسرع، وكلما فرضنا كثرة مقاومة وجب أن تكون الحركة أبطأ.

يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكلّ، فيجب أن يكون ذلك في زمانٍ، ويكون لذلك الزمان نسبة لا محالة إلى زمان الحركة في ملاءٍ مقاومٍ، ويكون مثل زمان مقاومه لو كانت نسبتها إلى مقاومة الملاء نسبة الزمانين، وأبطأ من زمان مقاومة هي أصغر في النسبة إلى المقاومة المفروضة من نسبة الزمان إلى الزمان.

ومحال أن تكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة ألبتة، كنسبة زمان حركة في مقاومةٍ ما، لو صحّ لها وجود، فضلاً عن أن تكون أبطأ من زمان مقاومة أخرى لو توهمت أقل من المقاومة القليلة الأولى، بل يجب أن لا تكون لما يوجبه أية مقاومة توهمت موجودة من الزمان نسبة إلى زمانٍ لا مقاومة أصلاً، فيجب إذن أن تكون الحركة لا في زمان لا، وليست في زمان، وهذا محال.

ولا نحتاج في بياننا هذا أن نجعل لهذه المقاومة التي هي النسبة المذكورة استحقاق وجود أو عدم.

لأننا نقول: إن زمان هذه الحركة في الخلاء يكون مساوياً لزمان حركة في مقاومة ما، لو كانت موجودة.

وهذه المقدّمة صادقة، وأوضحنا صدقها، وكلّ حركة في الخلاء، فهي حركة في عدم مقاومة.

وهذه المقدّمة أيضاً صادقة، وكلّ حركة في عدم مقاومة، فليست مساوية ألبتة لحركة في مقاومة ما على نسبة ما، لو كانت موجودة، فيلزم من

هذه المقدمات أن لا حركة في الخلاء هي مساوية الزمان لزمان حركة في مقاومة ما لو كانت، ويلزم منه ومن الأولى أن لا شيء من الحركات في الخلاء حركة في الخلاء، وهذا خلف. هذا كلامه مع تلخيص ما^(١).

ثم قال: «ومما يمكن أن يقول القائل على هذا أن كل قوة محرّكة تكون في جسم، فإنها تقتضي بمقدار الجسم في عظمه ومقدارها في شدتها وضعفها، زماناً لو لم تكن مقاومة أصلاً، ثم بعد ذلك، فقد يزداد الأزمنة بحسب زيادة مقاومات ما، وليس يلزم أن تكون كل مقاومة ما يؤثر في ذلك الجسم، فإنه ليس يلزم إذا كانت مقاومة ما يؤثر أن يكون نصفها يؤثر.

ونصف نصفها يؤثر، فإنه ليس يلزم إذا كان عدّة يحرّكون ثقلاً وينقلونه أن يكون نصف العدة يحرّك شيئاً، أو كانت قطرات كثيرة تثقب المقطور عليه ثقباً أن يكون قطرة واحدة تؤثر أثراً، فيجوز أن يكون المقاومة التي زمانها على نسبة زمان مقاومة الخلاء لا يؤثر شيئاً، وإنما تؤثر مقاومة أخرى لو كانت موجودة.

فالجواب: عن هذا أننا اخذنا المقاومة على أنها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة، لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة، وإنما لم نحتج أن نقول مقاومة مؤثرة، لأن المقاومة إذا قيل إنها غير مؤثرة، كان كما يقال مقاومة غير مقاومة، فمعنى المقاومة هو التأثير لا غير.

وهذا التأثير على وجهين:

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ١٣٠ - ١٣١.

أحدهما: الكسر من الجسميّة ومن قوّة الميل.

والثاني: ما يظنّ من إحداث المقاومة سكوناً، فلا تزال تحدث
سكونات عن مقاومات متشافعة، لا يحسّ بأفرادها، ويحسّ بالجملة،
كالبطء .

وأنت ستعلم بعد أنّه ما من تأثير على أحد الوجهين، إلا وفي طباع
المتحرّك أن يقبل أقلّ منه، لو كان مؤثّر يؤثّره .

فيجب من ذلك أن يكون بعض تلك المقاومات التي تحتملها طبيعة
الجسم، مساوياً في زمانه لغير المقاومة، وهذا محال.

فقد ظهر أنّه لا يكون في الخلاء حركة طبيعيّة ألبتة. انتهى كلامه «^(١).

وهذا السّؤال - كما يرى - مشتمل على معنيين: هما الخامس المنسوب
إلى أبي البركات ^(٢)، والثالث من تلك المنوع الخمسة.

والجواب بحسب الظاهر جواب عن ثانيهما فقط، ولعلّ السّبب في
ذلك هو أنّ المنع الأوّل غير ضائر بدون الثّاني، فيكون الجواب عن الثّاني
جواباً عن الأوّل بالحقيقة .

بيان ذلك: أنّ الدّليل متوقّف على تحقّق مقاومة تكون نسبتها إلى
مقاومة أخرى نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمان الحركة في الملاء،
نسبة المقاومة إلى المقاومة نسبة الزّمان إلى الزّمان - أعني: الزّمانين اللّذين

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / ١٣١ - ١٣٢ .

٢ . لاحظ : شرح الإشارات والتّنبّهات: ٢ / ٢٢١ - ٢٢٢ .

بأزاء المقاومتين - ففي الحركة في الملاء لو لم يكن زمان بأزاء الحركة، بل كان الزمان بأزاء المقاومة فقط، كما هو دعوى المستدلّ، فذاك، ولو كان بأزاء الحركة أيضاً زمان على ما ادّعاه المعترض، فللمستدلّ أن يفرض نسبة المعاوقة إلى المعاوقة، كنسبة زمان الخلاء إلى زمان معاوقة الملاء - أعني: إلى الزمان الذي بأزاء المعاوقة فقط - فيصير زمان المعاوقة و زمان اللامعاوقة متساويين، وهو محال ولا يقدر في ذلك كون مجموع زمانى الحركة والمعاوقة زائداً على زمان اللامعاوقة، كما ادّعاه المعترض .

ويدلّ على ما ذكرنا صريحاً قول الشيخ، فيجب من ذلك أن يكون بعض تلك المقاومات التي يحملها طبيعة الجسم مساوياً في زمانه لغير المعاوقة كما لا يخفى.

ولعمري أنّ هذا هو حقّ .

الجواب عن الاعتراض المنسوب إلى أبي البركات: وقد خفي على غيرنا والمنة لله علينا .

واعلم، أنّ لأصحاب الخلاء حججاً أوردها الشيخ في " الشفاء " وأجاب عنها:

منها: «أنا نرى الأجسام تتخلخل وتتكاثر من غير دخول شيء أو خروجه، فالتخلخل إذن تباعد الأجزاء تباعداً يترك ما بينها خالياً، والتكاثر رجوع الأجزاء إلى ملاء الخلاء المتخلخل .

ومنها: أنا نرى إناء مملوؤاً من رماد يسع ملاؤه ماء، فلولاً أن هناك خلاء استحال أن يسع ملاؤه ماء .

وأيضاً أن الدَّن (١) يملأ شرباً ثمَّ يجعل ذلك الشَّرَاب بعينه في زِقِّ (٢)، ثمَّ يجعلان في ذلك الدَّن بعينه، فيسع الدَّن الزِّقِّ والشَّرَاب معاً، فلولاً أن في الشَّرَاب خلاء قد انحصر فيه مقدار مساحة الزِّقِّ، لاستحال أن يسع الزِّقِّ والشَّرَاب معاً ما كان يملؤه الشَّرَاب وحده.

وأيضاً النَّامي إنَّما ينمو بنفوذ شيء فيه، فلا شكَّ أن ذلك الشيء ينفذ لا في الملاء ولكن في الخلاء.

وكذا كلُّ متحرِّكٍ: إمَّا أن يتحرَّك في خلاء، وأمَّا أن يتحرَّك في ملاء، لكنَّه إن تحرَّك في ملاء، فقد دخل ملاء في ملاء، فبقى أن يتحرَّك في الخلاء.

ومنها: أن القارورة (٣) تمصّ، ثمَّ تكبَّ على الماء فيدخلها الماء، ولو كانت مملوؤة لما وسعت شيئاً آخر يدخل فيها .

ومنها: أن المتحرِّك إذا تحرَّك، فلا يخلو: إمَّا أن يدفع الملاء، فتحركه، وإمَّا أن يداخله، لكنَّ المداخلة محالة، فبقى أن يدفعه ويحركه.

وكذلك حال ما دفعه فيما يتحرَّك فيه، فيلزم إذا تحرَّك متحرِّك أن

١ . جمع دنان: الرَّاوِد العظيم لا يقعد إلا أن يُحضَّر له، وهو وعاء كبير، يستعمل للشراب.

٢ . هو جلد يستعمل لحمل الماء.

٣ . جمع قوارير وهو إناء يُجعل فيه الشراب والطَّيب ونحوهما.

يتحرّك العالم، وأن يكون إذا تحرّك متحرّك بعنفٍ أن يتموّج العالم تموّجاً بعنفٍ ومضاهياً لتموّجه»^(١).

والجواب عن الأوّل: «أنّ التكتّاف على وجهين: تكتّاف باجتماع الأجزاء المنبثّة في هواء يتخلّلها بأن يخرج الهواء عن الخلل، فيقوم الأجزاء مقامه من غير أن يكون هناك خلاء تنفذ فيه، وتكتّاف^(٢) لا بأن الأجزاء المتفرّقة اجتمعت، بل بأنّ المادّة نفسها تقبل حجماً أصغر تارة وحجماً أكبر أخرى، إذا كان كلاهما أمرين عارضين لها، ليس أحدهما أولى بها من الآخر.

فإذا قيل: حجماً أصغر، قيل: إنّه متكتّاف، ولمقابله متخلخل .

وهذا أمر قد تبين في موضعه، على أنّه لو لم يسلم ذلك لم يضرّ، غاية أن لا يكون من القسم الثاني بل من القسم الأوّل^(٣).

وعن الثاني: أعني: عن حديث الرماد - أنّ ذلك كذبٌ صرفٍ، ولو كان ذلك صحيحاً كان الإناء كلّه خالياً، لارماد فيه أصلاً.

وعن حديث الدّن والشّراب أنّه يجوز أن يكون المقدار الذي للزق لا يظهر تفاوته في الدّن حسّاً، ويجوز أيضاً أن يكون الشّراب ينعصر ويخرج

١ . طبيعيات الشّفاء: ١١٧ / ١ - ١١٨ .

٢ . أي ويقابله تخلخل وتكتّاف الخ.

٣ . في المصدر: «تبين في صناعة أخرى، وإن لم يبين في هذا الموضع لم يضر، إذ تكون غاية ذلك أنّ هذا القسم يبطل ويبقى».

منه بخار وهواء، فيصغر حَجْمُهُ، ويجوز أيضاً أن يصغر بتكاثف طبيعي أو قسري؛ أي التكاثف الحقيقي .

وعن حديث النَّامي، أنَّ الغذاء ينفذ بقوته بين متماسين من أجزاء الأعضاء وتحريكهما بالتباعد ليسكن بينهما فيتفسح ^(١) الحجم، ولو كان الغذاء إنما ينفذ في الخلاء لكان الحجم بعد دخوله وقبله حَجْماً واحداً فلا يحصل نموّ وزيادة، وكذا كلُّ متحرك.

وعن الثالث: - أعني: حديث القارورة - أنه مبنيّ على ما ذكر في التخلخل والتكاثف، وهو أنه من الجائز أن يكون الجسم يستفيد حَجْماً أصغر، وحَجْماً أكبر، وإن يكون من ذلك ما هو طبيعي ومنه ما هو قسريّ.

فإذا كان هذا جائزاً لم يكن كلُّ انتقاص جزء من جسمٍ يوجب أن يبقى الباقي على حجمه الأول حتى يكون إذا أخذ جزء من هواء، مالم يقارورة يجب أن يبقى الباقي على حاله، فيكون ما وراءه خلاء، فإذا لم تجب هذا جاز أن يكون الهواء بطبعه يقتضي حَجْماً.

ثمَّ إنَّه يضطرّ في حالٍ إلى أن يصير أعظم بأن يقتطع منه جزء بالقسر من غير أن يجعل إلى استخلاف جسم بدل ما يقتطع منه وفي حجمه سبيل . فإذا كان اقتطاع ذلك الجزء منه لا يمكن إلا أن ينبسط انبساطاً يصير الباقي في حجم الأول، لامتناع وقوع الخلاء ^(٢)، وكان هذا الإنبساط ممكناً

١ . في المصدر: «يفسح»، وفي د: «يفتتح».

٢ . ووجوب الملاء .

وكان القاسر قوّة تحوج إلى خروج هذا الممكن إلى الفعل بجذبه إياه في جهة ولزوم سطحه لما يليه في جهته، وذلك بسط منه وتعظيم إياه بالقسر، أطاع القاسر فانبسط انبساطاً عظيماً، وصار بعض ما انبسط واقعاً خارج القارورة وهو المخصوص، وبقي الباقي ملاً على القارورة ضرورة، وقد ملأها منبسطة لضرورة الجذب الماصّ بقدر القارورة .

فإذا أزال ذلك المصّ، وجاز أن يرجع إلى قوامه الأوّل بأن يجذب ماء أو هواء إلى شغل المكان الذي يتحرّك عنه متقلّصاً، عاد إلى قوامه الأوّل .

وأما الجواب عن الرابع: فمناسب لهذا الجواب، وذلك لأنّ المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء، ويمتدّ ذلك إلى حيث لا يطيع فيه الهواء المتقدّم للدفع، فيتلبّد الموج بين المندفع وغير المندفع، ويضطرّ إلى قبول حجم أصغر، وما خلفه يكون بالعكس، فيكون بعضه ينجذب معه، وبعضه يعصي، فلا ينجذب فيتخلّخل ما بينهما إلى حجم أكبر، بجذب^(١) من ذلك ووقوف معتدل عند قوام معتدل، هذا^(٢).

ومن أقوى حججهم المذكورة في كتب المتأخرين^(٣)، أنّه لو فرضنا صفحة ملساء؛ أي الجسم الذي له سطح مستوٍ ليس فيه ارتفاع وانخفاض، ولا انضمام أجزاء من غير اتّصال، وهو ممكن باعتراكم فوق أخرى مثلها،

١ . في المصدر: «يحدث» .

٢ . انتهى كلام الشيخ . لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ١٤٥ - ١٤٨ .

٣ . لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٢٠٦ و ٢٠٧؛ وشرح المواقيف: ٥ / ١٣٩ - ١٤٥؛ ونهاية الغرام في

علم الكلام: ١ / ٤٠٣ - ٤٠٥ .

بحيث يتماسّ سطحا هما المستويان، ولا يكون بينهما جسم، ورفعنا إحداهما عن الأخرى دفعة؛ أي بأن يرتفع جميع الأجزاء معاً، ففي أول زمان الارتفاع يلزم الخلاء في الوسط، ضرورة أنه إنّما تميلى الوسط بالهواء الواصل إليه من الخارج بعد المرور من الأطراف .

والجواب؛ منع إمكان ارتفاع إحداهما من الأخرى، ولا استبعاد في ذلك الأخرى إلى الجلدة المبلولة المشدودة على وسطها جبل التي يلعب بها الصبيان، فيلقونها على حجرٍ عظيم ويرفعونه بها، وضرورة امتناع الخلاء يظهر آثاراً غريبة في الطبيعة، وعلى تقدير التسليم فالارتفاع حركة يستدعي زماناً يجوز فيه مرور الهواء من الأطراف إلى الوسط .

وما قيل: من أنّ اللامماسّة انيّة وحركة الهواء تدريجيّة، فيلزم الخلاء في الوسط، فعلى تقدير التسليم لاشك أنّها لا يحصل إلا بعد الحركة كالمماسّة.

بيان ذلك: أنّك قد عرفت أنّ الحادث على ثلاثة أقسام: دفعي، وتدرجي، ونفس زمني، واللامماسّة من القسم الثالث، وكلّ ما كان من هذا القبيل يتحقّق في نفس الزمان، وفي كلّ أنّ يفرض فيه دون أنّ الطرف، فهي انيّة بهذا المعنى لا أنّها دفعيّة؛ أي واقعة في أنّ الطرف، ففي نفس ذلك الزمان الذي هو ظرف لوجودها يمكن حركة الهواء من الطرف إلى الوسط، وكونها واقعة في كلّ أنّ مفروض في ذلك الزمان أيضاً لا يمنع ذلك، إذ كلّ

آنِ كذلك، فقبله بعض من ذلك الزمان وفي ذلك البعض من الزمان يمكن وقوع حركة الهواء .

والعجب من بعض الأفاضل ^(١) حيث ادعى أنه ممن تفتن بنفسه للقسم الثالث وعد اللامماسة من هذا القبيل، ثم عجز عن التفتي عن هذه الشبهة وزعمها حجة قوية فاستقر رأيه على إمكان الخلاء بهذه الحجة .

والأعجب أن هذه الشبهة على تقدير قوتها على ما زعمه إنما هي واردة على المنع الثاني، لا على المنع الأول - أعني: منع إمكان الإرتفاع - وهو الأصل .

والعمدة في الجواب عند القوم، وإن كان المنع الثاني على ما حرزنا أدفع وأقمع لمادة الجدال، وأتم على قانون البرهان مع كونه في غاية الدقة واللطافة، هذا.

وقال الشيخ في الشفاء: «أول شيء خيل اعتقاد الخلاء هو الهواء، وذلك لأن الظن العامي الأول هو أن ما ليس بجسم ولا في جسم فليس بموجود .

ثم ظنهم الأول في الأجسام الموجودة، هو أن يكون محسوسة بالبصر، ومالا يحس بالبصر يظن أنه ليس بجسم ^(٢).

فلذلك يتخيل من أمر الهواء أنه ليس بملاً، بل لا شيء، فكان الإناء

١ . وهو السيد المحقق الداماد. لاحظ : الأفق المبين: ٢٩٧ - ٣٠١ .

٢ . ثم يوجب أنه ليس لشيء .

الَّذِي فِيهِ هَوَاءٌ لَا يَتَخَيَّلُ^(١) مِنْ أَمْرِهِ أَوَّلَ الْأَمْرِ أَنْ فِيهِ شَيْئاً، بَلْ يَتَخَيَّلُ أَنْ هُنَاكَ أَبْعَاداً خَالِيَةً، فَأَوَّلُ مَنْ نَبَّهَهُمْ بِأَنْ أَرَاهُمْ الْأَزْقَاقَ الْمَنْفُوحَةَ تَقَاوِمَ الْمَسِّ، وَظَهَرَ لَهُمْ بِالْمَسِّ أَنَّ الْهَوَاءَ جِسْمٌ كَسَائِرِ الْأَجْسَامِ فِي أَنَّهُ جِسْمٌ .

فَمِنْ الَّذِينَ أَرَاهُمْ ذَلِكَ مَنْ رَجَعَ، فَلَمْ يَرَ أَنَّ هَاهُنَا خَلأً مَوْجُوداً، إِذْ صَارَ الشَّيْءُ الَّذِي كَانَ يظنُّهُ خَلَاءً، هُوَ الْمَلَأُ، وَمِنْهُمْ مَنْ سَلَّمَ أَنَّ الْهَوَاءَ لَيْسَ بِخَلأً صَرَفِيٍّ، بَلْ مَلَأٌ، وَيَخَالِطُهُ خَلأً، وَلَمْ يَخْلُ عَنِ الْمَلَأِ،^(٢) إِذْ وَجَدَ حَجَجاً وَقِيَاسَاتٍ أَنتَجَتْ أَنَّ الْخَلأَ مَوْجُودٌ. ثُمَّ ذَكَرَ تِلْكَ الْحَجَجَ الَّتِي نَقَلْنَاهَا، هَذَا.^(٣)

وَلَمَّا كَانَ طَلَبُ الْجِسْمِ لِلْمَكَانِ لَيْسَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَكَانٌ فَقَطْ، بَلْ مَأْخُوداً مَعَ تَرْتِيبٍ وَوَضْعٍ مِنَ الْجِهَاتِ كَمَا مَرَّكَانَ الْبَحْثُ عَنِ الْجِهَةِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ مَنَاسِباً لِلْبَحْثِ عَنِ الْمَكَانِ، بَلْ مِنْ تَمَتَّةِ الْبَحْثِ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَطْلُوبٌ لِلْجِسْمِ.

١ . عندهم .

٢ . في المصدر: «من الخلاء» .

٣ . طبيعيات الشفاء: ١ / ١١٧ .

[المبحث السابع]

في الجهة^(١)

قال: والجهة طرف الإمتداد، الحاصل في مأخذ الإشارة، وليست منقسمة .

وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة، للحصول فيها، وبالإشارة .

والطبيعي منها فوق وسفل، وما عداهما غير متناه.

أقول: [فالمصنّف بعد الفراغ عن البحث من المكان أراد أن يبحث

عن الجهة.

فقال: والجهة طرف الإمتداد، الحاصل ذلك الطرف في مأخذ

الإشارة.^(٢)

والحاصل: أنّ طرف كلّ امتداد جهة، لكن لا من حيث هو طرف

١ . راجع لمزيد التحقيق في هذا المقام: جواب الشيخ عن سؤال أحمد السّهي: ٤٤٥ - ٤٤٧ / الفصل

الثّاني؛ وشرح الإشارات والتنبيهات: ١٦٧ / ٢ - ١٩١؛ والتّجاة: ١ / ١٥٩ - ١٦٣؛ وشرح عيون

الحكمة: ٦٥ / ٢ - ٧٢؛ ومناهج اليقين في أصول الدّين: ٥١ - ٥٢؛ وايضاح المقاصد: ٢٦٥ - ٢٦٨؛

وشرح حكمة العين: ٤١٠ - ٤١٥؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٢٩٠ - ٢٩٢ / المسألة الحادية عشرة؛

ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٤٥٠ - ٤٦٠ .

٢ . أي أنّ طرف الإمتداد له اعتباران، فبالنسبة إلى الإمتداد يسمّى نهاية وطرفاً؛ وبالنسبة إلى

الحركة والإشارة يسمّى جهة، ومن حيث إنّ الإمتداد لا يبدّل له من مأخذ الإشارة الحسيّة، فالجهة

إنّما يعتبر طرف الإمتداد المبدء من المشير .

مطلقاً، بل من حيث هو واقع في مأخذ الإشارة؛ أي من حيث ينتهي الإشارة إليه .

وليست ^(١) منقسمة؛ أي من حيث هي جهة، وهذه الحيثية في كونها طرفاً، ومنتهى لامتداد مأخذ الإشارة، وذلك لأن الطرف والمنتهى من حيث هو طرفٌ ومنتهى لا معنى لانقسامه، وإن انقسم من جهة أخرى، فالجهة عرض لا جوهر، لكونها طرفاً للامتداد، إما نقطة إن لم ينقسم أصلاً، أو خطٌ إن انقسم من جهة واحدة أخرى، أو سطح إن انقسمت من جهتين آخرين. وهي من ذوات الأوضاع المقصود بالحركة، للحصول فيها؛ ^(٢) أي في مكان يليها، أو يقرب منها، لاستحالة حصول المتحرك في نفس الجهة، لكونها غير منقسمة من حيث هي جهة، وامتناع حصول المنقسم في غير المنقسم، ولما عرفت من أن مقصد المتحرك الأيني إنما هو المكان لا الجهة ومثل ذلك شائع، كما يقال تحرك فلان في جهة كذا؛ أي تحرك في سمت يتأدى إليها .

والمقصودة بالإشارة ^(٣)، وهذا الكلام إشارة إلى الاستدلال على كون

١. أي الجهة .

٢. يعني أن الجهة ليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها، بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الإشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالإشارة، فتكون موجودة، لأن المعدوم لا يكون منتهى للإشارة الحسية ومقصد المتحرك للحصول فيه، مع أن الجهة يقصد بالحركة الحصول فيها بمعنى الوصول إليها والقرب منها، لأنه المتعارف في التعبير، هذا ما افاده العلامة الحلي رحمته الله .

٣. من كلام المصنف رحمته الله .

الجهة أمراً موجوداً ذا وضع، وذلك لاستحالة كون المعدوم أو المجرد مقصوداً بالحركة للحصول فيما يليه، أو في قربه، أو مقصوداً بالإشارة الحسيّة، فإنّها المتبادرة إلى الذّهن عند الاطلاق، وإنّما اكتفى بذكر الوضع دون الوجود لاستلزامه إياه .

والطبيعيّ منها؛ أي من الجهة فوق وسفل، فإنّهما لا يتبدّلان أصلاً، بمعنى أنّه لا يصير الفوق سفلاً ولا السفل فوقاً، لكونهما متعيّنين بالطّبع ومتخالفين بجسمه، بخلاف الأربعة^(١) الباقية من الست المشهورة بين النّاس، لكونها متخالفة بحسب الوضع دون الطّبع، لكون تعيّناتها وامتيّاز بعضها عن البعض بمجرد الوضع والجعل، لا أمراً راجعاً إلى ما في طبائعها، فإنّ المشرق مثلاً إنّما صار قداماً للمتوجّه إلى المشرق والمغرب خلفه، والجنوب يمينه والشّمال شماله، لأنّهم جعلوا ما بازاء وجه الإنسان قداماً وما وراء ظهره خلفاً، وما بأزاء يمينه يميناً، وما بأزاء شماله شمالاً، ولذلك إذا توجه إلى المغرب يتبدّل الجميع ويصير ما كان قدامه خلفه وبالعكس، وما كان يمينه شماله وبالعكس .

وأما الفوق والسفل، فلم يصيرا فوقاً وسفلاً، لكون الأوّل بازاء رأس الإنسان، والثّاني بأزاء رجله، ولذلك إذا صار القائم منكوساً لا يصير ما يلي رأسه حينئذٍ فوقاً وما يلي رجله حينئذٍ تحتاً، بل يصير رأسه من تحت، ورجله من فوق.

١ . اليمين، واليسار، والخلف، والأمام.

فإن قلت ^(١): بل هما أيضاً يتبدلان بالقياس إلى شخصين قائمين على طرفي قطر من الأرض، بل إلى شخص واحد قائم في وقتين عليهما، فإن ما يلي رأس كل منهما يلي قدم الآخر، فيكون ما هو فوق بالقياس إلى الشخص الأول تحتاً بالقياس إلى الشخص الثاني.

قلت: ما يلي رأس الأول مثلاً وإن صدق عليه أنه يلي قدم الثاني لكن لا يصدق أنه يليها بالطبع.

لا يقال ^(٢): الشخص القائم على طرف قطر الأرض وقوع رأسه وقدمه إنما هو على النحو الطبيعي، فيصدق أن ما يلي رأسه بالطبع يلي قدم الآخر بالطبع.

لأننا نقول: نعم لكن على أن يكون قولنا بالطبع صفة للرأس والقدم، ومرادنا من نفي الصدق ليس ذلك، بل على أن يكون بالطبع متعلقاً بقولنا يلي.

ومعنى هذا التعلق أن لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة مغايرة للنسبة الطبيعية التي لقدم الشخص الآخر، والأل كان قدم الشخص الآخر لو فرضناها حيث رأس الشخص الأول واقعة على النسبة الطبيعية، وليس كذلك، فليس ما يقرب رأس أحد الشخصين قريباً طبيعياً ما يقرب قدم الشخص الآخر قريباً طبيعياً، فتفطن.

١. القائل هو الفخر الرازي. لاحظ: شرح الإشارات والتنبهات: ١ / ١٧٢ - ١٧٣.

٢. نقله قطب الدين في المحاكمات وأجاب عنه. لاحظ: المحاكمات: ٢ / ١٧٢.

وقوله: وما عداهما غير متناه، إشارة إلى أنّ كون الجهات ستّاً^(١) أمرٌ مشهور، وليس بواجبٍ، وسبب الشهرة أمران :

عامي: وهو كون الإنسان ذا أطراف ستّة ممتازة كما مرّ.

وخاصي: وهو كون الجسم قابلاً لفرض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم على ما مرّ في مبحث تعريف الجسم، فله بحسب كلّ امتداد من تلك الثلاثة طرفان هما جهتان، وهذا أمر لا يعرفه إلاّ الخواصّ بخلاف الأول، فإنّه ممّا يعرفه العوام .

ولا يخفى تطبيق الاعتبارين وظاهر أن امتياز جوانب الإنسان على النّحو المخصوص واعتبار أخذ الإمتدادات على الوجه المذكور ممّا لا دخل له في كون الجهة جهة.

فإنّك قد عرفت أنّ طرف كلّ امتداد وجهة باعتبار والإمتدادات الممكنة الإنفراض في الإنسان وكلّ جسم، بل بالقياس إلى كلّ نقطة غير محصورة، فالجهات إذن غير متناهية .

١. راجع في علّة جعل الجهات ستّاً إلى: الأجوبة عن مسائل البيروني: ٤١٧ - ٤١٨ / المسألة الثالثة.

الفصل الثاني

في الأجسام

أي في تفصيل الأجسام البسيطة الفلكية والعنصرية وذكر عددها والإشارة إلى ترتيبها، وبيان بعض أحوالها، أعني: أحوالها من جهة التفصيل ومن حيثية خصوصية كونها فلكية أو عنصرية.

والإشارة إلى تركيب المركبات .

وفي هذا الفصل مسائل :

[المسألة الأولى]

في عدد الأفلاك الكلية^(١)

[قال: وهي قسمان: فلكية وعنصرية، أما الفلكية منها تسعة واحد غير مَكْوَكِبٍ محيطٌ بالجميع وتحتَه فلك الثوابت.

ثم أفلاك الكواكب السيارة السبعة، وتشتمل على أفلاك آخر تدوير، وخارجة المركز والمجموع أربعة وعشرون .

وتشتمل على كواكب سبعة سيارة، وألف ونيف وعشرين كوكباً ثوابت.

أقول: إنَّ هذه المسألة في بيان أعداد الفلكية [والإشارة إلى ترتيبها، وما يشتمل عليها من الأفلاك الجزئية والكواكب، فمَهْدُ أَوْلَى انقسام الجسم إلى الفلكي والعنصري بقوله: وهو قسمان: فلكية^(٢)؛ هي الأفلاك مع ما يشتمل عليها.

١ . راجع في ايضاح المقام: رياضيات الشفاء: ٢ / علم الهيئة / المقالة الثامنة إلى المقالة الثالثة عشرة؛ والمدخل إلى علم أحكام النجوم لأبو نصر القمي: ٢ - ١١ / الفصل الأول إلى الفصل الرابع؛ والأزمنة والأمكنة: ٢٣٠ - ٢٣٨ / الباب الثاني عشر، شرح المواقيت: ٧ / ٧٨ - ٨٢، والهيئة والإسلام: ٢٦٠ - ٢٧٧ / المسألة الحادية عشرة؛ وشرح المقاصد: ٣ / ١٤٥ - ١٤٨ .

٢ . راجع لمزيد تحقيق في حقيقة الفلك إلى: الهيئة والإسلام: ٦٤ - ٧٩ / المسألة الأولى .

وعنصريّة: هي العناصر ^(١) وما يتركّب منها.

ثمّ قال: أمّا الفلكيّة ^(٢) فالكليّة منها تسعة.

اعلم، أنّه لا سبيل لنا إلى العلم بوجود الأفلاك وإثبات عددها، وبيان أحوالها إلّا من طريق الإحساس بحركات الأجرام النيرة العالية المسماة بالكواكب، واختلاف تلك الحركات جهة وسرعة وبطؤاً وقوفاً ورجوعاً، إلى غير ذلك من الاختلافات التي وجدوها بالحسّ والرصد.

وذلك بعد تحقيق أصول صحيحة يحكم بها العقل بالبرهان، أو بضرب من الحدس، أو بما وقع الاتفاق عليه، كوجوب اسناد كلّ حركة إلى جسم يتحرّك بالذات وتحرّك ما يشتمل عليه بالعرض، وامتناع الخلاء، ووجوب الاتّصال في الحركات المستديرة البسيطة ووجوب التّشابه فيها وعدم وقوع الإنخراق والإلتيام على أجرامها الموصوفة بالشدّة والإحكام اتّفاقاً بطريق العادة.

فوجدوا أولاً لجميع الكواكب حركة سريعة من المشرق إلى المغرب، وهي التي بها يتحقّق طلوعها وغروبها، ويتمّ قريباً من يوم وليلة، وبها يتحقّق الليل والنّهار، وهي المسماة بالحركة اليوميّة، وبالحركة الأولى وبحركة الكلّ، فأثبتوا لها فلکاً واحداً يشتمل على الجميع، ثمّ وجدوا لكلّ

١ . الأربعة وهي التّار والهواء والماء والأرض، وما في الأرض من الإنسان والحيوان والنبات والمعدن.

٢ . وهي تنقسم إلى قسمين: إمّا كليّة؛ وهي التي ليست جزءاً لفلکٍ أخرى، وإمّا جزئيّة؛ وهي التي تكون جزءاً لفلکٍ أخرى، فالكليّة منها تسعة الخ .

من الكواكب السبعة المعروفة بالسيارة حركة من المغرب إلى المشرق مخالفة لحركة آخر منها في السرعة والبطؤ، فثبتوا لكل واحدة منها فلکاً. ثم وجدوا بعد مدة طويلة لجميع الكواكب التي هي غير السبعة حركة واحدة غريبة بطيئة جداً، فثبتوا لها فلکاً على حدة، فحصلت تسعة أفلاك لتسع حركات، وهي المسماة بالأفلاك الكلية.

فالمراد من الفلك الكلي ما يستند إليه واحدة من الحركات التسعة، واحد^(١) من تلك التسعة، وهو الذي يستند إليه الحركة اليومية غير مَكْوَكِب^(٢)، ولذلك سمي بالفلك الأطلس، لخلوه عن نقش الكوكب، كالأطلس الخالي عن النقش محيطاً بالجميع، ولذلك يسمي بفلك الأفلاك وبالفلك الأعظم^(٣).

وتحت فلك الثوابت، وسمي بفلك البروج^(٤) أيضاً لا نفراض دوائر البروج أولاً عليه لكون الكواكب التي أخذ أسم كل بروج من شكلها مركوزة فيه .

ثم أفلاك الكواكب السبعة السيارة،^(٥) على الترتيب المشهور، وهي

١ . من كلام المصنف ﷺ .

٢ . من كلام المصنف ﷺ أي فلا يكون فيها كوكباً.

٣ . أي الفلك الحاوي لجميع الأفلاك .

٤ . والبروج عبارة عن: الحمل، والثور، والجوزاء، والسرطان، والأسد، والسنبلة، والميزان، والعقرب، والقوس، والجدي، والدلو، والحوت .

٥ . راجع في توضيح كل واحد من السيارة إلى رسالة في الأجرام العلوية للشيخ الرئيس: ١٣٣ -

الرُّحْلَ ، ثُمَّ المشتري ، ثُمَّ المريخ ، ثُمَّ الشَّمْسُ ، ثُمَّ الزَّهْرَةَ ، ثُمَّ عَطَارِدَ ، ثُمَّ القمر .

وسميت سياراً لكونها ذوي حركات خاصة سريعة في الجملة.

وسميت الخمسة منها - ما خلا الشَّمْسُ والقمر - متحيرة، لكونها في حركاتها الخاصة تارةً مستقيمة، وتارةً واقفة، وتارةً راجعة كالمتحير في أمره.

ووجه الترتيب: ^(١) أن زُحْلَ يكسف بعض الثوابت فيكون تحتها، وينكسف بالمشتري فيكون فوقه، والمشتري ينكسف بالمريخ فهو فوقه، وهذه الثلاثة تسمي علوية، ثم الشَّمْسُ، إذ لها اختلاف منظر دون العلوية.

والمراد باختلاف المنظرة وبعد ما بين طرفي الخططين المارين بمركز الكواكب الواصلين إلى فلك البروج، أحدهما من مركز العالم، والآخر من موضع الناظر، فوجود ذلك البعد يدل على القرب منا، وعدمه على البعد، وعلى تقدير الوجود ما هو أقل، فهو أبعد، وهو موجود للشَّمْسِ وليس بموجود للعلوية، فيكون تحتها.

وأما الزَّهْرَةَ وعطارِدَ، فلا جزم بكونهما تحت الشَّمْسِ، أو فوقها، إذ لا يكسفها غير القمر، ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب، لإحتراقها عند مقارنتها، ولا يعرف لهما اختلاف منظر أيضاً، لأنه إنما يعرف بألة ذات

١ . راجع: شرح حكمة العيين لمباركشاه: ٥٣٨ - ٥٤٣؛ وشرح المقاصد: ٣ / ١٤١ - ١٤٦؛ الآراء

الشَّعبتين تنصب في سطح دائرة نصف النَّهار، وهما لا يبعدان عن الشَّمس كثيراً ولا يصلان إلى نصف النَّهار ظاهراً، فحكما يكونهما تحت الشَّمس استحساناً، لتكون متوسطة بين السَّنة بمنزلة شمسة القلادة.

وتأكد ذلك بمناسبات أخرى، مثل: أنَّ العلوية تبعد عنها الأبعاد الأربعة، وهي التسديس، والتربيع، والتثليث، والمقابلة والسفلين لا يبعدان عنها إلا أقل هذه الأبعاد وهو التسديس .

والقمر يكون له معها جميع الإتصالات أيضاً، لكن على نسق آخر، وهو أنه في مقابلتها ومقارنتها يكون في أوج حامله، وفي تربيعها في حضيضه .

وإلى ذلك أشار المصنّف في "التذكرة" ^(١) "حيث قال: إذ السَّنة مربوطة عليها العلوية بوجه، والسفلين بوجه، والقمر بوجه آخر إلى غير ذلك .

وبما ذكره الشَّيخ، ^(٢) وبعض من تقدّمه: أنه رأى الزُّهرة كشامة على وجه الشَّمس .

وبعضهم ادّعى: أنه رآها وعطارد كشامتين عليها وسميًا سفليين لذلك، والزُّهرة منهما فوق عطارد لإنكسافها به، والقمر تحت الكُلّ لإنكساف الكُلّ به.

وأما خصوص العدد التسعة، فجزموا بأنه لا أقل منها.

١ . التذكرة في علم الهيئة، لم نثر به .

٢ . لاحظ : طبيعيات الشفاء: ٢ / ٣٨ .

والمصنّف في "التذكرة" جوّز أن يكون ثمانية حيث قال: واسناد أحدى الأوليين إلى المجموع لا إلى فلك خاصّ بها لم يكن ممتنعاً، لكن لم يذهبوا إلى ذلك.

وقال العلامة الشيرازي صاحب التّحفة^(١): إنّي سمعتُ من الأستاذ خاتم الحكماء^(٢) ﷺ، إن جواز اسناد أحدى الأوليين إلى المجموع لا إلى فلك خاصّ بها معلّل بجواز اتّصال نفس بالثمانية، وأخرى بالثامنة، ويكون دوائر البروج والمنطقتان مفروضة على محدّب الثامنة.

فقلت: فعلى هذا يمكن أن تكون الأفلاك الكلية سبعة فقط، بأن يفرض الثّوابت ودوائر البروج على محدّب ممثّل زُحل ونفسان يتّصل إحداهما بمجموع السّبعة وتحركها إحدى الأوليين والأخرى بالسّابعة، وتحركها الأخرى، ولكن بشرط أن يفرض دوائر البروج متحركة [بالحركة [بالسّريعة دون البطيئة، كتحرّكها متوهمة على سطوح الممثلات بالسّريعة دون البطيئة، ليتقل الثّوابت بها من برجٍ إلى برجٍ كما هو الواقع، فاستحسن واثنى عليّ، انتهى.^(٣)

وهذا الاحتمال مبنيّ على أن لا يوجد كوكب من الثّوابت على أوج زُحل، وعلى أن لا يوجد كوكب منها لها مقادير يعتدّ بها على حوالي ذلك

١. التّحفة الشّاهية في علم الهيئة لقطب الدّين محمود بن مسعود الشيرازي المتوفى (٧١٠هـ).

٢. يريد المصنّف ﷺ.

٣. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٦٥؛ وحاشية العلياري على شرح تجريد المقائد مع حاشية المحقق

الأوج، بحيث لا يحتملها ثخن المتمم هاهنا.

ثمّ من الجائز أن يكون الأفلاك ثمانية بطرح الفلك الخاصّ بالثوابت، لإمكان أن يكون جميعها مركوزة في محدّب ممثّل زحل، أو بعضها فيه، وبعضها في متممة المحوى، بل في ممثّل المشتري، والمريخ، ممّا لم يقع في سمت حركات العلوية، ويتحرّك الفلك الثامن الحركة السريعة من دون تكلف تعلق نفس واحدة بمجموع الثمانية، أو بمجموع السبعة، ومن دون حاجة إلى دقّة النظر في فرض دوائر البروج متحرّكة بالسريعة دون البطيئة، وإلى كون البروج وهمية، فهذا الاحتمال أولى من الاحتمالين المذكورين.

كذا قال بعض شراح التذكرة: وقد يورد على ما في "التحفة" أنّه يستلزم كون قطب العالم، أي قطب الحركة اليومية متحرّكاً بحركة الثوابت، ومتقلّلاً عن موضعه قدر انتقالها، كما أنّ قطب حركة الثوابت متحرّك بالحركة اليومية، وذلك مع كونه خلاف الواقع يستلزم تحرّك كلّ من الشّيتين بحركة الأخر.

والجواب: أنّ قطب الحركة اليومية حينئذٍ يكون نقطة نوعيّة من محدّب فلك الثوابت غير متحرّكة بحركته لا نقطة شخصيّة منه، فلا يلزم محذور.

وبذلك يندفع أيضاً ما توهم؛ من أنّه يلزم على هذا التجويز سكون أربع نقاط في سطح واحد متحرّك، وإن يكون سطح واحد بعينه محدّباً للمتحرّك اليومي ومتحرّكاً بحركته ومحدّباً للفلك الثوابت ومتحرّكاً بحركته.

أما إندفاع الأول: ممّا ذكر فظاهراً.

وأما إندفاع الثاني: فلأنّه كما يجوز أن يكون جسم واحد بعينه كخارج المركز مثلاً فلماً مستقلاً متحرّكاً برأسه، وجزءاً من فلك آخر ومتحرّكاً بحرّكته .

فلمَ لا يجوز مثل ذلك في سطح واحد؟ وما الفرق بينهما في ذلك؟

وكما لا استبعاد في كون سطح واحد سطحاً لجسمين باعتبارين، وفي كون واحد من الجسمين متحرّكاً بنفسه وبحركة الآخر من جهتين، فكذا لا استبعاد في حركة ذلك السطح أيضاً بالحركتين، هذا .

وقال المحقّق الدوّاني: يجوز أن يكون الأفلاك الكلّية اثنين، بأن يفرض الأفلاك الخارجة المراكز كلّها سوى خارج القمر في ثخنٍ ممثّلٍ واحدٍ، بحيث لا يكون السطوح التي يثبتونها بين الممثّلات إلا بين ذلك الممثّل ومثّل القمر، فينحصر الأفلاك الكلّية فيهما. انتهى^(١).

وأنت خبير: بأنّ ذلك قليل الجدوى جدّاً، إذ الفرض تقليل الأجرام لا رفع الانفصال، فتدبّر .

هذا هو الكلام في جانب القلّة، وأما في جانب الكثرة، فلا قطع، لاحتمال أن يكون كلّ واحدٍ من الثوابت أو كلّ طائفة منها في فلكٍ على حدة، وإن يكون أفلاك كثيرة غير مكوكبة.

ثمّ إنهم وجدوا حركة كلّ من السّيارات مختلفة بالإسراع والإبطاء

١. لم نعر على مصدره.

والتقارب والتباعد بالنسبة إلى مركز العالم وغير ذلك، ولكون الاختلاف منفياً عن الحركة المفردة جعلوا كلاً من تلك الأفلاك السبعة الكلية مركباً من عدة أفلاك جزئية، ليتمكن استناد الاختلاف إلى حركتها المركبة، وذلك بقدر ما يقتضيه الضرورة .

فأثبتوا لكل من السيارات غير الشمس تدويراً خارج مركز يشتمل عليهما فلكه الكلي المسمى بالممثل خارج المركز في ثخن الممثل، ومفروز^(١) منه بحيث يماس محدبه لمحدبه ومقرعه لمقرعه بنقطتين مسماتين بالأوج والحضيض^(٢) مُشتملاً على الأرض كالممثل .

والتدوير في ثخن الخارج بحيث يماس محدبه لمحدبه، ومقرعه معاً بنقطتين مسماتين بالذروة، والحضيض غير مشتمل على الأرض، بل مركز في الخارج، ولذلك سمي الخارج بالحامل لحمله التدوير، والكوكب مركز في التدوير، بحيث يكون قطر الكوكب مساوياً لنصف قطر التدوير .

وأما الشمس فيكفي فيها: إما الخارج، أو التدوير مع الحامل الموافق المركز، لكن بطليموس^(٣) رجح الخارج لكون أصل الخارج أبسط، لكونه

١ . أي معزول، مقطوع ومفصول.

٢ . بمعنى عكس الأوج .

٣ . أقلاديوس بطليموس (= Ptolemy) (١٠٠ - ١٧٠ م) من علماء اليونان فلكي، جغرافي وفيلسوف، كان مولده ومنشأه بالإسكندرية من أرض مصر ورصد فيه وبنى على ارصاد ابرخيوس، له تصانيف متعددة ومنها: «المجسطي» وهو أول كتاب دُون فيه كل فروع علم الفلك القديم، نقلها اسحاق بن حنين، وأصلحها ثابت بن قزفة، كان المرجع الأكبر في هذا العلم. راجع: محبوب القلوب: ١ / ٣٧٨ - ٣٨٤ / برقم ٣٣؛ وتاريخ الحكماء لشهرزوري: ٢٩٦ برقم ٣٣.

يتم بحركة واحدة، بخلاف أصل التدوير، فإنه يتم بحركتين حركة التدوير، وحركة حامله.

وأما حركة الأوج، فمشاركة بين الأصلين.

وأيضاً التدوير يستلزم مداراً خارج المركز، والخارج لا يستلزم تدويراً.

وأما بحسب الجرم، فلا أبسطية للخارج، لأن الخارج أيضاً يستدعي حاملاً له لإمتناع الخلاً لكن لا حاجة إلى حركته.

وأثبتوا للقطارِد؛ فلماً آخر أيضاً خارج المركز، فله فلكان خارجاً المركز يشتمل ممثله على أحدهما، وهو المسمى بالمدير، لإدارته مركز حامل التدوير، ويشتمل المدير على الخارج المركز الآخر الحامل للتدوير، فلقطارِد أوجان وحضيضان.

وأثبتوا للقمر أيضاً؛ فلماً آخر زائداً على الخارج، والتدوير مسمى بالمائل في جوف ممثله المسمى بفلك الجوزهر هذه صورة تلك الأفلاك، فالأفلاك الجزئية للعلوية.

والزهرة ثمانية: لكل منها اثنان خارج وتدوير.

ولقطارِد ثلاثة: التدوير، والحامل، والمدبر.

والقمر أيضاً، ثلاثة: الحامل، والمائل، والتدوير.

فمجموع أفلاكهما الجزئية ستة، وهي مع الثمانية المذكورة أربعة عشر، وهي مع خارج الشمس على أصل الخارج خمسة عشر، وهي مع الأفلاك الكلية التسعة، أعني: الأطلس، وفلك الثوابت والممثلة السبع للسيارات السبع .

ومنها جوزهر القمر، كما عرفت أربعة وعشرون، كما قال ^(١) وتشتمل؛ أي تلك الأفلاك الكلية على أفلاك آخر ^(٢) تدوير، وخارجة المراكز، هي الأفلاك الجزئية التي فصلناها.

وقد طوى ذكر المسائل طياً وذلك باب واسع .

ثم تداركه بقوله: والمجموع؛ أي مجموع الأفلاك الكلية والجزئية أربعة وعشرون كما عددنا لك.

والشارح القوشجي مع مهارته في الهيئة توهم: أن جوزهر القمر الذي هو ممثله فللك جزئي، وصرح بأنه ليس فللكاً كلياً، وإلا لكان المائل أيضاً فللكاً كلياً، فيصير عدد الأفلاك الكلية عشرة، فزعم أن مجموع الأفلاك الكلية والجزئية خمسة وعشرون، لكون الأفلاك الجزئية حينئذ ستة عشر مع كون الكلية تسعة .

ثم خطأ المصنف في جعله إياها أربعة وعشرون. ^(٣)

١. أي المصنف رحمته.

٢. في بعض النسخ كلمة «آخر» ساقطة.

٣. لاحظ: شرح تجريد المعاندي: ١٦٧ .

وليت شعري أنه من أين جاءت له هذه الملازمة - أعني: استلزام كون الجوزهر فلکاً کلیاً كون المائل فلکاً کلیاً - والحال أن الفلك الكلي يجب أن يشتمل على مجموع أفلاكه الجزئية، والجوزهر كذلك، فإنه مشتمل على مائل القمر وحامله وتدويره اشتمال إحاطة، والمائل لا يشتمل إلا على الحامل والتدوير، دون الجوزهر، إذ لا معنى لإشتمال المحاط على المحيط، بخلاف العكس .

وأيضاً، فإذا لم يكن شيء من الجوزهر والمائل فلکاً کلیاً ولا الحامل والتدوير وهو أظهر .

فأين الفلك الكلي للقمر، فكيف يصير الأفلاك الكلية تسعة؟

وبالجملة: لو كان مطلق الاشتمال الشامل للإشتمال الإحاطي كافياً في كون الفلك كلياً كان الجوزهر فلکاً کلیاً للقمر دون المائل، ولو لم يكن مطلق الاشتمال كافياً، بل لابد من اشتمال الكل على الأجزاء لم يكن للقمر فلك كلي أصلاً، فلا وجه لكون المجموع خمسة وعشرون كما زعمه.

وتشتمل على كواكب سبعة سيّارة^(١) هي التي عددناها يشتمل كل فلك من الأفلاك السبعة الكلية على واحد منها على الترتيب المذكور.

وألف وتيف^(٢)، هو يطلق على كل عدد بين العقدين.

والمراد هاهنا اثنان على ما صرح به في " التذكرة " أو خمسة على ما

١ . في بعض النسخ «سبعة متحيرة».

٢ . من كلام المصنّف رحمته .

قيل: وعشرين كوكباً ثوابت سميت بها لثبات وضع بعضها مع بعض، أو لبطء حركتها جداً بحيث لا يدرك إلا بدقة وبعد مدة، وهذه هي الثوابت التي رصدها وعينوا مواضعها طولاً وعرضاً، وأما الغير المرصودة، فلا سبيل إلى حصرها.

المسألة الثانية

في أحكام متعلّقة بالأفلاك^(١)

[وفيها ثلاثة أحكام :

الحكم الأول

في أنّ الأفلاك كلّها بسيطٌ

قال: والكلّ بسائطٌ .

أقول: [فمنها^(٢) ما أشار إليه بقوله: والكلّ، أي الأفلاك^(٣)، بل
الفلكيّات بأجمعها بسائط؛ أي غير مركّبة من أجسام مختلفة الطبائع .
اعلم، أنّ السبب اللّميّ في بساطة الفلك، وكذا في سائر أحواله إنّما هو
كونه محدّداً للجهات .

١ . لاحظ : شرح المواقف: ٧ / ٨٧ - ١٠٨ ؛ وشرح حكمة العين: ٤٧٧ / المقالة الثالثة ؛ والبراهين
القاطعة: ١ / ٢٩٩ - ٣٠٢ ؛ وایضاح المقاصد: ٣٠١ / المقالة الثالثة ؛ وشرح تجريد العقائد: ١٦٧ -
١٦٩ .

٢ . أي من أحكام الأفلاك وهو الحكم الأوّل.

٣ . بأسرها.

وبيان ذلك: أنك قد عرفت أن الطبيعي من الجهات هو الفوق والتحت، ومعنى كونهما طبيعيين أنهما جهتان متعيتان بالطبع ومتقابلتان بالطبع .

أما الأول: فلأننا نرى بعض الأجسام يتحرك بالطبع إلى الفوق، وبعضها يتحرك بالطبع إلى تحت، فلولا أنهما متمايزتان بحسب الطبع، لما كان كذلك.

وأما الثاني: فلأن الطالب لإحديهما بالطبع هارب عن الأخرى بالطبع، وأيضاً إحديهما ما يلي رأس الشخص بالطبع والأخرى ما يلي قدمه بالطبع، وهما ظرفان لإمتداد واحد، فهما متقابلتان، ويلزم من ذلك أن إحدهما إذا كانت غاية القرب من جسم يكون الأخرى غاية البعد عنه، إذا تمهد ذلك، فنقول: تحدد الجهتين وتعين وضعهما لا يخلو:

إما أن يكون في شيءٍ متشابه؛ خلافاً كان أو ملاً.

وأما أن يكون في شيءٍ مختلفٍ.

والأول محال، لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة المتشابهة، بأن يكون جهة متعينة من سائرهما، ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية، وكون الجهتين بالطبع واثنتين، فحسب، فإذا، الثاني حق، وهو كون التعيين بشيءٍ مختلفٍ خارج مما يتشابه، وذلك الشيء يكون لا محالة جسماً أو جسمائياً، لكون الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يمكن إلا أن يكون بذوي وضع .

وأياً ما كان، فتحدّد الجهة إنّما يكون بجسم، وهو: إمّا جسم واحد يحدّد الجهتين معاً، أو جسمان يحدّد كلّ واحدٍ منهما واحدة منهما.

والجسم الواحد لا يمكن أن يحدّد من حيث هو واحد إلاّ جهة واحدة، والمطلوب تحديد الجهتين معاً، فبقى أن يكون المحدّد: إمّا جسماً واحداً لا من حيث هو واحد، وإمّا جسمين .

والجسمان: إمّا أن يكون أحدهما محيطاً بالآخر، أو يكونا متباينين، وكلاهما باطلان.

أمّا الأول: فلأنّ تحدّد الجهتين لو كان بمحيطٍ ومحاطٍ حتّى يكون تحدّد إحداهما بالمحيط، وتحدّد الأخرى بالمحاط، كان المحاط لا محالة كالمرکز، لأنّ إحدى الجهتين يجب أن يكون غاية البعد من الأخرى .

والذي في غاية البعد من المحيط ليس إلاّ المرکز، فحينئذٍ يكفي المحيط في التّحديد ويكون المحاط حشواً بحيث لو فرض عدمه لكان التّحديد بحاله.

وأمّا الثاني: فلأنّ كلّ واحدٍ من الجسمين المتباينين، فإنّما يمكن أن يتحدّد به جهة القرب فقط دون جهة البعد، فإنّ البعد حينئذٍ يكون خارجاً، والبعد الخارج لا يتعيّن في حدّ، فإنّ كلّ حدّ يفرض فوراؤه أبعد منه، بخلاف ما إذا كان البعد في حشو الجسم، بأن يكون الجسم محيطاً، فإنّه حينئذٍ يكون فيه حدّ معيّن هو غاية البعد حتّى أنّ كلّ حدّ يفرض وراءه لا يكون أبعد منه، بل يكون من جهة أقرب .

ومما يوضح ذلك ما ذكره الشيخ في "الشفاء": "أن كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدّد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب،^(١) ويكون حاله إلى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء، لأن سطحه في نفسه سطح واحد متشابه^(٢) من جسم واحد متشابه نسبة إلى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة، فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم، جاز أن يتوهم في كل جانب جسم يتحرك إلى ذلك الجسم المحدّد الحركة المقرّبة منه.

فإذا فرضنا جسماً يتحرك إلى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة إلى جهة وليست من صفاتها، لكنّ الحركة المستقيمة إلى جهة لا يكون إلا من مقابلها، ضرورة أن الحركة إلى فوق لا تكون إلا من تحت، وبالعكس.

وأيضاً لو حدّد جسم جهة واحدة بالنوع، لكونها قرباً منه، وجب أن يكون كل قرب منه من أي جانب هو تلك الجهة، فتكون الجهة الأخرى كل بعد منه، فإنّ تحدّد جميع أبعاده بالجسم الآخر كان محيطاً، وإن لم يتحدّد به، بل به وبالاجسام الأخرى، فتلك الأجسام إن لم يكن واقعة في أبعاد متساوية من الجسم الأول، فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع، وأنه محال، وإن كانت^(٣) واقعة في أبعاد متساوية،

١. أي جهة قرب الفوق أو التّحت .

٢. في د: «متشابه الجهة».

٣. أي تلك الأجسام.

فجهة البعد عن الجسم الأول جهة واحدة بالتّوع، وتلك الأجسام كجسم واحدٍ محيطٍ بالجسم الأول، فيكون تحدّد الجهتين على سبيلٍ محيطٍ ومركزيّ، لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الأمر بالعرض، والمحيط كافٍ في تحديد الجهتين. انتهى كلام " الشفاء " (١)

فلمّا بطل هذا القسم أيضاً - أعني: كون التحدّد بجسمين - ثبت أن تحدّد الجهتين يتمّ بجسم واحدٍ لا من حيث هو واحدٌ، ولا على أيّ وجه اتّفق، بل من حيث الإحاطة، وهي الحال الموجبة لتحديدتين متقابلين كما مرّ، فإذاً، محدّد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات ولا جسم محيطاً بسائر الأجسام سوى الفلك، فيثبت أن الفلك محدّد للجهات وهو المطلوب.

ونقول أيضاً: لا يجوز أن يكون الفلك قابلاً للحركة المستقيمة، لأنّ المتحرّك بالحركة المستقيمة يطلب جهة لا محالة، وكلّ ما يطلب جهة يجب أن يكون الجهة متحدّدة قبله لا به، لأنّه مستحيل أن يكون في شيء إمكان طلب الجهة إلا والجهة حاصلة، لأنك قد عرفت أن طلب الجهة إنّما هو طلب للوصول إليها، أو للقرب منها لا طلب لتحصيلها.

وكذا لا يجوز أن يكون شيء من أجزائه قابلاً للحركة المستقيمة، وإلاّ لزم تحدّد الجهة قبل تلك الأجزاء لا بما يتركّب من تلك الأجزاء لعين ما ذكرنا.

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٥١ - ٢٥٣. نقل بالمعنى .

ثمّ إذا تمهّد ما ذكرنا نقول: يجب أن يكون الفلك بسيطاً، أي غير مركّب من أجسام مختلفة بالطبع، لأنّ الأجسام المختلفة بالطبع لها أمكنة مختلفة بالطبع، فيكون كلّ من تلك الأجسام قابلاً للحركة المستقيمة إلى مكانه الذي له بالطبع، فيلزم تحدّد الجهة قبله، والمفروض أنّ تحدّد الجهة إنّما هو بالفلك المركّب منه، [و] هذا خلف .

فإن قيل ^(١): لمّ لا يجوز أن يكون تلك الأجسام حين كونها أجزاء للفلك واقعة في أمكنتها الطبيعيّة، بأن تكون أمكنتها الطبيعيّة متجاوزةً، ولا تكون قابلة للحركة إليها؟

ولو سلّم أنّها خرجت حال التأليف عن أحيازها الطبيعيّة، فلمّ لا يجوز أن تكون أحيازها الطبيعيّة مع أحيازها التي فيها حال التأليف متساوية البعد من مركز العالم، فإذا انتقلت إليها انتقلت بالحركة على دائرة مركزها مركز العالم، فلا يحتاج أن يتحرّك إلى إحدى جهتي الفوق والتحت، والفلك إنّما يحدّد جهتي الفوق والتحت لا كلّ جهة، فلا يلزم تحدّد الجهتين قبله لا به. ولو سلّم أنّ انتقالها إلى أمكنتها الطبيعيّة إنّما هو بالحركة إلى إحدى جهتي الفوق والتحت، فلا يلزم من ذلك إلّا تحدّد الجهة قبل حركة الأجزاء، ولا استحالة في ذلك، وإنّما المحال أن يتحدّد قبل وجودها؟ ^(٢)

قلنا: أمّا الجواب عن الأوّل: فهو أنّ كلّاً من تلك الأمكنة يكون حينئذٍ

١ . القائل هو الشارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد المعانيد : ١٦٧ - ١٦٨ .

٢ . أي قبل وجود الأفلاك .

في غاية القرب من المحدّد، فيكون جميع تلك الأمكنة متّحدة بالنوع لا مختلفة، لأنك قد عرفت أنّ المكان الطبيعي ليس مطلوباً لكونه نفس المكان، بل لكونه مع وضع وترتيب مع الجهات، فمع اتّحاد نوع الوضع وهو غاية القرب لا يمكن أن يكون الأمكنة مختلفة بالنوع، وإذا لم يكن الأمكنة مختلفة بالنوع لم يكن الأجسام المقتضية لها مختلفة بالنوع.

وظهر من ذلك الجواب عن الثاني أيضاً، لأنّ تلك الأمكنة حينئذٍ تكون كلّها فوقاً، لكونها غاية القرب من المحدّد، فيكون غير مختلفة، على أنّه قد قيل: لا معنى للحركة إلى المكان الطبيعي على الدائرة، لوجوب كون الطلب على أقرب الطرق، فيكون الوتر أقرب من القوس، فتدبر.

وأما الجواب عن الثالث، فهو: أنّ إمكان الحركة المستقيمة يقتضي تحدّد الجهة قبله وهو مقارن لوجود الأجزاء حال التأليف لفرض كونها واقعة في غير أمكنتها الطبيعيّة، على أنّ شيئاً من محدّد الجهة وأجزائه لا يمكن مفارقتة للجهة، فلا يمكن عروض الحركة المستقيمة له بعد تحديد الجهة أيضاً.

قال الشيخ في "طبيعيّات الشفاء": «الجسم الذي من شأنه أن يتحرّك بالطبع على الاستقامة لا يصلح أن يحدّد الجهة، لأنّه لا يخلو: إمّا أن تقتضي طباعه الكون في تلك الجهة، أو لا تقتضي، فإن لم تقتض، فكيف تتحدّد به الجهة وجائز أن لا يكون هو عندها؟

وإن اقتضى طباعه الكون في تلك الجهة، وكان مع ذلك أن يعرض له

أن لا يكون في تلك الجهة وهو بالطبع يطلبها، [فإن] كان في طبيعة ذلك الجسم إمكان أن يعرض له طلب تلك الجهة، ولكنه من المستحيل أن يوصف بأن فيه إمكان طلب [تلك] الجهة، إلا وتلك الجهة حاصلة، فيكون لا جزء لذلك الجسم إلا ويمكن في طباعه أن يعرض له أن لا يكون في تلك الجهة، وتكون تلك الجهة حاصلة في نفسها يطلبها كلّ جزءٍ منه. ^(١)

فإن لم يوجد هذا الممكن، فإنما لا يوجد، لا لأمرٍ ^(٢) في طباعٍ جزءٍ جزءٍ ^(٣)، بل بسبب من خارج وهو فقدان ناقلٍ عن موضعه الطبيعي .

وإذا كان كذلك، فالجهة غير متحددة الذات بهذا الجسم، وقد فرض بهذا الجسم، [و] هذا خلف. ^(٤)

وبيّن من ذلك أيضاً، أنّ الجهة الواحدة بالنوع تتحدّد بجسم واحدٍ بالطبع، ^(٥) فإنّ المحدّد بالإحاطة لا يصلح أن يكون منتظماً من أجسامٍ شتى، فإنه ليس يجب أن يكون بعض تلك الأبعاد يستحقّ أن يوجد فيها جسم بعينه يلزمه، وبعض آخر يستحقّ جسماً آخر مخالفاً له بالطبع يلزمه، ولا يجوز أن يكون انقسام تلك الجهة المحيطة إلى أجسام مختلفة الأنواع اتفاقاً من غير وجوب، وبقي كذلك، ويكون ترتيب الأجسام المختلفة في النوع

١. في المصدر: «كلّ جزءٍ جزءٍ منها».

٢. في المصدر: «لأنّه».

٣. من الجسم إلى آخر أجزائه المعدودة بحسب عدد تلك التّجزية.

٤. فقد بان أنّه ليس يجوز أن يكون أيّ جسم اتّفق محدّداً للجهة المعيّنة.

٥. ليس من شأنه الزوال على الإستقامة ألبتة.

في إحاطة أبعد البُعد عن الجسم المحاطة به ممّا^(١) طراً أو يزول، وإلا لكانت الأجسام تحصل في تلك الإحاطة ويخرج عنها، ويكون تحدّد الجهة حاصلًا قبلها.

فنعلم من هذا أنّ المحدّد بالإحاطة يجب أن يكون جسماً واحداً لا يزول، اللهم إلا بالاستدارة.

فإذا كان كذلك لم يكن في ضمنه جهات بالطّبع، إلا التي تأخذ نحوه من المركز، أو التي تأخذ عنه نحو المركز، واللّواتي تعارضها، فإنّ نهاياتها لا تختلف بالطّبع، فإنّها تنتهي إلى أجسام واحدة بأعيانها، ولا يتحدّد أطرافها بحدودٍ مختلفةٍ يكون بعضها غاية قرب، وبعضها غاية بُعد .

ونقول: إنّ غاية القرب من الجسم المحدّد المطلوب قربه بالحركة، ليس يجب أن تكون غاية قربٍ من كلّ جزءٍ منه، فإنّه يستحيل أن يكون لمتحرّكٍ واحدٍ على بُعدٍ واحدٍ كخطٍّ واحدٍ وصولٌ إلى كلّ جزءٍ من المقرّب إليه .

وأما غاية البُعد، فيجوز أن يكون غاية بعد من جميع الأجزاء إذا حصل عند المركز، وإذا انتهى خطٌّ من المحيط إلى المركز ثمّ عداه، فإنّ الطّرف الذي ابتداءً منه هو في غاية القرب، والطّرف الآخر ليس في غاية البعد، فإنّه يلي المحيط، وإن كان لا يلي كلّهُ .

فقد قلنا: إنّهُ ليس شرط القرب من المحيط أن يكون قريباً من كلّهُ، بل

١ . في المصدر: «فليس ممّا» .

من شيء منه، وإن كان غاية البعد من شيء آخر منه، وذلك، لأنه لا يقرب من شيء منه غاية القرب إلا صار على غاية البعد من مقابله بالوضع ليس بالطبع، فإن أجزاء المستدير لا مقابلة لها إلا بالعرض الوضعي الإضافي، فإنها وإن كانت من حيث المسافة غاية البعد، فليس من حيث الطبع، ومن حيث القرب والبعد الذي في الطبع لغاية البعد، بل لا بعد هناك من هذه الجهة، بل هناك اتفاق من حيث إنها تلي طبيعة واحدة وجسماً واحداً.

بهذا يعلم صورة الجهات التي تتحرك إليها الأجسام الطبيعية. انتهى كلام "الشفاء" على نحو من التلخيص»^(١).

وقال المصنف في شرح "الإشارات": «لمحدد الأول لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة، لأن اختصاص كل جسم منها بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه، ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها. انتهى»^(٢).

وهذا أمرٌ زائدٌ على البساطة، والغرض منه أن ليس للمحدد أجزاء بالفعل، أجزاؤه مفروضةٌ فحسب، وهو ليس في كلام الشيخ في «الشفاء» على ما نقلنا.

وأومئ إليه في "الإشارات" حيث قال: «ويكون، أي المحدد متشابه

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٥٣ - ٢٥٥ / الفصل الرابع عشر من المقالة الثالثة .

٢ . شرح الإشارات والتبهمات: ٢ / ١٩١ .

نسبة وضع ما نفرض له أجزاء، فيكون مستديراً»^(١) فأراد المصنّف تمشية ذلك .

وأورد صاحب المحاكمات عليه: «أنّ المحدّد لا يحدّد سائر الجهات، بل جهات الحركات الطبيعيّة، فالوقوع في سائر الجهات لا يستلزم الخلف، وأنّه لا يلزم إلاّ تقدّم الجهات على كون تلك الأجزاء ذوي جهات لا على ذوات تلك الأجزاء، وأنّه منقوض بأجزائه الفرضيّة، فإنّ بعضها يلي المحدّب، فهو أبعد من المركز، وبعضها يلي المقعر، وهو أقرب إليه»^(٢).

والجواب عن الأوّل: أنّ جميع تلك الأجسام يكون واقعة في جهة الفوق، لأنّ جميع تلك الجهات فوق، ولا مخصّص، لكون واحدٍ من الأجسام المتشابهة في واحدٍ منها دون آخر.

وعن الثّاني: أنّه لا معنى لتحديد الجسم جهة أولاً، ثمّ صيرورته ذا تلك الجهة، وذلك ظاهرٌ.

وعن الثّالث: أنّه لا اختصاص للأجزاء الفرضيّة بالجهات إلاّ بالفرض، بخلاف الأجزاء الموجودة.

١ . الإشارات والتّنبّهات: ٢١٥ - ٢١٦ .

٢ . لاحظ: المحاكمات بين شرحي الإشارات المطبوع مع شرح الإشارات: ٢ / ١٩١ - ١٩٢ (نقل بالمعنى).

[الحكم الثاني]

في أن الأفلاك غير موصوفة بالكيفيات الفعلية والإنفعالية

قال: خالية من الكيفيات الفعلية والإنفعالية ولوازمها.

أقول: [ومنها ^(١) أن الأفلاك كلها خالية عن الكيفيات الفعلية: أي الحرارة والبرودة سميتا بها، لكون الفعل فيهما أظهر من الإنفعال. وذلك، لأن هاتين الكيفيتين توجبان لمحلّهما ميلاً صاعداً وهابطاً فيكون قابلاً للحركة المستقيمة، وهي ممتنعة على الفلك، وكذا عن الكيفيات الإنفعالية؛ أي الرطوبة واليبوسة، لكون الإنفعال فيهما أظهر من الفعل.

وذلك، لأنهما كيفيتان تقتضيان لمحلّهما سهولة قبول الإشكال وعسره، ولا يتصور ذلك القبول سواء كان بيسرٍ أو بعسرٍ إلا بالحركة المستقيمة الممتنعة على الفلك.

وكذا خالية عن لوازمها، أي لوازم تلك الكيفيات، كالخفة والثقل والتخلخل، والتكاثف. لاستدعائها الحركة المستقيمة.

فإن قلت: اقتضاء تلك الكيفيات ولوازمها لمقتضياتها المستلزمة

١. أي من أحكام الأفلاك وهو الحكم الثاني.

للحركة المستقيمة فيما يلينا - أعني: في العناصر - لا يستلزم اقتضاؤها لها في الأفلاك أيضاً، لجواز أن يكون مادة العناصر قابلة لتلك الآثار، بخلاف مواد الأفلاك. سيما على مذهبه، ومن وجود المقتضي بدون القابل لا يلزم وجود ما هو مقتضاه.

قلت: كل مادة تقبل كيفية يجب أن تقبل مقتضاها ولازمها أيضاً، إذ ذلك هو معنى القبول، فلا معنى لقبول مادة الفلك للحرارة مثلاً دون الخفة، فليتدبر.

واعلم، أن هذه الأحكام كلها لكونها مبنتية على امتناع الحركة المستقيمة الثابت من سبيل تحديد الجهات إنما تجري في محدّد الجهات فقط، ولهم سبيل آخر في إثبات امتناع الحركة المستقيمة على الفلك، وهو كونه مشتملاً على مبدأ الميل المستدير، وبيان ذلك الاشتمال من طريقين: أحدهما من سبيل اللّم: وهو أن الفلك لكونه بسيطاً ليس بعض أجزائه التي يفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذة من بعض، فلا يكون شيء من ذلك واجباً لطباعها، بل الانتقال عنه جائز، بأن يتبدّل وضع إلى وضع على الاستدارة، ففي طباعها ميلٌ مستديرٌ، لوجوب وجود ميل في كلّ قابلٍ للحركة، كما سيأتي في مباحث الأعراض.^(١)

لكن هذا الطريق أيضاً مختصّ بالمحدّد، لأنّ البساطة في الفلك لا تثبت إلا من امتناع الحركة المستقيمة وهو مستند: إمّا إلى التّحديد، وإمّا إلى

١. لاحظ: الجزء الرابع من هذا الكتاب: المبحث الرابع من الفصل الخامس.

وجود مبدأ الميل المستدير، لكن الثاني هاهنا يشتمل على المصادرة، فبقي استناده إلى التّحديد، وهو مختصّ بالمحدّد.

وثانيهما من سبيل الإنّ: وهو وجود الحركة المستديرة في الفلكيات المعلوم بالحسّ والرّصد، فلا بدّ أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير، وآلا لم تقبل الحركة المستديرة، لا بالطبع: وذلك لفرض عدم المبدأ فيها، ولا بالقسر: وذلك لأنّ ما لا ميل فيه بالطبع لا تقبل ميلاً قسرياً.

وبرهانه برهان امتناع الخلاء، وتقريره هنا: أنه لو أمكن أن يقبل ما لا ميل فيه بالطبع ميلاً قسرياً، فليتحرك بالقسر مسافة في زمان، وليتحرك في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدء ميل ومعاوقة ما، وظاهر أنه يتحركها في زمان أطول، وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقلّ على نسبة زمنيّ ذي الميل الأوّل، وعديم الميل، فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته، لأنّ مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة، فتكون الحركة مع المعاقق كهي لامعه وهو محال.

ومبنى ذلك كما عرفت على أنه لا بدّ في الحركة من معاوق: إمّا داخليّ، وهو مبدأ الميل الطّباعي، وإمّا خارجيّ، وهو قوام ما في المسافة.

قال المصنّف في "شرح الإشارات": «أمّا الذي من خارج ذاته، فهو اختلاف قوام ما يتحرك فيه، كالهواء والماء بالرّقة والغلظة.

وأما الذي ليس من خارج ذاته، فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطّبيعيّة، لأنّ ذات الشّيء لا يمكن أن تقتضي شيئاً وتقتضي ما يعوّقه عن

اقتضاء ذلك، بل هو الذي يعاوق القسريّة وهو الطّبيعة، أو النفس اللّتان هما مبدء الميل الطّبياعي، فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين - أعني: الخارجيّ والداخليّ - ارتفاع السّرعَة والبُطُو من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة، ولأجل ذلك استدّل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارةً على امتناع عدم معاوقٍ خارجيّ، فبينوا امتناع وجود الخلأ، وتارةً على وجوب وجود معاوقٍ داخليّ، فأثبتوا مبدءاً ميل طبيّعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرّك قسراً، وهو مسئلتنا هذه. انتهى»^(١).

ولمّا لم يكن فيما يتحرّك بالاستدارة دخل لقوام ما في المسافة، فلا بدّ فيه من المعاوق الدّاخلية - أعني: مبدء الميل - فحيث لم يكن كما فرض لا يمكن أن يتحرّك، والألزم المحال.

وإذا ثبت أنّ في طبع الفلك ميل مستدير، فيستحيل أن يكون فيه ميل مستقيم.

قال في الإشارات: «الجسم الذي في طباعه ميلٌ مستديرٌ يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم، لأنّ الطّبيعة الواحدة لا تقتضي توجّهاً إلى شيءٍ وصرفاً عنه»^(٢).

وقال المصنّف في شرحه: «وبرهانه ما مضى، وهو أنّ الطّبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين مختلفين، وعبر عنه هاهنا بعبارةٍ أخصّ بهذا الموضع وهو

١ . شرح الإشارات والتّنبّهات: ٢ / ٢١٩ - ٢٢٠ .

٢ . الإشارات والتّنبّهات: ٢٢٢ .

«أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء» أي بالحركة المستقيمة «وصرفاً عنه» أي بالمستديرة. انتهى»^(١).

فإن قيل^(٢): لا نسلم المنافاة بين الميلين، إذ ليست المستديرة صارفة عن جهة، بل هي غير مقتضية للتوجه إليها، ولذلك قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدرجة في الكرة، وكما في العجلة، وأيضاً كرة النار متحركة على الاستدارة مشايعة للفلك على ما قالوا، مع أن فيها مبدأ ميل مستقيم .

وأيضاً فيما صورّه المصنّف في "التذكرة" لحلّ بعض الإشكالات بتحرك الكوكب في دورة واحدة على قطر واحد صعوداً مرة، ونزولاً أخرى، مع أن فيه مبدأ ميل مستدير، ولذلك تتحرك الكواكب على أنفسها في مواضعها المرتكزة فيها عند بعضهم، وهو الأصحّ .

قلنا: أما منع اقتضاء المستديرة الصّرف عن الجهة، فمكابرة، ألا ترى أنها تقتضي توجه بعض الأجزاء إلى جهة؟! وصرف البعض الآخر، بل ذلك البعض في النصف الآخر من الدور عن تلك الجهة، وأما النقص، فلا نسلم اجتماعهما فيه من جهة واحدة، بل أحدهما بالذات والآخر بالعرض .

فإن قيل^(٣): الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم، قد تقتضي الحركة عند حصوله في مكانه، وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه .

١ . شرح الإشارات والتبهيّات: ٢ / ٢٣٨ .

٢ . القائل هو الشّارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد العقائد: ١٦٨ .

٣ . نقله المصنّف في شرح الإشارات: ٢ / ٢٣٨ - ٢٣٩ ، وأجاب عنه .

فلمَ لا يجوز أن يقتضي جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه، وميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى؟ وذلك لأنَّ الطَّبيعة الواحدة إنَّما لا تقتضي أمرين بانفراها، أمَّا بحسب اعتبارين فقد تقتضي.

قلنا: [إنَّ] اقتضاء الحركة والسَّكون بالحقيقة شيءٌ واحدٌ يقتضيه الطَّبيعة الواحدة، وذلك الشَّيء هو استدعاء المكان الطَّبيعيِّ فقط، فإن كان غير حاصلٍ، فذلك الإِستدعاء يستلزم حركة تحصله، وإن كان حاصلًا، فهو بعينه يستلزم سكونًا، ومعناه أنَّه لا يستلزم حركة، فهو إذن ليس بشيءٍ آخر غير ما اقتضته أولًا؛ أي عند الحركة .

فإنَّ اقتضاء الحركة إنَّما كان حينئذٍ لكونها وسيلة إلى الحصول في المكان الطَّبيعيِّ، وظاهر أنَّ استدعاء الوسيلة إنَّما هو لأجل ما هو وسيلة إليه، فهي مطلوبة بالعرض، فالمطلوب الذَّات عند الحركة والسَّكون كليهما شيءٌ واحدٌ غيرٌ مختلفٍ ألبتة.

فأمَّا اقتضاء الحركة المستديرة، فهو أمرٌ مغايرٌ لاستدعاء المكان الطَّبيعيِّ وليس أحدهما وسيلة إلى الآخر، إذ ليس في الأمكنة مكانٌ طَّبيعيٌّ، ولا في الأوضاع وضعٌ طَّبيعيٌّ يطلبه المتحرِّك على الإِستدارة، بل المطلوب بالحركة المستديرة أمرٌ عقليٌّ خارجٌ عن جنس المطلق بالحركة المستقيمة، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطَّبيعة، بخلاف الأخرى، فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وبالجملة: فالحركة المستقيمة والمستديرة أمران مختلفان بالذَّات،

فلا يمكن أن تقتضيهما الطَّبيعة الواحدة بالذَّات.

وأما استدعاء الحركة إلى المكان الطبيعي والسكون عنده، فهما أمران متَّحَدان بالذَّات وبالقصد الأوَّل، وإن كانا متغايرين لا بالذَّات، فيجوز أن تقتضيهما الطَّبيعة الواحدة بالذَّات، وعند هذا السَّييل لا ينتهض على إثبات بساطة يظهر أن هذا الفلك وسائر ما يتوقف على بساطته لتوقُّفه على كون الطَّبيعة واحدة، وهو المراد من البساطة، فلا جدوى، ولهذا السَّييل في تعميم الأحكام المذكورة وغيرها ممَّا يدعون عمومها للأفلاك.

ولذلك خصَّها الشَّيخ في "الإشارات" بالمحدَّد فقال: «وقد بان أيضاً أن المحدَّد للجهات لا مبدأ مفارقة لموضعه الطبيعي، فلا ميل مستقيم فيه، فهو ممَّا وجوده عن صانعه بالإبداع؛ ليس ممَّا يتكوَّن عن جسم يفسد إليه، أو يفسد إلى جسم يتكوَّن عنه؛ بل إن كان له كونٌ وفسادٌ فعن عدمٍ وإليه، ولهذا فإنَّه لا ينحرق ولا ينمي ولا يذبل ولا يستحيل استحالة توتُّر في الجوهر كسخن الماء المؤدِّي إلى فسادِه. انتهى كلام الشَّيخ»^(١).

لكنَّ المصنَّف ذكر في شرحه: «أنَّ جميع الأحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويَّات وإن لم يتعرَّض الشَّيخ لذلك انتهى»^(٢).

بل التَّحقيق: أن تلك الأحكام مختصَّة بالمحدَّد، وإنَّما يمكن الحكم بها على غيره بضربٍ من الحدس لا غير.

١. الإشارات والتَّشبيهاً: ٢٢٢.

٢. شرح الإشارات والتَّشبيهاً: ٢ / ٢٤٢.

الحكم الثالث

في أن الأفلاك كلها شفافة

قال: شفافة.

أقول: [ومنها ^(١) أن الأفلاك كلها شفافة لا يحجب ما وراؤها من الكواكب عن الأبصار، وهذا إنما ينتهض على غير الأطلس، والسبب اللمي في ذلك خلوها عن الكيفيات الموجبة لصحة الأبصار، فيعمّ الأطلس أيضاً. وأعلم، أن من أحكام الأفلاك أيضاً أنها كُريّة الأشكال مستديرتها، وهذا أمرٌ زائدٌ على ما مرّ من وجوب كون المحدّد محيطاً، لأنّ الإستدارة أخصّ من الإحاطة؛ إلا أنها أيضاً لازمة من كونه محدّداً للجهات، كما مرّ في كلام "الإشارات": من كون نسبة أجزائه المفروضة متشابهة، أي بعضها إلى بعض وجميعها إلى المركز، لأنها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض، لزم من اختصاص القريب بجهةٍ وبعد غير جهة البعيد، وبُعدُهُ اختلاف جهات أجزاء المحدّد على ما ذكره المصنّف في شرحه.

ولا يرد عليه الكثرة باعتبار المحدّب والمقعر من الأجزاء، كما مرّ، لكونها فرضيّة محضة، لا امتياز بينها في الواقع، بخلاف غير الكري من

١. أي من أحكام الأفلاك وهو الحكم الثالث.

البيضي والعدسي وغير ذلك، فإن أجزاءها وإن كانت فرضية أيضاً لاتصالها لا كالمضلعات، لكنها ليست فرضية محضة، بل هناك امتيازات متحققة في نفس الأمر، وإن لم نفرضها، فليفتن.

هذا إثبات استدارة المحدد من سبيل التحديد بلا توسط البساطة، وأما بتوسطها، فهو أظهر لما ثبت من وجوب كون الشكل الطبيعي للبيسط كرة.

ونقل^(١) عن أرسطو على كروية المحدد^(٢): أنه لو كان مضلعاً لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن أحيازها وكذا لو كان بيضياً، أو عدسياً لاحتاج إلى فراغ وموضع خالٍ، وأن الكرة لا تحتاج إلى ذلك.

وأعرض عليه: بأن البيضي إذا تحرك على قطره الأطول، والعدسي على قطره الأقصر، لا يلزم الخلاء.

ونقل الشيخ عن بعض مفسري كلامه^(٣) اعتذاراً عنه في ذلك: وهو أنه ينبغي أن يحمل كلامه على أحسن الوجوه، من أن الحركة الدورية في الكرة لا يقع فيها بوجه من الوجوه خلاءً، وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي إذا تحرك على قطره الأقصر، والعدسي على قطره الأطول.^(٤)

١. الناقل والمعارض هو أبو الريحان أحمد بن محمد بن أحمد البيروني المتوفى (٤٢١ هـ. ق).

٢. وتمسك به الرأزي على كروية المحدد، بأنه لو كان مضلعاً، الخ. لاحظ: المباحث المشرقية: ١٠٧/٢.

٣. أي كلام أرسطو ومنها ما قال ثامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨ م) في تفسيره لكتاب «السماء والعالم» أنه ينبغي أن يحمل، الخ.

٤. انظر: الأجوبة عن المسائل البيروني: ٤٢٥ - ٤٢٧ / المسألة السادسة وجوابها.

ورد عليه: بأنه يجوز أن تكون حركة الفلك إذا كان بيضياً على غير -
قطره الأطول ممتنعاً، وكذا على غير قطره الأقصر إذا كان عدسياً، فلا يلزم
الخلاؤ إلا على فرض أمرٍ مستحيلٍ ولا محدود فيه .

وعندي أن كلام أرسطو لا غبار عليه، إذ مراده أن المحدد لو كان غير
كروي يحصل تمايز في سطحه المحدب لا محالة، ولزم من ذلك تمايز في
العدم المحض بحسب الخارج ويتبعه خلاؤ، سواء كان تحرك المحدد أو لا.
ويظهر ذلك ظهوراً بَيِّناً من فرض تحركه على بعض الوجوه سواء كان
ممكناً أو ممتنعاً.

وليس غرضه أن تحقّق الخلاء يتوقّف على تحركه على بعض
الوجوه، ليرد أن ذلك الوجه من الحركة لعله ممتنع، فلا يلزم الخلاؤ إلا على
فرض ممتنع، فليتدبر جداً .

ومن الإقناعات ^(١) على كرويّة الأفلاك أن الشكل الكروي أفضل
الأشكال، فهو أليق بالجرم السماوي .

أما الأول: فلأنه أقدمها بالطبع حيث يتصف بالوحدة الطبيعيّة وغيره
بالكثرة العارضة من الزوايا والأضلاع والوحدة قبل الكثرة، وما بالطبع أقدم
مما بالقسر .

وأيضاً إثبات جميع الأشكال المضلعة يتوقّف على إثبات الشكل
الكروي، وإثباته لا يتوقف على شيء منها، كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة

١ . أيضاً قول الفلاسفة. لاحظ: شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين: ١٤٠ - ١٤١ .

وأتمها بالذات، لأنه ذو مبدأ محدود وهو المركز، وغاية محدودة هي المحيط والأبعاد بينهما محدودة، فمتى زيد، أو نقص منه، لم يكن كروياً بخلاف سائر الأشكال، وأحوطها لما يحويه، لأنه يشتمل على كل شكل يكون قطره مساوياً لقطره، وليس يشتمل عليه شيء مما يساويه في المقدار.

ويدل على كروية الفلك من هذا الوجه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَمُؤَسِّعُونَ﴾^(١) واحكمها في القوام، لأن القانون الهندسي دل على أن ذوات الأضلاع الكثيرة تنحل إلى ما هي أبسط منها - أعني: المثلثات - وهي إلى مثلثات أخرى، وليس هذا متأتياً في الكرة وأصونها عن الآفات، لأن الجسم ذا الزاوية معرض لها بسبب عروضها لزواياه لخلوها عما يقاومها على مقاومة المصادم بخلاف الكروي.

ويدل على الكروية من هذا السبيل قوله تعالى: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾^(٢).

وأما الثاني: فلأن الجرم السماوي هو أفضل الأجسام وأكملها لا محالة، فيجب أن يختص بما هو أفضل الأشكال وأشرفها، هذا.

١. الذاريات: ٤٧.

٢. الملك: ٣.

المسألة الثالثة

[في البحث عن عدد العناصر ^(١)]

قال: وأما العناصر فأربعة: كُرَّةُ النَّارِ، وكُرَّةُ الهَوَاءِ، وكُرَّةُ المَاءِ، وكُرَّةُ الأَرْضِ .

واستفيد عددها من مزوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية.

أقول: إن هذه المسألة [في بيان عدد العناصر ^(٢)] كما قال :

وأما العناصر ^(٣) فأربعة ^(٤): كُرَّةُ النَّارِ المحاطة بفلك القمر بحيث

يماسّ محدبها لمقعره.

١ . لاحظ : البحث في الكون والفساد لأرسطو: ٢٠١ - ٢١٤ / الكتاب الثاني ؛ وتلخيص كتاب الأسطقسات لجالينوس: ٣٢ - ٧٢ ؛ والنجاة: ١ / ١٨٩ / المقالة الخامسة ؛ والمباحث المشرقية: ١٠٨ / ٢ / القسم الثاني؛ والإشارات والتنبهات: ٢ / ٢٥١ ؛ والاسرار الخفية في العلوم العقلية؛ ٣٤٠ / المبحث الثاني والرابع والخامس من المقالة الخامسة؛ وشرح الهداية الأثيرية للمبيدي: ١١٦، الفصل الأول من الفن الثالث؛ وشرح المواقف: ٧ / ١٣٧ - ١٤١ ؛ وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين: ١٨٨ .

٢ . جمع العنصر، هو الأصل في اللغة العربية كاسطقس في اللغة اليونانية.

٣ . في أكثر النسخ: «العناصر البسيطة».

٤ . بالاستقراء؛ إذ العنصر: إما بارد أو حارّ وعلى التقديرين إمّا رطب أو يابس، فالبارد الرطب هو الماء، والبارد اليابس هو الأرض، والحارّ اليابس هو النار والحارّ الرطب هو الهواء، وهذه الأربعة من حيث إنها تتركّب منها المركّبات تُسمّى أسطقسات، ومن حيث إنها تنحلّ إليها المركّبات تُسمّى عناصر، ومن حيث إنها يحصل بنضدها عالم الكون والفساد تُسمّى أركاناً، ومن حيث إنها يتقلب كلّ منها إلى الآخر تُسمّى أصول الكون والفساد، هذا ما افاده المبيدي في شرحه .

وَكُرَّةُ الهَوَاءِ المحاطة بكرة النَّارِ.

وَكُرَّةُ المَاءِ المحاطة بكرة الهَوَاءِ.

وَكُرَّةُ الأَرْضِ المحاط أكثرها بالماء البسيطة كما سيأتي .

وإنما أطلق الكرة عليها لكون الكروية مقتضى طبائعها لكونها بسائط مع بقاء كل واحدة منها على هيئة الإستدارة - أعني: الأحاطة ما أمكن - وإن خرجت من الكروية الحقيقية .

أما النَّارُ، فلاشتغال الأذخنة المرتفعة إليها قبل إن تصل إليها، فمقرها يخرج بذلك عن الإستدارة الحقيقية، وإن كان محدبها باقياً عليها.

وأما كُرَّةُ الهَوَاءِ فمحدبها لما ذكرنا، ومقرها لتلال الأرض ؛ ووهادها وأمواج البحار، وبذلك يظهر خروج كرتي الماء والأرض أيضاً عن الكروية الحقيقية.

وقد يعطف كل من الثلاثة الأخيرة على كُرَّةِ النَّارِ، ليكون إشارة إلى خروج كل منها عن الكروية الحقيقية بخلاف النَّارِ، لكونها قوية على إحالة ما يصل إليها، فليتأمل .

واستفيد عددها ^(١) من مزوجات الكيفيات الفعلية والإنفعالية، معناه؛ أنهم وجدوا الأجسام العنصرية تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة.

١. أي كونها أربعة.

ولا تخلو عن جنسين من الكيفيات الملموسة^(١) هما جنس الحرارة والبرودة، وجنس الرطوبة واليبوسة.

والسبب في ذلك: أن إحساس الحواس الأربعة لهذه المحسوسات إنما يكون بتوسط جسم ما، كالهواء أو الماء، ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره، فإذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط إليها بل تجده خالياً عما تدركه هي، وهي لا تخلو عن الملموسة، لأنّها لا تحتاج إلى متوسط، ولذلك سمّيت الملموسات أوائل المحسوسات، ويخلو الحيوان عن تلك المشاعر، بخلاف اللمس، ثمّ وجدوا ما لا يخلو عن جنسين من الملموسة لا يخلو: إمّا عن حرارة وئبوسة، أو عن حرارة ورطوبة، أو عن برودة ورطوبة، أو عن برودة وئبوسة ولم يجد، وإمّا يشتمل على واحدة منها فقط، ولا يمكن اجتماع أكثر من اثنين منها.

فالجامع بين الحرارة والئبوسة ولم يوجد إلا ما يشتمل على مرتبة معينة من كلّ منهما هو النّار.

والجامع بين الحرارة والرطوبة كذلك هو الهواء.

والجامع بين البرودة والرطوبة كذلك هو الماء، وبين البرودة والئبوسة كذلك هو الأرض.

١ . وهي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، والئبوسة، واللطافة، والكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والجفاف، والبلّة، والنقل، والخفة؛ وقد يعدون من جملتها: الخشونة، والملاسة، والصلابة، واللين. راجع: طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٥٠ / الفصل التاسع من الفن الثالث .

وهذا البيان كما ترى مبنيٌّ على الوجودان واعتبار أحوال الأجسام التي تليها لا على ضبط الاحتمالات العقلية،^(١) فلا يرد أنه يجوز أن يكون فيما غابَ عَنَّا عُنْصُرٌ خالٍ عن الكيفيات الأربعة، أو مُشتملةٌ على واحدةٍ منها فقط.

فإن قيل^(٢): إن أردتُم بهذه الكيفيات ما هي في نهاية الشدة لا يكونُ الهواءُ حارًّا رطباً، لأنَّ حرارته ليست في الغاية، وإن أردتُم أعمَّ من ذلك، ولا شك أن مراتبها غيرُ محصورة، فإن أثبتُم لكلِّ حدٍّ عنصراً، لزمَ عدمُ الإنحصارِ وإلَّا لزمَ الترجيح^(٣) بلا مُرجحٍ.

قلنا: لم نستفد الحصر من نفس الكيفيات، بل من ازدواجها، فكلُّ حرارةٍ مُزدوجةٌ مع الرطوبة، وهي ليست إلا مرتبةً معينةً، هي حرارةُ الهواء، وهكذا في غيره.

وقد يستفاد الحصر من نفس الكيفيات، فيراد ما هو في الغاية، كما فَعَلَ الشَّيْخُ فِي "الإشارات" حيثُ قال: «فالبالغُ فِي الحرارةِ بطبعه هو النَّارُ، والبالغُ فِي البُرودةِ بطبعه هو الماءُ، والبالغُ فِي الميعانِ هو الهَوَاءُ، والبالغُ فِي الجُمودةِ هو الأَرْضُ».^(٤)

١ . أي إن كلامهم في هذا المقام مبنيٌّ على الظاهر الذي هو اعتبار الأجسام التي تليها بالوجودان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء، لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية.

٢ . نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد المعانيد: ١٦٩ .

٣ . في د: «الترجيح».

٤ . الإشارات والتهيئات: ٢٢٤.

وإنما فعل ذلك وإن كان بيان الحصر بالإزدواج هو المشهور، لأنَّ إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام لا يخلو عن صعوبة، كالحرارة للهواء، أو الثبوسة للنَّار، كما صرَّح به في " الشِّفاء " (١).

وكان قد بنى الكلام في " الإشارات " على المشاهدة والوجدان، وعلى الأحكام التي لا تدفع، لأعلى التعمق في البحث .

وقد حاذى في ذلك كلام الفارابي في " عيون المسائل " حيث قال: «الجسم الشَّدِيد الحرارة بطبعه هو النَّار، والشَّدِيد البرودة بطبعه هو الماء، والجاري (٢) هو الهواء، والشَّدِيد الإنعقاد هو الأرض» (٣).

كذا ذكر المصنّف في " الشرح " (٤).

١ . قال: إثبات حرّ الهواء وبيس النَّار، وخصوصاً بيس النَّار، وإيضاح القول فيه يصعب. انظر:

طبيعيّات الشِّفاء: ١٥٥ / ٢ .

٢ . في المصدر: «الشَّدِيد الجري».

٣ . عيون المسائل: ٧٣ / برقم ١٨ .

٤ . شرح الإشارات والتَّبيهات: ٢ / ٢٥١ - ٢٥٣ .

المسألة الرابعة

[في انقلاب العناصر (١)]

قال: وكلّ منها ينقلب إلى الملاصق، وإلى الغير بوسطٍ أو وسائط .

أقول: إنّ هذه المسألة [في جواز إنقلاب العناصر بعضها إلى بعض بأن يخلع كلّ واحدٍ منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر، وبذلك علم اشتراكها في المادّة ويسمّى خلع الصّورة فساداً ولبسها كوناً.

قال المصنّف في "شرح الإشارات": «تغيّرات الأجسام بصورها لا تقع في زمان، لأنّ الصّورة لا تشتدّ ولا تضعف، بل تقع في آن، وتسمّى فساداً وكوناً.^(٢) وتغيّراتها بكيفياتها تقع في زمانٍ لأنّها تشتدّ وتضعف، وتسمّى استحالة.

والفساد والكون إنّما يقع بين جسمين يفسد أحدهما ويتكوّن الآخر.

ولمّا كانت العناصر أربعة، وكان من الممكن أن يفرض هذا التغيّر بين

١ . راجع في ابّضاح المقام: الكون والفساد لأرسطو: ٢١٥ - ٢٣٣؛ وطبيعيّات الشفاء: ٢ / النفس / ١٨٩ - ١٩٤؛ شرح المقاصد: ٣ / ١٧٥ - ١٧٨؛ وشرح المواقب: ٧ / ١٥٥ - ١٥٩؛ ومرآة الأكوّان: ٣٤٦ - ٣٤٨؛ وشرح الهداية الأثيرية للمبيدي: ١١٧ - ١١٩ .

٢ . في المصدر: «تسمّى فساداً أو كوناً».

كَلِّ واحدٍ منها،^(١) وكَلِّ واحدٍ من^(٢) الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة.

لكن الواقع منها أولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة، فإن الأطراف لا يتكوّن من الأطراف إلا بعد تكوّنها أو ساطاً، أعني: لا يتكوّن الهواء من الأرض إلا بعد تكوّنه ماءً، وحينئذٍ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة تكوّنين^(٣).

والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات: أحدها بين النار والهواء، والثاني بين الهواء والماء، والثالث بين الماء والأرض، ويشتمل كلّ ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد.

فإذن الأنواع الأولى ستّة وهي بسائط، وأربعة من الباقية تتركّب من بسيطين، وهي تكوّن الهواء من الأرض، وتكوّن الماء من النار وعكسهما. واثنان تتركبان من ثلاثة بسائط وهما تكوّن الأرض من النار، وعكسه^(٤).

وإلى هذا أشار بقوله: وكَلِّ منها ينقلب إلى الملاصق، وإلى الغير؛ أي إلى غير الملاصق بوسطٍ واحدٍ، أو وسائطٍ متعدّدة - أعني: اثنين - كما عرفت تفصيل ذلك.

١. في المصدر: «كَلِّ واحدٍ منهما».

٢. في د: «وكَلِّ واحدٍ منها مع الثلاثة الباقية».

٣. أي مركباً من تكوّنين.

٤. شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٥٧ - ٢٥٨.

وَمَا بَيَانُ ذَلِكَ: فَلنَبْدَأُ بِالْإِزْدَوَاجِ بَيْنَ الْهَوَاءِ وَالْمَاءِ، لِأَنَّ الْكُونَ وَالْفَسَادَ بَيْنَهُمَا أَظْهَرَ.

أَمَّا إِنْقِلَابُ الْهَوَاءِ مَاءً، فَاسْتَشْهَدْ عَلَيْهِ بِشَيْئَيْنِ^(١):

أَحَدُهُمَا: النَّدِيَّ^(٢) الْحَادِثَ عَلَى ظَهْرِ الْإِنَاءِ إِذَا بَرَدَ بِالْجَمَدِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّدِيَّ الَّذِي يَحْدُثُ هُنَاكَ: إِمَّا أَنْ يَتَكَوَّنَ مِنَ الْهَوَاءِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِمَّا أَنْ لَا يَتَكَوَّنَ مِنْهُ.

بَلْ: إِمَّا أَنْ يَجْتَمِعَ مِنَ الْهَوَاءِ الْمَطِيفِ بِهِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَنْكَرُوا الْكُونَ وَالْفَسَادَ كَالشَّيْخِ أَبِي الْبَرَكَاتِ^(٣) وَغَيْرِهِ، زَعَمَا مِنْهُمْ^(٤): أَنَّ فِي الْهَوَاءِ الْمَطِيفِ بِالْإِنَاءِ أَجْزَاءَ لَطِيفَةً مَائِيَّةً لَكِنَّهَا لَصْغَرُهَا وَجَذِبَ حَرَارَةِ الْهَوَاءِ إِتَاهَا لَمْ يَتِمَّكَنْ مِنْ خَرَقِ الْهَوَاءِ وَالنَّزُولِ عَلَى الْإِنَاءِ، فَلَمَّا بَرَدَ الْإِنَاءُ الَّذِي يَلِيهِ زَالَتِ السَّخُونَةُ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ، فَكَثِفَتْ وَثَقَلَتْ فَنَزَلَتْ وَاجْتَمَعَتْ عَلَى الْإِنَاءِ .

وَإِمَّا أَنْ يَتَرَشَّحَ مِمَّا فِي دَاخِلِهِ .

وَالأَوَّلُ^(٥): بَاطِلٌ، لِأَنَّ الْهَوَاءَ الْمَطِيفَ بِالْإِنَاءِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَشْتَمَلَ عَلَى أَجْزَاءٍ كَثِيرَةٍ مِنَ الْمَاءِ خُصُوصاً فِي الصَّيْفِ، فَإِنَّ الْأَجْزَاءَ الْمَائِيَّةَ إِنْ كَانَتْ

١. أنظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٥٩ .

٢. جمعه الأنداء وهو المطر.

٣. ولاحظ تفصيل مذهبه في المعتبر في الحكمة: ٢ / الفصل الأول من الجزء الثالث .

٤. لاحظ: المحاكمات في شرحي الإشارات: ٢ / ٢٦٠ .

٥. أي قوله: «أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكروا الكون والفساد الخ».

باقية، فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائية، ولا تبقى مجاورة للإناء.

وعلى تقدير بقائها هناك، يلزم أحد ثلاثة أشياء:

إما نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث النَّدِيِّ بعد تنحيته من الإناء مرة بعد أخرى، فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحاله الأولي.

وإما تناقصها، فيكون حصوله كل مرة أنقص مما كان قبلها.

وإما تراخي أزمنة حصوله، فيكون بين كل حصولين زمان أطول مما بين حصولين قبلهما.

وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التي تكون في الهواء أبعد من الإناء إليه، مع أن ذلك بعيد جداً، لأن تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء [إياها] لا تتمكن من خرق حجم كثير من الهواء.

ولكن الوجود يخالف جميع ذلك، لأننا نرى حدوث النَّدِيِّ مرة بعد أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحى من الإناء ما حدث عليه، ويكون الإناء على حالة من التبرّد.

فإن قيل^(١): يجوز أن يلحق تلك الأجزاء مدد من بخارات الأرض، فإنها متجددة دائماً، فتجاور الإناء دائماً.

وأيضاً يجوز أن يتحرك الأبعد إلى مكان الأقرب في زمان حركته إلى الإناء، فلا يلزم شيء من تلك الأمور الثلاثة.

١. تعرّض له الشارح القوشجي مع جوابه، لاحظ: شرح تجريد المعانيد: ١٧٠ - ١٧١.

وأيضاً إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء اللطيف به ماء لوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء، ويسيل ^(١) لا محالة حينئذٍ ويتصل به هواء آخر، ويصير أيضاً إلى أن يجري الماء جرياناً صالحاً، وإذ ليس ذلك، فعلم أنه حدث من أجزاء مائيّة قليلة المدد.

وأيضاً لوجب أن تركّب النديّ جميع سطح الإناء بلا فُرجة، لأنّ جميعه في غاية البرودة والهواء متّصل بجميعه، فيلزم اتّصال القطرات بعضها ببعض، وليس كذلك، بل الرّاكب على سطح الإناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة .

وأيضاً تبريد ^(٢) الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمديّة إياه في صميم الشّتاء، بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستّة أشهر، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماء.

وأيضاً بعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد ممّا كان قبله ويوم الصّحو أبرد من يوم المطر، فإذا نزل المطر، فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء .

قلنا الجواب عن الأوّلين: ^(٣) أنا نفرض ذلك في بيت أو صندوق من رصاص أو حديد مثلاً مسدودة الطرق والمنافذ بحيث لا يمكن وصول مدد

١ . أي الماء.

٢ . هذا الاعتراض وما بعده من الفخر الرّازي. انظر: شرح الإشارات والتّشبيّهات: ٢ / ٢٦٢ .

٣ . هما قوله: «يجوز أن يلحق تلك الأجزاء الخ» وقوله: «وأيضاً يجوز أن يتحرك الأبعد إلى مكان الأقرب الخ» .

من بخارات الأرض، ولا حركة من خارج البيت، أو الصندوق .

وعن الثالث: ^(١) أن جرم الإناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعاً، وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئاً، فإذا ألح عليه القوّة المكيفة أشتدّ تكيفه بها فوق ما يشتدّ تكيف غيره، ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحازّة أسخن من تلك المائعات.

فالإناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به ماء، والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن البرودة الشديدة سريعاً، فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء، أما إذا تنحى عنه واتّصل الهواء بسطح الإناء عاد إلى فساده.

وعن الثلاثة الأخيرة ^(٢) ما في "شرح الإشارات": من أن ذلك ليس بقادح في غرضنا، لأننا لم ندع أن السبب في ذلك أيّ برودة هي، ولا أنها على أيّ شرط ينبغي أن تكون، ولا أن المانع إياها عن ذلك أيّ شيء هو . وإذا لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد، فلا يلزمنا النقص بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما .

فلعلّ ذلك الفقدان شرطاً أو وجود مانع، وإن لم تعلمها بالتفصيل، ^(٣)

هذا.

١ . وهو قوله: «وأيضاً إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء اللطيف الخ».

٢ . هي قوله: «وأيضاً لوجب أن تركّب الندى جميع سطح الإناء بلا فرجة الخ» وقوله: «وأيضاً تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم الخ» وقوله: «وأيضاً بعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله الخ».

٣ . لاحظ : شرح الإشارات والتنبهات: ٢ / ٢٦٢ .

والثاني: ^(١) أيضاً باطل لوجوه :

أحدها: أن الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء، بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد .

وثانيها: أن ذلك يقتضي أن لا يوجد الندى إلا في موضع الرشح، لكنه يوجد في غير ذلك الموضع أيضاً .

وثالثها: أن الماء إذا كان حاراً وجب أن يوجد الرشح أيضاً، بل ينبغي أن يكون أكثر لأن الحار أطف، وأقبل للرشح لرقّة قوامه .

وليس كذلك الإستشهاد الثاني في السحاب المتولد في قُلل الجبال دفعة من صحو الهواء، لا من انسياق السحاب إلى ذلك الموضع من موضع آخر .

والشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال "طبرستان" و "طوس" وغيرهما، وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية، أمثال ذلك كثيراً .

وأما عكس ذلك - أعني: انقلاب الماء لهواء، فظاهر عند تخلل الأبخرة بحيث يتلطف بالكلية، كما يشاهد عند غليان القدر .

وأما الإزدواج بين النار والهواء .

فأما انقلاب النار هواءً، فظاهر من الشعل المرتفعة، فإنها تضمحل في الهواء على ما يشاهد، ولا تبقى لها حرارة محسوسة، ولذلك لا ترى ولا تحرق ما يقابلها .

١ . وهو أن يقال: الندى يترشح مما في داخل الإناء، الخ .

وأما عكسه - أعني : انقلاب الهواء ناراً، فيكون بالحاح النفخ على الكبيرِ وسدَّ الطُّرُق الَّتِي يدخل منها الهواء الجديد، كما يشاهد من يزاول ذلك .

وأما الإزدواج بين الماء والأرض .

فأما انقلاب الماء أرضاً، فعند انعقاد المياه الجارية الَّتِي تشرب بحيث تصير حجارة صُلْبَةً قريبة الأحجام من تلك المياه في زمانٍ قليلٍ، فليس تكوّن الحَجَر من تلك المياه، بسبب أن فيها أجزاءً أرضيةً إنعقدت حَجراً بعد ما ذهب عنها الماء بالتَّبَخُّر، أو التَّصَوُّبِ وإلا لم يكن اتفاق ذلك إلا في زمانٍ معتدِّ به، مع تفاوتٍ كثيرٍ بين حَجْميهما.

قال أستاذنا الحكيم الإلهي ﷺ في " شرح الهداية " : « بل الحقُّ أن ذلك الخاصية ^(١) في بعض المَوَاضِع من الأرض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التأثير في التَّحَجُّر إذا صادفتها المياه تحجرت، وربما كانت في باطن الأرض، فظهرت بالزلازل .

ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجراً .

وقد شوهدت في بعض البلاد أشباح حجرية على هياث أشخاص إنسية من رجالٍ، ونساءٍ، وولدان، ولا يعوزها من التَّشكيل والتَّخْطِيط شيء وأشخاص بهيمية .

وسائر أمور يتعلَّق بالإنسان على حالاتٍ مخصوصةٍ، وأوضاع يغلب

١ . في المصدر : « ذلك إنما هو بخاصية » .

على الظَّن أنها كانت قوالب إنسيّة، وما يتعلّق بها، فلا يبعد ظهور مثل هذه القوّة على قوم غضب الله عليهم. انتهى» (١).

وأما عكسه - أعني: انقلاب الأرض ماءً - فعندما يحلّل الإجماد الصلبة الحجرية مياءً سيّالاً يعرف ذلك أصحاب الحَيْل - أعني: طلاب الإكسير - ويكون ذلك بتصييرها أملاحاً: إما بالإحراق، أو بالسّحق مع ما يجري مَجْرَى الأملاح، كالنّوشادر.

ثمّ إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية النديّة [المحترقة]، كيف تصير ملحاً ويزوبّ بالماء، وهذه هي الانقلابات بغير وَسَطٍ، ومنها يعلم الانقلابات بوسَطٍ أو وَسَائِطٍ.

وأما أنّ الانقلاب بغير الوسط يختصّ بالمجاورين، كما قيل: فيكذبه على ما قيل تولّد الصّاعقة من النّار، كما سيأتي في كلام الشّيخ (٢). وما يأتي في الكتاب؛ من أنّ النّار قويّة على إحالة المركّبات إلى نفسها.

١. شرح الهداية الأثيرية: ١٨٩ / الفن الثالث / من القسم الثاني.

٢. ص ٣١٤ من هذا الجزء.

المسألة الخامسة

في أحكام كل واحد من العناصر^(١)

[وفيها مباحث:

المبحث الأول

في أحكام النار

قال: فالنار: حارّة، يابسة، شفافة، متحركة بالتبعية، لها طبقة واحدة وقوية على إحالة المركب إليها.

أقول: [فالنار: حارّة يابسة، أما حرارتها، فظاهرة لا يشك فيها^(٢)، وأما يبوستها، فخفية واستدلوا عليها بوجوه:

الأول: أنّها تفني الرطوبة عن الجسم المجاور لها، وإن كان بتخليل

١ . راجع لمزيد التحقيق إلى: ايضاح المقاصد: ٣٤١ / المقالة الرابعة: وكشف المراد: المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الثاني؛ وشرح حكمة العين: ٥٤٧ / المقالة الرابعة؛ وشرح تجريد المقائد: ١٧١ - ١٧٣ .

٢ . لأنها حارّة بشهادة الحسّ.

الأجزاء الرطبة اللطيفة، فإنها إنما تفعل ذلك بالمنافاة لا بالخاصية، ولا منافاة بين الحرارة والرطوبة، فيجب أن يكون ذلك لیبوستها.

الثاني: أنها لو لم يكن يابسة، لكانت رطبة، إذ لم يجدوا عنصراً بكيفية واحدة فقط، ولو كانت رطبة، لكانت استحالة الأجسام الرطبة إليها أسرع من استحالة الأجسام اليابسة، لأن الاستحالة إلى العنصر الموافق في الكيفية أسهل منها إلى المخالف فيها، وليس كذلك، بل الأمر بالعكس كما في الحطب الرطب واليابس.

وفيه: أن عسر استحالة الرطب إليها لعل لبرد المائية التي فيه، ولهذا إذا كان الرطب حاراً كالهواء، يستحيل إليها سريعاً، والحطب الرطب إذا أحمى يسرع إليه الاشتعال.

لا يقال: إذا كان برودة الرطب تقتضي عسر استحالته، فيبوسة اليابس يقتضي أيضاً عسر استحالته، فيلزم أن لا يكون الحطب اليابس أسرع اشتعلاً. (١)

لأننا نقول: البرودة كفيّة فعلية، فلا يقوي قوتها اليبوسة التي هي كفيّة انفعالية، فتأمل.

الثالث: ما ذكره الشيخ في "الإشارات" من أنها: «إذا خمدت» (٢)

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٧١.

٢. النار.

وفارقها سخونتها، يتكوّن منها أجسام صلبة أرضيّة، يقذفها السحاب الصّاعق»^(١).

قال المصنّف في شرحه: «وفيه نظر، لأنّه قال^(٢) أيضاً في بعض أقواله: إنّها تتولّد من الأذخنة والأبخرّة المتصعّدة عن الأرض المحتبسة في السحاب، والدّخان هو المتحلّل اليابس من الأرض كما أنّ البخار هو المتحلّل الرطب، وهو أجزاء، أرضيّة صغائر اكتسبت حرارة، فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء، وهذا أظهر قوله في الصّاعقة.

وأيدّه الفاضل الشّارح^(٣): بأنّ الصّواعق على ما حكى الشّيخ تشبه الحديد تارة، والنّحاس تارة، والحجر تارة.

فلو كانت مادّتها النّار لما اختلف هذا الاختلاف، بل كانت مادّتها الأذخنة والأبخرّة الشبيهة بموادّ هذه الأجسام في معادنها، انتهى»^(٤).
وقيل: ^(٥) إنّها رطبة، لأنّها سهّلة القبول للتشكّل.

ويرد عليه: أنّه على تقدير تسليمه لعلّه لمخالطة الهواء، ولا يدل على كون النّار التي عند الفلك كذلك.

ولا يمكن أن يقال: ^(٦) إنّ حرارتها أيضاً لعلّها لمخالطة الهواء، وإلاّ

١ . الإشارات والتنبيهات: ٢٢٤ .

٢ . أي الشّيخ الرئيس .

٣ . وهو الفخر الرّازي .

٤ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٥٤ - ٢٥٥ .

٥ . نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٧١ .

٦ . القائل هو الشّارح القوشجي .

لكانت أقل حرارةً من الهواء، وليس لك أن تقول: إنها أسهلُّ قبولاً للتشكُّل من الهواء.

شَفَافَةٌ،^(١) لا تمنع نفوذ الشعاع فيها، والمراد النار البسيطة الصرفة، وهي ما عند الفلك .

وإنما حكموا بكون النار عند الفلك لما وجدوا من طلب هذه النار الموجودة عندنا وحركتها إلى فوق مكان الهواء، فتحدّسوا من ذلك أنّ لها أصلاً ومعدناً هناك.

وأيضاً دلّ على ذلك ما وجدوا من حدوث ذوات الأذنان وما يشبهها هناك.

وكونها شَفَافَةٌ ظاهرة حيث لا تمنع نفوذ الشعاع، ويكون ذلك لعدم الضوء واللون أصلاً.

فتفسير الشَّفَافِ أيضاً بما لا لون له ولا ضوء ليس بسهوَ؛ على ما زعمه الشارح القوشجي^(٢) مستنداً بأنّ الزجاج الملوّن شَفَافٌ، حيث لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه.

وذلك لأنّ الزجاج الملوّن ليس بشَفَافٍ صرفٍ، بل بقدر ما فيه من لون ما يمنع الشعاع لا محالة فتدبّر .

قال الشيخ في "الإشارات": «اعلم أنّ استضاءة النار الساترة لما ورائها،

١. من كلام المصنّف رحمه الله .

٢. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٧٢ .

إنّما يكون لها إذا عقلت شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها، ولذلك أصول الشعل.

وحيث النار قويّة، هي شفافة لا يقع لها ظلّ، ويقع لما فوقها ظلّ عن مصباحٍ آخرٍ.

ثمّ قال: فبيّن من هذا أنّ النار البسيطة شفافة كالهواء.

وإذا استحال إليها النّار المركّبة - الّتي تكون منها الشُّهب - استحالة تامّة، شفتَ فظُنّ أنّها طففت.

ولعلّ ذلك من أسباب طفوتها أحياناً عندنا».^(١)

كما إذا ألقينا شبيحة^(٢) في نورٍ مسعّرٍ صارت النّار فيه شفافة لقوتها، فإنّ الشبيحة تشتعل ثمّ تنظفي .

متحركة بالتبعيّة^(٣)، أي بتبعية الفلك بدليل حركة ذوات الأذنب الحادثة بقرب كُرّة الأثير^(٤) حركة طولية موافقة للحركة اليومية وقد يشاهد لها مع ذلك حركة خاصّة أيضاً سواء كانت طولية، أو عرضيّة لكنّها مستقيمة. وإنّما حكموا بكون حركة كُرّة الأثير هذه الحركة المستديرة بتبعيّة الفلك لما فيها من مبدء ميلٍ مستقيم، كما يشاهد من النّار الموجودة عندنا،

١ . الإشارات والتنبيهات: ٢٢٨ - ٢٢٩ .

٢ . نبات طيب الرائحة .

٣ . من كلام المصنّف ﷺ .

٤ . الهواء الحارّ الَّذِي يلي فلك القمر .

فلا يجامعه مبدء ميل مستدير، كما مرّ.

لها طبقة واحدة، هي النار الصّرفة البسيطة - أعني: الغير المخلوطة مع غيرها - وما يخالط منها مع الهواء عدّوه في طبقات الهواء.

وقوية على إحالة المركّب إليها، عطّف على قوله: «لها طبقة واحدة»، وفي بعض النسخ^(١): «وقوة على إحالة المركّب إليها» وحينئذ يكون عطفاً على قوله: «طبقة واحدة».

وما يقال من حديث سمندر، لو صحّ فلعله البطو الانفعال، كما في كثير من الجواهر المعدنية، أو لخاصية فيه، فلا ينافي كلية الحكم.

١. كما في متن: كشف المراد، وتجريد الاعتقاد، والبراهين القاطعة.

[المبحث الثاني

في أحكام الهواء

قال: والهواء: حارٌّ، رَطْبٌ، شَفَافٌ وهو ظاهرٌ، له أربع طبقاتٍ .

أقول: [والهواء: حارٌّ، لأنَّ الماء بالتَّسخين والتَّلطيف يصير هواءً، وما يحسُّ منه من البرودة إنما هو بمجاورة الأرض والماء، والمخالطة مع الأبخرة.

رَطْبٌ، بشهادة الحسِّ، شَفَافٌ وهو ظاهرٌ^(١)، له أربع طبقاتٍ^(٢) .

الأولى: هي المخلوطة بالنَّار ويتلاشى منها الأدخنة الغليظة المرتفعة، ويتكوَّن منها الكواكب ذوات الأذنان، وما يشبهها من النيازك والأعمدة^(٣) وغيرها .

الثانية: الهواء الصُّرف أو القريب من الصُّرافة، ويضمحلُّ فيها الأدخنة اللطيفة، ويحصل منها الشُّهب.

١ . لعدم إدراكه صرفاً بالبصر.

٢ . الأولى: الطبقة التي تلي الأرض.

الثانية: الطبقة الباردة.

الثالثة: الطبقة الصُّرفة من الهواء.

الرابعة: الطبقة التي يخالطها شيء من النَّار، انظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٣٥٠.

٣ . جمع «عمود».

الثالثة: الهواء البارد بما يخالطه من الأبخرة الباقي على برودته، لعدم
وُصول أثر الشعاع المنعكس من وجه الأرض إليه .

الرابعة: الهواء الكثيف المجاور للأرض والماء الغير الباقي على
صرافة برودته المكتسبة، لمكان الأشعة المنعكسة.

المبحث الثالث

في أحكام الماء

قال: والماء: باردٌ، رَطْبٌ، شَفَافٌ، محيط بثلاثة أرباع الأرض تقريباً، له طبقة

واحدة.

أقول: [والماء: بارد رَطْبٌ، بشهادة الحسّ شَفَافٌ شفيفةٌ دون شفيف الهواء، ولذلك يرى محيط بثلاثة أرباع الأرض تقريباً.

فإنّ كلاً من العناصر على هيئة الاستدارة محيطاً بعضها ببعض، فالأرض كُرّة مصمّمة، وقد أحاط القريب من ثلاثة أرباعها الماء.

فالماء على هيئة كُرّة مجوّفة غير تامّة، قد قطع بعض جوانبها وملأت من الأرض .

فمجموع الماء والأرض معاً بمنزلة كُرّة واحدة تامّة الهيئة، له طبقة واحدة، هي البحر المحيط بالأرض، ولم يبق على صرافته، لنفوذ آثار الأشعة فيه، ومخالطة الأجزاء الأرضية، وليس له ما يميّز بين أبعاضه بحيث يختلف في بعض الأحكام اختلافاً يعتدّ به.

المبحث الرابع

في أحكام الأرض

قال: والأرض: باردة، يابسة، ساكنة في الوسط، شقافة، لها ثلاث طبقات.

أقول: [والأرض باردة، لأنها إذا خليت وطبيعتها ولم يفرض معها ما يبردها بالقسر أو يسخنها كذلك، بل ولو فرض ما يسخنها تسخيناً قليلاً ظهر عنها برد محسوس.

ولذلك لو وضع حجر محموم في هواء طلق أو قليل الحرارة جداً، ومضى عليه زمان ما يحس منه البرد لا محالة، سيما من باطنه إذا شق.

فاندفع ما قيل^(١): من أنه لا دليل لهم على ذلك، والتجربة لا تفيد بذلك، إذ لا نسلم خلو الأرض في زمانٍ من الأزمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد، فتدبر.

وأيضاً كثافتها ليست إلا لبرودتها، إذ لا وجه لأن تكون ليوبستها على ما توهم، وإلا لكانت النار كثيفة.

يابسة بشهادة الحس.

ساكنة في الوسط. أما كونها في الوسط؛ أي بحيث ينطبق مركز حجمها

١. القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٧٢.

على مركز العالم، فلائها لو لم يكن كذلك لكان مايلًا :

إمّا إلى أحد الخافقين المشرق أو المغرب .

وإمّا إلى أحد سمتي الرأس والقدم.

وإمّا إلى أحد قطبي الشمال والجنوب.

وإمّا إلى غير هذه الجهات.

فعلى الأول: يلزم أن لا يكون زمان ارتفاع الكواكب وانخفاضها مدة ظهورها متساويين، لأنّ دائرة نصف النهار المارة بسمتي الرأس والقدم المميّزة لزمانى الارتفاع، والانخفاض، لا يمكن أن تمرّ حينئذ بقطبي العالم، فلا تنصّف المدارة، بل تقسمها بقسمين مختلفين أعظمهما ما يلي جهة الشرق إن كان ميل الأرض إلى جهة الغرب، وبالعكس إن كان بالعكس.

وعلى الثاني: يلزم أن لا يكون دائرة الأفق التي قطباها سمتا الرأس والقدم، ومارة بمركز الأرض مارة بمركز العالم، فلا تكون عظيمة، فلا تنصّف الفلك، بل تقسيمها قسمين مختلفين أعظمهما ما يلي سمت الرأس إن كان ميل الأرض إلى سمت القدم، وبالعكس إن كان بالعكس.

وعلى الثالث: يلزم أن لا يتطابق ظلّ الشمس وقتي طلوعها وغروبها في يومٍ واحدٍ عند كونها على مُعدّل النهار، بل يتقاطع الظلان على مركز المقياس.

وعلى الرَّابِع: يلزم مع ما ذكر إمكان انخساف القمر في غير مقاطراته الحقيقية للشمس.

واللَّوْازِم بأسرها باطلة، كما يظهر لمن يعتبر الأمور المذكورة، فمركز حجم الأرض هو مركز العالم .

وأما أنها مع كونها في الوسط ساكنة فيه وليست بمتحركة حركة وضعيّة، كما زعم بعض الأوائل^(١): أن شروق الكواكب وأفولها بسبب حركة الأرض حركة وضعيّة من المغرب إلى المشرق، لا بسبب حركة الفلك.

زعمهم استحالة تحرك الكوكب حركتين مختلفتين في زمانٍ واحدٍ، وإن كانت إحداهما بالعرض، ولا يمكنهم إسناد الحركة البطيئة إلى الأرض، لتعددها واختلافها، فأسندوا الحركة السريعة اليوميّة إلى الأرض.

فإنها إذا تحركت كذلك، وفرضت الكواكب ساكنة في أفلاكها، أو متحركة بحركة أبطأ منها ظهرت لنا منها كلّ ساعةٍ من جانب المشرق ما يكون محجوبة عنّا بحدبة الأرض، واحتجبت منّا في جانب الغرب ما يكون ظاهرة لنا هناك.

فلاّنها لو تحركت كذلك - أعني: حركة مستديرة - لزم أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير مع كونها ذات ميلٍ مستقيم، وقد مرّ^(٢) امتناع ذلك .
وأما ما قيل: من أن ذلك يوجب أن لا يقع المرمي في الهواء على

١ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٧٣ .

٢ . في الحكم الثاني من المسألة الثانية من هذا الجزء.

موضعه الأول، بل أن يقع في الجانب الغربي منه، أو يوجب أن يكون حركة ما انفصل منها، كالسهم والطائر إلى جهة حركتها أبطأ، وإلى خلافها أسرع .
ففيه: أنه يجوز أن يكون الهواء المتصل بالأرض مع ما فيه مشايعاً لها، كما يشايح الأثير الفلك، فلا يلزمه شيء من ذلك، كذا قال المصنّف في " التذكرة " .

شَقَافَةٌ؛ أي ما وجد بسيطاً منها وهو ما يلي المركز.

وحكي بعضهم: أنه قد حفر له قناة، فخرج من البئر ماء يحسّ بثقله وصلابته من غير أن يحسّ بالبصر.

فلا يرد ما توهمه الشارح القوشجي: من أن الحكم بتشيف (١) الأرض ينافي وقوع الانخساف، إذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الأرض، فأَيُّ شيء يحجب نورها عن القمر وحكم لأجل ذلك بأنه من قبيل طغيان القلم. (٢)
لها ثلاث طبقات: الأولى: الأرض من الصرفة المحيطة بالمركز.

الثانية: الطبقة الطينية وهي المجاورة للماء.

الثالثة: الطبقة المنكشفة من الماء، وهي التي تحتبس فيها الأبخرة والأذخنة ويتولّد منها، المعادن، والنباتات، والحيوانات، وينقسم إلى البراري والجبال، وهي المعروفة بالربيع المسكون المنقسم إلى الأقاليم السبعة.

١ . في المصدر: «بشوف» .

٢ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٧٣ .

وأما السَّبب في انكشافها.

فقد قيل: هو انجذاب الماء إلى ناحية الجنوب لغلبة الحرارة فيها بسبب قُرْب الشَّمْس، لكون حضيض الشَّمْس في البروج الجنوبية، وكونها في القرب أشدَّ شعاعاً من كونها في البُعد، وكون الحرارة الألازمة من الشَّعاع الأشدَّ الأقوى لا محالة، وشأن الحرارة جذب الرُّطوبات.

وعلى هذا يمكن أن ينتقل العمارة من الشَّمال إلى الجنوب، ثمَّ من الجنوب إلى الشَّمال.

وهكذا بسبب انتقال الأوج من أحدهما إلى الآخر، ويكون العادة دائماً حيث أوج الشَّمْس لئلا يجتمع في الصَّيف قُرب الشَّمْس من سمت الرُّأس، وقُربها من الأرض، فيبلغ الحرارة إلى حدِّ النِّكايَةِ والإحراق، ولا البعدان في الشِّتاء، فيبلغ البرد إلى حدِّ النِّكايَةِ والتَّضجِيج^(١).

وقيل: سبب كثرة الوهاد والأغوار في ناحية الشَّمال باتِّفاق من الأسباب الخارجة، فينحدر المياه إليها بالطَّبْع، ويبقى المواضع المرتفعة مكشوفة.

وقيل: ليس له سبب معلوم غير العناية الإلهية لتصير مستقراً للإنسان وغيره من الحيوانات ومادة لما يحتاج إليه من المعادن والنبات.

وأما انقسامها إلى الأقاليم السَّبعة: فبيانه أنه لما لم يكن على

١. في د: «التَّضجِيج».

خط الإستواء، وهو عبارة عن الدائرة الحادثة في سطح الأرض بتوهم قطع مغدّل النهار، أعني: منطقة الحركة اليومية إيّاها، ولاعلى ما يدانيه شمالاً وجنوباً عمارة يعتدّ بها لفرط الحرارة، ولم يكن حول القطبين عمارة أصلاً، لفرط البرودة وقع معظم العمارة في الرّبع المسكون بين ما يجاوز عشرة درجات في العرض عن خطّ الإستواء إلى أن يبلغ العرض قريب خمسين.

فقسّموا هذا القدر سبعة أقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الأحوال في الحرّ والبرّد، فاعتبروا في الطّول الامتداد من المشرق إلى المغرب، وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الأطول، يعني نهار كون الشّمس في الانقلاب الصيفي.

فكل واحد من الأقاليم منحصرٌ بين نصفَي مدارين موازيين لخطّ الاستواء أشبه شيء بانصاف الدّفوف، ولا محالة يكون أحد طرفيه وهو الشّمالي أضيّق.

ومبدأ الأقاليم الأول: حيث العرض اثني عشر درجة، وثلاثا درجة .

والثاني: حيث العرض عشرون وربع وخمس.

والثالث: حيث العرض سبع وعشرون ونصف.

والرابع: حيث العرض ثلاث وثلاثون ونصف وثمان.

والخامس: حيث العرض تسع وثلاثون إلا عشر.

والسادس: حيث العرض ثلاث وأربعون وربع وثمان .

والسابع: حيث العرض سبع وأربعون وخمس وآخر، حيث العرض

خمسون وثلاث.

ومنهم من جعل مبدأ الأول خطاً الإستواء وآخر السابع منتهى العمارة.

المسألة السادسة

[في البحث عن المركّبات

قال: وأما المركّبات: فهذه الأربعة أسطقساتها، وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض.

فتفعل الكيفية في المادة فتتكسر صرافة كفيّتها، وتحصل كيفة متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور البسائط.

أقول: إنّ هذه المسألة [في تركيب المركّبات من هذه الأربعة، وبيان حصول المزاج منها، ولهذه الأربعة اعتبارات.

منها: أنّها أصول الكون والفساد لما مرّ من انقلاب بعضها إلى بعض. ومنها: أنّها أركان العالم، إذ بنصدها يتمّ العالم الجسماني.

ومنها: أنّها ينحلّ إليها المركّبات، وبهذا الاعتبار تسمّى عناصر.

ومنها: أنّها يتركّب منها المركّبات، وبهذا الاعتبار يسمّى أسطقسات، على ما قال: وأما المركّبات: فهذه الأربعة أسطقساتها.

وإنّما علموا ذلك، من أنّ المركّبات إذا حلّت بالقزح^(١) والإنبيق^(٢)

١. وعاء يستخدم في المختبرات الكيماوية آنذاك.

٢. وعاء يستخدم في التقطير.

ظهر منها أجزاء أرضية ومائية وهوائية بخارية، فهذه ثلاثة ولا بد من نار للنضج وهي الرابعة، وأما وجود النار، فظاهر محسوس.

وما قيل: ^(١) من أن النار لا يمكن وجودها في المركب، إذ اختلطها بالأجزاء الأرضية والمائية سبب لانطفائها.

فأجيب عنه: بأن حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء، ومن كون تحليل المركبات إلى هذه الأربعة يظهر كون تركيبها منها.

وهي: أي المركبات يعني بحسب الأشخاص، حادثة عند تفاعل بعضها في بعض، لكونه مسبوقاً بحركة واجتماع.

وأما حدوث المركبات بحسب الأنواع، فيثبت بإثبات حدوث الأجسام كلها.

ثم أشار إلى كيفية التفاعل.

وبيان ذلك: أن في كل عنصر مادة وصورة وكيفية، والفاعل لا يمكن أن يكون هي المادة، لأنها منفعلة محضة كما مر.

ولا أن يكون المنفعل هي الصورة، لأن شأنها الفعل والتأثير، لا القبول والانفعال، فبقي أن يكون الفاعل، إما الصورة أو الكيفية، والمنفعل: إما المادة أو الكيفية، لكن لا فرق بين فعل الصورة والكيفية هاهنا، لأن فعل الصورة في غير مادتها لا يكون إلا بتوسط الكيفية، وهذا معنى قوله: فتفعل الكيفية، أي لا بد من فعل الكيفية.

١ . نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٧٤ .

وإذا كان فعل الكيفية مماً لا بد منه، فالمنفعل لا يمكن أن يكون هو الكيفية نفسها، لأنَّ الفعلين حينئذٍ: إن كانا معاً، يلزم اجتماع الفاعلين، فليزم اجتماع الفعل والانفعال من جهة واحدة.

وإن كانا على الترتيب يلزم أن يعود المنفعل المغلوب فاعلاً غالباً، فتعيّن أن يكون المنفعل هو المادة، لكن معنى انفعال المادة هاهنا هو استحالتها في كفيّتها، وهذا معنى قوله: في المادة، فتتكسر صرافة كفيّتها.

فإن قلت: ما ذكره هاهنا مخالف لما قال في " شرح الإشارات ": «من أنّ العناصر إذا امتزجت وتفاعلت، فلا يمكن أن يفعل كلّ واحدٍ منها في الآخر من حيث ينفع عن ذلك الآخر، لأنَّ الفعل؛ إن كان متقدماً على الانفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه، وإن كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه، وإن حصل معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً عن شيء واحدٍ، وكلّها محال.

فإذن يفعل كلّ واحدٍ منها بصورته، وينفع في كفيّته، ولا يمكن العكس، لأنَّ الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها، إذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس، بل إنّما تكسره الصورة وتنكسر الكيفيات. انتهى»^(١).

فجعل هناك الفاعل هو الصورة والمنفعل هو الكيفية، وهاهنا الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة، على أنه يلزم هاهنا أمر آخر وهو أنه جعل

المنفعل هو المادّة في كَيْفِيَّتِهَا، ولا فرق بين انفعال الكَيْفِيَّةِ وبين انفعال المادّة في الكَيْفِيَّةِ، فيلزم كون الكَيْفِيَّةِ فاعلة ومنفعله.

قلت: أمّا المخالفة، فمندفعة بما ذكرنا من أنّه لا فرق بين فاعليّة الصورة وفاعليّة الكَيْفِيَّةِ، لكون فعل الصّورة في غير مادّتها بتوسّط الكَيْفِيَّةِ، وكذا لا فرق بين انفعال المادّة وانفعال الكَيْفِيَّةِ.

وقد صرّح هو أيضاً بذلك في "شرح الإشارات" حيث قال: «وها هنا بحث أنكم حكمتم فيما مرّ أنّ الصّورة إنّما تفعل في سائر الموادّ بتوسّط الكيفيات الفعلية، وها هنا جعلتم الصّور فاعلة، والكيفيات منفعله.

فقد ناقضتم كلامكم بوجهين:

أحدهما: أنكم جعلتم الصّور فاعلة.

والثاني: جعلتم الكيفيات الفعلية منفعله.

والجواب: أنا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعله، بل المنفعله هي المادّة، ولكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات، وأيضاً لم يجعل الصّور فاعلة في غير موادّها بذاتها، بل بتلك الكيفيات. انتهى»^(١).

وهذا - أعني: توجيه ما ذكره ها هنا بما يطابق ما ذكره في "شرح الإشارات" وهو مذهب الحكماء - وإن كان خلاف الظاهر، فإن كان ظاهر كلامه ها هنا أنّه اختار مذهب الأطباء من كون التفاعل بين الكيفيات لعدم

قولهم بالصّور التّوعية، كما صرّح به في " شرح المقاصد "(١)، إلاّ أنّه ممّا لا بدّ منه كما ستعلم.

وأما الآخر: فلا منافاة بين كون الكيفيّة فاعلة من جهة الصورة ومنفصلة من جهة المادّة، فهذا هو مألّ كلام المصنّف في الكتابين.

وهذا هو المنسوب إلى بعضهم (٢): من أنّ المحييص هاهنا يلتزم أنّ جواز كون كفيّة واحدة غالبية ومغلوبية من جهتين: غالبية من جهة الصورة الفاعلة، ومغلوبية من جهة المادّة المنفصلة .

فإن قلت: (٣) الصّورة إنّما تفعل بكيفيّتها، فهي لم تفعل ما لم تكن كفيّتها غالبية، فلو توقّف كون الكيفية غالبية على كون الصّورة فاعلة لزم الدّور.

وأيضاً إنكسار الكيفيّة ومغلوبيتها عبارة عن إنعدام تلك الكيفية وحدوث كفيّة في المادّة أضعف منها، فلا يتصوّر كون كفيّة واحدة غالبية ومغلوبية من جهتين.

قلت: لا نسلم أنّ فاعليّة الصّورة في غير مادّتها يتوقّف على غالبية الكيفيّة، بل يتوقّف على وجود الكيفية، لتعدّ مادّة الغير لقبول فعلها، فكّل من الكيفيّتين تعدّ مادّة الأخرى في زمانٍ واحدٍ، فإذا تمّ الاستعدادان تنعدم

١. انظر شرح المقاصد: ٣ / ٢٠٨ - ٢٠٩ .

٢. لاحظ: شرح تجريد المعانيد: ١٧٥ .

٣. القائل هو الشارح القوشجي. انظر: شرح تجريد المعانيد: ١٧٥ .

الكيفيتان، ويتكّيف المادّتان بكيفيّتين أخريين.

فالغالبية في الحقيقة إنّما هي للصورة، والمغلوبيّة للمادّة والإعداد، ثمّ الإندعام للكيفيّة على ما هو شأن المعدّ، فالفعل المنسوب إلى الكيفيّة ليس إلاّ الإعداد.

فظهر أنّه لا مخلص عن ورود إشكال اجتماع الفعل والانفعال، أو صيرورة المغلوب غالباً إلاّ بالقول بفاعليّة الصّورة.

وحينئذٍ يمكن اختيار كلّ من الشقّين في الإشكال، أعني: كون الفعلين معاً، وتقريره ما عرفت وكونهما على التّرتيب .

نقول في تقريره: لا نسلم استحالة صيرورة المغلوب غالباً في الإعداد إنّما ذلك فيما هو فاعلٌ على الحقيقة، فيجوز أن ينكسر الكيفيّة.

أو لا نسلم تصير معدّة لإنكسار الكيفيّة المتضادة التي كانت معدّة لإنكسار الأولى، وسيجيء ذلك في كلام الشيخ في إبطال مذهب المخترع.

ويمكن أن يكون هذا هو مراد من اختار في دفع الإشكال، أنّ الكاسر هو أصل الكيفيّة، والمُنكسر سؤرة الكيفيّة، أعني: أن يكون مراده هو الإعداد لا الفاعليّة الحقيقيّة .

وهكذا ينبغي أن يحقّق هذا المقام الذي هو من مزال الأقدام.

وأما ما قيل: ^(١) من أنّ الصّورة ليست بفاعلة هاهنا، لأنّ الماء الحارّ إذا

١ . نقله الرازي وأجاب عنه. لاحظ: المباحث المشرقة: ٢ / ١٥٤ .

امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة، وحصل هناك كَيْفِيَّةٌ متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة، فتعيّن أن يكون الفاعل هو الكَيْفِيَّةُ .

فجوابه على ما في "شرح المقاصد"^(١): هو أنّ الصّورة المسخّنة هاهنا هي الصّورة المائيّة بتوسط الحرارة العارضة، فإنّ من قواعدهم، أنّ صورة كلّ عنصرٍ تفعل في مادّته بالذّات، وفي غيرها بتوسط الكَيْفِيَّةِ، سواء كانت ذاتيّة، أو عرضيّة.

ثمّ أنّهم اعتبروا في هذا التّفاعل تصغّر أجزاء العناصر وتماسّها - كما أشرنا إليه - لا لأنّ تأثير الجسم لا يمكن بدون التماس، كما ذهب إليه بعضهم.

إذ التماس ليس بشرطٍ في تأثير الأجسام، كما في تسخين الشّمس الأرض وجذب المغناطيس الحديد، بل لأنّ التّفاعل لحصول المزاج لا يكون إلّا بطريق المماسّة.

ولذلك كلّما كان التّصغّر أكثر، كان الامتزاج أشدّ لكون المماسّة حينئذٍ أتمّ، هذا.

واعتبروا أن يكون هذا التّفاعل الذي هو سبب المزاج من العناصر الأربعة لأنّ في كلّ منها فائدة لا يتمّ بدونها أمر الكَيْفِيَّةِ المتوسطة المتشابهة المسمّاة بالمزاج على ما قال: وتحصل كَيْفِيَّةٌ متشابهة في الكلّ متوسطة، هي المزاج، ولهذا ترى المركّب من الماء والتراب، لا يترتب عليه آثار الأمزجة.

١. أنظر: شرح المقاصد: ٣ / ٢٠١ - ٢٠٤.

وهذا إشارة إلى تعريف المزاج، وإنما اعتبروا^(١) فيه التشابه، والمراد منه أن يكون الحاصل في كل جزءٍ من الأجزاء المركبة، أو البسيطة للمزج يماثل الحاصل في الجزء الآخر ويساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت إلا بالمحل، حتى أن الجزء الناري كالجزيء المائي في الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وكذا الهوائي والأرضي، لكون هذا المعنى معتبراً في حقيقة المزاج.

إذ لو اختلفت الكيفيات في أجزاء الممتزج حقيقة، وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها^(٢)، لما كان هناك فعل وانفعال، ولم تتحقق كيفية وجدانية بها يستعدّ الممتزج لفيضان صورة من الصور التركيبية التي قد مرّت الإشارة إليها.

وأما اعتبار التوسط فيه، والمراد منه أن يكون أقرب إلى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها، بمعنى أن يستسخن بالقياس إلى الجزء البارد، ويستبرد بالقياس إلى الجزء الحارّ، وكذا في الرطوبة واليبوسة، فللاحتراز عن توابع المزاج كالألوان والطعوم والروائح، والمراد هو توسط ما، كما صرح به الشيخ "في الإشارات"^(٣).

وقال المصنّف في شرحه: «أي إذا كان الحارّ مثلاً عشرة أجزاء والبارد

١. لاحظ: المباحث المشرقية: ٢ / ١٥٥ / الفصل الأول من الباب الثالث؛ وشرح المقاصد: ٣ /

٢٠٨.

٢. بحيث لا تميّز عند الحس.

٣. لاحظ: الإشارات والتنبّهات: ٢٢٧.

خمسـة [أجزاء] كانت الكيفيـة المتوسـطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسبة الثلث والثلثين، فلا يكون الكيفيـة متوسطة على الإطلاق دائماً، بل تـوسـطاً ما، هذا^(١).

مع حفظ صور البسائط^(٢)، إشارة إلى ردّ مذهب جماعة نقله الشيخ حيث قال في " طبيعيات الشفاء ": «لكن قوماً اخترعوا، في قرب زماننا، مذهباً غريباً عجيباً، وقالوا: إنّ البسائط، إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض، يتأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها، فلا يكون الواحد منها صورته الخاصّة، وتلبس حينئذٍ صورة واحدة، فتصير لها هيولى واحدة.

فمنهم من جعل تلك الصّورة أمراً متوسّطاً بين صورها ذات الحميّة، ويرى أنّ الممتزج يستعدّ بذلك لقبول الصّور النوعيّة التي للمركّبات. ومنهم من جعل تلك الصّورة صورة أخرى هي صورة من النوعيّات^(٣).

ثمّ ردّ هذا المذهب بوجهين:

[الوجه] الأوّل: قوله: لو كان هذا الرأي حقّاً، لكان المركّب، إذا تسلّط عليه النّار، فعلت فيه فعلاً متشابهاً، فلم يكن القرع والإنبيق يميّزه إلى شيءٍ قاطرٍ متبخّرٍ لا يثبت على النّار ألبتة، وإلى شيءٍ أرضيٍ لا يقطر ألبتة .

١ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٧٧ .

٢ . من كلام المصنّف ﷺ .

٣ . وجعل المزاج أمراً عارضاً لا صورة .

فإنه إن كان كل جزءٍ منه كالآخر، تساوى الاستعداد في جميعه؛ أو إن اختلف فعسى أن يكون اختلافه بالأشدّ والأضعف، حتّى كان بعض الأجزاء أسرع استعداداً، وبعضها أبطأ استعداداً.

ومع ذلك، فما كان يكون ذلك فيها، وهي متلبّسة صورة واحدة لا تمايز بينها؛ بل لابدّ من تمايز.

وذلك التمايز لا يخلو:

إما أن يكون بأمورٍ عرضيّة، أو صورٍ جوهريّة.

فإن كانت أموراً عرضيّة: فإمّا أن تكون من الأعراض التي تلزم طبيعة الشيء، أو من الأعراض الواردة من خارج.

فإن كانت من الأعراض التي تلزم طبيعة الشيء، فالطبائع التي تلزمها أعراض مختلفة مختلفة (١).

وإن كانت من أعراض وردت عليها من خارج: فإمّا أن تكون الأجزاء الأرضية مثلاً، تقتضي في كلّ مثل ذلك التركيب، أن تكون إذا امتزجت، يعرض لها من خارج دائماً مثل ذلك العارض، أو لا تقتضي .

فإن كانت تقتضي، وجب من ذلك أن يكون لها عند الامتزاج خاصيّة استعداد لقبول ذلك، اوخاصية استعداد لحفظ ذلك، ليس ذلك لغيرها.

١ . في المصدر: «هي مختلفة».

وذلك الاستعداد: إما أن يكون أمراً جوهرياً، فيتميز بالجوهر، فتكون البسائط متميزة في المركب بجواهرها، أو أمراً عرضياً، فيعود الكلام من رأس.

وإما أن لا يكون الأجزاء الأرضية؛ مثلاً تقتضي في كل مركب، مثل ذلك التركيب، أن تكون إذا امتزجت يلزمها من خارج، بل ذلك قد يتفق في بعضها اتفاقاً.

ولو كان كذلك لكان ذلك بالأول، ولم يكن كل مثل ذلك التركيب موجباً لاختلاف ذلك التميز، وكان يمكن أن يوجد من اللحوم لحم في نوعه يقطر كله، ولا يرسب، أو يرسب كله، ولا يقطر.

وكذلك كان يجب أن لا يكون التحليل مفنياً^(١) للحيوانات والنباتات بإفناء مادة وإبقاء مادة، أعني: إفناء المتحلل الرطب، وإبقاء اليابس.

والوجه الثاني: قوله: ثم لننظر أن هذه العناصر، إذا اجتمعت، فما الذي تبطل صورها الجوهرية، فلا يخلو: إما أن يظن أن النار مثلاً، تبطل صورة الأرض، أو شيء خارج عنهما، يكون ذلك الشيء من شأنه أن يبطل صورتها إذا اجتمعت.

فإن كانت النار تبطل صورة الأرض: فإما أن تكون مبطله لصورة الأرض، وناريتها موجودة، أو مبطله وصورتها^(٢) معدومة.

١. في المصدر: «معيناً».

٢. في المصدر: «وناريتها معدومة».

فإن أبطلت، والتأريّة معدومة، فيكون إبطالها للصّورة الأرضيّة بعد
عدم النّار، أو مع عدم النّاريّة.

وعدم ناريّتها في هذا الموضع أيضاً إنّما هو بسبب الأرض .
والكلام في ذلك هو الكلام بعينه .^(١)

وأما أن يكون شيء آخر خارج، هو الذي يبطل صورة كلّ واحد منها
إذا اجتمعت.

فإن كان يحتاج في إبطال الصّورة النّارية، مثلاً، وإعطاء الصّورة
الأخرى إلى الأرض، والأرض موجودة، أو الأرض معدومة، فقد دخلت
الأرض في هذه المعونة، وعاد الكلام من رأس .

وإن كان لا يحتاج، فلا حاجة إلى المزاج في سلب الصّورة النّاريّة
وإعطاء الصّورة الأخرى، بل البسيط يجوز أن تتكون عنه الكائنات بلا مزاج.
ثمّ قال: فأما الاستحالة، فلا يلزم فيها مثل هذا القول.

فإنّ النّار مثلاً، إذا كانت علّة لتسخين مادّة الأرض كانت علّة، وهي نار
بالفعل، وتسخن بسخونة موجودة فيها، وإن انتقصت، لأنها أيضاً تقبل البرد
بمادّتها من الأرض بالفعل .

فتكون فاعلة بهيئة ومنفعلة بمادّة .

وتكون الهيئة، عندما تفعل بالمادة موجودة، والمادّة عندما تنفعل

١ . والحاصل: أنه لما عدت النّارية والأرضيّة أبطلت إحداهما صورة الأخرى، وهذا محال.

موجودة، فلا يعرض فيها هذا الشك. انتهى كلام " الشفاء " (١). وهذا ما وعدناك آنفاً.

ثم إنه أشار في " الإشارات " إلى هذا المذهب وردّه بقوله: «وإذ امتزجت لم تفسد قواها، وألا فلأمزاج» (٢).

فنقل المصنّف في شرحه المذهب المشار إليه عن " الشفاء " ولم يلتفت إلى الجوابين المذكورين فيه، بل فسّر قول " الإشارات ": «فلا مزاج بأنّه لا مزاج، بل هو فساد ما وكون، لأنّ المزاج إنّما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها، هذا كلام المصنّف» (٣).

فاعترض عليه: (٤) بأنّه ربّما يلتزم هذا القائل أنّ الموجود في جميع الامتزجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركّبات كون وفساد لصور الممتزجات، وليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسّط بينها على ما ذكرتموه.

وظنّني أنّ مراد الشّيخ ليس ذلك، بل مراده هو الإشارة إلى الجواب الثّاني من الجوابين اللّذين نقلناهما من " الشفاء " أعني قوله: «وإن كان لا يحتاج، فلا حاجة إلى المزاج في سلب الصّورة النّارية وإعطاء الصّورة الأخرى، بل البسيط يجوز أن يتكوّن عنه الكائنات بلا مزاج»،

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٣٣ - ١٣٦ / الفصل السابع من الفن الثالث.

٢ . الإشارات والتنبّهات: ٢٢٧ .

٣ . لاحظ: شرح الإشارات والتنبّهات: ٢ / ٢٧٥ .

٤ . المعترض هو الشّارح القوشجي. انظر: شرح تجريد العقائد: ١٧٦ .

فإنّ هذا هو مناط الجواب الثاني ؛ أي فلاحاجة إلى امتزاج بين العناصر، فليتدبّر .

ثمّ قال في " الشفاء " : «لكن من الأمور المشكلة التي بالحري أن يورد شكاً يؤيد هذا المذهب المحدث هو أنّه إن كان الممتزج لا تتغيّر جواهر بسائطه، وإنما تتغيّر كمالاتها، فتكون النّار موجودة فيه، ولكنها مبردة^(١) قليلاً، والماء موجوداً، ولكنه مسخّن قليلاً.

ثمّ يستفيد بالمزاج صوراً زائدة على صور البسائط، وتكون تلك الصّور ليست من الصّور التي لا تسوي^(٢) في الكلّ من الصّور الاجتماعية، مثل صور التأليف كالأشكال والأعداد .

فإنّ المغناطيسيّة واللّحمية مثلاً ليست من الصّور التي تكون من هيئات اجتماع آحاد^(٣) حتّى تكون للجمله،^(٤) ولا لواحدٍ من آحاد الجمله.

بل هي سارية^(٥) في كلّ جزءٍ، فالجزء الموجود من الأسطقسات في المركّب، وهو نارٌ مستحيلَةٌ ولم يفسد، قد اكتسبت صورة اللّحميّة، فيكون من شأن النّار في نفسها إذا عرض لها نوعٌ من الاستحالة أن تصير لحمًا.

١ . في المصدر: «مفترة».

٢ . في المصدر: «لا تسري».

٣ . عددٍ أو آحاد مقادير.

٤ . في المصدر: «أو لا لواحد».

٥ . أي وإذا كان كذلك، كانت هذه الصّورة سارية في كلّ جزء، الخ .

وكذلك كل واحدٍ من البسائط، ولا تمنعها عن ذلك صورها^(١)،
فيكون حينئذٍ من شأن البسائط أن تقبل صور هذه الأنواع وإن لم تتركب.
فنقول^(٢): ليس اعتراض هذه الشبهة على أحد المذهبين أولى من
اعتراضها على المذهب الآخر.

فإن صاحب هذا المذهب أيضاً يرى أن اجتماع العناصر وحصول
الفعل والانفعال شرطاً في أن يخلع صورها، وتلبس الصورة التركيبية، ولولا
ذلك لما كان لتركبها فائدة.

فيجب من ذلك: أن تلك الاستحالة إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد
وحدة^(٣) تلك الصورة، فإن كان لا يقبلها، لأن تلك الاستحالة يستحيل فيها
إلا أن تصغر أجزاؤها، وتتجاور فاعلة ومنفصلة على أوضاع مخصوصة، وأن
تكون تلك الصورة مستحيلة أن تستحفظ إلا بتلك المجاورة، وأن الصورة
لا تحل مادة لا يستحفظها، أو غير هذا من العلل، فهو جواب مشترك
للطائفتين. انتهى ملخصاً.^(٤)

وقد سبق في مباحث المكان الطبيعي^(٥) ما له تعلق بهذا الكلام.

واعلم، أن القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة، وهو ظاهر على

١. كما لا تمنع صورة الأرض في الجزء المتدخن أن تقبل حرارة مصعدة.

٢. يعني الشيخ الرئيس.

٣. في د: «وحده».

٤. طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٣٦ - ١٣٧.

٥. انظر: المبحث الأول من المسألة الثانية عشرة من الفصل الأول من هذا الجزء.

القول بالكون أيضاً، فإنَّ الأجزاء النَّارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الأثير، بل تتكوّن هناك.

وكان في المتقدمين من ينكرهما معاً كأنكساغوراس^(١) وأصحابه القائلين بالخليط.^(٢)

فإنهم كانوا ينكرون التغيّر في الكيفيّة وفي الصّورة ويزعمون أنّ الأركان الأربعة لا يوجد منها شيء صرفاً، بل هي مختلطة من تلك الطّبايع ومن سائر الطّبايع النوعيّة.

وأما سمّي بالغالب الظاهر منها، ويعرض لها عند ملاقة الغير أن يبرز

١. أنكساغوراس الأقلازوماني (= Anaxagoras of Clazomenae) فيلسوف يوناني ولد في أقلازومانيا (آسيا الصغرى) نحو عام (٥٠٠ ق.م) ومات في المسبقيوم عام (٤٢٨ أو ٤٢٧ ق.م) كان قبل ارسطاطليس، وقد ملأ كتبه من أقواله وآرائه ومذاهبه. راجع: محبوب القلوب: ١ / ٣٥٢ - ٣٥٤؛ ومعجم الفلاسفة: ١٠٦. لاحظ في تفصيل مذهبه موسوعة الفلسفة للبدوي: ٢٣٦/١ - ٢٣٩؛ والملل والنحل الشهرستاني: ٢ / ٦٤ - ٦٥ / الباب الأول برقم ٢.

٢. قال صاحب المحاكمات: القائلون بالخليط قالوا: في الاجسام أجزاء على طبيعة اللحم، وأجزاء على طبيعة العظم، وأجزاء على طبيعة الحنطة، وأجزاء على طبيعة الشعير، وهكذا. فإذا اجتمع منها أجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها إلى بعض أحسّ بها على تلك الطبيعة. وكذلك الكيفيات التي تحدث للأجسام ليس بطريق الاستحالة، بل لأنّ الأجزاء التي لها تلك الكيفيّة كانت كامنة في الجسم، فبرزت، حتّى أنّ الماء إذا تسخن لم يستحلّ في كفيّة، بل لأنّ أجزاء ناريّة كمنّت فيه فبرزت بسبب ملاقة النار، وآخرون زعموا أنّ أجزاء ناريّة نفذت في الماء من الخارج، فاختلطت بالأجزاء الباردة فاحسّ بالكلّ كأنّه حارّ. لاحظ: تفصيل توضيحه وجوابه في المحاكمات بين شرحي الإشارات المطبوع مع شرح الإشارات: ٢٧٨/٢ - ٢٨٠؛ وكذا أشار الشّيخ الرّئيس إلى الخليط وأجاب عنه. أنظر: طبيعيات الشفاء: ١ / الفصل الثّاني عشر من المقالة الثالثة.

منها ما كان كامناً فيها، فيغلب ويظهر للحسّ بعدما كان مغلوباً وغائباً عنه لا على أنه يحدث، بل على أنه يبرز، ويكمن فيها ما كان بارزاً، فيصير مغلوباً وغائباً بعدما كان غالباً وظاهراً.

وبأزائهم قوم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل بروز، بل على سبيل نفوذ من غيره فيه، كالماء مثلاً، فإنه إنّما يتسخّن بنفوذ أجزاء نارٍ فيه من النار المجاورة له .

والمذهبان متقاربان، فإنهما يشتركان في أن الماء مثلاً لم يستحل حارّاً لكن الحارّ نار يخالطه .

ويفترقان في أنّ أحدهما يرى أنّ النار برزت من داخل الماء، والأخرى يرى أنّها وردت عليه من خارجه، وإنّما دعاهم على ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء، وامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر. كذا في " شرح الإشارات" ^(١) مطابقاً لما في " الشفاء " .

ثمّ قال في " الشفاء " : «فالسبب في غلظهم هو ظنّهم أنّه إذا كان مسلماً أنّ الشيء لا يكون عن لا شيء، فقد صحّ أنّ كلّ شيء يكون عن مشابهه في الطبع، وأنّه إذا كان مسلماً أنّ لا شيء لا يكون موضوعاً لشيء استحال أنّ يكون الشيء عن لا شيء .»

أما الأوّل، فلنضعه مسلماً، فيجوز أن يكون الشيء لم يتكوّن عن لا شيء، ولكن تكون عن شيء ليس مثله في النوع، ولا مشابهه في الطبع.

قال: وأما المقدّمة الأخرى، وهي أن لا شيء لا يكون موضوعاً للشيء، هذا إذا قيل أنه كأنه عنه وهو موجود فيه .

وأما إذا كان الوضع أن الشيء كان عن لا شيء، بعد لا شيء لم يصر لا شيء موضوعاً للشيء، والأولى أن يقال حينئذٍ، لا عن شيء حتى لا تقع هذه الشبهة. انتهى»^(١).

والشيخ نبّه في " الإشارات " ^(٢) " على فساد المذهب الأول بما شرحه: «أنّ النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا، وتبقى في ظاهر جمورها وباطنها، لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها، بل لو لم تكن في الغضا إلاّ النارية الباقية بعد التجمّر، لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرضّ والسحق، ولا يدرك باللمس والنظر.

فكيف يمكن أن تصدّق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الإشتعال مع هذه الباقية ؟

وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً، لكان مبصّراً، كما كان بعد البروز، إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن التفوذ فيه والإحساس لما في باطنه.

واعترض عليه الإمام: بأنّ حرارة الأدوية الحارّة كالفرفيون إنّما تكون

١ . ملخصاً، لاحظ: طبيعيات الشفا: ٢ / ٩٤ - ٩٥ / الفصل الثالث من الفن الثالث .

٢ . الإشارات والتشبهات: ٢٢٨ .

لكثرة الأجزاء النَّارِيَّة فيها [مع] أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض.

فَلِمَ لا يجوز أن يكون هاهنا مثله ؟

فإن قيل: ليس فيها أجزاء نارِيَّة، لكنَّها تسخَّن بدن الحيِّ عند انفعاله عنها بالخاصيَّة، كان قولاً بأنَّها تسخَّن بالخاصيَّة لا بالكيفيَّة، وهذا خلاف ما قالته الأطبَّاء.

وأجاب عنه: بأنَّ الأجزاء النَّارِيَّة الَّتِي فِي الفرفيون ربَّما لا تظهر للحس، لكونها منكسرة الكيفيَّة للمزاج، فإن قالوا بمثله ؛ ناقضوا مذهبهم، وإلا لزمهم ما مرَّ^(١).

وعلى بطلان المذهب الثاني بخمسة أمور من المشاهدات:

الأول: أنَّ السَّخونة يحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارِيَّة^(٢) غريبة يمكن نفوذها في المتسخَّن، كالمحكَّوك، وهو الشَّيء اليابس الصُّلب الَّذِي يُماسُهُ مثله مماسَةً عنيفة كخشبتين يابستين، فإنَّ المحكَّوك منها تحمي، بل تحترق من غير نار، وهو ممَّا يغلب عليه الأرضيَّة .

وكالمُتخلَّل، وهو الَّذِي يجعل قوامه بالقسر دقيقاً متخلِّلاً كهواء الكير بالحاح النفخ فيه، ومنع الهواء الخارج من الدَّخول عليه، فإنَّه يتسخَّن

١ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٨٢ - ٢٨٣ .

٢ . في المصدر: «من غير وصول نار».

لا محالة، لأنَّ الحركة الشَّديدة المقتضية لرقَّة القوام وتخلخله تقتضي السخونة أيضاً .

وكالمَخْضَخْض، وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكاً شديداً، فإنه يتسخَّن أيضاً .

الثاني: أنَّ المايعين المتشابهين إذا سخنا في إنائين أحدهما مستحصف ؛ أي مستحكم الجرم، كالنحاس مثلاً، والثاني متخلخل؛ أي مشتمل على الفرج، والمسامات الصَّغيرة كالخزف .

فلو كان التسخَّن بنفوذ النَّار وفشوها في المائع؛ لوجب أن يتسخَّن الذي في المتخلخل قبل الآخر، لسهولة النفوذ فيه دون الآخر، وليس الأمر كذلك .

الثالث: أنَّ الإناء المصموم المقدوم يجب على تقدير هذا المذهب أن يمنع عن تسخَّن ما فيه تسخناً بالغاً، لامتناع دخول شيء يعتدُّ به إلا بعد خروج شيء يعتدُّ به منه، إذ التَّدَاخُل محال، وليس كذلك .

الرابع: القماقم الصيَّاحة إذا ملئت ماء وسدَّ رأسها سداً محكماً، ووضعت على نارٍ قويَّة، فإنَّها تنشقَّ بعد صيرورة أكثر مائها ناراً، وتصيح صيحة عظيمة هائلة، فحدوث السخونة والنَّار في داخلها مع امتناع دخول النَّار فيها، وخروج الماء منها يدلُّ على الاستحالة والكون معاً .

الخامس: أنَّ الجمد مبرَّد ما يوضع فوقه والأجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع، بل تنزل ولا قاسر هناك، فإذن هو للاستحالة. (١)

المسألة السابعة

[في اختلاف المزاج ^(١)]

قال: ثُمَّ تَخْتَلِفُ الْأَمْزِجَةُ فِي الْإِعْدَادِ بِحَسَبِ قُرْبِهَا وَبُعْدِهَا مِنَ الْإِعْتِدَالِ، مَعَ عَدَمِ تَنَاهِيهَا بِحَسَبِ الشَّخْصِ، وَإِنْ كَانَ لِكُلِّ نَوْعٍ طَرَفًا إِفْرَاطًا وَتَفْرِيطًا وَهِيَ تِسْعَةٌ.

أقول: إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ [فِي الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ اخْتِلَافَ الْمَرْكَبَاتِ أَجْنَاسًا وَأَنْوَاعًا، بَلْ أَصْنَافًا وَأَشْخَاصًا، إِنَّمَا هُوَ لِاخْتِلَافِ الْأَمْزِجَةِ الَّتِي بِهَا يَسْتَعَدُّ الْمَمْتَزِجُ لِفَيْضَانِ صُورَةٍ مِنْ وَاهِبِ الصُّورِ جَلَّ قَدْسُهُ.

وَأَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ: ثُمَّ تَخْتَلِفُ الْأَمْزِجَةُ فِي الْإِعْدَادِ بِحَسَبِ قُرْبِهَا وَبُعْدِهَا مِنَ الْإِعْتِدَالِ، مَعَ عَدَمِ تَنَاهِيهَا بِحَسَبِ الشَّخْصِ .

بيان ذلك: أَنَّ الْمَرْكَبَاتِ التَّامَّةَ - أَعْنِي: مَا لَهُ صُورَةٌ حَافِظَةٌ لِلتَّرْكِيبِ -

ثَلَاثَةٌ:

ذُو صُورَةٍ لَا نَفْسَ لَهُ، وَيَسْمَى مَعْدِنِيًّا.

١ . راجع لمزيد التحقيق حول هذا المبحث : تلخيص كتاب المزاج لجالينوس: ٧٥ - ١٦٢ ؛ ومقالة في أصناف المزاج لجالينوس: ٣٧٤ - ٣٨٦ ؛ وطبيعات الشفاء: ٢ / ١٣٣ / الفصل السابع من القرن الثالث ؛ المعتبر في الحكمة: ٢ / ١٦٨ / الفصل الثالث إلى التاسع من الجزء الثالث؛ والمباحث المشرفة: ٢ / ١٥٠ / الباب الثالث من القرن الأول ؛ والتحصيل: ٧٢٩ / الفصل الثاني من الباب الثاني؛ وإيضاح المقاصد: ٣٦١ - ٣٦٣ ؛ وشرح حكمة العين: ٥٩٥ - ٦٢٠ ؛ ورسالة المزاج لصدر المتألهين (= ضمن كتاب مجموعة رسائل فلسفية): ٤٠٧ - ٤٢٥.

وذو صورة، هي نفس غذائية ونامية، ومولدة للمثل، لا حس ولا حركة إرادية له، ويسمى نباتاً.

وذو صورة، هي نفس غذائية ونامية، ومولدة للمثل، وحساسة، ومتحركة بالإرادة، ويسمى حيواناً.

وجميع هذه الصور كمالات أولى مختلفة.

فإن الكمال: ينقسم إلى منوع؛ هو صورة كالإنسانية، وهو أول شيء يحل في المادة، وإلى غير منوع؛ هو عرض كالضحك، وهو كمال ثانٍ يعرض للنوع بعد الكمال الأول.

فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي، ومن النباتي ما يصدر من المعدني، من غير عكس.

وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض. وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف، وكل صنف على أشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع، ولا من الأصناف، ولا من الأشخاص.

وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى، ولا بسبب الجسمية، فإنهما مشتركان، ولا بسبب المبدأ المفارق، فإنه كما سنبين موجود أحدي الذات متساوي النسبة إلى جميع الماديات.

فهو إذن بسبب أمورٍ مختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية، هي

هذه الصور الأربع النوعية التي أجسامها مواد المركبات كما مر.

والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها، لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة، فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب، وفيما يعرض بعد، والتركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها إلى بعض اختلافاً لا نهاية له، ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة.

فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركبات، كذا في " شرح الإشارات " (١).

ثم نقول: تلك الاختلافات - أعني اختلافات مقادير الأسطقسات - إنما تصير أسباباً لاختلاف المركبات، لأنها أسباب لاختلاف الأمزجة، لأن المزاج هي الكيفية المتوسطة بين كفيّات تلك المقادير.

ثم اختلاف الأمزجة سبب لاختلاف المركبات، لكون المزاج معداً لفيضان الصورة التركيبية على الممتزج.

وبيان ذلك الإعداد على ما في " شرح الإشارات " هو: « أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مألها إلى مبدئها الواحد وبسببها يستحق أن يفيض عليها صورة، أو نفساً تحفظها، فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه ». (٢)

١. لاحظ: شرح الإشارات والتهيئات: ٢ / ٢٦٨ - ٢٧٠.

٢. شرح الإشارات والتهيئات: ٢ / ٢٨٧.

ومعناه أن اجتماع الكثرة في وحدة نسبة زائدة لتلك الكثرة على ما كان لكل واحدٍ من تلك الكثرة مع المبدأ.

ولا محالة هذه النسبة الزائدة أتمّ وأكمل من التي لكل منها، وهذه الأتمية مختلفة، اختلاف تلك الوحدة في الشدة والضعف.

فكلما كانت الوحدة أتمّ - وذلك بأن يكون الانكسار أتمّ كانت المناسبة أتمّ - فتكون الصورة الفائضة بحسبها أكمل .

فلا يرد ما أورده المحقق الدواني: من أن هذه الوحدة لو كانت مستدعية للإفاضة المذكورة، لكان استدعاء الوحدة المتحققة في كل عنصرٍ على حدة، لذلك أولى، لأنّ وحدتها أكمل فليس .

ومع ذلك فقد أجاب عنه سيد المدققين بمنع الأولوية، إذ لا وحدة هناك، كيف وكلّ عنصرٍ مشتملٍ على كيفيتين، هذا.^(١)

قال الشيخ في "الإشارات" مطابقاً لكلام الفارابي^(٢): «أنظر إلى حكمة الصانع: بدأ فخلق أصولاً؛ فخلق منها أمزجة شتى، وأعدّ كل مزاجٍ لنوع؛

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ٢٣٦.

٢. فإنه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة: حكمة الباري تعالى في الغاية لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة، وخصّ كل مزاج بنوع من الأنواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة. لاحظ: عيون المسائل: ٧٣ - ٧٤ / برقم

وَجَعَلَ إِخْرَاجَ ^(١) الْأَمْزِجَةِ عَنِ الْاِعْتِدَالِ لِإِخْرَاجِ ^(٢) الْأَنْوَاعِ عَنِ الْكَمَالِ؛
وَجَعَلَ أَقْرَبَهَا مِنَ الْاِعْتِدَالِ الْمُمْكِنِ مَزَاجَ الْإِنْسَانِ، لَيْسَتْوَكْرَهُ نَفْسَهُ
النَّاطِقَةَ» ^(٣).

واعترض الإمام على قوله ^(٤): «وأقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الإنسان» بأنّ المباحث الطبيّة شهدت بأنّ أعدل الأعضاء جلد الأصابع،
وأخرجها عن الاعتدال القلب، فكان ينبغي أن تتعلّق النفس بتلك الجلدة لا
بالقلب».

أجاب عنه المصنّف: «بأنّ كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضي
كونه أعدل الأمزجة على الإطلاق .

فإنّ الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة
الجزأين الثّقيلين عليها، وأيضاً ليست الأعضاء ممّا تتعلّق بها النفس أولاً،
والمزاج المستعدّ لقبول الصّورة الحيوانيّة فضلاً عن الإنسانيّة ليس هو مزاج
الأعضاء، بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثّقيلة والخفيفة فيها من
التساوي.

فهي أوّل شيء تتعلّق النفوس به، ثمّ إنّ تلك النفوس تحتاج بسبب
محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشّخصي والنّوعي أولاً إلى عضوٍ يحصر

١ . في المصدر: «أخرج» .

٢ . في المصدر: «لأخرج» .

٣ . الإشارات والتّنبّهات: ٢٢٩ .

٤ . أي الشيخ الرّئيس .

تلك الأرواح، ويمنعها عن التفرّق هو القلب.

ثمّ إلى عضوٍ يغذيها هو الكبد، وإلى عضوٍ يعدها لأن تصير مبدأً للحسّ والحركة هو الدّماغ.

ثمّ إلى سائر الأعضاء عضواً بعد عضوٍ بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهي إلى جلد الأنملة وغيره.

فيمّ بجميع ذلك الشّخص على التفصيل المذكور في كتب الطبّ. انتهى»^(١).

فإن قلت^(٢): «قد صرح الشّيخ في مواضع من كتاب " القانون ": «أنّ الرّوح والقلب أحرّ ما في البدن»^(٣) حازان جدّاً مايلان إلى الإفراط، فالقول بقرب الخفيف والثّقيل فيهما إلى التّساوي ممّا ينافيه .

بل الحقّ في الجواب: أنّ كلام الشّيخ في الاعتدال التّوعوي لا العضوي، فإن تعلق النّفس إنّما يكون بمجموع البدن ضرورة أن تعلقها بحسب التدبير والتصرّف، وذلك لا يتمّ إلاّ بأعضاء آليّة .

فالمزاج المعدّل لفيضان النّفس ليس مزاج عضوٍ من الأعضاء، بل هو مزاج جميع البدن - أعني: أمزجة الأعضاء - وذلك المزاج أقرب إلى الاعتدال من أمزجة الأنواع .

١ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٨٧ - ٢٨٩ .

٢ . نقله صاحب المحاكمات وأجاب عنه. لاحظ: المحاكمات بين شرحي الإشارات المطبوع مع شرح الإشارات: ٢ / ٢٨٨ .

٣ . القانون في الطبّ: ١ / ٢٣ / الفصل الثّاني من التّعليم الثّالث من الفنّ الأوّل من الكتاب الأوّل .

وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو القلب، فذلك هو بحث آخر، وإنما ذهبوا إليه، لأن تعلق النفس للاستكمال، والاستكمال به إنما يكون بالأعمال والحركات الصادرة من الأرواح التي منشأها القلب»^(١).

قلت: أما المنافاة، فمتمتية بأن معنى كون حرارة القلب غالبية مثلاً أنها غالبية على حرارة سائر الأعضاء، لا أنها غالبية على البرودة التي في القلب، لينافي القول بكون الخفيف والتَّخْفِيل فيه قريباً من التساوي، كيف ولو كان كذلك لم يكن الأجزاء الباردة في القلب أكثر من الأجزاء الحارة مع غلبة الأرضية فيه.

وأما الجواب: فهو الذي أشار إليه المصنّف - كما لا يخفى على المتأمل - وكون متعلق النفس أولاً هو الروح - لا ينافيه، وليس ذلك بحثاً آخر، بل إشارة إلى تفصيل التعلق بمجموع البدن إجمالاً، فليتدبّر جداً.

وإن كان لكل نوع طرفاً إفراطاً وتفریطاً؛ إشارة إلى أن أمزجة كل نوع من المركبات، وإن كانت غير محصورة بحسب الأشخاص، لكنها محصورة بين طرفي إفراط وتفریط، إذا خرج المزاج عنهما لم تكن مزاج ذلك النوع.

بيان ذلك: أن لكل نوع مزاجاً يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه، لكن ليس لهذا المزاج حدّ معين لا يتجاوزه إلى جانبه، إذ ليس أفراد نوع واحد كالإنسان مثلاً على أمزجة متساوية في الحرارة، وسائر الكيفيات.

كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب

أسبابه المختلفة، بل كل نوع من المركبات له مزاجٌ محصورٌ بين طرفين، إذا جاوزهما هلك، مثلاً مزاج الإنسان يحتمل زيادة الحرارة إلى حدٍّ معيّن لو تجاوزه لم يكن مزاج الإنسان، بل ربّما كان مزاج نوع آخر كالأسد .

وكذا يحتمل نقصان الحرارة إلى حدٍّ معيّن، لو تجاوزه كان مزاج نوع آخر كالثعلب، فلو حصل شيء من هذين المزاجين للإنسان هلك، وهكذا في سائر الكيفيات .

وبهذا الاعتبار - أعني: باعتبار انحصار مزاج كل بين الطرفين - يتوهم بينهما امتداد يسمّى عرض المزاج النوعي.

وهي؛^(١) أي الأمزجة بحسب الوقوع على الاعتدال والخروج عنه أقسام تسعة^(٢)، لأنّ مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج إن كانت متساوية، فالمزاج معتدل، وهو قسم واحد، وإن لم يكن متساوية، فالمزاج غير معتدل وهو على ثمانية أقسام، لأنّ الخروج عن التساوي: إمّا بكيفيّة واحدة من الأربع، وهو أربعة أقسام .

وأما بكيفيتين غير متضادتين منها، لامتناع الخروج بالمتضادين، وهو أربعة أقسام آخر فالمجموع تسعة.

والمشهور أنّ المزاج المعتدل غير موجود، كما يدل عليه كلام " الإشارات " المنقول من قوله: «وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان».^(٣)

وقال المصنّف في شرحه: «إنّما قال ذلك^(١)، لأنّ الاعتدال الحقيقيّ عنده ليس بموجود»^(٢).

وهذا من المصنّف يدلّ على خلافٍ فيه .

وعلى هذا يكون التّقسيم إلى التّسعة بمجرّد الاحتمال العقلي كما صرّح به في " القانون"^(٣) .

واستدل على المشهور بأنّ الأجزاء حينئذٍ تكون مساوية الميول إلى أحيازها الطّبيعيّة، فلا يقسّر بعضها بعضاً، فيتفرّق قبل حصول الفعل والانفعال المستدعي زماناً لا محالة، وبأنّه لا يكون له حينئذٍ مكان طبيعيّ لإمكان أحد بسائطه، لعدم الترجيح، ولا غيره للزوم الخلاء قبل حدوثه^(٤) كما مرّ.

واجيب^(٥) عن الأوّل: بمنع استلزام التّساوي في مقدار الكيفيّات التّساوي في مقدار الميول، لما مرّ في مبحث المكان^(٦) على أنّه ربّما يحصل بقاء الاجتماع بأسباب خارجة كأصل الاجتماع.

١ . أي أقربها من الاعتدال الممكن.

٢ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٨٧ .

٣ . أنظر: القانون في الطب: ١ / ١٩ - ٢٣ / الفصل الأوّل من التّعليم الثالث من الفنّ الأوّل من الكتاب الأوّل .

٤ . أي حدوث المركّب.

٥ . أجاب الشّارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٧٨ - ١٧٩ .

٦ . لاحظ: ص ٢٠٠ / المبحث الخامس .

وعن الثاني: بما مرَّ^(١) أيضاً، وقد يطلق المعتدل على ما يوفَّر عليه من
كفَيَّاتِ العناصر وكميَّاتِها القسط الَّذي ينبغي له، ويليق بحاله،^(٢) ويقيَّد
بالطَّبي^(٣) كالأوَّل بالحقيقي^(٤).

والمعتدل على الأوَّل يكون مشتقاً من التَّعادل بمعنى التَّساوي، وعلى
الثَّاني من العدل في القسمة، وغير المعتدل بهذا المعنى أيضاً ثمانية أقسام،
وعلى هذا تكون الأقسام كلَّها موجودة.

فإن قيل: في كون غير المعتدل بهذا المعنى موجوداً تامِّلاً لأنَّ كلَّ
مخلوقٍ قد وفَّر القسط اللَّائق به بحسب نوعه أو صنفه أو شخصه ضرورة،
والألم يكن ذلك النَّوع، أو الصَّنْف أو الشخص.

قلنا: إنَّما يلزم ذلك لو كان القسط اللَّائق بحال الشَّيء معناه أن يكون
من مقوماته، ولم يكن ممَّا يتفاوت ويقبل الزيادة والنقصان وهو غيرُ لازم.
واعترض^(٥) على حصر الغير المعتدل الطَّبي في ثمانية: بأنَّ الخروج
ها هنا بكيفيتين متضادتين ممكن، فيجوز بواحدة وباثنتين وبالثلث
وبالأربع.

١. في كلام المصنَّف رحمه الله.

٢. ويكون أنسب بأفعاله مثلاً: شأن الأسد الجرأة والإقدام، وشأن الإرنب الخوف والجبن، فيليق
بالأوَّل غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة.

٣. أي المعتدل بالمعنى الثَّاني يقال له المعتدل الفرضي والطَّبي.

٤. أي المعتدل بالمعنى الأوَّل يقال له المعتدل الحقيقي.

٥. والمعترض هو أبو الحسن علي بن عمر الكاتب في المنصَّص في شرح الملخَّص. لاحظ:

شرح المقاصد: ٢٢٠ / ٣.

فالأول: ثمانية أقسام حاصلة من ضرب أربع هي عدد الكيفيات في اثنين هما الزيادة والنقصان.

والثاني: أربعة وعشرون [قسماً] حاصلة من ضرب ستة هي اعتبار كل من الأربع مع كل من الثلاثة الباقية في أربعة، هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما، وزيادة كل منهما مع نقصان الأخرى .

والثالث: اثنان وثلاثون [قسماً] حاصلة من ضرب أربعة، هي اعتبار كل واحدة من متضادتين: إما مع المتضادتين الباقيتين جميعاً، وإما مع مضادتها واحدة من الباقيين فقط في ثمانية هي زيادة الكيفيات الثلاث ونقصانها وزيادة كل من الثلاثة مع نقصان الآخرين.

والرابع: ستة عشر على عدد الحالات الممكنة، وهي زيادة الكيفيات الأربع ونقصانها، أو زيادة كل منها مع نقصان الثلاثة الباقية وبالعكس، فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الآخرين، وهذه ستة، لأن الاثنين: إما الفاعلتان، وإما المنفعلتان، وإما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين .

وأجيب^(١): بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي، فإذا كان اللائق بحال المركب أن تكون مثلاً حرارته ضعف برودته، ورطوبته ضعف يبوسته، فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلاً.

ولا يقدح في ذلك أن تكون الأجزاء الحارة مثلاً عشرين، والباردة

عشرة، أو الحارّة ثلاثين، والباردة خمسة عشر، إلى غير ذلك ممّا روعي فيه تلك النسبة.

وأمكن أن يتركّب منه نوع ذلك المركّب، فلا يتصوّر حينئذٍ بزيادة الأجزاء الحارّة والباردة كون المركّب أحرّ وأبرد ممّا ينبغي، لأنّ كون الحرارة ضعف البرودة إن كان باقياً مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلاً، وإن لم يكن باقياً معها.

فأمّا أن تكون الحرارة أقلّ من الضّعف، فيكون أبرد ممّا ينبغي، أو أكثر، فيكون أحرّ ممّا ينبغي، فظهر أنّ الخارج عن الاعتدال الطّبي ثمانية، كما أنّ الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك .

الفصل الثالث

في بقية أحكام الأجسام

وهي أحكامها العامة، أي الأحوال التي تعرضها من حيث هي أجسام، كما مزّت الإشارة إليه غير مزّة. وفيه مسائل:

[المسألة الأولى]

في وجوب تناهي الأبعاد^(١)

[قال: وتشترك الأجسام في وجوب التناهي لوجوب اتّصاف ما فرض له
ضدّه به عند مقياسته بمثله مع فرض نقصانه عنه .

ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتّصاف الثاني

به .

أقول: إنّ هذه المسألة في إثبات تناهي الأبعاد [وكون وجوب تناهي
الأبعاد من أحكام الجسم إنّما هو بالنظر إلى أنّ البعد المتحقّق بلا خلاف هو
البعد الجسمي بخلاف الخلاء.

واليه أشار بقوله: وتشترك الأجسام كلّها في وجوب التناهي؛ أي تناهي

١ . راجع لمزيد التحقيق في هذا البحث : طبيعيات الشفاء: ١ / الفصل السابع - العاشر من الفنّ
الأول من المقالة الثالثة ؛ وشرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٥٩ - ٨٩؛ ونهاية المرام في علم الكلام:
١ / ٣٥٦ - ٣٧٠ / البحث التاسع من المقالة الأولى من الفصل الثالث ؛ والمباحث المشرقية:
١ / ١٩٢ - ٢٠٣ / الفصل الحادي عشر من الفنّ الأول؛ وأبكار الأفكار في أصول الدين: ٢ / ٣٠٥ -
٣١٥؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٩٢ - ١٠٣؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٤ / ٢١ - ٢٩؛ وشرح
المواقف: ٧ / ٢٣٦ - ٢٤٤ / المقصد السابع من المرصد الثاني من الموقف الرابع؛ وإيضاح
المقاصد: ١٧١ - ١٨٠ / المسألة الثالثة من البحث السابع من المقالة الثالثة .

أبعادها، فإنَّ التَّناهي وعدمه ممَّا يعرضان بالذَّات للكَمِّ وبواسطته لغيره.

ونقل ^(١) القول بلا تناهي الأبعاد عن حكماء الهند وجماعة من المتقدمين، وأبي البركات من المتأخرين، وغيرهم من الحكماء والمتكلمين على امتناعه لوجوه:

الأوَّل: برهان التطبيق: وقد مرَّ ^(٢)، وتقريره هاهنا: أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية، فلنا أن نفرض خطأ غير متناه من مبدأ معيَّن ونفرض خطأً آخر غير متناهٍ بعد ذلك المبدأ بذراع مثلاً، ثمَّ نطبق التَّاني على الأوَّل، فلا بدَّ وإن ينقطع التَّاني، وإلا يلزم أن يكون الناقص مثل الزائد وهو محال.

وإذا انقطع التَّاني يصير متناهياً، والأوَّل زائد عليه بمقدار متناه، وهو ذراع، فيكون الأوَّل أيضاً متناهياً، فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما، فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال، وما يلزم منه المحال فهو أيضاً محال.

وإلى هذا أشار بقوله: لوجوب اتِّصاف ما فرض له ضدّه، أي ضدَّ التَّناهي وهو عدم التَّناهي به ^(٣)؛ أي بالتَّناهي وهو متعلِّق بالاتِّصاف فيلزم اجتماع المتقابلين.

وذلك الوجوب إنَّما هو عند مقايسته ^(٤)؛ أي مقايسة هذا الذي فرض

١ . نقله العلامة في كشف المراد؛ وفي نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٣٥٦، وفخر الدِّين الرَّازي

في محضَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ١٠٠.

٢ . في الجزء التَّاني من هذا الكتاب: ٣٣٨.

٣ و ٤ . من كلام المصنَّف ﷺ .

له ضدّ التّناهي، أي هذا المفروض غير متناه بمثله^(١)؛ أي بغير متناه آخر مع فرض نقصانه^(٢)، أي نقصان ذلك الآخر عنه؛ أي عن الغير المتناهي المفروض أولاً.

الثّاني: البرهان السّلميّ: وحاصله أنّه لو كانت الأبعاد غير متناهية، لزم إمكان انحصار الغير المتناهي بين حاصرين وهو محالّ بالبدئية. وجه اللّزوم على ما هو موروث عن القدماء، هو أنّنا نخرج من نقطة خطين متباعدين، كساقيّ مثلث، فلا شكّ أنّهما كلّما يمتدان يزداد البعد بينهما، فلو امتدّا إلى غير النّهاية كانت زيادة البعد بينهما إلى غير النّهاية. وأورد عليه الشّيخ في "الشّفاء": «أنّه ليس إذا كان البعد دائماً يزيد يجب أن يحصل هناك بعد غير متناه، بل يكون التزايد ذاهباً إلى غير النّهاية، وكلّ زيادة، فهي بمتناه على متناه؛ فكلّ بعد يكون متناهياً. وهذا كما تعرفه في أمر العدد أنّه يقبل الزيادة إلى غير النّهاية، ويكون كلّ عددٍ يحصل متناهياً، ولا يتحصل عدد لا نهاية له، لأنّه لا يزيد عدد في النّظام الغير المتناهي على عددٍ قبله إلا بمتناه. قال: فهذا ما عندي، وعسى أن يكون عند غيري وجه محقّق لبيان ذلك.

ثمّ قال: فإنّ اشتهدى أحد أن يبيّن أنّه لا بدّ من بُعدٍ غير متناهٍ بين الخطّين، فليس طريق البيان ما يقولون، ما لم يحصل فيه على وجهه، ولا يقدر أن غيرنا يحصله، بل يجب أن يقولوا هكذا: لنفرض بعداً بين نقطتين

من الخططين الذاهبين إلى غير النهاية متقابلتين، ولنصل بينهما بخط يكون وترأ لزواية التقاطع، فلأن ذهاب الخططين في زيادة البعد هو إلى غير النهاية. فإذا الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية، ويمكن أن توجد متساوية، ولأن الزيادات التي توجد على ما تحت تجتمع بالفعل فيما هو فوق، مثلاً أن زيادة الثاني على الأول موجودة للثالث مع زيادة أخرى، فيجب أن تكون الزيادات الغير المتناهية موجودة بالفعل في بُعد من الأبعاد. وذلك: لأن الزيادات بالفعل موجودة، وكل زيادة بالفعل موجودة، فهي توجد لواحد، فيلزم أن يكون بعد موجود فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية، فيكون ذلك البعد زائداً على المتناهي الأول بما لا نهاية له، فيكون بعداً غير متناه، لكنّه إذا فصل على هذا الوجه كان الخلف ظاهراً، ليس يحتاج فيه إلى الحركة، لأن هذا الغير المتناهي لا يمكن أن يوجد إلا بين الخططين، فيكون متناهياً وغير متناه، وهذا محال. انتهى» (١).

فقد زاد الشيخ على ما كان في الأصل أموراً:

أحدها: تحصيل البعد الاصلي، وذلك بفرض نقطتين متقابلتين وصل بينهما بخط يكون وترأ لزواية التقاطع.

وثانيها: اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على ذلك البعد.

وثالثها: اعتبار كون تلك الزيادات بقدر واحد، وإنما اعتبره ليظهر

كون المشتمل على غير المتناهي منها غير متناه، فإنها لو كانت متناقصة لم

يظهر، بل لم يصح، ولم يعتبر كونها متزايدة لاشتمالها على المتساوية، فإذا ظهر الخلف في المتساوية يكون ذلك في الزائدة أظهر.

ورابعها: اعتبار اجتماع زيادة كلُّ بُعدٍ مع زيادة بُعدٍ فوقه، فلزم اجتماع جميع زيادات تحتانيّة في بُعدٍ فوقها، وبهذا إندفع عنه المنع الذي أورده هو على القدماء، لأنَّ كون كلِّ زيادةٍ في بُعدٍ فوقه يستلزم كون مجموع زيادات في بُعدٍ فوقها، ولَمَّا كان جميع الزيادات الغير المتناهية أيضاً مجموع زيادات، وجب كونه أيضاً في بُعدٍ .

وذكر في "الإشارات" ^(١) "هذه الأمور في المقدمات، ثم ركب الحجّة منها، لكن لَمَّا كان هذا الحكم - أعني: كون كلِّ مجموعٍ في بُعدٍ ظاهراً في المجموعات المتناهية الأحاد دون المجموع الغير المتناهي الأحاد لمعارضة الوهم فيه العقل - فيقبل ^(٢) المنع بحسب الظاهر، ولهذا قال الإمام: «وجميع هذه المقدمات جليّةٌ إلاّ مقدّمةٌ واحدةٌ وهي قولنا: ولَمَّا كان كلُّ واحدةٍ من تلك الزيادات حاصلةً في بُعدٍ، وجب أن يكون الكلُّ حاصلاً في بُعدٍ، فإنَّ للمطالب أن يطالب عليه بالدليل. وهذه المقدّمة إن أمكن إثباتها بالبُرهان استمرّ البُرهان والآسَقَطُ . انتهى» ^(٣).

ولا ينعف في دفع هذا المنع ما قاله المصنّف: «من أنّ الشّيخ لم يجعل كون الكلِّ حاصلاً في بُعدٍ معللاً بكون كلِّ واحدٍ حاصلاً في بُعدٍ فقط، بل

١ . لاحظ: الإشارات والتنبيهات: ١٩٤ - ١٩٥ .

٢ . قوله: «فيقبل» جواب لقوله «لَمَّا كان» .

٣ . انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ٦٧ / ٢ .

جعله معللاً بكون كل واحدٍ وكل مجموعٍ يمكن أن يوجد أيضاً حاصلًا في بُعد^(١).

استدل في "الإشارات" عليه بقوله: «وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حدٍّ ليس للزائد عليه إمكان»^(٢).

يعني لو لم يكن جميع تلك الزيادات في بُعد كان ذلك لأجل أن يكون هناك بُعد لا يكون ما فيه من الزيادة في بُعد آخر فوقه، بأن لا يكون بُعد آخر فوقه، فيكون إمكان الأبعاد المفترضة بينهما محدوداً بحدٍ معين، لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه، وهو خلاف ما فرضناه في المقدمات، هذا. فإن قيل^(٣): الحجّة مبنية على فرض بُعد هو آخر الأبعاد، وذلك لا يمكن إلا مع فرض تناهي الإمتدادين، إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بُعد إلا وفوقه بُعد، فلا يوجد بعد هو آخر الأبعاد، فإذن دليلكم مبني على مقدّمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب.

قلنا: لا نسلم كون الحجّة موقوفة على فرض بُعد هو آخر الأبعاد، بل هو موقوفة على إمكان فرض الإمتدادين على الوجه المذكور، وفرض عدد الأبعاد الغير المتناهية، وفرض عدد الزيادات الغير المتناهية، وكل ذلك لاشك في صحته.

ثم يلزم بعد ذلك أن يكون تلك الزيادات الغير المتناهية موجودة في

١. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ٦٧ / ٢.

٢. الإشارات والتنبيهات: ١٩٥.

٣. نقله المصنّف في شرح الإشارات وأجاب عنه. لاحظ: شرح الإشارات: ٧٠ / ٢.

بُعدٍ واحدٍ، ويلزم كون هذا البعد آخر الأبعاد كما يلزم كونه غير متناهٍ، ومحصوراً بين حاصرين، فكما لا يضرنا هذا لا يضرنا ذلك.

والحاصل: أنه فرق بين كون الحجّة مبنية على فرض أمرٍ منافٍ لفرض الحجّة، وبين كون الحجّة مستلزماً لأمرٍ منافٍ لفرضها، والذي يضرّ الحجّة هو الأول دون الثاني، فإنّ جميع الحجج الخلفية من هذا القبيل .

واعلم: أنّ المؤنّة كلّ المؤنّة في تميم هذا البرهان إنّما هو الزام كون بعدٍ واحدٍ، مشتملاً على الزيادات الغير المتناهية بحيث ينحسم منازعة الاوهام عنه.

وهذا قد استصعب على القوم غاية الإستصعاب ولو شئت نظرت إلى "شرح الإشارات" ^(١) و "المحاكمات" ^(٢) في هذا الباب .

ولقد استقصينا الكلام في حواشينا على ذلك "الشرح" ^(٣) في كلّ قشرٍ ولبابٍ.

وعندي أنّ ذلك ليس بتلك المثابة، فإنّ بُعد فرض كون الأبعاد والزيادات إلى غير النهاية، ولزوم كون كلّ زيادةٍ في بُعدٍ فوقها يلزم لا محالة أن يزداد البعد الأصل إلى غير النهاية، فيصير غير متناهيةٍ، لأنّ الزائد زيادات بقدر واحدٍ إلى غير النهاية غير متناهٍ بالضرورة، هذا.

١ . لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٦٠ / ٢ - ٧٣ .

٢ . المحاكمات في شرحي الإشارات: ٦٠ / ٢ - ٧٣ .

٣ . لم نعر عليه .

[الثالث: البرهان الترسّي:]ثم إنَّ لأجل عظم هذه المؤنة تصرّفوا في

هذا البرهان واخترعوا براهين آخر يقرب منه ليخف المؤنة.

فأول من تصرّف فيه ولخصه هو صاحب الإشراق في "المطارحات" (١):

ففرض بعد ما بين الخطّين بقدر امتدادهما فلو امتدّا إلى غير النّهاية امتدّ البُعد بينهما إلى غير النّهاية بالضرورة .

ولما كان في إمكان ذلك المفروض نوع خفاء، حاول (٢) سلوك طريق

يوجب كون زاوية مبدأ الخطّين ثلثي قائمة، ليلزم ذلك للزوم تساوي

الزّاويتين الحادثتين من الخطّ الواصل بين كلّ نقطتين متقابلتين من ساقِي

المثلث، ولزوم كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فيلزم كون كلّ من

الزّاويتين ثلثي قائمة، ويلزم من تساوي الزّوايا تساوي الأضلاع، كلّ ذلك

بما بيّنه إقليدس .

فاخترع (٣) البرهان الترسّي، وتقريره: أنّا نخرج من مركز جسم

مستدير كالترس ستّة خطوط قاسمة له إلى ستّة أقسام متساوية، فيكون كلّ

من الزّوايا الستّ ثلثي قائمة، لأنّ مجموع البُعد المحيط على كلّ نقطة

منقسم إلى أربع قوائم، فإذا قسّم ستّة أقسام متساوية يصير كلّ قسم ثلثي

قائمة.

وكذا كلّ من الزّاويتين الحادثتين من الخطّ الواصل بين الضّلعين كما

١ . لم نعر عليه في المطارحات لكنه موجود في رسالة الألوأخ العباديّة: ٨ - ٩ / اللوح الأوّل .

٢ . أي صاحب الإشراق .

٣ . أي صاحب الاشراق .

مرّ، فيصير كلّ قسم مثلاً متساوي الزوايا والأضلاع ويلزم من امتداد الضّلعين إلى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما إلى غير النهاية مع كونه محصوراً بين حاصرين^(١).

وعلى هذا البرهان حمل الشارح القديم والمحسّي الشريف^(٢) قوله: ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه، أي بعد ما بينهما مع وجوب اتّصاف الثاني؛ أي ما اشتملا عليه به، أي بالتناهي، وذلك بحمل الزاوية على زاوية تكون بمقدار ثلثي قائمة، ولا يخفى بعده، والظاهر أنّ هذا تصرف آخر في البرهان السلمي .

[الرابع: برهان حفظ النسبة:] وبرهان آخر ينبغي أن يسمّى ببرهان حفظ النسبة، وتقريره: أنّ كلّ زاوية لضلعيها نسبة ما إلى بُعد بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغأ ما بلغ.

يعني إذا امتدّا عشرة أذرع، وكان بُعد ما بينهما حيثنذ ذراعاً، فإذا امتدّا عشرين ذراعاً كان بُعد ما بينهما ذراعين، وإذا امتدّا ثلاثين كان ثلاثة أذرع، وهكذا.

ولا شك أنّ بُعد ما بينهما متناه لكونه محصوراً بين حاصرين، فإذا ذهب الضّلعان إلى غير النهاية يلزم أن يكون نسبة المتناهي - أعني: الإمتداد الأول وهو عشرة أذرع في هذا الفرض - إلى المتناهي - أعني: البعد الأول

١ . لاحظ: شرح المقاصد: ٣ / ٩٧ - ٩٨ .

٢ . لاحظ: شرح المواقيف: ٧ / ٢٤١ - ٢٤٢ .

وهو ذراع بالفرض - كنسبة غير المتناهي - أعني: الضلعين الذاهبين إلى غير النهاية - إلى المتناهي - أعني: بعد ما بينهما هذا خلف .

والعجب أن صاحب المواقف أورد هذا الذي ذكره المصنّف بعبارة أخرى فقال: «الرابع: نفرض ساقِي مثلث كيف اتَّفَق، فللانفراج إليها نسبة محفوظة بالغاً ما بلغ، فلو ذهبنا إلى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه، نسبته إلى غير المتناهي كنسبة المتناهي إلى المتناهي. انتهى»^(١).

والظاهر أنه قد أخذه من كلام المصنّف .

وقد شرحه المحقق الشّريف^(٢) بما ذكرناه في شرح كلام المصنّف زاعماً أنه تلخيص فعله صاحب المواقف للبرهان السّلمي ولم يتفطن أنه هو معنى كلام المصنّف، فحمله على ما حمله، هذا.

واعلم: أن هذه الثلاثة - أعني البرهان السّلمي، والبرهان التّرسّي، وبرهان حفظ النسبة - إنّما تدلّ بحسب الظّاهر على امتناع لا تناهي الأبعاد من جميع الجهات، أو من جهتين، لا على امتناعه في جهة واحدة، كان يفرض أسطوانة غير متناهية ضرورة توقّف ذهاب الضّلعين متباعدة إلى غير النهاية على اللّاتناهي في جانب العرض أيضاً إلا أنه يمكن دفعه عن برهان حفظ النسبة، فإنّ كون النسبة محفوظة بالغاً ما بلغ لا يتوقّف على ذهاب الضّلعين جميعاً إلى غير النهاية، بل يجب حفظ النسبة مع انتهاء أحد الضّلعين أيضاً .

١ . المواقف في علم الكلام: ٢٥٥ .

٢ . لاحظ: شرح المواقف: ٧ / ٢٤١ .

وأما ما أورده الشَّارح القوشجي على الثلاثة: «بأنَّ الاستحالة^(١) إنَّما نشأت من فرض أمرين^(٢) متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه، فإنَّ وجود خطٍّ واصل بين الضَّلعين يستحيل مع عدم تناهيهما، فإنَّ الخطَّ الواصل بينهما إنَّما يصل بين نقطتين منهما، فهما يتهيان بتينك النَّقطتين، لكون كلِّ منهما محصوراً بين حاصرين»^(٣).

فأجاب عنه سيّد المدققين: «بأنَّا لا نفرض مع فرض الخطِّين أن يكون بين طرفيهما خطٌّ واصل حتَّى كُنَّا فرضنا أمرين متناقضين، بل فرضنا ضلعي زاوية مطلقة، أو مخصوصة هي ثلثا قائمة غير متناهيين على تقدير لا تناهي الأبعاد.

ومن البين جواز ذلك على التقدير المذكور، ويلزم من ذلك أن يكون بينهما انفراج يكون نسبته إلى الضَّلعين المفروضين نسبة متناه إلى متناه، وانفراج يصح معه أن يفرض خطًّا مساوٍ للضَّلعين المفروضين، وكلُّ منهما مستلزم للخلف، هذا»^(٤).

لكن يرد مثل الإيراد المذكور على ما قيل^(٥): من أنه يمكن إثبات امتناع

١. أي ما لا نهاية له محصوراً بين حاصرين.

٢. وهو كون السَّاقين غير متناهيين مع كونهما مثلين بالخطِّ الواصل.

٣. شرح تجريد العقائد: ١٨١.

٤. شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقِّق الدَّواني والسَّيِّد الصِّدر: ٢٤١.

٥. القائل هو الميرزا جاجان حبيب الله الباغنوي الشيرازي المتوفَّى (٩٩٤ هـ) في حاشيته على شرح

تجريد العقائد: ص ٢٤١. لاحظ: ترجمته في معجم المؤلفين: ٣ / ١٨٨؛ والكنى والالقب: ٣ /

اللانهاية في الأسطوانة، بأن يفرض أحد ضلعي المثلث ما يساوي طول الأسطوانة، والآخر ما يسعه عرضها، فحينئذ نقول: مجموع الضلعين المتناهيين أطول من الضلع الغير المتناهي الطولي، وأيضاً كونه محصوراً بين حاصرين، وذلك، لأنّ فرض كون أحد أضلاع المثلث غير متناه، أو فرض كون غير المتناهي أحد أضلاع المثلث فرض أمرين متناقضين بلا شبهة.

[الخامس] الثالث ^(١): برهان المسامطة: وتقريره: أنا إذا فرضنا كرة خرج عن مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه، وتحركت الكرة حتى زالت الموازية إلى المسامطة فلا بد أن يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامطة، لأنّ المسامطة ما كانت ثم حصلت، فيكون لها أول بالضرورة. لكن وجود أول نقطة المسامطة في الخط الغير المتناهي محال، لأنّ كلّ نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي أول نقطة المسامطة يكون المسامطة معها بحركة، وبزاوية حادثة في المركز، والزاوية والحركة قابلتان للقسمة إلى غير النهاية .

والمسامطة ببعض كلّ واحدةٍ منهما قبل المسامطة بكليهما وهي مع نقطة أخرى فوق تلك النقطة المفروضة .

فإمّا أن تسامتهما معاً وهو ضروري البطلان.

أو تسامت التّحتانيّة دون الفوقانيّة، فيلزم الطّرفة.

أو تسامت الفوقانية قبل التحتانية، فما فرض أول نقطة المسامته لا يكون أول نقطة المسامته، هذا خلف.

فإن قيل: ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة، لأنه لو تحرك القطر لم يجب أن يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامته، لأن مسامته القطر إنما يكون بزواية وحركة منقسمتين، فكل نقطة تفرض أول نقطة المسامته لم تكن أولاً.

وأيضاً هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة إلى غير النهاية وهو يستلزم عدم تنامي الأبعاد، لأننا إذا فرضنا أطول الأبعاد - أعني: قطر العالم - وتحرك قطر الكرة من الموازية إلى المسامته يحدث زاوية في المركز، ولنفرض أن المسامته بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم ولكن المسامته ببعضها قبل المسامته بأكملها، ولا بد أن يكون مع نقطة أخرى.

ولما انقسمت الزاوية إلى غير النهاية كانت هناك مسامات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر، فيكون القطر ممتداً إلى غير النهاية.

وأيضاً لا نسلم أن المسامته ببعض الزاوية قبل المسامته مع النقطة المفروضة.

وإنما يكون كذلك لو وجد هناك مسامته ببعض الزاوية.

وإنما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية، لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل .

فالشبهة إنما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل، ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة، بل حركة متحرك، لأن الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى كلها، والحركة إلى نصف نصفها قبل الحركة إلى نصفها، فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وأنه محال.

قلنا: أما الإعراض الأول: فينبغي أن يحمل على المعارضة في المقدمة لا على منع الملازمة، فإنه غير موجه حيث استدللنا عليها بأن المسامحة ما كانت ثم حدثت. وإذا حمل على المعارضة.

فالجواب عنها: أولاً بالنقض بكل قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي، فإنه لو صح ما ذكر، لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في بيان استحالة اللازم.

ثم بالحل: بأن هذا لا ينفي الملازمة، لأن الملزوم المحال جاز أن يستلزم التقيضين، على أننا نقول: لو كانت الأبعاد غير متناهية، وتحرك القطر من الموازية إلى المسامحة: فإما أن يوجد أول نقطة المسامحة في الخط الغير المتناهي أو لا يوجد، وكلاهما محال، ويبطل الإعراض بالكلية.

وأما الثاني فالجواب عنه: أن المسامحة بالنقطة الموهومة المحضة والاختراعية البحتة مما لا اعتبار له، بخلاف المسامحة مع النقطة المفروضة في بعد موجود، وبعد طرف قطر العالم لا يوجد ملاً ولا خلاً، فكيف يتصور فرض النقطة هناك؟

وهل هذا إلا مثل فرض النقطة في المجردات؟ بل هذا أقرب، لأنه موجود، والأول معدوم صرف.

والحاصل: أن الحكم بوجود نقطة المسامته في الخط، وإن كان وهمياً، لكنه لما كان مطابقاً لما في نفس الأمر يصح ذلك الحكم لا محالة، بخلاف الحكم بوجود نقطة المسامته فيما وراء طرف قطر العالم، فإنه ليس له منشأ انتزاع أصلاً، ولا يصح ذلك الحكم، فلا يلزم عدم تناهي الأبعاد في نفس الأمر.

وأما الجواب عن الثالث: فهو أن انقسام الحركة والزاوية وإن كان بالقوة لا بالفعل، لكن الحكم به يطابق لما في نفس الأمر، وبذلك يسقط منع كون المسامته ببعض الزاوية قبل المسامته بكلها مع النقطة المفروضة، ولكون هذا الانقسام غير خارجي، وغير واقع بالفعل لم يلزم امتناع حركة القطر على قوس من الدائرة ولا امتناع الحركة وقطع المسافة المتناهية مطلقاً.

لا يقال: وجود نقطة المسامته لما كان في الوهم، سواء كان الخط متناهياً، أو غير متناه، قلنا أن نفرض أول نقطة المسامته في الخط الغير المتناهي أيضاً، إذ لا منع عن الفرض .

لأننا نقول: فرض أول نقطة المسامته في الخط الغير المتناهي وإن كان ممكناً، لكنه لا يمكن أن يتعين نقطة في الوهم للأولية، إذ كل نقطة تفرض أولاً يمكن فرض نقطة أخرى قبلها في الخط الغير المتناهي،

بخلاف المتناهي، فإنَّ النَّقْطَةَ الَّتِي انْتَهَى الخَطُّ فِي الخَارِجِ، هِيَ المَتَعَيِّنَةُ فِي الوَهْمِ، لَكُونِهَا أَوَّلُ نَقْطَةِ المَسَامَةِ، إِذْ لَا يُمْكِنُ فَرَضُ نَقْطَةٍ قَبْلَهَا فَرَضاً صَحِيحاً.

واعلم، أنَّ هَذِهِ الحِجَّةَ ضَعِيفَةً، لِأَنَّ المَسَامَةَ المَذْكُورَةَ - أعني: مَسَامَةَ الخَطِّ مَعَ الخَطِّ - مِنْ قَبِيلِ الحَادِثِ فِي نَفْسِ الزَّمَانِ الَّذِي قَدْ عَرَفْتَهُ، فَلَا تَسْتَدْعِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا زَمَانٌ هُوَ أَوَّلُ أَزْمَنَةٍ وَجُودِهَا، فَلَا يَكُونُ المَسَامَةَ الحَادِثَةَ فِيهِ مَسْبُوقَةً بِمَسَامَتِهِ فِي زَمَانٍ سَابِقٍ عَلَيْهِ.

فَإِذَا وَجَدْتَ كَانَتِ المَسَامَةُ حَاصِلَةً فِي كُلِّ أَنْ يَفْرَضُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَتِلْكَ الأَنَاتُ المَفْرُوضَةُ فِيهِ غَيْرُ مَتْنَاهِيَّةٍ لَا تَقْفُ عِنْدَ حَدٍّ فَكَذَا المَسَامَاتِ المَتَوَهَّمَةِ فِيهَا كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا إِنَّمَا هِيَ مَعَ نَقْطَةٍ أُخْرَى، فَلَا يَتَعَيَّنُ نَقْطَةُ أُولَى يَقِفُ الوَهْمُ عِنْدَهَا.

وَالسَّرُّ فِي ذَلِكَ: أَنَّ المَسَامَةَ، أعني: كَوْنَ الخَطِّينِ بِحَيْثُ لَوْ أُخْرِجَا، أَوْ أَحَدُهُمَا لِتَلَاقِيَا ضِدَّ المَوَازَاةِ، فَبِأَدْنَى حَرَكَةٍ يَتَقَلُّ الخَطُّ المَذْكُورُ مِنَ المَوَازَاةِ إِلَى المَسَامَةِ، فَفِي كُلِّ أَنْ مِنَ الأَنَاتِ المَفْرُوضَةِ فِي زَمَانِ هَذِهِ الحَرَكَةِ غَيْرِ أَنْ طَرَفَهُ يَصْدُقُ عَلَى الخَطِّ المَذْكُورِ أَنَّهُ مَسَامَتٌ لِلخَطِّ الأَخْرَى، وَغَيْرِ مَوَازِلِهِ، وَلِهَذَا يَتَّقَضُ هَذِهِ الحِجَّةَ بِالخَطِّينِ المَتْنَاهِيَّينِ، وَلِعَلَّ لِضَعْفِهَا لَمْ يَتَعَرَّضْ المَصْنَفُ لَهَا.

[السادس: برهان الموازاة:] وقد يتصرف في هذه الحجّة أيضاً،

وأول من تصرف فيها صاحب التلويحات، فأخذ منها برهان التخلّص.

وتقريره: أنا نفرض خطأ غير متناه منطبقاً على قطر كرة مقاطعاً لخطٍ آخر غير متناه.

ثم نفرض حركة الكرة إلى الموازية، فلا بدّ من أن يتخلّص أحد الخطّين عن الآخر ليحصل الموازية، وهو لا يتصوّر إلاً بنقطة هي طرف أحد الخطّين، وقد فرضناهما غير متناهيين، هذا خلف .

ويرد عليه منع إمكان الحركة على الغير المتناهي.

وأما إيراد هذا المنع في برهان المسامطة على ما فعله أبو البركات، وتبعه صاحب المطارحات، فلا وجه له، لأنّ المفروض هناك حركة قطر لكرة وهو متناه.

ثمّ تصرّف فيه صاحب المحاكمات فقال: ونحن نقول: «بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتاً لخطّ غير متناه، ثمّ تحرّك القطر إلى الموازية، وجب أن يكون في الخطّ الغير المتناهي نقطة في آخر^(١) نقطة المسامطة وهو باطل .

بيان الملازمة: أنّ المسامطة لو كانت وما بقيت، فلا بدّ أن يكون لها نهاية.

وأما بطلان اللازم، فلأنّ كلّ نقطة تفرض في الخطّ الغير المتناهي أنّها آخر نقطة المسامطة، فالمسامطة مع النقطة التي فوقها بعد المسامطة معها، لأنّ النقطة المفروضة تكون على سَمْتٍ من سموت المسامطة، وكلّ سَمْتٍ

١. في د: «هي» كما في المصدر .

مسامته، فبينه وبين سمّت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعاً، والمسامته ببعض تلك الزاوية، و^(١) ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامته بها، فما فرضناه آخر نقطة المسامته لا يكون آخر نقطة المسامته وهو محال.

وإذا كان ذلك البرهان برهان المسامته، فلنسم هذا برهان الموازاة.

انتهى». ^(٢) ويرد عليه أيضاً ما ورد على برهان المسامته.

١ . في المصدر: «أو».

٢ . المحاكمات بين شرحي الإشارات: ٢ / ٧٠ - ٧١ .

المسألة الثانية

في اختلاف الأجسام وتمائلها

[قال: واتحاد الحدّ وانتفاء القسمة فيه، يدلّ على الوحدة .

أقول: [اعلم، أنّ المتكلّمين ^(١) القائلين بتركّب الجسم من الأجزاء التي لا يتجزأ ذهبوا إلى أنّ تلك الأجسام كلّها متماثلة؛ أيّ متّحدة في تمام الحقيقة.

فالنّار كالماء، والفلك كالعنصر في الذات والحقيقة، وأنّما التّمايز بينها بعوارض لازمة، أو مفارقة، لا بأمر موقّمة ذاتيّة .

وخالفهم النّظام في ذلك وقال: بتخالفها. وزعموا ^(٢) أنّ هذا أصل بيتني عليه كثير من قواعد الإسلام، كإثبات القادر المختار، وكثير من أحوال النّبوة والمعاد.

١ . لاحظ: قول المتكلمين في الكتب التالية: نهاية المرام في علم الكلام: ٥٧٣ / ٢ - ٥٧٧ ؛ والمطالب العالية من العلم الألهي: ١٨٩ / ٦ - ١٩١ / الفصل الثاني من المقالة الثالثة؛ وأنوار الملوكوت في شرح الياقوت: ٢ / ٢١ / المسألة الثالثة من المقصد الثّاني؛ وأوائل المقالات للشيخ المفيد: ٩٥؛ وإشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت: ٥٩ - ٦٤ / المسألة الثالثة من المقصد الثاني؛ ومناهج اليقين في أصول الدّين: ٤٣ - ٤٤؛ والمحيط بالتكليف: ١٩٨ / الفصل الثّاني من السفر الخامس؛ وأصول الدين للبغدادي: ٥٢ - ٥٥ .

٢ . الأشاعرة: لاحظ: شرح المقاصد: ٨٣ / ٣ - ٨٤؛ وشرح تجريد العقائد: ١٨١ - ١٨٢ .

فإن اختصاص كل جسم حينئذٍ بصفاته المعيّنة لا بد أن يكون لمرجح مختار، لكون نسبة الموجب إلى الكل على السواء، ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر، كالبرد على النار، والخرق على السماء، ثبت جواز ما نقل من المعجزات وأحوال القيامة.^(١)

واستدلوا بوجوه:

الأول: التباس الأجسام بعضها ببعض عند إستوائها في الأعراض.

الثاني: إستوائها في قبول جميع الأعراض .

الثالث: اشتراكها في الحيز، ولا معنى للجسم إلا الحاصل في الحيز.

ولا يخفى ضعف الجميع.

وذهب إلى هذا المذهب - أعني: إلى تماثل الأجسام في تمام الماهية ونفي الصورة النوعية الجوهرية - صاحب الإشراق^(٢) من الحكماء، ولما كان هذا المذهب سخيلاً جداً استبعد المصنّف نسبه إلى العلماء، بل حمل مذهبهم في التماثل على مذهب الحكماء، أعني: الإتحاد في الحقيقة الجسمية لا في تمام الماهية، وحمل مذهب النظام على المخالفة في الحقيقة الجسمية.

فقال في "تلخيص المحصل": «الحد الدال على الماهية الجسم على

اختلاف الأقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه.

١ . لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٩٨ - ٩٩ .

٢ . انظر: حكمة الإشراق: ٧٤ - ٧٦ .

ولذلك اتفق الكل على تماثله، فإنَّ المختلفات إذا اجتمعت في حدٍّ واحدٍ وقع فيه التَّقسيم ضرورةً، كما يقال: إنَّ الجسم: إمَّا القابل للأبعاد، أو المشتمل عليها ويراد بها الطَّبِيعي والتَّعليمي، والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصِّها، وذلك يوجب تخالف الأنواع لا تخالف المفهوم من الحدِّ انتهى»^(١).

والى هذا أشار بقوله: واتحاد الحدِّ وانتفاء القسمة فيه؛ أي في الحدِّ يدلُّ على الوحدة.

قال شارح المقاصد: «ومن أفاضل الحكماء من توهم - ويعني به المصنَّف - أنَّ المراد بتماثلها اتحادهما في مفهوم الجسم، إن كانت هي أنواعاً مختلفة.

ثمَّ قال: ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أنَّ الماء والنَّار حقيقة واحدة، لا يختلف إلا بالعوارض كالإنسان دون الفصول، والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أنَّ الجسم جنسٌ بعيدٌ انتهى»^(٢).

١. تلخيص المحصل: ٢١٠.

٢. شرح المقاصد: ٣ / ٨٤.

المسألة الثالثة

[في بقاء الأجسام ^(١)]

قال: والضرورة قضت ببقائها.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أن الأجسام باقية زمانين وأكثر ولا يتجدد أنا فأناً، كما قالت الأشاعرة في الأعراض، خلافاً للنظام ^(٢).

واليه الإشارة بقوله: والضرورة قضت ببقائها.

قال شارح المقاصد: «بمعنى أننا نعلم بالضرورة أن كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات، بل إن كان ففي العوارض والهيئات، لا بمعنى أن الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بأنه يجوز أن يكون ذلك بتجدد الأمثال كما في الأعراض.

ثم قال: وما ذكر في عدم بقاء الأعراض من أنها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جارياً في الأجسام أيضاً على ما سبق.

١ . أنظر البحث في الكتب التالية: نهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٥٧٨ - ٥٨٤؛ وشرح المواقف: ٧ /

٢٣١ - ٢٣٣؛ وإرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٥٥ - ٥٦؛ واورائل المقالات: ٩٦ - ٩٧؛

وكتاب الانتصار للخياط المعتزلي: ١٩ - ٢٢؛ وشرح تجريد العقائد: ١٨٢ .

٢ . لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٩٩ .

اعتبر النظام قيام الدليل على صحّة فنائها، فالتزم أنّها لا تبقى زمانين،
وإنما يتجدّد بتجدّد الأمثال كالأعراض.

ثمّ قال: وزعم بعضهم أنّ قول النظام بعدم بقاء الأجسام مبنيّ على أنّ
الجسم عنده مجموع أعراض، والعرض غير باقٍ أيضاً.

وقد نبهناك على أنّ مذهبه ليس أن الجسم عرض، بل أنّ مثل اللون
والطعم والزايحة من الأعراض أجسام، قائمة بانفسها. انتهى»^(١)

وفي شرح الفاضل القوشجي نقلاً عن المصنّف: ^(٢) أنّ هذا التّقل من
النظام غير معتمدٍ عليه.

فقد قيل: إنّ قال باحتياج الأجسام إلى المؤثّر حال البقاء، فذهب وهم
التّقلّة إلى أنّه لا يقول ببقائها، هذا»^(٣)

ومنهم من حمل كلام المصنّف على البقاء بمعنى الدوام وامتناع الفناء
والانعدام، بل غاية أمرها التفرّق والانقسام.

كذا نقله شارح المقاصد: ثمّ قال: «وأنت خبيرٌ: بأنّ دعوى الضّرورة في
ذلك في غاية الفساد، كيف وقد صرّح بجوازه في بحث المعاد؟»^(٤)

١ . شرح المقاصد: ٣ / ٨٥ - ٨٧ .

٢ . لاحظ: نقد المحضّل: ٢١١ .

٣ . شرح تجريد العقائد: ١٨٢ .

٤ . شرح المقاصد: ٣ / ٨٥ .

المسألة الرابعة

[في جواز خلوّ الأجسام عن بعض الكيفيات ^(١)]

قال: ويجوز خلؤها عن الكيفيات المذوقة، والمرئية، والمشمومة كالهواء.

أقول: إنّ هذه المسألة [في جواز خلوّ الأجسام عن بعض الكيفيات المحسوسة على ما قال: ويجوز خلؤها عن الكيفيات المذوقة، أي الطعموم والمرئية؛ أي الألوان والأضواء .

والمشمومة؛ أي الروائح كالهواء فإنّه خالٍ عن هذه الكيفيات، لأنّنا لا تحسّ بها، وعدم الاحساس فيما من شأنه أن يحسّ به من غير مانع يقتضي التّفّي والآ لأدّى إلى السفسطة .

ونقلوا عن الأشعري ^(٢) الخلاف فيه، وهو سفسطة.

١ . راجع لمزيد الاطلاع حول هذا البحث: إشراف الأهموت في نقد شرح الباقوت: ٦٤ - ٦٦ / المسألة الرابعة من المقصد الثاني؛ واول المقالة: ٩٦؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٥٨٥ - ٥٩٢؛ وشرح الأصول الخمسة: ١١١؛ والباقلاني وآراؤه الكلامية: ٣٦٥؛ والشامل في أصول الدين: ٩٨ - ١٠٧؛ ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٣١٠ - ٣١٢ .

٢ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٨٢ - ١٨٣؛ ونقد المحصل: ٢١٢ - ٢١٣؛ قال البغدادي: ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري إلى استحالة تعري الأجسام من الأنوان والأكوان والطعموم والزوائج. أنظر: كتاب أصول الدين: ٥٦ / المسألة العاشرة .

المسألة الخامسة

[في جواز رؤية الأجسام]

قال: ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون، وهو ضروري.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أن الأجسام مرئية بذواتها أم لا؟

وعند الحكماء ^(١): المرئي بالذات هو الألوان والأضواء القائمة

بسطوح الأجسام، والأجسام مرئية بالعرض لا بالذات .

والمتكلمون ^(٢): على أنها مرئية بذواتها على ما قال: ويجوز رؤيتها

بشرط الضوء واللون، وهو ضروري.

١ . لاحظ تفصيل أنظارهم في الكتب التالية: نقد المحصل: ٢١٣ - ٢١٤ ؛ وإشراق اللاهوت في نقد

شرح الياقوت: ٦٦ - ٦٨ ؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٥٩٣ - ٥٩٦ ؛ ومقالات الإسلاميين

واختلاف المصلين: ٣٦١ - ٣٦٣ .

٢ . المصدر السابق.

المسألة السادسة

في حدوث الأجسام كلها^(١)

[قال: الأجسام كلها حادثة.

أقول: إنَّ الأجسام كلها حادثة] على ما ذهب إليه المليون.

١. إنَّ هذه المسألة من المسائل الشريفة وعليها تبتني قواعد الإسلام، وهي المعركة العظيمة بين المتكلمين والحكماء وفيها أقوال ثلاثة:

الأول: أنَّ العالم محدث بذاته وصفاته، وهو مذهب المسلمين وغيرهم من أرباب الملل وبعض قدماء الحكماء.

الثاني: أنَّه قديم بذاته وصفاته، وهو قول أرسطو وأتباعه، ومن المتأخرين قول أبو نصر الفارابي والشيخ الرئيس.

الثالث: أنَّه قديم بذاته وحادث بصفاته، وهو قول سقراط، انكسا غوراس، فيثاغورس، تاليس الملطي، وجميع الثنوية، كالمانوية والدبصانية والمرقونية والماهانية. لاحظ تفصيل

مذهبهم في الكتب التالية: نقد المحصل: ١٨٩ - ٢٠٩؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٤ / ٣ - ١٨٣؛ وارشاد الطالبين: ٦٦ - ٦٩؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥ - ٤٣؛ وشرح المواقف: ٧ / ٢٢٠ -

٢٣١؛ واشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت: ٩١ / المقصد الثالث؛ والمعبر في الحكمة: ٣ / الفصل السابع والتاسع؛ والجمع بين رأيي الحكيمين: ٥٨ - ٦٥؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي:

٤ / القسم الأول والثاني؛ نهاية الأقدام في علم الكلام: ٥ / القاعدة الأولى؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٥ / الفصل الثالث والرابع من الفن الخامس؛ ولباب المقول في الرد على الفلاسفة في علم

الأصول للمكلائي: ٦١ - ١٠٨؛ وأصول الدين للبغدادي: ٥٩ / المسألة الحادية عشرة من الأصل الثاني؛ والباقلائي وآراؤه الكلامية: ٣٤٩ / الفصل الثالث؛ ورسالة في الحدوث لصدر المتألهين:

١٥٢ - ٢٤١ / خاتمة الرسالة؛ والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض: ٩٢ - ١٠٩؛ وقرعة العيون في المعارف والحكم: ٣٦٧ - ٣٧٥.

وقد خالف فيه من أهل التوحيد الحكماء، ومن غيرهم الدهرية، وهم جماعة منسوبة إلى الدهر، لاسنادهم الحوادث إليه، وببالغون في ذلك حتى ظنّ أنهم لا يثبتون صناعاً وراءه، كذا في الحواشي الشريفة.

وتفصيل مذهب الحكماء: أنّ الأجسام الفلكية عندهم قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الضوء والشكل، وأصل الحركة والوضع، والعنصرية قديمة بموادها لا بصورها إلا بحسب الجنس، بمعنى أنّها لم تنزل عنصراً ما، وقدمواؤهم على أنّ الأجسام قديمة بذواتها لا بصفاتهما.

واختلفوا في تلك الذوات التي ادّعوا قدمها أنّها جسم، أو ليست بجسم، وعلى تقدير الجسميّة أنّها العناصر الأربعة جملتها، أو واحد منها، والبواقي حدثت منه بتلطيف أو تكثيف.

والسّماء من دخانٍ مرتفع من ذلك الجسم، أو جوهر غير العناصر حدثت منها العناصر، والسّموات، أو أجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم، وعلى تقدير عدم الجسميّة.

فقيل: نورٌ وظلمةٌ، حدث العالم من امتزاجهما.

وقيل: نفس وهيولى، تعلقت الأولى بالأخرى، فحدثت الكائنات.

وقيل: وحدات تحيّزت فصارت نقطاً، واجتمعت النقط فصارت خطاً، واجتمعت الخطوط فصارت سطحاً، واجتمعت السطوح فصارت

جسماً، كذا في " شرح المقاصد" نقلاً من كتب الإمام^(١).

ثم قال: والظاهر أنها رموز وإشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء، هذا.^(٢)

والمصنّف أشار إلى مذهب المليين بقوله: والأجسام كلّها حادثة؛ أي مسبوقة بالعدم سبقاً، لا يجامع السابق المسبوق، وهذا هو المتبادر من المسبوقية بالعدم، وهو محلّ النزاع، ويسمّون المسبوقية بالعدم بهذا المعنى حدوثاً زمانياً.

والعدم السابق هذا السّبق قدماً زمانياً كلاهما بحسب الاصطلاح، لا بمعنى وجوب كون المسبوق مسبوqاً بالزّمان، أو كون العدم السابق واقعاً في الزّمان، لما مرّ في مباحث الأمور العامة^(٣): «أنّ الزمان غير معتبر في مفهوم القدم والحُدوث الزّمانيين» لكن جماهير المتكلّمين، وغير المحقّقين منهم يجعلون هذا العدم السابق أمراً متعدداً بحسب الوهم غير قارّ الذات، فلزمهم أن يقولوا بالزّمان الوهمي، وجميع شبه القوم، أو أكثرها إنّما ترتبت على هذه الأوضاع، وذلك ليس ممّا يلزم أن يسلمّ منهم ولا شيء من ذلك ممّا يمكن أن يكون حقاً مطابقاً لما هو الأمر في نفسه، ولعلّك ستطّلع على حقيقة الأمر.

١. لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨٩ - ٩٨؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ١٩ / ٤

- ٢٣ -

٢. راجع: شرح المقاصد: ١٠٨ / ٣ - ١٠٩.

٣. لاحظ: الجزء الأوّل من هذا الكتاب: ٣٨٧، المسألة السادسة والعشرون.

وقد عرفت هناك أنّ المتكلمين يسمّون هذا النوع من السّبق إذا لم يكن بسبب وقوع كلّ من السّابق والمسبوق في الزّمان سبقاً بالذّات كما في سبق أجزاء الزّمان بعضها على بعض، ويجعلون سبق عدم الحادث الزّماني على وجوده من هذا النوع، ويخصّصون السّبق بالزّمان بما كان بسبب الوقوع في الزّمان، والقدم المقابل للحدوث بهذا المعنى هو القدم الزّماني .

وأما الحدوث الذّاتي، فهو المسبوقية بالعدم سبقاً لجامع السّابق المسبوق، ويقابله القدم الذاتي والعدم السّابق هذا السبق يسمّى عدماً ذاتياً، وهو من لوازم ماهيّة لممكن، وليس بجعل الجاعل.

وقد عرفت ممّا أنّ سبقه على الوجود إنّما هو سبق بالماهية، وقيل أنّه سبق بالطبع، فكّل حادثٍ بالزّمان، فهو حادثٌ بالذّات من غير عكس، وكلّ قديم بالذّات قديم بالزّمان من غير عكس، فما هو قديم بالزّمان عند الحكماء من العالم حادث بالذّات .

وهم يكتفون بالحدوث الذّاتي في إثبات الصّانع، لكون علّة الحاجة إلى المؤثّر عندهم هو الإمكان كما مرّ. ^(١)

والمتكلمون يحتاجون إلى الحدوث الزّماني من جهتين:

إحدهما: جهة إثبات الصّانع، لكون علّة الحاجة عندهم وهو الحدوث الزّماني .

١. لاحظ: الجزء الأوّل من هذا الكتاب : ٣٥٨، المسألة الثانية والعشرون .

والثانية: جهة إثبات كون الصّانع مختاراً بالاختيار الذي هو مرادهم،
كما ستعلم.

ومن وافق الحكماء منهم في علة الحاجة كالمصنّف، فحاجته إلى
الحدوث الزماني إنّما هي من الجهة الثانية فقط .

[براهين إثبات حدوث الأجسام ^(١)]

قال: لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة.

فإنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وكلُّ منهما حادث، وهو ظاهر.

وأما تناهي جزئياتهما ^(٢)، فلأن وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق.

ولوصف كلِّ حادثٍ بالإضافة المتقابلتين، ويجب زيادة المتّصف بإحدهما من حيث هو كذلك على المتّصف بالأخرى، فينقطع الناقص والزائد أيضاً.

والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك من حوادث متناهية.

فالأجسام حادثة، ولما استحالة قيام الأعراض إلا بها، ثبت حدوثها.

أقول: [وعمدة ما استدّلوا به على حدوث الأجسام، هو ما أورده

١. لاحظ: تفصيل أدلة المتكلمين في هذا البحث في الكتب التالية: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ١٣٥ - ١٤٧؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٣ / ١٥ - ١٣٥ / المسألة الثانية المبحث السادس؛ ودلالة الحائرين لموسى بن ميمون: ١ / ٢١٤ - ٢٢١؛ والتوحيد للنيسابوري: ٢٣١ - ٢٨٣ / باب في أن ما لم يخل من المحدث يجب أن يكون محدثاً؛ والمحيط بالتكليف: ٦٥ - ٧٣؛ وقواعد المرام في علم الكلام: ٥٧ - ٥٩؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت: المسألة الأولى من المقصد الثالث؛ واللوائح الإلهية في المباحث الكلامية: ١٤٥ / اللأمع السادس؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ٤ / ٢٤٥ - ٣٢٢ / المقالة الأولى والثانية من القسم الثاني؛ وشرح تجريد العقائد: ١٨٣ - ١٨٥؛ كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي: ١٠ - ١٧؛ والبراهين في علم الكلام: ١ / ٦ / المسألة الأولى؛ مقالة في حدوث العالم لابن سوار البغدادي: ٢٤٣ - ٢٤٧.

٢. في متن كشف المراد: «تناهي جزئياتها» والضمير راجع إلى الأجسام.

المصنّف وتقريره: أنّ الأجسام لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة، وكلّ ما كان لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة، فهو حادثٌ، والأجسام كلّها حادثةٌ. أمّا الصّغرى؛ وهي التي أشار إليها بقوله: لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة، فلو جهين:

أحدهما: أنّ الأجسام لا تخلو عن الأعراض بالضرورة، والأعراض كلّها حادثةٌ، لعدم بقائها زمانين، كما هو مذهب الأشعري. ولمّا لم يكن هذا - أعني: عدم بقاء العرض زمانين - ثابتاً أعرض المصنّف عن هذا الوجه .

وثانيهما: أنّ الأجسام لا تخلو عن حركةٍ وسكونٍ، لأنّ كلّ جسمٍ فله وضعٌ وموضعٌ، فإن كان منتقلاً عن أحدهما كان متحرّكاً، وإلا كان ساكناً.

وكلّ جزئيٍّ من جزئيات الحركة والسكون حادثٌ، لأنّ الزمان معتبرٌ في مفهوم كلّ منهما، وهو يقبل القسمة إلى أجزاء غير مجتمعة كلّ منهما زمان، فيكون كلّ منها أيضاً كذلك، فكل حركة مثلاً قابلة للقسمة إلى أجزاء كلّ منها حركة، فكلّ حركة مسبوقة :

إمّا بحركةٍ أخرى، أو بسكون، وكلّ منهما واقع في زمانٍ سابقٍ على زمان هذه الحركة، وكذا كلّ سكون مسبق: إمّا بسكونٍ آخر، أو بحركةٍ على الصّفة المذكورة.

وإلى هذا الوجه أشار بقوله: فإنّها لا تخلو عن الحركة والسكون، وكلّ منهما؛ أي كلّ جزئيٍّ من جزئياتهما بقريئة ما مرّ من قوله: «من جزئيات متناهية» حادث، لكونه كما ذكرنا مسبقاً لا محالة بجزئيٍّ آخر: إمّا من نوعه،

أو من مقابله، ولذا قال: ^(١) وهو؛ أي حدوث كل منهما ظاهرٌ.

وهذا دليل آخر على إرادة حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة والسكون. فإن هذا هو الظاهر، كما بينا لا حدوث ماهية الحركة والسكون كيف ولو كان كذلك لم يحتج إلى التمسك بتناهي الجزئيات وإثباته الذي هي المؤنة العظمى في هذه المسألة ببرهان التطبيق وغيره على ما قال: وأما تناهي جزئياتهما ^(٢)، فلأن وجود ما لا يتناهي محال للتطبيق على ما مر في مبحث إبطال التسلسل، ^(٣) وقد عرفت هناك عدم كفايته في غير المجتمع من اللانهاية.

وقال المصنّف في "نقد المحصل": «الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي .

فنورد أولاً؛ ما قيل فيه وعليه، ثم أذكر ما عندي فيه .

فأقول: الأوائل قالوا، في وجوب تناهي الحوادث الماضية: أنه لما كان كل واحد منها حادثاً كان الكل حادثاً .

واعترض عليه: بأن حكم الكل يخالف الحكم على الأحاد.

ثم قالوا: الزيادة والتقصان يتطرقان إلى الحوادث الماضية، فتكون

١. أي المصنّف ﷺ .

٢. أي جزئيات الحركة والسكون.

٣. انظر: الجزء الثاني من هذا الكتاب: ٣٣٤ / براهين إبطال التسلسل .

متناهية، وعُورِضَ بمعلومات الله ومقدوراته، فإنَّ الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين.

ثم قال المحصّلون منهم: الحوادثُ الماضيةُ إذا أخذت تارةً مبتدأةً من الآن مثلاً ذاهبةً في الماضي، وتارةً مبتدأةً من قبل^(١) هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبةً في الماضي، وطبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدآن واحداً، وهما في الذّهاب إلى الماضي متطابقان استحالةً تساويهما؛ وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزّمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمهما واحداً، واستحال كونُ المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن، لأنَّ ما ينقص من المتساويين لا يكون زائداً على كلّ واحدٍ منهما، فإذاً يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية أنقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب.

ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الآن، ويكون الأنقص متناهيًا، والزائد عليه بقدر متناهٍ يكون متناهيًا، فيكون الكلّ متناهيًا.

واعترض عليهم: بأنَّ هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم، وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغير المتناهي لا يرسم في الوهم، ومن البين أنّهما لا يحصّلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهم التطبيق فيهما في الوجود، فإذاً هذا الدليل موقوفٌ على حصول ما لا يحصل، لا في الوهم ولا في الوجود.

١. في المصدر: «من مثل».

وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض في الطرف المتناهي، لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه، وهو غير مؤثر فيه، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع .

وأنا أقول: ^(١) إن كل حادثٍ موصوفٍ بكونه سابقاً على ما بعده وبكونه لاحقاً بما قبله، والاعتباران مختلفان.

فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارةً من حيث كل واحدٍ منها سابق، وتارةً من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم التطبيق .

ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه .

فإذن اللواحق متناهية في الماضي، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق .

والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية أيضاً. انتهى كلام "نقد المحصل" ^(٢) .

فهذا الذي عوّل عليه المصنّف فيه هو البرهان الذي استخرجه من برهان التطبيق، وقد مرّ في مبحث إبطال التسلسل ^(٣) .

١ . من كلام المصنّف رحمته في نقد المحصل .

٢ . نقد المحصل: ٢٠٨ - ٢٠٩ .

٣ . لاحظ: الجزء الثاني من هذا الكتاب: ٣٥٢ / براهين إبطال التسلسل .

وقوله: «المبتدأة من الآن» يوهم دخول الحادث الآتي الذي ليس إلا المسبوق المحض في الاعتبار، لكن يخرججه، قوله: «من كل واحدٍ منها سابق تارةً ومن حيث هو بعينه لاحقاً».

وقد عرفت هناك أن هذا هو الفارق بين هذا البرهان ^(١) وبرهان التضايف الآتي بعده.

وعندي أن هذا البرهان أيضاً ليس بمعولٍ عليه في تناهي الحوادث، لأن تطابق واحدٍ بواحدٍ وإن لم يحتج إلى توهم تطبيق، لكن تطابق الجميع بالجميع ليظهر زيادة إحداهما على الأخرى محتاج إلى ذلك لا محالة.

ولوصف ^(٢) كل حادث بالإضافتين ^(٣) المتقابلتين، ويجب زيادة المتصف بإحداهما - من حيث هو كذلك - على المتصف بالأخرى، فينقطع الناقص والزائد ^(٤) أيضاً.

هذا هو برهان التضايف، ولم يذكره فيما سبق، وتقريره: أن كل واحدٍ من آحاد السلسلة سواء كانت مترتبة من علل ومعلولات، أو من حوادث متعاقبة إلى ما لا نهاية لها متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف، هما السابقيّة على ما بعده، والمسبوقيّة بما قبله ما عدا المعلول الأخير والحادث

١ . أي برهان التطبيق .

٢ . هذا البرهان الثاني في تناهي الحوادث وهو المسمى بـ«برهان التضايف».

٣ . أي بالسابقيّة لما بعده والمسبوقيّة لما قبله .

٤ . الناقص هو الذي أتصف بالسبق مثلاً وحده، والزائد هو ما أتصف بالسبق واللحق معاً.

اليومي، فإن كلاً منهما مسبوق محض وليس سابق على شيء والمتضايقان متكافئان، بحيث يكون عدد أحدهما مساوياً لعدد الآخر، فلو لم ينته السلسلة من الجانب الآخر، بحيث أن يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق، أزيد من عدد السابق من حيث هو سابق وهو محال، لوجب التكافؤ، فيجب أن ينقطع الناقص وهو عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوقاً بشيء، ويحصل التكافؤ، فيجب انقطاع الزايد أيضاً، وهو عدد المسبوق، إذ لم يكن زيادة إلا بواحد والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالظاهر وهو المطلوب .

وأقول: هذا البرهان أيضاً لا يجري في إثبات تناهي الحوادث المتعاقبة.

أما أولاً: فلأن ظهور الزيادة والنقصان في عدد المتضايقين يتوقف على حصول تلك العدد في الوهم، حيث لا اجتماع لها في الوجود؛ وذلك ممتنع .

وأما ثانياً: فلأنه إن أريد أن الحادث اليومي مسبوق محض، أي ليس بسابق على شيء مجامع معه في الوجود فلا نسلم أنه مسبوق أيضاً بشيء بهذا المعنى، وإن أريد مطلقاً، فهو سابق أيضاً على الحادث الذي يأتي بعده، كما أنه مسبوق بحادثٍ مضى قبله، هذا.

وأما الكبرى، فضروري على ما أشار إليه بقوله: والضرورة^(١) قضت

١ . هذا كبرى القياس، أي لما بين أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون، وبين حدوثهما

بحدوث ما لا ينفك من الحوادث المتناهية ، وإلا لزم انفكاكه عنها بالظاهر،
فالأجسام حادثة، وهو المطلوب. (١)

ولمّا استحال قيام الأعراض ؛ أي الجسمانيّة، إلّا بها ؛ أي بالأجسام
ثبت حدوثها أيضاً، فثبت حدوث العالم الجسماني بأسره، بل العالم مطلقاً
لعدم ثبوت المجردات العقلية، ولحدوث النفوس الناطقة، كما سيأتيان
جميعاً. (٢)

وتناهيهما وجب القول بحدوث الأجسام، لأنّ الصّورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن
حوادث متناهية.

١ . هذا نتيجة القياس، أي نتيجة ما ذكر من الدليل، وهو القول بحدوث الأجسام.

٢ . في هذا الجزء: ٤١٣ / الفصل الرابع .

[أدلة القائلين بقدوم الأجسام والردّ عليها ^(١)]

قال: بل اختص الحدوث بوقته، إذ لا وقت قبله .

بل المختار يرجح أحد مقدوريه لا لأمر مرجح عند بعضهم .

والمادة منفية .

والقبلية لا تستدعي زماناً.

أقول: [ولما أقام الحجّة على الحدوث أراد أن يشير إلى الجواب عن بعض شبه القدم التي هي أقواها .

وهي أربع شَبِهٍ جميعها مبنية على كون الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المقدّر بالزمان الوهمي على ما هو من أوضاع المتكلمين .

الأولى: أنّ العالم لو كان حادثاً في وقتٍ هو جزءٌ من الزمان الوهمي مسبوقٌ بأجزاء وهمية غير متناهية على ما هو مذهبكم، مع تساوي نسبة

١ . راجع لمزيد الأطلاع: حجج في قدم العالم لبرقلس (في ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثّة عند العرب): ٣٤ - ٤٢؛ و نهاية المرام في علم الكلام: ٣ / ١٣٦ - ١٧٩ / المسألة الثالثة من البحث السادس؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٥٣٣ - ٥٤٠؛ وقواعد المرام: ٥٩ - ٦٢؛ ونهاية الأقدام: ٣٠ - ٥٣؛ ولباب المقول: ٩٥ - ١٠٨؛ ونقد المحصل: ٢٠٥؛ بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم؛ والتوحيد للنيسابوري: ٢٨٤ / فصل في ذكر شبههم؛ وشرح الأصول الخمسة: ١١٥ - ١٢٠؛ المطالب العالية: ٤ / ٣٥ - ٢٣٩ / المقالة الثانية إلى المقالة الثانية عشرة من القسم الأول؛ والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض: ١٠٢ - ١٠٩؛ والمسائل الخمسون: ٢٢؛ والبراهين في علم الكلام: ١ / ٢٧ - ٣٩ .

جميع الأجزاء إلى إمكان حدوثه فيه، لزم التخصيص بلا مخصّص وهو محال بالضرورة .

والجواب: منع تلك الأوضاع، بل اختصّ الحدوث بوقته المفروض المقدّر له، إذ لا وقت قبله، لا موجوداً وهو ظاهر، ولا مفروضاً، لأنّ الحدوث لا يستدعيه كما مرّ غير مرّة .

الثّانية: أنّ موجد الأجسام لا يجوز أن يكون مختاراً؛ لأنّ المختار لا يفعل إلا لغاية مرجّحة، فيلزم استكمالها بالغير وهو محال، لكونه واجب الوجود كما سيأتي، بل يجب أن يكون موجّباً، فأثره قديم لامتناع التخلف كما مرّ.

والجواب: أنا لا نسلم أنّ المختار لا يفعل إلا لغاية مرجّحة، بل المختار يرجّح أحد مقدوريه لا لأمرٍ مرجّح^(١) عند بعضهم، وهو الأشعري^(٢) .

فإنّ الممتنع عنده هو التّرجّح بلا مرّجّح دون التّرجيح بلا مرّجّح، ولو سلّم، فلا نسلم كون الغاية زائدة على ذاته تعالى، ليلزم استكمالها بالغير، بل ذاته هي غاية الایجاد عند المحققين، ولو سلّم كون الغاية زائدة على ذاته فلا نسلم كون الغاية له، وراجعة إليه، ليلزم استكمالها بها، بل هي لغيره عند المعتزلة،^(٣) فإنّ أفعال الله تعالى عندهم معلّلة بأغراض راجعة إلى العباد،

١. سقط عن أكثر النسخ لفظ «مرّجّح» .

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ١٢٢ - ١٢٣؛ و ٣ / ٣٣٧ - ٣٤٠؛ وشرح المواقب: ٧ / ٢٢٨ - ٢٣٠؛

وشرح تجريد العقائد: ١٨٧ .

٣. انظر: شرح العقائد: ١٨٧ .

كما سيجيء تفصيل ذلك، ولو سلّم أنّ الفاعل موجب بالمعنى الذي مختار الحكماء كما سيأتي^(١)، فلا نسلّم لزوم قدم الأثر والتخلّف، إنّما يلزم لو كان الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المتقدّر ليتمكن فرض حدوث الأثر في شيء من أجزائه، وأمّا إذا كان بمعنى المسبوقية بالعدم المطلق على ما مرّ^(٢)، فلا.

الثالثة: أنّ الجسم مركّب من المادّة والصّورة، والمادّة إن كانت حادثة احتاجت إلى مادّة أخرى، لاستحالة الحدوث لا عن مادّة، وهكذا فيتسلسل وهو باطل، فهي قديمة، وقد ثبت في موضعه امتناع انفكاكها من الصّورة والمادّة مع صورة ماهي الجسم، فثبت قدم الجسم وهو المطلوب.

والجواب: أنّ المادّة منتفية^(٣) عندنا كما مرّ، ولو سلّم، فلا نسلّم كونها قديمة، وما ذكرتم من امتناع الحدوث لا عن مادّة إنّما يتمّ في الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الزماني كما في الحوادث اليومية.

وأما في الحدوث بالمعنى المتنازع فيه وهو المسبوقية بالعدم المطلق فلا.

الرابعة: شبهة قدم الزّمان، وهي أنّ الزّمان لو كان حادثاً لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجماع القبل منها البعد، وكلّ قبلية كذلك، فهي زمانية، فيلزم

١. في الجزء الخامس من هذا الكتاب: المسألة الأولى من الفصل الثّاني والفصل الأوّل من المقصد الثّالث.

٢. ص ٣٩٥ - ٣٩٦ من هذا الجزء.

٣. من كلام المصنّف رحمه الله.

أن يكون قبل الزمان زمان، وهو زمان عدمه وهو محال.

والجواب: ما مرّ من أنّ القبليّة المذكورة لا تستدعي زماناً كما في قبليّة أجزاء الزمان بقياس بعضها إلى بعض .

فإن قلت: فعلى ما ذكرت لم يثبت لا حدوث العالم ولا قدمه .

قلت: نعم والحقّ أنّه لا برهان عقلاً على شيء منهما، وذلك جائزٌ فيما لا يكون من الأصول .

ونقل عن أرسطو: أنّ المسألة قد تكون جدليّة بكلا طرفيها لفقدان الحجج البرهانيّة في طرفيها، وعدّ من ذلك مسألة العالم حادث أم أزلي؟

لكن ذلك لا يضرنا في اعتقاد الحدوث الحاصل بالاجماع وبخبر الصادق، وذلك كافٍ، لأنّ المسألة ليست من الأصول - أعني: ممّا يتوقّف عليه ثبوت الشرع - لأنّ الإمكان كافٍ في إثبات الصانع كما مرّ^(١).

والاختيار الذي يقول به الحكماء - أعني: كون الصانع ذا علم وحكمة وقدرة وإرادة - كافٍ في ثبوت النبوة، ولا حاجة فيه إلى الاختيار الجزافي الذي يتوقّف إثباته على الحدوث كما سيأتي ليلزم الدور، وهذا الحدوث الثابت بالاجماع إنّما هو بمعنى مسبوقيّة العالم بالعدم الغير المجامع للوجود، وكون ذلك العدم واقعاً في الزمان، أو مقدراً كالزمان .

فقد عرفت أنّه من أوضاع المتكلمين، وليس من إجماع أصحاب

الشرائع .

فإن قلت: ليس السَّابق الغير المجامع للمسبوق يجب أن يكون: إمَّا نفس الزَّمان، أو مقارناً له ؟

وذلك لأنَّ مناط عدم الاجتماع إنَّما هو كون الشيء أمراً مقتضياً غير قارِّ الذات، فالعدم المذكور يجب أن يكون جزء من هذا الأمر المقتضي، أو مقارناً بجزءٍ منه.

قلت: كون المناط هو ذلك لا يستلزم الانحصار في هذين، بل كون شيء ما طرفاً ونهاية لهذا الأمر المقتضي مصحَّح لعدم الاجتماع أيضاً. والعدم المذكور كذلك، فإنَّه عبارة عن انتهاء الزَّمان، فهو طرفه كما أنَّ الأمر في سائر الأطراف كذلك.

فإنَّ النِّقطة إنَّما هي نهاية الخطِّ وعدم له، والخطُّ نهاية السَّطح وعدم له، وكذا السَّطح للجسم إلَّا أنَّ هذه الأطراف مجامعة لذوي الأطراف في الوجود لكونها أموراً قارّة، بخلاف طرف الزَّمان، فإنَّه غير مجامع معه في الوجود، لكونه غير قارٍ ولا استبعاد في عدم اجتماع ما هو جزء له مع جزء آخر منه.

وما قال الشَّيخ في "الشِّفاء"^(١): "من أنَّ الزَّمان لو كان له أن الطرف لكان له بعد ذلك الآن عدم، فكان لا يجامع وجوده، فكان هناك زمان.

فجوابه: أنا لا نسلمُ أنَّه يلزم أن يكون للزَّمان بعد ذلك الآن عدم، وإنَّما يلزم ذلك؛ لو كان هناك بعد وهو ممنوع .

كيف والمفروض انتهاء الزّمان الذي هو مناط القبليّة والبعديّة بهذا الآن، بل عدم الزّمان إنّما هو نفس هذا الطّرف، أو مقارن له، لا أنّه بعده نظير ذلك انتهاء الأبعاد القارّة الجسميّة إلى ما ليس فوقه ووراءه خلاً ولا ملاً، وذلك، لأنّه ليس هناك فوق ووراء ليتمكن أن يكون خالياً، أو مملوّاً، ولا أن هناك وراء وفوقاً، لكنّه ليس بمملوّ ولا خالٍ، وآلّا لزم ارتفاع المتقابلين.

ولهذا قيل: إنّ الزّمان أسوة حسنة بالمكان، فمعنى كون وجود العالم مسبقاً بالعدم، هو انتهاء وجوده إلى عدم هو انتهاءه وطرفه، لا أنّه بعده. ولعمري أنّ هذا هو أقصى ما يمكن أن يحتاج به على سبيل الجدل في تصحيح الحدوث الزّماني للعالم الجسماني ولا ثقة إلا بالله.

الفصل الرَّابِع

في الجواهر المجرّدة

وفيه مسائل :

[المسألة الأولى]

[في العقول المجردة ^(١)]

قال: أما العقل، فلم يثبت دليل على امتناعه.

وأدلة وجوده مدخولة كقولهم: «الواحد لا يصدر عنه أمران».

ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده، ولا لما انتفت صلاحية التأثير

عنه، لأن المؤثر مختار .

وقولهم: استدارة الحركة توجب الإرادة المستلزمة للتشبهه بالكامل؛ إذ طلب

الحاصل - فعلاً أو قوة - يوجب الانقطاع، وغير الممكن محال؛ لتوقفه على دوام ما

أوجبنا انقطاعه، وعلى حصر أقسام الطلب، مع المنازعة في امتناع طلب المحال.

١ . راجع في ايضاح المقام الكتب التالية: كتاب الإيضاح لأرسطو طابلس: ٥ - ٢٥؛ ومقالة اللام

لأرسطو طابلس: ٥ - ١١؛ وشرح حرف اللام لثامسطيوس: ١٢ - ٢١؛ والهيآت الشفاء: ٢ / ٤٠٢ -

٤٠٩؛ وشرح حكمة الاشراف للقطب: ٢٤١ - ٢٥٦؛ وشرح حكمة الاشراف للشهرزوري: ٣٥٥ -

٣٧٤؛ والمعتبر في الحكمة: ٣ / ١٤٥ - ١٦٨؛ وايضاح المقاصد: ١١٣ - ١١٤ و ١٥٣ - ١٥٥ و

٢٢٣ - ٢٢٥؛ وشرح حكمة العين لمباركشاه: ١٩٨ - ١٩٩ و ٢٥١ - ٢٥٥ و ٣٥٠ - ٣٥٦؛ وشرح

الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٢٤٣ - ٢٦٣؛ والمباحث المشرقية: ٢ / ٥٠١ - ٥١٥؛ وشرح المواقف:

٧ / ٢٥٤ - ٢٥٧؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٥٤١ - ٥٥١ / البحث الثامن من المقالة

الخامسة؛ وشرح الهداية الأثيرية للمبيدي: ١٨٢ / الفن الثالث.

وقولهم: لا علية بين المتضائفين، وإلا لأمكن الممتنع أو عُلل الأقوى بالأضعف، لمنع الامتناع الذاتي.

أقول: إن هذه المسألة [في تزييف ما قالوا في إثبات العقل على ما قال: أما العقل؛ أي قد سبق أنها عقل أو نفس .
أما العقل، فلم يثبت دليل على امتناعه .

وما قيل ^(١) لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب الباري ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، فغير ملتفت إليه لظهور فساده، لأن المشاركة في العوارض لاسيما السلوب غير مستلزم للتركيب .

وأدلة وجوده مدخولة. استدّلوا على وجود العقل بوجوه قد زيّفها المصنّف ^(٢):

الأول: أن الصادر الأول لما وجب أن يكون واسطة في ايجاد غيره وجب أن يكون مؤثراً مستقلاً بالوجود والتأثير، فلا يمكن أن يكون جسماً، لتركبه من أمرين؛ هما المادة والصورة .

فلا يجوز صدوره أولاً عن الواحد الحقيقي كما مرّ ^(٣)، ولا صورة أو

١ . إن جماعة من المتكلمين نفّوا هذه الجواهر، واحتجّوا بأنه لو كان هاهنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركاً لواجب الوجود في هذا الوصف، فيكون مشاركاً له في ذاته، هذا ما أفاد العلامة في شرحه.

٢ . لاحظ : كشف المراد: المسألة الأولى من الفصل الرابع من المقصد الثاني ؛ وشرح تجريد المعائد: ١٨٨ - ١٩٠ ؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٣٥٥ - ٣٥٩ .

٣ . لاحظ: الجزء الثاني من هذا الكتاب: ٢٩٥، الحكم الثالث من المسألة الثانية من الفصل الثالث.

نفساً، لكون كلّ منهما مشروطاً في التأثير بالمادة المتأخرة عنه، ولا عرضاً، لكونه مشروطاً في الوجود بالموضوع المتأخر عنه على ذلك التقدير، ولا مادة لانتفاء صلاحية التأثير عنها، لكونها قابلة محضة، فيجب أن يكون عقلاً حيث لا مانع فيه وهو المطلوب.

وهذا، معنى قوله: كقولهم «الواحد لا يصدر عنه أمران»، إشارة إلى نفي كون المعلول الأول جسماً.

ولاسبق لمشروط باللاحق أي بما هو متأخر عنه في تأثيره، إشارة إلى نفي كونه صورة أو نفساً.

أو وجوده، عطّف على تأثيره، إشارة إلى نفي كونه عرضاً.

ولالما انتفت صلاحية التأثير عنه، عطّف على لمشروط، إشارة إلى نفي كونه مادة.

ثم أشار إليّ تزييف هذا الوجه بقوله: لأنّ المؤثر مختار، تعليل لكون هذا الوجه مدخولاً، يعني امتناع صدور الكثير إنّما هو عن الواحد الذي هو غير مختارٍ بالاختيار الجزافي الزائد، كما في الواجب تعالى عند الحكماء.

وأما عن المختار بالاختيار الزائد كالواجب تعالى عند المتكلمين فغير ممتنع، لأنّه ليس واحداً حقيقياً بالمعنى المراد في تلك المسألة كما مرّ هناك، وهذا على تقدير تسليم كون الجسم مركّباً وهو ممنوعٌ عند المصنّف كما مرّ.

الثاني: أنّ الأفلاك متحركة على الاستدارة والدوام.

أما الأول: فلما مرّ .

وأما الثاني: فلكونها في الجملة حافظة للزّمان الذي لا نهاية لامتداده كما مرّ في شبهة الزّمان^(١)، وسيأتي أنّه مقدار غير قارّ، فيجب أن يكون محلّه هيئة غير قارّة، هي الحركة، ولا حركة يحتمل الدّوام سوى حركة الفلك، لكونه مصنوّناً عن الفساد كما مرّ، فهي محلّ للزّمان وحافظة له.

وهذا وإن كان مختصّاً بواحدٍ من الأفلاك وهو الفلك الأعظم، لكن جميع الأفلاك كلّ بالحدس، وهي لكونها مستديرة لا يمكن أن تكون طبيعيّة، لأنّ الحركة المستديرة تطلب وضعاً، ثمّ تتركه لأن، والمطلوب بالطّبع لا تكون مهروباً عنه بالطّبع، بل هي إراديّة، لأنّ الإرادة لها ذلك والحركة الإراديّة تكون لغاية لا محالة، وهي لا تجوز أن تكون نفس الحركة، لأنّها ليست مطلوبة لذاتها، بل ليتأدّي إلى غيرها وهو المراد بالغاية، وهي إمّا حسيّة أو عقليّة.

والحسيّة: إمّا جذب ملائم فشهويّة، وإمّا دفعٍ منافرٍ فغضبيّة، وهما مختصّان بالأجسام التي لها مادّة منفعة تلتذّ بالحالة الملائمة كما في أنواع الحيوانات، والأفلاك ليست كذلك.

وأيضاً كلّ حركةٍ إلى لذيد أو غلبة على النّحو الموجود في الحيوانات متناهية فانحصرت غايتها في العقليّة كما في حركاتنا الصّادرة عن عقلنا العملي.

١ . في هذا الجزء: ٤٠٧ - ٤٠٨ / أدلة القائلين بقدوم الأجسام / الدليل الرابع.

ودوام الحركة إنما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة وهو العشق، فيكون تلك الغاية أمراً معشوقاً مختاراً عقلياً، ويكون إما شيئاً غير محصل الذات، أو شيئاً محصل الذات.

وإن لم يكن محصل الذات؛ وجب التحصل بالحركة، وإلا لكان الطلب طلباً للاشياء وهو محال.

والشيء المحصل بالحركة يكون أيضاً، أو وضعاً، أو كيفاً، أو كمّاً، أو ما يتبعها من كمالات الجسم، وحينئذٍ إنما يكون الحركة لتنال ذات المعشوق. وإن كان شيئاً محصل الذات، والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك :

فإما أن يكون تلك الحال حالاً من المعشوق كعمامة، أو موازاة، أو ملاقة، لم يكن حاصله، فحصلت بالحركة، وحينئذٍ يكون الحركة لتنال حالاً من المعشوق .

وإما أن لا يكون تلك الحال حالاً منه، ويجب أن يكون ممّا يناسب: إما ذات المعشوق أو حالة من أحواله، وإلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة، فإذاً يكون هذا القسم لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله.

والقسم الأول - أعني: ما يكون المطلوب شيئاً غير محصل الذات محصلاً بالحركة - لا يخلو: إما أن يحصل وقتاً ما، أو لا يحصل أبداً. إن حصل وقتاً ما؛ وجب انقطاع الحركة والطلب عند حصوله.

وإن لم يحصل أبداً؛ وكان المتحرّك يطلبه أبداً، فهو طالب المحال وهو محال من التّصوّر العقلي المحض. فإذا المعشوق ليس من كمالات المتحرّك، ولا ممّا يتحصّل بالحركة ذاته أو حاله، بل هو شيء متحصّل الذات خارج عنه، وليس من شأنه أن ينال، فظهر أنّه ^(١) يريد المتحرّك ينل الشّبه به.

ثمّ لا يخلو: إمّا أن يكون تحريكه لينل شبه ليستقرّ ككمال ما قارّ يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق وهو محال، وإلاّ لزم:
إمّا الوقوف عند النّيل أو طلب المحال.

وإمّا أن يكون لينل شبه لا يستقرّ، بل يستبقى نوعه بالتعاقب، فيكون متشبهاً بوجود كامل هو فوقه وأشرف منه، إذ لا تشبه بمن هو في مرتبته، أو أدون منه ولوجوب كونه متعدّداً، لكون حركات الأفلاك مختلفة لا يمكن أن يكون هو واجب الوجود الذي لا يمكن تعدّده كما سيأتي، بل عقل.

فثبت تعدّد العقول أيضاً ويكون التشبه بها هو الاستفاضة منها، والإفاضة على السّافل، لا لكونها إفاضة على السّافل، بل لكونها تشبهاً بالعالي بالخروج عمّا له بالقوّة إلى الفعل.

وإلى هذا أشار بقوله: وكقولهم استدارة الحركة توجب الإرادة المستلزمة للتشبهه بالكامل، إذ طلب الحاصل فعلاً؛ أي وقتاً ما أو قوة؛ أي غير

١. في د: جملة «فظهر أنّه» ساقطة.

حاصل أصلاً مع إمكانه، فإن إمكان الحصول حصول بالقوة يوجب الانقطاع وغير الممكن^(١) محال.^(٢)

وهذا الوجه أيضاً مدخول^(٣)، لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، حيث أثبتنا حدوث الأجسام وأعراضها.

وفيه نظر: إذ الحدوث لا يستلزم الانقطاع، على أنه لا نزاع في عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود في الجنة والنار إلا أن يذهب إلى كون الزمان أمراً موهوماً محضاً، وفيه ما فيه.

و^(٤) على حصر أقسام الطلب، فيما ذكر وهو ممنوع لاحتمال أن يكون طلب المحسوس لأمرٍ آخر كمعرفته أو التشبه به مع المنازعة في امتناع طلب المحال.

ولا يخفى على المتأمل فيما ذكر من تقرير الدليل ضعف هذين المنعين:

أما الأول: فلأن حصر الطلب في الحسي والعقلي حصر في متقابلين، لأن المراد منهما: إما الجزئي والكلّي، وإما ما يدرك بالحس وما لا يدرك به،

١. أي وطلب غير الممكن محال.

٢. يعني أن الكمال المطلوب ليس حاصلًا بالفعل وإلا انقطعت الحركة، ولا حاصلًا بالقوة وإلا لانقطعت أيضاً، ولا غير الممكن، لأن شعور الفلك مانع عن طلبه غير الممكن، فيتعين أن تكون الحركة لطلب كمال يحصل بالتدرّج إلى الأبد.

٣. أي وهذا الدليل غير تام أيضاً.

٤. أي أيضاً يتوقف هذا الدليل على حصر أقسام الطلب.

وأما حصر الحسيّ في الجذب والدفع، فلأنّ كلّ متصوّر جزئي لا يكون جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لا يصلح أن يكون غرضاً له بالضرورة .

وأما الثاني: - أعني: منع امتناع طلب المحال - فلأنّ ذلك من الإرادة المنبعثة عن إرادة كليّة يتصوّر بها الجوهر العاقل المجرد عن الغواشي الماديّة في غاية الظهور.

الثالث^(١): أنّ علّة الأجسام لا يجوز أن يكون واجب الوجود بلا واسطة لما مرّ، ولا أن يكون الأجسام بعضها علّة لبعض: إمّا مطلقاً: فلما تقريره يستدعي مقدمات:

الأولى: أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته، لأنّه إنّما يكون هو موجوداً بالفعل بصورته ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فإنّ ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً، ولا يمكن أن يفعل بمادته، لأنّه بها يكون موجوداً بالقوّة ولا يكون من حيث هو بالقوّة فاعلاً.

الثانية: أنّ الأفعال الصّادرة عن القوى الجسمانيّة إنّما يصدر عنها بمشاركة الوضع لما مرّ في مباحث العلل، فلا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له .

الثالثة: أنّ فاعل الجسم يكون فاعلاً أولاً لجزئية - أعني: مادّته وصورته - لأنّ فعل المركّب مسبوق بفعل أجزائه .

١ . أي الدليل الثالث على إثبات وجود العقل . لاحظ : المشارع والمطارحات : ٤٤٥ - ٤٦١ .

وإذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: لو صدر جسم عن جسم لزم أن يكون القوّة الجسمانيّة وهي صورة الجسم الفاعل مؤثّرة فيما لا وضع له وهو كلّ واحدٍ من الهولي والصورة كليّة هما جزءان للجسم الصّادر وهو محال .

وإمّا خاصّاً: وهو أن يكون الأجسام المحيطة بعضها علّة لبعضٍ.

فإمّا أن يكون المحوي علّة للحاوي وهو محال، فإنّ الوهم لا يذهب إلى تعليل الأقوى بالأضعف.

وإمّا أن يكون الحاوي علّة للمحوي وهو أيضاً محال، لما تقريره يستدعي مقدّمات:

أولها: أنّ الجسم لا يمكن أن يكون علّة موجودة لشيء إلا بعد سيورورته شخصاً معيّناً، فإنّ الطّبائع النوعيّة ما لم يكن اشخاصاً معيّنة لم توجد في الخارج.

وثانيها: أنّ العلّة لما كانت متقدّمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متأخّرين عن وجود العلّة، فإن اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان له حيثنذ الإمكان، لأنّه لم يجب بعد، وكلّ ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن .

وثالثها: أنّ الشّيتين اللّذين يكونان معاً لا معيّة المصاحبة الاتفاقيّة، بل معيّة بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر، فإنهما لا يتخالفان في الوجود وإن كان، لأنّ تخالفهما في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما.

وبعد تمهيدها نقول: لو كان الحاوي علةً للمحويّ لسبقه متشخصاً
وحيثئذٍ كان وجود المحويّ إذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً
بالإمكان.

ولكن عدم الخلأ في داخل الحاوي أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود
المحويّ بحيث لا يمكن إنفكاكه عنه، فإذاً يلزم أن يكون هو أيضاً مع
وجود الحاوي المتشخص ممكناً، لكنّه في جميع الأحوال واجب وإلا لكان
الخلأ ممكناً، لكنه يمتنع لذاته، هذا خلف .

والى هذا الوجه الخاصّ أشار بقوله: وقولهم: لا علية بين المتضايين:
أي الحاوي والمحويّ، وإلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى، وهو الحاوي
بالأضعف، وهو المحويّ، وهذا الوجه أيضاً مدخول لمنع الامتناع الذاتيّ،
أي لا نسلّم أنّ الخلأ ممتنع لذاته وإلا لكان عدمه واجباً لذاته، لكن وجوب
عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه - أعني: وجود المحويّ بالغير - وإلا
لأمكن الإنفكاك بينهما.

فالمراد بالمنع، هو المنع اللغويّ، فإنّه إشارة إلى معارضة للمقدمة -
أعني: امتناع الخلأ بالذات لا المعنى العرفي - لأنّه طلب الدليل وقد أقام
الدليل عليه فيما سبق، هذا.

وقال المصنّف في "شرح الإشارات" لدفع هذه المعارضة بهذه العبارة:
«واعلم أنّ قولنا: الخلأ ممتنع لذاته ليس معناه أنّ للخلأ ذاتاً هي المقتضية
لامتناع وجوده، بل معناه أنّ تصوّره هو المقتضى لامتناع وجوده .

والمقارن للمحوي هونفي ما يتصوّر منه .

فإن المحوي من حيث هو ملاً لا يتصوّر إلا مع ذلك نفّي، وذلك النفي لا يتصوّر مع إلا مع تصوّر المحوي من حيث هو ملاً.

ثم قال: وإذا تحقّق هذا سقط ما يمكن أن يتشكك به وهو أن يقال: كون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه - أعني: وجود المحوي واجباً لغيره .

وذلك لأن ذلك الغير الذي يفيد وجوده المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن أن يتصوّر معه خلأ حتّى يحكم بوجوب عدمه بالنفي المذكور، ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوي . والحاصل: أن المحوي يكون واجباً لغيره إذا لم يكن معلولاً للحاوي، أمّا مع كونه معلولاً للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره. انتهى»^(١).

وتوضيحه: أنه لما لم يتحقّق وجوب المحوي على فرض كونه معلولاً للحاوي في مرتبة وجوب الحاوي فيتصوّر هناك - أعني: في مرتبة وجوب الحاوي - خلأ في داخله لا محالة، وعدم ذلك الخلأ المتصوّر إنّما يجب ويتحقّق مع وجوب وجود المحوي في داخله في مرتبة متأخرة من تلك المرتبة .

ووجوب وجود المحوي أيضاً إنّما يتحقّق مع عدم الخلأ المتصوّر في داخل الحاوي، فهما - أعني: وجوب وجود المحوي بالحاوي، ووجوب

تحقق عدم الخلاء المتصور في داخله - معان في التحقق ومتلازمان في الوجود والتصور، فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلاء مع كونه واجباً بالغير كوجود هذا المحوي، فيكون تأخر وجوب المحوي عن وجوب الحاوي - أعني: كونه معلولاً له - ممتنعاً بالذات، لامتناع كون الواجب بالذات واجباً بالغير بالذات.

ونحن ندعي الملازمة [لكن] لا بين مطلق وجوب وجود المحوي وبين مطلق عدم الخلاء، بل بين وجوب وجود المحوي بالحاوي وبين عدم الخلاء المتصور في داخل الحاوي اللذين لزم كون كليهما واجبين بالغير في هذا الفرض، ثم نستدل بها على أن كون المحوي معلولاً للحاوي ممتنع بالذات .

فقوله: «والحاصل أن المحوي يكون واجباً لغيره، الخ» معناه أن وجوب المحوي بالغير إنما يتحقق في نفس الأمر إذا لم يكن معلولاً للحاوي، ولا ندعي ملازمته مع عدم الخلاء، إذ لا يتصور خلاء حينئذٍ والملازمة المدعاة، إنما هي مع عدم الخلاء المتصور .

وأما إذا فرض كونه معلولاً للحاوي، فهو ممتنع بالذات في نفس الأمر، وواجب بالحاوي بحسب الفرض، فالملازمة بينه بحسب هذا الفرض وبين عدم الخلاء، لا يستلزم الملازمة بين واجب بالغير في نفس الأمر وبين واجب بالذات، ليلزم التنافي بينهما، هذا .

وأعلم، أن الدلائل البرهانية والشواهد الفرقانية على وجود الجواهر

المجردة المسماة بالعقول كثيرة؛ ومن مارس أحاديث الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين ورزق فهم رموزها وإشاراتها، لم يشك في ذلك.

وحسبك من مُحكماتها ما روي عن أمير المؤمنين وسيد الوصيين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه على ما أورده بعض الأعاظم عليه السلام في بعض تصانيفه، أنه سئل عن العالم العلوي، فقال: «صورّ عاريةً عن الموادّ عالية عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها ربّها^(١) فأشرقت، وطألها فتلاً لأتّ، وألّقى في هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذاً نفسٍ ناطقةً، إن زكّاها بالعلم فقد شابته جواهر أوائل علّلها، وإذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد»^(٢).

صدق ولي الله عن رسول الله عن الله، ولا ينافي ثبوت المجردات العقلية حدوث العالم على ما حقّقنا .

والمتكلمون لما تصدّوا لإثبات الحدوث من طريق الحركة وهي لا تجري عليها، استنكفوا من ثبوتها، ولا يلزم ذلك على تلك الطريقة أيضاً، لأنّ تلك المجردات عند مثبتتها مرتبطة بالجسمانيات نحو من الارتباط غير منفكة عنها انفكاً كما تخلفياً محدوث الجسمانيات بأي طريق كان مستلزم لحدوثها لا محالة.

١ . في المصدر كلمة «ربّها» ساقطة.

٢ . لاحظ : غرر الحكم ودرر الكلم: ٢٣١ / برقم ٤٦٢٢ ؛ والصرط المستقيم: ١ / ٢٢٣ / الفصل التاسع عشر.

المسألة الثانية

في تحديد النفس (١)

[قال: وأما النفس فهو كمال أول لجسمٍ طبيعيٍّ أليّ ذي حياةٍ بالقوة.

أقول:] ومقصود المصنّف بالبحث هاهنا هو النفس الإنسانية الناطقة، وإن كانت الخارجة من قسمة الجوهر أعم منها، لكونها شاملة للنفوس المجردة الفلكية أيضاً .

واسم النفس يطلق على ما هو أعمّ من المجردة، فإنها تطلق على بعض الصور الحالة في المادة كالصور النوعية النباتية والحيوانية، فيقال: نفس نباتية ونفس حيوانية، ويخصّان مع الناطقة الإنسانية باسم النفس الأرضية .

وصرّح في "شرح الإشارات" «بأن إطلاق»^(٢) النفس على الأرضية والسماوية، ليس بمعنى واحدٍ بعد اشتراكهما في معنى.

١ . راجع لمزيد الاطلاع إلى: أنثولوجيا لأرسطاطاليس: الميمر السابع؛ وكتاب النفس: المقالة الأولى والثانية؛ وشرح أنثولوجيا لابن سينا: ٣٩ - ٥٥ و ٦٦ - ٧٤؛ ورسالة النفس لابن رشد: ٣٤ - ٣٥؛ وكتاب النفس لابن باجة: ١٩ - ٤٢ / الفصل الأول؛ وتعليقات على كتاب النفس للشيخ الرئيس: ٧٥ - ١١٦؛ ونقد المحصل: ٣٧٨ - ٣٨٢؛ والمباحث المشرقية: ٢ / ٢٢٠ - ٢٢٤ / الفصل الأول من الفن الثاني؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٣٦٢ - ٣٦٤ / المبحث الأول من المقالة السادسة.
٢ . في المصدر: «إنما فضل النفس».

فالمعنى المشترك قولنا: كمال أوّل لجسم طبيعيّ.

والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك، فيتحصّل النفس الأرضيّة متناولّةً للنفوس النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة هو أن يقول بعد قولنا لجسم طبيعيّ آليّ، ذي حياة بالقوّة.

ومعناه كونه ذا آلاف يمكن أن يصدر [عنها] بتوسطها وغير توسطها ما بصدد من أفاعيل الحياة التي هي التغذيّ، والنموّ، والتوليد، والإدراك، والحركة الإراديّة، والنطق.

والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك فيتحصّل النفس السّماويّة هو أن نقول بعد قولنا: لجسم طبيعيّ؛ ذي إدراك وحركة تتبعان تعقلاً كلياً حاصلًا بالفعل. انتهى»^(١).

ونقل صاحب المحاكمات عن الإمام أيضاً في "الملخص" ما حاصله: «إن زعم المحقّقين أنّه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة؛ أي النباتيّة، والحيوانيّة، والفلكيّة، بل مقوليّة النفس عليها إنّما هي بالاشتراك اللفظي .

ثمّ قال: ونحن نقول: إنّنا نشاهد أجساماً تغتذي وتنمو وتولد المثل، وأجساماً تدرك وتحرك بالإرادة دائماً أو ليس بدائم وليس ذلك لجسميّتها، فبقي أن يكون لها مبادٍ غير جسميّتها، ولاشكّ أنّ تلك المبادئ مختلفة، فإن جعلنا اسم النفس لتلك المبادئ المختلفة كان على سبيل الاشتراك.

١. لاحظ: شرح الإشارات والتبهيّات: ٢٩٠ / ٢ - ٢٩١.

وأما أنه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة، فذلك منظور فيه .

فقد صرح الشيخ: «بأن كلما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإننا نسميه نفساً»^(١)، فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة، لأن مبدأ أفاعيل كذلك: إما أن يكون مبدأ أفاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الأرضية، أو يكون مبدأ أفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للإرادة وهو النفس السماوية. انتهى كلام المحاكم»^(٢).

وتبعه في هذا النظر شارح المقاصد^(٣)، وهو ليس بشيء .

أما توجيه الاشتراك: فلأن جعل اسم النفس لتلك المبادئ المختلفة إنما يستلزم الاشتراك لو لم يكن ذلك باعتبار مفهوم مشترك بين تلك المبادئ وهو غير لازم.

وأما نظره: فلأن اشتراك المعنى المذكور بين الثلاثة إنما يستلزم كون اسم النفس مشتركاً معنوياً بينها لو كان ذلك المعنى مسمى لاسم النفس، وكلام الشيخ لا يدل على ذلك، بل على خلافه، فإن ضمير نسميه راجع إلى كل، لا إلى مدخوله، أعني: ما الموصولة، فتدبر .

ثم إن اشتهدت توضيح المرام فاعلم، أن المراد في هذا المقام إنما هو

١ . انظر: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٥ .

٢ . المحاكمات: ٢ / ٢٩١ .

٣ . انظر: شرح المقاصد: ٣ / ٣٠٠ - ٣٠٢ .

تحديد النفس من حيث هو نفس وشرح هذا الاسم، وبيان أن إطلاقه على تلك المبادئ بأي معنى هو لا تعريف ما يطلق عليه لفظ النفس وجميع تلك المبادئ التي يطلق عليها هذا اللفظ في مفهوم مشترك، وإن لم يوضع له اسم النفس .

قال الشيخ في الفن السادس من "طبيعيات الشفاء" في "النفس" بهذه العبارة: «الفصل الأول في إثبات النفس وتحديد ما من حيث هي نفس .

نقول: أول ما يجب أن يتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً ثم يتكلم فيما يتبع ذلك .

فنقول: إننا قد نشاهد أجساماً يحس ويتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذي وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها .

فبقي أن تكون في ذاتها مباد لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنها هذا الأفعال.

وبالجملة: كل ما يكون مبدأ الصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فإنما نسميه نفساً.

وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث جوهره، بل من جهة إضافة ما له أي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل، ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد.

ولكننا الآن إنما أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، وأثبتنا وجوده من جهة ما له عرض ما ويحتاج وأن يتوصل من هذا العارض الذي له إلى أن

يتحقَّق ذاته لنعرف ماهيَّته، كأنَّا قد عرفنا أنَّ لشيء يتحرَّك محرَّكاً ما.

ولسنا نعلم من ذلك أنَّ ذات هذا المحرَّك ما هو، فنقول: إذا كانت الأشياء التي ترى أنَّ النَّفس موجودة لها؛ أجساماً، وإنَّما يتمُّ وجودها من حيث هي نباتٌ وحيوانٌ بوجود هذا الشيء، وهذا الشيء جزء من قوامها.

وأجزاء القوام كما علمت في مواضع هي يكون على قسمين: جزءٌ يكون به الشيء هو ما هو بالفعل، وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوَّة إذ هو بمنزلة الموضوع .

فلو كانت النَّفس من القسم الثاني، ولاشكَّ أنَّ البدن من ذلك القسم، فالحيوان والنبات لا يتمُّ حيواناً ونباتاً بالبدن ولا بالنَّفس فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا، فذلك هو النَّفس وهو الذي كلامنا فيه، بل ينبغي أن يكون النَّفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتاً وحيواناً. وإن كان جسماً أيضاً، فالجسم صورته ما قلنا،^(١) فلا يكون من حيث هو جسم ذلك المبدأ، بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصُّورة .

ثمَّ قال: فيبين أنَّ ذات النَّفس ليست بجسم، بل هو جزءٌ للحيوان والنبات، هو صورة أو كالصُّورة .

ثمَّ شرع في بيان أنَّ النَّفس لمَّ قيل إنَّها كمال ولم يقل إنَّها صورة أو قوَّة؟ فقال: فنقول الآن: إنَّ النَّفس يصحَّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر

١ . وإن كان جسماً بصورة ما .

عنها من الأفعال قوّة، وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبلها ما من الصّور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوّة .

ويصحّ أن يقال أيضاً، لها بالقياس إلى المادّة التي تحلّها فيجتمع منهما جوهر نباتي أو حيواني صورة، ويصحّ أن يقال لها أيضاً بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعاً محصلاً^(١) كمال، لأنّ طبيعة الجنس تكون ناقصة غير محدودة ما لم يحصلها طبيعة الفصل^(٢) مضافاً إليها، فإذا انضاف كَمَل النوع .

فالفصل كمال النوع،^(٣) ثمّ كلّ صورة كمال، وليس كلّ كمالٍ صورة، فإنّ الملك كمال المدينة، والرّبّان كمال السّفينة، وليس بصورتين للمدينة والسّفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادّة وفي المادّة.

فإنّ الصّورة التي هي في المادّة هي الصّورة المنطبعة فيها القائمة بها، اللّهمّ إلا ان يصطلح ويقال لكمال النوع صورة النوع.

وبالجملة: فإنّه قد استقرّ الاصطلاح على أن يكون الشّيء بالقياس إلى المادّة صورة، وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالاً، وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعلياً وقوّة محرّكة.

١ . أي محصلاً في الأنواع العالية أو السّافلة كمال .

٢ . الفصل البسيط أو غير البسيط إذا انضاف إليها .

٣ . بما هو نوع وليس لكلّ نوع فصل بسيط، بل إنّما هو للأنواع المركّبة الدّوات من مادّة وصورة، والصّورة منها هو الفصل البسيط لما هو كماله .

وإذا كان الأمر كذلك فالصورة تقتضي نسبتها إلى شيء بعيدٍ من ذات الجوهر الحاصل منها ^(١)، وذلك الشيء هو المادة لأنها صورة باعتبار وجودها للمادة.

والكمال يقتضي نسبة إلى الشيء التام الذي تصدر عنه الأفاعيل لأنه كمال بحسب اعتباره للتوابع.

فبين من هذا أننا إذا قلنا في تعريف النفس ؛ أنه كمال كان أدل على معناها، وكان أيضاً يتضمّن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه.

وأيضاً إذا قلنا: إن النفس كمال فهو أولى من أن نقول: قوة، لأن الأمور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة، ومنها ما هي من باب الإحساس والإدراك وبالحرّي أن يكون الإدراك لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل، بل مبدأ قبول.

والتّحريك بالحرّي أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ قبول، بل مبدأ فعل، وليس أن ينسب إليها أحد الأمرين بأنها قوة عليه أولى من الآخر. فإن قيل لها: قوة وعني بها الأمران جميعاً كان ذلك باشتراك الاسم. وإن ^(٢) اقتصر على أحد الوجهين، عرض ما قلنا.

وشيء آخر وهو أنه لا يتضمّن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقاً، بل من جهة دون جهة .

١. وإلى شيء يكون به الجوهر الحاصل هو ما هو بالقوة، وإلى شيء لا تنسب الأفاعيل إليه .

٢. وإن قيل قوة واقتصر الخ .

وقد بينا في الكتب المنطقية أنّ ذلك غير جيّد ولا صواب .

ثمّ قال: ونقول: إنّنا إذا عرفنا أنّ النفس كمال بأيّ بيان وتفصيل فصلنا الكمال، لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيّتها، بل عرفناها من حيث هي نفس، واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هي مدبّرة للأبدان ومقيسة إليها.

فلذلك يؤخذ البدن في حدّها، كما يؤخذ مثلاً البناء في حدّ الباني، وإن كان لا يؤخذ في حدّه من حيث هو إنسان.

ولذلك صار النّظر في النفس من العلم الطّبيعي، لأنّ النّظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث هي علاقة بالمادّة والحركة.

ثمّ قال: لكن الكمال على وجهين: كمال أوّل، وكمال ثانٍ.

فالكمال الأوّل: هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف. والكمال الثّاني: هو أمر من الأمور [التي] تتبع نوع الشّيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، والتميّز والرؤية والإحساس والحركة للإنسان.

فإنّ هذه كمالات لا محالة للنوع، لكن ليست أوليّة، فإنّه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل. (١)

فالنفس كمال أوّل، ولأنّ الكمال كمال الشّيء، فالنفس كمال لشيء،

١. حتّى صار له هذه الأشياء بالقوّة بعد ما لم تكن بالقوّة إلا بقوّة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتّى يصير بالحقيقة بالقوّة صار حينئذٍ الحيوان حيواناً بالفعل .

وهذا الشيء هو الجسم، ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا المادّي المساوي.

وليس هذا الجسم الذي النفس كماله كلّ جسم، فإنّها ليست كمال الجسم الصّناعي كالسّرير والكرسي وغيرهما، بل كمال الجسم الطّبيعي .

ولا كلّ جسم طبيعي، فليس النفس كمال نار ولا أرض [ولا هواء]، بل في عالمنا كمال جسم طبيعيّ يصدر عنه كمالته الثّابتة بالآتٍ يستعين بها في أفعال الحياة التي أولها التّغذّي والنّمو.

فالنفس التي نحدّها هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة.

ثمّ أورد^(١) شكوكاً على هذا الحدّ من جملتها: أنّ لقائل أن يقول: إنّ هذا الحدّ لا يتناول النفس الفلكيّة فإنّها تفعل بلا الآت، وإن تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحياة لم يغنكم ذلك شيئاً، فإنّ الحياة التي لها ليس هو التّغذّي والنّمو، ولا أيضاً الحسّ .

وأنتم تعنون بالحياة التي في الحدّ هذا، وإن عنيتم بالحياة ما للنفس الفلكيّة من الإدراك مثلاً والتّصور العقلي والتّحرك لغاية إرادية، أخرجتم النبات من جملة ما [يكون] له نفس.

ثمّ قال في الجواب: فنقول: وأمّا الأجسام السّماويّة فإنّ فيها مذهبين: مذهب من يرى أنّ كلّ كوكب يجتمع منه ومن عدّة قد دبرت لحركته جملة

جسم كحيوان واحدة فيكون حينئذ كل واحدة من الكرات يتم فعلها بعدة
أخر ذات حركة، فتكون هي كالآلات .

وهذا القول لا يستمر في كل الكرات.

ومذهب من يرى أن كل كرة فلها في نفسها حياة مفردة، وخصوصاً
ويرى جسماً تاسعاً، ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثرة فيه.

فهؤلاء يجب أن يروا أن اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى
النفس النباتية فإنها تقع بالاشتراك، وأن هذا الحد إنما هو للنفس الموجودة
للمركبات، وأنه إذا احتيل حتى تشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم
النفس، خرج معنى النبات من تلك الجملة، على أن هذه الحيلة صعبة،
وذلك لأن الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة، ولا في معنى
اسم النطق أيضاً، لأن النطق الذي ههنا يقع على وجود نفس لها العقلان
الهيولانيان، وليس هذا ممّا يصحّ هناك على ماترى .

فإنّ العقل هناك عقل بالفعل، والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة
جزء حدّ للنطاق.

وكذلك الحسّ ههنا يقع على القوّة التي بها تدرك المحسوسات على
سبيل قبول أمثلتها والانفعال منها، وليس هذا أيضاً ممّا يصحّ هناك على ما
ترى .

ثم إن اجتهد فجعل النفس كمالاً أولاً لما هو متحرك بالإرادة ويدرك

من الأجسام حتى تدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية، خرج النبات من تلك الجملة.

وهذا هو القول المحصل^(١). انتهى ما أردناه من كلام " الشفاء " مع أدنى تلخيص في بعض المواضع لإزالة الخفاء.

وإذا عرفت جميع ما ذكرنا عرفت أن ما اشتمل عليه قوله^(٢): وأما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة؛ أي يكون من شأنه أن يصدر عنه أفعال من شأنها أن يصدر عن ذوي الحياة مطلقاً أعم من جميعها وبعضها تعريف للنفس الأرضية الشاملة للنباتية والحيوانية والإنسانية صادق على كل واحد دون الصورة المعدنية لخروجها بقيد «آلي» كالنفس الفلكية، على التحقيق مع أن المقصود ليس تعريفها.

أما أولاً: فلما أشرنا إليه من أنه لا يبحث إلا عن النفس الإنسانية.

وأما ثانياً: فلعدم انطباق عنوان الفصل على مطلق النفس الأرضية .

ولعله إنما فعل ذلك لكونها جنساً للنفس الإنسانية؛ فاكفى بتعريف الجنس إشارة إلى أنه هو العمدة في الاحتياج إلى ان التعريف هاهنا، فإذا عرف الجنس سهل تميز الأنواع بعضها عن بعض لظهور أن الأفعال الصادرة بالآلات عن الأحياء من الأرضيات على أقسام ثلاثة.

قسم يعم الأحياء وغيرها مما يفعل بالآلات، كالتغذية والتنمية

والتوليد .

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٥ - ١٢ .

٢ . أي المصنف ﷺ .

وقسمّ يخصّها شاملاً لجميع أنواعها، كالحسّ والحركة الإرادية .
 وقسمّ يخصّها مختصاً ببعض منها، كالتعقل .

وما يصدر عنه الأخصّ يصدر عنه الأعمّ من غير عكس، فما يصدر عنه التعقل يصدر عنه جميع أفعال الحياة، فهو نوعٌ من النفس الأرضية، وما يصدر عنه الحسّ والحركة يصدر عنه التغذية ونحوها دون التعقل، وهو نوع آخر، وما لا يصدر عنه إلا القسم العامّ نوع ثالث، فإذا أريد تعريف نوع نوع من هذه الأنواع الثلاثة قيل في تعريف النفس النباتية بعد قولنا: إلى يغتذي وينمو ويولد فقط بدلاً عن قولنا: ذي حياة بالقوّة، وفي تعريف النفس الحيوانية يغتذي، ونحوه ويحسّ ويتحرّك فقط، وفي تعريف النفس الإنسانية يغتذي ونحوه ويحسّ ويتعقل جميعاً.

فهذه القيود الثلاثة قد اشتمل عليها قيد ذي حياة بالقوّة، ولو قيل بدل هذه القيود في الأوّل من جهة ما يغتذي وينمو ويولد فقط، وفي الثاني من جهة ما يحسّ ويتحرّك فقط، وفي الثالث من جهة ما يتعقل فقط، لصح أيضاً ويرجع إلى ما ذكرنا.

ويمكن أن يكون مراد المصنّف من قوله: «ذي حياة بالقوّة» ما من شأنه أن يصدر عنه جميع أفعال الحياة، فيصير مختصاً بالإنسان ويخرج النفس النباتية والحيوانية بهذا القيد، ويصير التعريف تعريفاً للنفس الإنسانية على ما هو المقصود ولو لا تصريحه في " شرح الإشارات " ^(١) على ما نقلنا:

١ . انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢٩٠ - ٢٩١.

بأنَّ المراد من ذي حياة بالقوَّة هو المعنى الأعمّ، وهو الذي ذكرناه أولاً،
لأمكن الجزم بهذا التوجيه الثاني.

وأما توجيه الحصر المستفاد من قوله: «وأما النَّفس فهو كمالٌ أوَّل الخ»
حيث يدلُّ على أنَّ النَّفس الخارجة من القسمة وهي المجرّدة منحصرة في
هذا المعرّف فمشكل على التوجيهين لمكان النفوس المجرّدة الفلكيّة .

أما على التوجيه الثاني فظاهرٌ، وأما على الأوَّل فكذلك أيضاً.

فإنَّ النَّفس المجرّدة غير منحصرة فيما هذا المعرّف جنس له - أعني:
النَّفس الناطقة - اللهمَّ إلا أن يكون المصنّف غير قائل في هذا الكتاب بالنفس
المجرّدة في الأفلاك، بل بالمنطبعة فقط، كما كان رأي المشائين قبل
الشيخين .^(١)

ثمَّ إنّ فائدة قيد ذي حياة بالقوَّة على ما ظهر من كلام " الشفاء " هو
الاحتراز عن النَّفس السّماوية عند من يرى كون الفلك جسماً آلياً، فإنَّ ما
يصدر عنه من أفاعيل الحياة يكون بالفعل ودائماً، وإلا فلا حاجة إلى هذا
القيد، ولهذا لم يذكره الأكثرون .

وذهب أبو البركات^(٢) إلى أنّه: «إنّما يذكر عوض قولهم: «آلي» فيقال:
كمال أوَّل طبيعي لجسم ذي حياة بالقوَّة .^(٣)

١ . أي: الفارابي والشيخ الرئيس.

٢ . لاحظ: المعتر في الحكمة: ٢ / ٢٩٩ - ٣٠٠ .

٣ . أي من شأنه أن يحيا بالنشور ويبقى بالغذاء، وربّما يحيا بالإحساس والتّحرك.

وعبارة القدماء^(١): كمال أول طبيعي آلي.

واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية، كالتشكيلات الحاصلة بفعل الإنسان .

وقد يقال: كمال أول لجسم طبيعي آلي^(٢) بتأخر طبيعي، وهو إما غلط في النقل، وإما مقصود به المعنى الذي ذكرنا .

كذا نقل عنه شارح المقاصد، ثم قال: «فظهر أن ما يقال من أن بعضهم رفع طبيعياً صفة لكمال، ليس معناه أن يرفع مع التأخر صفة لكمال، ويخفض بعده آلي صفة لجسم، فإنه في غاية القبح، وكذا لو رفع حيثنذ آلي صفة لكمال مع ذكر ذي حياة صفة لجسم، بل معناه أنه تقدم فيرفع على ما قال الإمام: إن بعضهم جعل طبيعياً صفة للكمال فقال: كمال أول طبيعي لجسم [أول] آلي^(٣). انتهى كلام " شرح المقاصد " ^(٤)».

١ . ومنهم أرسطو طاليس . لاحظ : الآراء الطبيعية : ١٥٧ .

٢ . لاحظ : الآراء الطبيعية : ١٥٨ ؛ وكتاب النفس لابن باجة : ٢٨ - ٢٩ ؛ والمعتبر في الحكمة : ٢ / ٣٠٠ .

٣ . لاحظ : المباحث المشرقية : ٢ / ٢٢٣ .

٤ . شرح المقاصد : ٣ / ٣٠٠ .

المسألة الثالثة

[في مغايرة النفس الناطقة للمزاج والبدن]

قال: وهي مغايرة لما هي شرطاً فيه لاستحالة الدور، وللممانعة في الاقتضاء، ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر.

وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه، ولما يقع المشاركة به، ولما يقع التبذل فيه .

أقول: إن هذه المسألة [في بيان مغايرة النفس الناطقة للمزاج وللجسميّة الخاصّة، أعني: البدن .

وأخر أنه للجسميّة المشتركة، وهي، أعني: المغايرة أعمّ من التجرد كما سيأتي في المسألة الآتية.

واحتجّ على الأول بوجوه: (١)

[الوجه] الأول: وهو ما يدلّ على مغايرة النفس الناطقة من حيث هي نفس، يلزم من حيث هي صورة نوعيّة مطلقاً للمزاج، هو أنّ المزاج واقع بين اضداد متداعية إلى الإنفكاك وهو ظاهر، فيحتاج إلى جابر جامع إياها

١ . أي مغايرة النفس الناطقة للمزاج. لاحظ : شرح الإشارات والتّنبّهات: ٢ / ٢٩٨ - ٣٠٥ ؛ والتحصيل: ٧٢٩ - ٧٣٩ / الفصل الثّاني من كتاب النّفس ؛ وكشف المراد: المسألة الثّالثة من الفصل الرّابع من المقصد الثّاني؛ وشرح تجريد العقائد: ١٩٦ - ١٩٧؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٣٠٥ - ٣٠٨ و ٣٣١ - ٣٣٢؛ والأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة: ٣٦٩ - ٣٧٠ .

حافظ لها على الاجتماع وهو النفس، فالنفس متقدمة على الالتيام المتقدم على المزاج، فيكون متقدمة على المزاج وشرطاً لحصوله، فكيف يكون نفسه ؟

واليه أشار بقوله: وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور.

وعليه إعتراض مشهور: وهو أنكم قلت إن المركبات إنما يستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة، فيجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور.

وها هنا تقولون: إن النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لأسطقساته متقدمة على المزاج، وهل هذا إلا تناقض ؟

وأجاب الإمام عن ذلك^(١): بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين.

ثم إنه بقي ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس، ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

ونقل في بعض رسائله عن الشيخ^(٢) لما طالبه بهمنيار بالحجة على

أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها .

أنه قال: كيف أبرهن على ما ليس .

فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين، والحافظ لذلك

١ . لاحظ : شرح الإشارات والتشبيهات: ٢ / ٣٠٣ - ٣٠٤ .

٢ . انظر: المباحثات: ١٧٠ / برقم - ٤٨٢ - ٤٨٤ و ٢٦٩ - ٢٧٠ / برقم ٧٨١ و ٧٨٢ .

الاجتماع أولاً القوّة المصوّرة لذلك البدن، ثمّ نفسه الناطقة.

ثمّ قال: وتلك القوّة ليست قوّة واحدة باقية في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين.

وبالجملة: فإنّ تلك المادّة تبقى في تصرّف المصوّرة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النّفس النّاطقة، فحينئذٍ توجد النّفس .

وأورد عليه المصنّف: بأنّ هذا مخالف لما صرّح به الشّيخ، حيث قال في " الشفاء " ^(١): «فالنّفس التي لكلّ حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه، ومؤلفها، ومركبها على نحوٍ تصلح معه أن تكون بدناً لها، وهي حافظة لهذا البدن على النّظام الذي ينبغي ^(٢).

وبأنّه إن كانت نفس الأمّ مدبّرة للمزاج، فكيف فوضّت التّدبير بعد مدّة إلى النّاطقة؟ وإنّما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادات متجدّدة .

وبأنّه إن كانت المصوّرة مدبّرة، وهي من القوى الخادمة للنّفس التي تكون بمنزلة آلات لها.

فكيف حدثت ^(٣) قبل حدوث النّفس التي هي مخدومها؟ وكيف فعلت بذاتها؟

١ . لاحظ : طبيعيات الشفاء: ٢ / النفس / ٢٥ .

٢ . فقول الشيخ في «الشفاء» و «الاشارات» يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح هاهنا، وما نقله عن الشّيخ في رسالته، وأيضاً إن كانت نفس الأمّ الخ.

٣ . في المصدر: «فكيف خدمت المصوّرة».

فإن الآلة ليست من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها. هذا إيراد
على الإمام^(١).

وتجوز كون المتصورة القائمة بالمني خادمة لنفس الأم مستنداً
بكونها فائضة لتصوير أجزائه وتشكيلاتها، كما توهمه صاحب
المحاكمات،^(٢) ليس بسديد كما لا يخفى .

ثم قال^(٣): «وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره
هو أن نفس الأبوبن تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية، ثم تجعلها
أخلاقاً وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً وتلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية، ثم إن المني يتزايد كمالاً
في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول
نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء
وتضيفها إلى تلك المادة فتتميمها وتكامل المادة بتربيتها إياها فتصير تلك
الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفعال، وهكذا إلى أن تصير
مستعدة لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية
أيضاً .

فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً فيتم البدن ويتكامل إلى أن يصير

١ . انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٣٠٤ .

٢ . لاحظ : المحاكمات بين شرحي الإشارات: ٢ / ٣٠٤ .

٣ . أي المصنّف في «شرح الإشارات» .

مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحل الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره، ثم تشتد .

فإن الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمّر، وبالتجمّر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة.

فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة، واشتدادها كمبدأ الأفعال النباتية، وتجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانية، واشتعالها ناراً كالناطقية.

وظاهر أن كلما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة .

فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاثة الأخيرة.

فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود.

ويتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنين هو نفس الأبوين وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن وإلى آخر العمر، والحافظة للمزاج هو نفس المولود، وقول الشيخ: «إنهما واحد» بهذا الاعتبار، وقوله: «إن الجامع غير الحافظ» بالاعتبار الأول.

وبالجملة: فالغرض هاهنا على التقديرين - أعني: أن يكون الجامع

والحافظ شيئين أو شيئاً واحداً - حاصل، لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً أخرى. انتهى»^(١).

وهذا هو الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله: أن المزاج الواقع بين أجزاء المني أولاً يتوقف على نفس الأبوين ليجمع تلك الأجزاء ويحفظها معاً، ويتوقف على هذا المزاج الصورة الكمالية الحافظة للتركيب - أعني: الصورة المنوية - ثم إذا وقع في الرحم يحصل لها باستعدادات يكتسبها هناك الصورة الفاعلة للأفعال النباتية، ويحصل له فيه بالتغذية والتنمية مزاج آخر يتوقف جمعاً وحفظاً على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود، فيستعد به، لأن يفيض عليه الصورة الفاعلة لأفعال الحيوان فيكمل له أمر التغذية والتنمية، والمزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود جمعاً وحفظاً، ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة، فيبلغ أمر التغذية والتنمية بنوع من التدبير غاية الكمال، فيحصل له مزاج هو أكمل الأمزجة في شأن هذا الشخص، ويتوقف هذا المزاج الكامل جمعاً وحفظاً على النفس الناطقة إلى حلول الأجل، فيكون كل مزاج موقوفاً حدوثاً وبقاءً على صورة أو نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج الذي هو مقارن لها بالزمان، بل على مزاج آخر سابق عليه بالزمان سبق المعد لما هو معد له ولا يلزم الدور.

فمناط الجواب: إنما هو على احتياج كل مزاج إلى علة مبقية له مجامعة

١. شرح الإشارات والتشبهات: ٢ / ٣٠٤ - ٣٠٥.

معها سواء كانت عين العلة المحدثة أو غيرها، فلا يمكن الذهاب إلى غير النهاية، والألزم التسلسل المحال.

فلا يرد ما توهمه الشارح القوشجي ما حاصله ^(١): تجويز توقّف كلّ مزاج على نفسٍ سابقةٍ عليه، وتوقّف كلّ نفسٍ على مزاجٍ سابقٍ عليها، وهكذا إلى غير النهاية، هذا.

واعلم، أنّ التحقيق على ما هو الظاهر من الجواب المذكور.

وصرح به المحقق الشريف وغيره من المحققين: هو أنّ مادّة بدن الإنسان تخلع صورة وتلبس أخرى إلى أن يستعدّ لتدبير النفس الناطقة، لا ما توهمه بعضهم من كون البدن الإنساني مشتملاً على صورة بدنيّة معدنيّة لحفظ التركيب، ونفس نباتيّة للتغذية والتّمنية والتّوليد، ونفس حيوانيّة للإحساس والتحريك، ونفس ناطقة للتعلّق والتدبّر، فإنّ ذلك سخيّف جداً. وقال في شرح المقاصد: «إنّ ذلك مقتضى قواعدهم من أنّ كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة، وأنّ لكلّ نوع من الأجسام صورة نوعيّة، هي جوهر حالّ في المادّة، وأنّ البدن الإنساني يتمّ جسماً خاصّاً، ثم تتعلّق به النفس الناطقة، لكن ذكر في "شرح الإشارات" وغيره: أن ليس الأمر كذلك. انتهى» ^(٢).

فإن قيل: بدن الجنين إذا خلع الصّورة النباتيّة ولبس الصّورة الحيوانيّة،

١. انظر: شرح تجريد العقائد: ١٩٦.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٣٠٣/٣.

فعند تعلق النفس الناطقة المجردة لو خلع الصورة الحيوانية أيضاً، لزم بقاء المادة بلا صورة مخالطة لها قائمة بها مقومة إياها ضرورة امتناع كون المجرد صورة مقومة للمادة.

وما قيل: من أن النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية هي آلة لتصرفها في البدن كما سيأتي بعيد عن التحقيق، على أنه على ذلك التقدير أيضاً بعد تعلق الناطقة، وقبل فيضان تلك الصورة ولو بالذات يلزم الأشكال بعينه.

قلنا: لا برهان على امتناع كون المجرد صورة مقومة للمادة مطلقاً، إنما الممتنع كون المجرد مقوماً للمادة لقيامه بالمادة، وليس بمعتبر في التقييم أن يكون المقوم قائماً بما هو مقوم له، وسيأتي بيان كيفية كون النفس الناطقة صورة نوعية للمادة الإنسانية إن شاء الله العزيز.

الوجه الثاني: ما اشار إليه بقوله: وللممانعة في الاقتضاء. (١)

وتقريره: أن النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء، فإن كثيراً ما يريد النفس الحركة إلى جهة والمزاج يمانعها في نفس الحركة، بأن يقتضي السكون كالماشي على الأرض، أو في جهتها، بأن يقتضي الحركة إلى جهة أخرى كالصاعد إلى موضع عالٍ، والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين.

١ . يعني أن النفس تقتضي شيئاً والمزاج يقتضي شيئاً آخر، فإن الماشي مزاجه يقتضي السكون ونفسه تقتضي الحركة، فبيّن أنهما شيئان، إذ لا يعقل أن يقتضي شيء واحد أمرين متقابلين.

فإن قلت ^(١): الممانع للنفس في الحركة، أو في جهتها، هو طبائع الممتزجات وهي غير المزاج.

قلت: المزاج كفيّة تابعة لتلك الطبايع، فلا يجوز أن يخالفها في الاقتضاء.

الوجه الثالث: أنّ المزاج يزول بحسب الإنسان كالطفل، والشاب، والشيخ، والنفس باقية لا تزول، والباقي غير الزائل.

واليه أشار بقوله: ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر.

وقد يقرّر هذا الوجه: بأنّ النفس باقية عند بطلان المزاج، لأنّه إذا أوردنا على البدن كفيّة مضادّة لمزاجه كما إذا غلب عليه برودة شديدة، أو حرارة شديدة، فإنّه يبطل حينئذٍ الكيفيّة المزاجية الأصلية ويحدث كفيّة أخرى مشابهة للكيفيّة المضادّة الواردة عليه مع أنّ النفس باقية غير باطلة، لكونها مدركة لتلك الكيفيّة المضادّة، ولا يمكن أن يكون المدرك لها هو الكيفيّة المزاجيّة الأصليّة لبطلانها، ولا الكيفيّة المزاجيّة العارضة لمشابتها إياها، والإدراك إنّما يكون بالانفعال، والشياء لا ينفعل عن شبيهه.

وقد يلخص هذا التّقرير، فيحصل وجه على حدة وهو أن يقال: لو كان مبدأ الإدراك - أعني: النفس - هو المزاج لم يحصل إدراك باللمس، لأنّ المزاج كفيّة ملموسة، فالوارد عليه إن كان شبيهة لم ينفعل عنها فلا يدرك، وإن كان كفيّة مضادّة له [انعدم] بها، فكيف يدركها، هذا.

١. القائل هو الشّارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٩٦.

والى الثاني^(١)، أعني: مغايرة النفس للبدن وأجزائه^(٢) وهو المراد بالجسميّة الخاصّة.

أشار بقوله: وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه.

وهو إشارة إلى ما قاله في "الإشارات" من قوله: «أرجع إلى نفسك وتأمل: هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك بحيث تفتن للشيء فطنةً صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟

ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر، حتّى أنّ النائم في نومه والسّكران في سُكره لا تعزّب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره.

ولو توهمت أنّ ذاتك قد خلقت أوّل خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنّها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلّقة لحظةً ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلا عن ثبوت إنّيها»^(٣).

وقال في "الشفاء" بعد الفراغ عن تحديد النفس بهذه العبارة: «ويجب أن نشير في هذا الموضوع إلى إثبات وجود النفس التي لنا إثباتاً على سبيل التنبية والتذكير إشارة شديدة الموقع عند من له قوّة على ملاحظة الحقّ نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات.

١. أي واحتجّ على الثاني الخ.

٢. نسب إلى جمهور المتكلّمين أنّهم ذهبوا إلى أنّ النفس الناطقة هي البدن. كما في: المطالب

العالية من العلم الالهى: ٣٥ / ٧؛ وشرح المواقيف: ٢٥٠ / ٧.

٣. الإشارات والتنبهات: ٢٣٣.

فنقول: يجب أن يتوهم واحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، لكنّه حجب بصره عن ملاحظة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدم ما يحوج إلى أن يحسّ، وفرّق بين أعضاء فلم تتلاق ولم تتماسّ، ثم يتأمّل هل ثبت وجود ذاته ؟

فلا يشكّ في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان ثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنّه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيّل يداً أو عضواً آخر لم يتخلّله جزء من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أنّ المثبت غير الذي لم يثبت .

فإذن المثبتة سبيل إلى أن يتبه على وجود النفس شيئاً غير الجسم، بل غير جسم، وأنّه عارف به مستشعر له، وإن كان ذاهلاً عنه يحتاج أن يقرع عصاه. انتهى كلام الشفاء»^(١).

فإن قيل^(٢): إنّ ذات الإنسان عندنا هي أجزاءه الأصليّة الجسمانية، ولا نسلم أنّه يغفل عنها، بل إنّما يغفل عن الأجزاء الفضليّة وعن الأعراض والقوى الحالة فيها.

قلنا: لو كان المراد من الأجزاء الأصليّة هي الأعضاء المتكونة عن النّطفة كما هو الظاهر، فامكان الغفلة عنها لا يقبل المنع كيف وهي الأعضاء المأخوذة في تقرير هذا التّنبية، وإن كان المراد منها هو الأجزاء التي لا

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٣ .

٢ . ذكره الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ : شرح تجريد المعانيد: ١٩٧ .

يتجزأ، أو أمراً آخر، فالمطلوب هاهنا ليس نفي ذلك كما لا يخفى .

وأما ما قيل ^(١) في الجواب: من أنه لو كان لا يغفل عن أجزائه الأصلية لكان عالماً بأنها ما هي لا نقول يجب أن يعلمها بحقيقتها، بل لوجه يمتاز عمّا عداها من سائر الأعضاء وغيرها، وأكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع أنهم يعلمون انفسهم ولو بوجه يمتاز به عمّا عداها .

ففيه: منع هذه الملازمة كما لا يخفى على المتأمل .

وأشار إلى الثالث - أعني: مغايرة النفس للجسمية المشتركة - بقوله:

ولما تقع المشاركة به .

يعني أنّ الجسمية هي ما به يشارك كلّ بدن مع غيره من الأبدان والنفس هي ما به يمتاز كل احد عن غيره وما به الاشتراك غير ما به الامتياز بالضرورة، فالنفس غير الجسمية .

فإن قيل ^(٢): إن أراد بالجسمية طبيعتها الكلية المشتركة فذلك ممّا لا يشتهه على أحد، فكيف يجعل مسألة، وإن أراد أن الجسم المشخص، فذلك هو البدن بعينه، وليس ممّا يقع به فيه الشركة .

قلنا: المراد هو الجسمية المشتركة باعتبار حصصها المتعينة بالإضافة وذلك ليس ممّا لا يمكن أن يشتهه، فتدبر .

وأما قوله: ولما تقع التبدّل فيه، فإشارة إلى وجه عام للثلاثة .

وتقريره: أنّ البدن وأجزائه الجسمية دائمة التبدّل بالتحلل والاعتداء، وكذا ما يحلّ فيها لاستلزام تبدّل المحلّ بتبدّل الحالّ مع كون النفس باقية

١ و ٢ . القائل هو الشارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ١٩٧ .

بالضرورة، وغير المتبدّل غير المتبدّل، فالنفس مغايرة لجميع تلك الأمور .
وما قيل عليه ^(١): من أنّ التبدّل إنّما يقع في الأجزاء الفضليّة دون
الأصليّة التي لعلّها هي النفس، أو ما يحلّ فيها .

ففيه أيضاً: أنّ المراد من الأجزاء الأصليّة لو كان ما ذكرنا فمنع وقوع
التبدّل فيها لا ينبغي أن يصدر من المحضّين والآفليس الغرض هاهنا
إثبات مغايرة النفس لها .

واعلم، أنّ الاستدلال يتبدّل المحلّ على تبدّل الحال، لو صحّ مطلقاً،
لزم أن لا يكون نفوس الحيوان والنبات أيضاً صوراً حالة في محالّها ضرورة
بقاء الذات فيهما أيضاً .

ولهذا ذهب بعضهم إلى تجرّد تلك النفوس، وإليه مالّ صاحب
الإشراق ^(٢).

والتحقيق: أنّ هذا الاستدلال إنّما يصحّ فيما كان الحال عرضاً .
وأما إذا كان صورة جوهرية، فلا يصحّ، لجواز أن يكون المادّة معتبرة
على وجه الإبهام، فيجوز أن يتبدّل، ولا يلزم منه تبدّل الصّورة، وهذا لا يضّر
مقصد المصنّف، إذ نفى كون النفس صورة ماديّة ليس بمقصودٍ في هذه
المسألة كما أشرنا إليه غير مرّة، فلا ينتقض هذا الدليل بنفوس الحيوان
والنبات .

١ . ذكره الشارح القوشجي وأجاب عنه . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ١٩٧ .

٢ . لاحظ : المشارع والمطارحات : ٤٩٦ / الفصل الرابع من المشرع السابع؛ وحكمة الإشراق :

المسألة الرابعة

في تجرد النفس الناطقة

[قال: وهي جوهرٌ مجرّدٌ لتجرّد عارضها، وعدم انقسامه، وقوّتها على ما تعجز عنه المقارنات، ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً، ولاستلزام استغناء المعروض، ولانتفاء التبعية، ولحصول الضد.

أقول: إنّ هذه المسألة في بيان تجرد النفس الناطقة] وأنها ليست بجسمٍ ولاقائمة في جسم ومادّة أصلاً.

واعلم، أنّ الناس اختلفوا في حقيقة النفس اختلافاً عظيماً^(١):

فقليل: هي النار السارية في الهيكل المحسوس.^(٢)

وقيل: الهواء.^(٣)

-
- ١ . راجع لمزيد الاطلاع حول الأقوال في النفس: طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٤ - ٢١ / كتاب النفس / الفصل الثاني من المقالة الأولى؛ وقد المحصل: ٣٧٨ - ٣٨٢؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ٧ / ٣٥ - ١٣٨ / المقالة الثانية؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٢٩٨ - ٣١٦؛ وشرح المواقف: ٧ / ٢٤٧ - ٢٥٠؛ واللوائح الإلهية في المباحث الكلامية: ٤١٩ - ٤٢٠ و ٥٤٢ - ٥٥٤ .
- ٢ . هذا قول ديمقراطيس = Democritus (٤٦٠ - ٣٦٠ ق.م) وفلوطرخس = Plutarchus (٤٦ - ١٢٧ ب.م). لاحظ: كتاب النفس لأرسطو: ٨؛ والآراء الطبيعية لفوطرخس: ١٥٩ .
- ٣ . القائل هو ديوجانس الكلبي = Diogene - Lecynique (٤١٣ - ٣٢٧ ق.م)؛ واصحاب انكساغوراس. لاحظ: الآراء الطبيعية: ١٥٨؛ والبراهين في علم الكلام: ١ / ٢٧٣ .

وقيل: الماء. ^(١)

وقيل: العناصر الأربعة والمحبة والغلبة؛ أي الشهوة والغضب. ^(٢)

وقيل: الأخلاط الأربعة. ^(٣)

وقيل: الدّم. ^(٤)

وقيل: نفس كل شخص ^(٥) مزاجه الخاص. ^(٦)

وقيل: جزء لا يتجزأ في القلب. ^(٧)

وكثير من المتكلمين؛ على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، وكأن هذا مراد من قال: هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة؛ أي التي من شأنها أن يحس بها.

وجمهورهم؛ على أنها جسم مخالف ماهية للجسم الذي يتولد منه

١. هذا قول طاليس الملطي = Thalesdemilet (٦٤٠ - ٥٤٨ ق. م). لاحظ: البراهين في علم الكلام: ١ / ٢٧٣.

٢. هذا قول إنبازقلس = Empedocles (٤٩٢ - ٤٣٠ ق. م). انظر: كتاب النفس لأرسطو: ٩؛ وطبيعيات الشفاء: ٢ / ١٥ / وكذلك أبيقور = Epicure (٣٤١ - ٢٧١ ق. م) وديكارخس = Dicaerchus. لاحظ: الآراء الطبيعية: ١٥٧ - ١٥٨.

٣. وهي الدّم والبلغم والصفرة والمرة.

٤. القائل هو قريطاس = Qritias (م / ٤٠٣ ق. م). انظر: كتاب النفس لأرسطو: ١٢.

٥. في نسخة د: «شيء».

٦. وهو قول جالينوس كلاوديوس = Galien, Qlaude (١٣١ - ٢٠١ ب. م) لاحظ: تعليقات المحقق السبزواري على الأسفار المطبوع مع الأسفار: ٨ / ١٠.

٧. هذا قول أحمد بن يحيى بن الزاوندي المعتزلي المتوفى (٢٩٨ هـ. ق). لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٢٥٩؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ١٧٢.

الأعضاء، نورانيّ، علويّ، خفيف، حيّ لذاته، نافذ في جواهر الأعضاء، سار فيها سريان ماء الورد في الورد، والنّار في الفحم، لا يتطرّق إليه تبدّل ولا انحلال بقاءه في الاعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت .

وقيل ^(١): أنّها أجسام لطيفة متكوّنة في القلب سارية في الأعضاء من طريق الشرايين، أي العروق الضاربة أو متكوّنة في الدماغ نافذة في الأعضاء الثابتة إلى جملة البدن .

واختيار المحقّقين من الفلاسفة، وأهل الإسلام ^(٢): أنّها جوهر مجرد في ذاته متعلّق بالبدن تعلق التدبير والتّصرف، ومتعلّقه أولاً هو ما ذكره المتكلّمون من الرّوح القلبية المتكوّن في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه وتفيده قوّة بها يسري في جميع البدن فيفيد عند كلّ عضو قوّة يتمّ بها نفعه من القوى التي سيأتي ذكرها.

وتمسك القائلون بكونها من قبيل الأجسام بوجوده :

الأوّل: أنّ المدرك للكليات - أعني: النفس - هو بعينه المدرك

١ . القائل هو إبراهيم بن النظام المتوفى (٢٣١ هـ . ق) على ما نقل في المواقف في علم الكلام: ٢٥٩؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ١٧٢.

٢ . وهو قول أبو حامد الغزالي المتوفى (٥٠٥ هـ . ق)، وأبو القاسم الراغب الاصفهاني المتوفى (٥٠٢ هـ . ق) من الأشاعرة؛ واسماعيل بن علي بن اسحاق بن أبي سهل النوبخت المتوفى (٣١١ هـ . ق) ومحمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد المتوفى (٤١٣ هـ . ق) والمصنّف رحمته، من الإمامية؛ ومن المعتزلة: معمر بن عباد السلمي واتباعه. لاحظ: المطالب العالية من العلم الإلهي: ٣٨١ / ٧؛ وكشف المراد: المسألة الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني؛ وأصول الدّين للفخر الرّازي: ١١٧ - ١١٨؛ ومشكلة الصراع بين الفلسفة والدّين: ١٣٤ - ١٣٦؛ ومصطلحات جامع العلوم: ٩٤٣.

للجزئيات، لأننا نحكم بالكلي على الجزئي، كقولنا: هذه الحرارة حرارة، والحاكم بين الشئيين، لا بد أن يتصورهما، والمدرك للجزئيات جسم، لأننا نعلم بالضرورة أننا إذا لمسنا النار، كان المدرك لحرارتها، هو العضو اللامس، ولأن غير الإنسان من الحيوانات يدرك الجزئيات، مع الاتفاق على أننا لا نثبت لها نفوساً مجردة.

ورد: بأننا لا نسلم أن المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس، بل النفس بواسطته .

فإن قيل ^(١): يلزم: إما إثبات النفوس المجردة للحيوانات الأخرى، وإما كون جعل إحساساتها للقوى والأعضاء، وإحساسات الإنسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت تهكماً.

قلنا: إحساسات سائر الحيوانات أيضاً إنما هي لنفوسها المنطبعة بواسطة تلك الأعضاء والقوى، لا لنفس تلك القوى والأعضاء، ولا يلزم من كون النفس المنطبعة التي هي الصورة النوعية الحيوانية مدركة أن يكون كل قوة منطبعة، وإن لم يكن صورة نوعية أيضاً مدركة، فليتدبر .

الثاني: أن كلاً منا يعلم قطعاً أن المشار إليه بأننا وهو معنى النفس، يتصف بأنه حاضر هناك، وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الأجسام، والمتصف بخاصة الجسم جسم .

وقريب من ذلك ما يقال: إن للبدن إدراكات هي بعينها إدراكات المشار

إليه بأنّا - أعني: النفس - مثل إدراك حرارة النّار وبرودة الجّمّد، وحلاوة العسل، وغير ذلك من المحسوسات، فلو كانت النَّفس مجردة، بل مغايرة للبدن، امتنع أن تكون صفتها عين صفته .

والجواب: أنّ المشار إليه بأنّا وإن كان هو النَّفس على الحقيقة، لكن كثيراً ما يشار به إلى البدن أيضاً، لشدّة ما بينهما من التّعلق، بحيث توصف بخواصّ الأجسام كالقيام والقعود، وكإدراك المحسوسات عند من يجعله لنفس الأعضاء والقوى لا للنفس بواسطتها، فإنّ المراد به البدن لتلك العلاقة لا للغفلة .

وعدم الفرق بين المشار إليه بـ«أنّا» وبين «البدن» كما توهم^(١) من هذا الكلام، ليلزم كون النَّفس في غاية الغفلة .

الثّالث: أنّها لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى جميع الأبدان على السّواء، فلم تتعلّق ببدن دون آخر، وعلى تقدير التّعلّق، جاز أن تنتقل من بدن إلى بدن آخر، وحينئذٍ لم يصحّ القطع بأنّ زيدياً الآن هو الذي كان بالأمس .

وردة: بأنّا لا نسلّم أنّ نسبتها إلى الكلّ على السّواء، بل كلّ أحد لا يليق بمزاجه واعتداله إلاّ تلك النَّفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاصّ.

١ . المتوهم هو شمس الدّين محمد السمرقندي صاحب الصحائف . لاحظ : شرح المقاصد : ٣ /

الرَّابِع: التَّصَوُّصُ الظَّاهِرَةُ مِنَ الْكِتَابِ ^(١) وَالسَّنَّةِ ^(٢) تَدَلُّ عَلَى أَنَّهَا تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواصِّ الأجسام كالذَّخُولِ فِي النَّارِ، وَعَرَضُهَا عَلَيْهَا، وَكَالتَرَفْرِفِ حَوْلَ الْجَنَازَةِ، وَكَوْنِهَا فِي قَنَادِيلِ مَنْ نُورٍ، أَوْ فِي جُوفِ طَيُورٍ خَضِرٍ، وَأَمْثَالِ ذَلِكَ.

ولاخفاء في احتمال التأويل، وكونها على طريق التمثيل.

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ﴾ آل عمران: ١٦٩.

إنَّ المحتضر إذا وقف على سوء مصيره يتمنى عودته إلى الدنيا ليتدارك ما فات منه، يقول سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ المؤمنون / ٩٩ - ١٠٠.

ولكن يخيب سعيه، ويُردُّ طلبه، ويقال له: ﴿كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ المؤمنون / ١٠٠.

والآية تحكي عن وجود حياة برزخية مخفية للمشركين.

ويصف حياة المجرمين، لاسيما آل فرعون، بقوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ غافر / ٤٦.

فالآية تحكي عن أن آل فرعون يعرضون على النار صباحاً ومساءً، قبل القيامة. وأما بعدها فيقحمون في النار.

٢. ومن السنة ما روي عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنه قال ليونس بن ظبيان: ما يقول النَّاسُ فِي أرواحِ الْمُؤْمِنِينَ؟ فقال يونس: يقولون: تَكُونُ فِي حِوَالِ طَيُورٍ خَضِرٍ فِي قَنَادِيلِ تَحْتَ الْعَرْشِ. فقال عليه السلام: سبحان الله! المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر. يا يونس! إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون، فإذا قديم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا. تهذيب الأحكام: ١ / ٤٦٦ / باب ٢٣ / ح ١٧١.

وكم له من نظير من طرق الخاصة ولاحظ أيضاً: صحيح مسلم: كتاب الامارة / باب في بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون؛ ومن ابن ماجه: كتاب الجنائز.

ولهذا تمسك بها القائلون بتجرّد النفوس زعماء منهم، أن مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك، كذا في "شرح المقاصد" (١).

وأختار المصنّف مذهب المحقّقين فقال: وهي جوهرٌ مجردٌ، أمّا جوهريتها فلازمة من تجرّدها، أعني: قيامها بذاتها وعدم كونها حالة في مادة.

وأما تجرّدها فاستدلّ (٢) عليه بوجوه سبعة:

[الوجه] الأوّل: ما أشار إليه بقوله: لتجرّد عارضها، أي عارض النفس

الناطقّة، وهي الصّورة المعقولة المنطبعة فيها.

وتقريره: بعدما تقرّر في موضعه، وقد مرّ في مبحث «الوجود الذهني» (٣) وسيأتي في مبحث «الأعراض» (٤)، من أن التعقل إنّما هو بانطباع صورة منتزعة من الموجود الخارجي مساوية له في تمام الماهية، ومغايرة في اللّوازم الخارجية في العاقل، لا بقيامها بذاتها، ولا بملاحظة النفس إيّاها، في مجرد آخر.

هو ما قال الشيخ في "الشفاء": «إنّ القوّة العقلية هو ذو تجرّد المعقولات

عن الكمّ المحدود، والأين، والوضع، وسائر ما قيل من قبل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصّورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه: إمّا بالقياس

١. أنظر: شرح المقاصد: ٣/٣٠٦-٣٠٨.

٢. أي المصنّف رحمه الله.

٣. لاحظ: الجزء الأوّل من هذا الكتاب: المسألة الرابعة من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل.

٤. أنظر: الجزء الرابع من هذا الكتاب: المسألة الأولى من المطلب الخامس من المباحث الثاني من الفصل الخامس.

إلى الشّيء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشيء الآخذ، أعني: أن وجود هذه الحقيقة المعقولة متجردة عن الوضع، هل هو في الوجود الخارجي، أو في الوجود المتصوّر في الجوهر العاقل؟

ومحال أن نقول: إنّها كذلك في الوجود الخارجي، فبقي أن نقول: إنّها إنّما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل.

فإذا وجدت في العقل لم يكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة، أو تجزئ أو انقسام، أو شيء ممّا يشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم. انتهى»^(١).

وذلك لامتناع كون المحل مقارناً للوضع ولوازمه مع تجرّد الحال عنه بالضرورة.

فلا معنى للاعتراض هاهنا بمنع كون العلم بارتسام الصورة.

وعلى تقدير التسليم بمنع وجوب المساواة في تمام الماهية، ولا بمنع استلزام كون النفس مقارنة للعوارض الوضعية مقارنة ما يحلّ فيها لها.

وعلى تقدير التسليم بمنع منافاة اتّصاف الصورة العقلية بهذه العوارض من قبيل محلّها تجرّدها عنها بحسب ذاتها.

[الوجه] الثاني^(٢): ما أشار إليه بقوله: وعدم انقسامه، بتذكير الضمير، وإرجاعه إلى عارضها، كما شرحه العلامة^(٣)، أو بتأنيته وإرجاعه إلى النفس

١. طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٩٠ - ١٩١ / الفصل الثاني من المقالة الخامسة.

٢. من أدلّة تجرّد النفس.

٣. لاحظ: كشف المراد: المسألة الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني.

على ما شرحه الشارح القديم وتبعه القوشجي^(١)، والأوّل اظهر .

فإنّ المتعارف والمطابق لما في " الشفاء " هو الاستدلال بمجرّد الصورة المعقولة تارةً، وبعدم انقسامها أخرى على تجرّد النفس، لا بعد انقسام النفس على تجرّدّها.

أمّا تقريره على الأوّل^(٢): فهو أنّ من الصّور العقليّة ما هو غير قابل للانقسام، لأنّ هاهنا صوراً عقليّة لما لا ينقسم أصلاً، كواجب الوجود والوحدة، وأيضاً فإن هاهنا معقولات هي أبسط المعقولات، وهي مبادٍ للتركيب في سائر المعقولات، إذ لا بدّ في كلّ كثرة من الانتهاء إلى وحدة كما مرّ غير مرّة.

بل نقول: إنّ الصّور العقليّة مطلقاً، لا يجوز أن تنقسم انقسام الجسم والجسماني - أعني: إلى أجزاء متباينة في الوضع - وآل فإن كانت أجزاءها متشابهة يلزم أن يكون الكلّ عين الجزء، لأنّ المجتمع من الأجزاء المتشابهة يكون من طبيعة الجزء، فلا تفاوت بين الكلّ والجزء، إلا إذا كان الكلّ حاصلًا من الأجزاء من جهة الزيادة في المقدار، أو العدد، لا من جهة الصّورة والطبيعة، وحينئذٍ يكون الصّورة المعقولة شكلاً ما، أو عدداً ما، وتصير صورة لا خياليّة عقليّة، صرّح بذلك الشّيخ في " الشفاء " (٣).

١. انظر: شرح تجريد العقائد: ١٩٨.

٢. أي بتذكير ضمير «انقسامه» وإرجاعه إلى عارضها.

٣. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٨٩.

فلا يجوز أن يكون الصّورة العقليّة من حيث هي عقليّة حاصلة من الأجزاء المتشابهة، وإن كانت أجزاؤها غير متشابهة يكون أجزاء الحدّ التي هي الأجناس والفصول، فيلزم كون الأجناس والفصول للماهية الواحدة غير متناهية بالفعل.

وقد ثبت استحالته في موضعه على أنّ أجزاء الحدّ لا يجوز أن تكون متباينة في الوضع على ما يلزم من انقسام الحال في الجسم بانقسام الجسم. فإذا ثبت كون الصّورة العقليّة غير قابلة للانقسام وجب أن لا يكون محلّها جسماً أو جسمانيّاً، لأنّ ما يحلّ جسماً: فإمّا أن يحلّ منه شيئاً غير منقسم، أو شيئاً منقسماً.

والشّيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محالة.

والنقطة هي نهاية مالا لا تميّز لها عن الخطّ في الوضع، أو عن المقدار الذي هو منته إليها تميّزاً يكون بها النقطة شيئاً يستقرّ فيه شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك المقدار، بل كما أنّ النقطة لا تنفرد بذاتها، وإنّما هو طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك، إنّما يجوز أن يقال: بوجه ما أنّه يحلّ فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هو طرفه؛ فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض .

ولو كانت النقطة منفردة يقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميّز لها ذات، فكانت النقطة إذن ذات جهتين: جهة منها يلي الخطّ الذي تميّزت عنه، وجهة منها مخالفة له، فتكون حينئذٍ منفصلة عن الخطّ بقوامها.

وللخطّ المنفصل عنها نهاية لا محالة غيرها يلاقيها؛ فتكون تلك النقطة نهاية الخطّ لا هذه.

والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد، ويؤدّي إلى أن تكون النقطة متشافعة غير متناهية .

فقد بان استحالته .

وقد بطل إذن أن يكون محلّه ^(١) من الجسم شيئاً غير منقسم، فبقي أن يكون محلّه من الجسم شيئاً منقسماً .

فيعرض للحال أن يكون منقسماً ضرورة، أنّ الحال في المنقسم من حيث هو منقسم منقسم مثله، هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في " الشفاء " .^(٢)

واعلم؛ أنّ تميم هذا الدليل متوقّف على مقدّمة يجب اعتبارها، وهي: أنّ إدراك القوّة العقليّة لا يختلف بالشدّة والضعف، كما تختلف القوّة الجسمانيّة مثل قوّة الإبصار الواحدة .

وهذه المقدّمة، بيّنة بنفسها عند من يعتبر أمراً لقوّة العقليّة، وذلك التوقف، لأنّه لولا هذه المقدّمة لانتقض هذا الدليل بالقوّة الوهميّة المدركة للمعاني الجزئية، كعداوة الذئب مثلاً، لأنّ العداوة المذكورة غير قابلة للانقسامات المذكورة لا محالة، وكذا نظائرها من المعاني الجزئية، فيلزّم أن يكون القوّة الوهميّة مجرّدة، وهو خلاف ما تقرّر عندهم.

١ . أي محلّ المعقولات.

٢ . لاحظ : طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٨٧ - ١٨٨ / الفصل الثّاني من المقالة الخامسة.

فإذا اعتبرناها يندفع به التقصص، لأنَّ حاصل الدليل حينئذٍ، أنَّ الصُّورة العقلية غير قابلة للقسمة إلى الأجزاء المتشابهة، ولا إلى الأجزاء المختلفة بالماهية، ولا هي مختلفة بالشدة والضعف من حيث المدركية، بتبعية اختلاف أجزاء موضوعها بالكثرة والقلة، بخلاف الصُّورة الحاصلة في القوى الجسمانية، فإنها يقبل القسمة إلى الأجزاء المتشابهة ومختلفة بالشدة والضعف، فالقوة العقلية ليست بجسمانية، بل مجردة .

وحينئذٍ يندفع اعتراض آخر يمكن أن يورد على حصر الأجزاء على تقدير قبول الصُّورة العقلية للانقسام في المتشابهة والمختلفة بالماهية - أعني: الأجناس والفصول - لجواز أن يكون أجزاؤها مختلفة باعتبار تعلق الإدراك المختلف بالشدة والضعف لا بالماهية ؛ ليكون أجزاء الحد المنحصرة في الأجناس والفصول، ويلزم عدم تناهي الأجناس والفصول، فليتنظن فإنه دقيق جداً .

وأما تقريره على الثاني^(١): فهو أنَّ النفس الناطقة غير منقسمة ؛ ولا شيء من الماديات بغير منقسم، فالنفس الناطقة ليست بمادية:

أما الصُّغرى، فلأنَّ الصُّورة العقلية التي هي حالة فيها غير منقسمة، فيجب كون محلها غير منقسم على ما ذكرنا.

وأما الكبرى والمراد منها أنه لا شيء من الماديات التي يمكن أن يحلَّ فيه شيء على سبيل الاستقلال بغير منقسم، فلأنَّ كلَّ مادي فهو منقسم

١ . أي بتأنيث ضمير «انقسامه» وإرجاعه إلى النفس.

سوى الطرف النقطي الذي لا يمكن أن يحلّ فيه شيء بالاستقلال كما ذكرنا.
[الوجه] الثالث^(١): ما أشار إليه بقوله: وقوتها^(٢) على ما تعجز عنه

المقارنات .

وتقريره: أن النفس الناطقة تقدر على أمور تعجز عنها القوى
الجسمانية المقارنة ذاتاً للمادة، وكلّ ما يقدر على ما يعجز عنه الأمور
المقارنة للمادة ذاتاً، فليس بمقارن للمادة ذاتاً، بل مفارق، فالنفس مفارق.

أما الكبرى؛ فظاهرة، وأما الصغرى؛ فلوجهين:

الأول: أن النفس تقدّر على تعقّل أمور غير متناهية، وقد مرّ أنّ أفعال
القوى الجسمانية متناهية.

قال الشيخ في "الشفاء" وأيضاً: «فإنه قد صحّ لنا أنّ المعقولات
المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقّل بالفعل واحداً واحداً منها غير
متناهية بالقوة.

وقد صحّ لنا أنّ الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا
يجوز أن يكون جسماً ولا قوة في جسم، قد برهن على هذا في الفنون
الماضية.

فلا يجوز أن تكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم
ألبتة، ولا فعلها كائناً في جسم، ولا بجسم.

١. من أدلة تجرّد النفس.

٢. أي النفس.

وليس لقائل أن يقول: كذلك التخيلات، فذلك خطأ، فإنه ليس للقوة الحيوانية أن تتخيل أي شيء اتفق مما لا نهاية له في أي وقت كان ما لم يقرن بها القوة الناطقة.

ولا لقائل أن يقول: إن هذه القوة؛ أي العقلية قابلة لا فاعلة، وأنتم إنمّا أثبتتم تناهي القوة الفاعلة، والناس لا يشكون في جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهولي .

فنقول: إنك ستعلم أن قبول النفس الناطقة في كثير من أشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلي. انتهى»^(١).

والوجه الثاني: أن النفس تدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها والمدرّك الجسماني؛ كالباصرة والسماعة والوهم والخيال ليس كذلك، لأنه إنمّا يعقل بتوسط الآلة، والآلة لا يتوسط بين الشيء وذاته وآله وإدراكاته .

قال الشيخ: «إنّ القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاصّ إنمّا يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة وإن لا تعقل أنّها عقلت، فإنه ليس لها بينها وبين ذاتها آلة، وليس لها بينها وبين آلتها آلة، وليس لها بينها وبين أنّها عقلت آلة، لكنّها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعي لها وإنّها عقلت، فإذا تعقل بذاتها لا بالآلة. انتهى»^(٢).

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٩٢ .

٢ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٩٢ - ١٩٣ .

وما قيل ^(١): لِمَ لا يجوز أن يدرك بعض الجسمانيّات ذاتها وآلتها وإدراكاتها من غير توسّط آلة؟

ففساده ظاهر: لأنّه لو كان كذلك لم يكن جسمانيّاً، إذ لا معنى للجسماني إلا ما يدرك ويعقل بالجسم.

فإن قلت: هذا الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجم، فإنّها تدرك ذواتها والآتيا مع كونها مادية .

قلت: إدراكها لذواتها كما يدرك الإنسان ذاته - أعني: مع الغفلة عن الحواسّ كما مرّ في المسألة السّابقة - ممنوع، بل الظاهر أنّ إدراكها إنّما هو لبدنها وعوارضه باللمس والحسّ لا غير، فليتدبّر، وبالجملة لانقضّ إلا مع العلم.

[الوجه الرابع ^(٢)]: ما أشار إليه بقوله: ولحصول عارضها ^(٣) بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً، يعني أنّ علم النفس الناطقة بما يتصوّر كونه محلاً لها مثل القلب، أو الدماغ، أو غير ذلك يحصل في وقتٍ دون وقت، لا دائماً، ولو كانت حالة فيه لكانت: إمّا دائمة التعقّل له، أو غير عاقلة له أصلاً.

وذلك إشارة إلى ما ذكره الشّيخ في "الشفاء" حيث قال: «بل نحقق ونقول: لا يخلو: إمّا أن يكون تعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها تلك، أو

١. القائل هو الشّارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٩٩.

٢. من أدلة تجرّد النفس.

٣. أي عارض النفس وهي الصّورة العلميّة.

لوجود صورة أخرى مخالفة لها بالعدد، وهي أيضاً فيها وفي آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك بالنوع، وهي فيها وفي آلتها.
فإن كان لوجود صورة آلتها، فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائماً.

فيجب أن تعقل آلتها دائماً، إذ كانت إنما تعقلها لوصول الصورة إليها، وإن كان لوجود صورة لآلتها غير تلك الصورة بالعدد، فذلك باطل.
أما أولاً: فلأن المغايرة بين أشياء تدخل في حد واحد، إما لاختلاف المواد والأحوال والأعراض، وإما لاختلاف ما بين الكلّي والجزئي والمجرد عن المادة والموجود في المادة .

وليس هاهنا اختلاف موادّ وأعراض، فإنّ المادة واحدة والأعراض الموجودة واحدة ؛ وليس هاهنا اختلاف التجريد والوجود في المادة، فإنّ كليهما في المادة، وليس هاهنا اختلاف الخصوص والعموم، لأنّ إحداهما إن استفادت جزئية فإنّما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية، واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها .

وهذا المعنى لا يختصّ بأحدهما دون الآخر، ولا يلزم هذا على إدراك النفس ذاتها، فإنّها تدرك دائماً ذاتها، وإن كان قد تدركها في الأغلب مقارنة للأجسام التي هي معها على ما بيّناه.

وأنت تعلم أنّه لا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها، فإنّ هذا أشدّ استحالة، لأنّ الصورة المعقولة إذا حلّت الجوهر العاقل

جعلته عاقلاً لما تلك الصّورة صورته، أو لما تلك الصّورة مضافة إليه، فتكون صورة المضاف داخلية في هذه الصّورة .

وهذه الصّورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة، ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات، لأنّ ذات هذه الآلة جوهر، ونحن إنّما نجد ونعتبر صورة ذاته، والجوهر في ذاته غير مضاف ألبتة.

فهذا برهان واضح على أنّه لا يجوز أن يدرك المدرك بالآلة آليه [في الادراك] .

ولهذا فإنّ الحسّ إنّما يحسّ شيئاً خارجاً ولا يحسّ ذاته، ولا آله ولا إحساسه.

وكذلك الخيال لا يتخيّل ذاته ولا فعله ألبتة، بل أن تخيّل آله تخيلها لا على نحو يخصّه، وأنّه لا محالة له دون غيره، إلّا أن يكون الحسّ يورد عليه صورة آله لو أمكن، فيكون حينئذٍ إنّما يحكي خيلاً مأخوذاً من الحسّ غير مضاف عنده إلى شيء حتّى لو لم يكن هو آله لم يتخيّله. انتهى كلام الشيخ^(١).

وتقريره: بعد ما تقرّر من أنّ التّعقل إنّما هو بانطباع صورة المعقولة في النفس هو أنّه لو كانت النفس حالة في محلّ فلا يخلو:

إمّا أن يكفي في تعقلها لآلتها التي هي محلّ لها انطباع صورة تلك الآلة

بعينها التي هي حالة في مادتها في النفس، بأن تكون تلك الصورة الواحدة منطبعة في مادتها، وفي النفس كليهما الاشتراك، وذلك لكون النفس أيضاً منطبعة في تلك المادة كما هو المفروض .

وأما أن لا تكفي تلك الصورة بعينها؛ بل لابد من صورة أخرى مماثلة لها بالماهية أو مخالفة.

فعلى الأول: يلزم أن يكون النفس عاقلة لآلتها دائماً، لأن صورة الآلة منطبعة في النفس على هذا التقدير دائماً، والانطباع هو النفس التعقل. فإن قلت: لعل التعقل يتوقف على التفات النفس .

قلت: الالتفات أيضاً دائم إذا كان الانطباع دائماً، إذ لا معنى لحصول الانطباع وعدم حصول الالتفات، وعند ذهولنا عن الصورة المعقولة لنا يكون الصورة غير منطبعة في النفس، بل في الخزانة كما تقرر في موضعه، والمفروض هاهنا على هذا التقدير هو دوام الانطباع، فيكون الالتفات أيضاً دائماً.

وعلى الثاني والثالث: يلزم أن لا تكون النفس عاقلة لآلتها أصلاً.

أما على الثالث: فلأن الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير لا يكون صورة لآلتها لكونها مخالفة لها بالماهية .

وأما على الثاني: فلأن الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير يجب كونها مغايرة للصورة المنطبعة في المادة بالعدد ولا يمكن مغايرتها لها بالعدد، لكونها مماثلة لها، والتغاير بين المتماثلين لا

يكون إلا بالمادّة، ولو احقها وهي واحدة في كليتهما.

فإن قلت ^(١): المغايرة بين الصّورتين هاهنا إنّما هي بكون إحداهما حالة في المادّة بلا واسطة، والأخرى بواسطة، وأيضاً بكون إحديهما موجودة بوجود أصيل والأخرى بوجود غير أصيل.

قلنا: الفرق الأوّل غير ممكن ضرورة توقفه على الامتياز، ولا يمكن حصول الامتياز بالواسطة، لامتناع توسّط شيء بين الشيء ونفسه، وكذا الفرق الثّاني، لأنّ الوجود الظلّي إنّما يفارق الأصيل سواء كان في المعقولات أو في المحسوسات، إذ الانتزاع عن نفس المادّة ضروريّ في الوجود الذّهني مطلقاً، والفرق بين المعقول والمحسوس في ذلك إنّما هو في التّزع عن لواحق المادّة وعدمه، وفيما نحن فيه كلتا الصّورتين منطبعتان في المادّة، فلا يمكن الحكم بظليّة أحد الوجودين وأصالة الآخر.

[الوجه] الخامس ^(٢): ما أشار إليه بقوله: ولاستلزام استغناء العارض

استغناء المعروض.

وتقريره على ما في شرح القديم وغيره ^(٣): أنّ عارض النفس الناطقة؛ أي الصّورة العقليّة مستغنية عن المادّة وإلا لكانت معروضة للواحق المادّة من الأين المعين، والوضع المعين، إلى غير ذلك، فلم تكن مجردة عن تلك اللّواحق، لكنّها مجردة عن تلك اللّواحق بالضرّورة، فمعروضه - أعني:

١. نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٩٩ - ٢٠٠.

٢. من أدلة تجرّد النفس.

٣. كشرح تجريد العقائد: ٢٠٠.

النفس الناطقة - أيضاً مستغنية عن المادّة، وآلا لزم عدم استغناء العارض أيضاً، لأن المحتاج إلى المحتاج إلى شيء، محتاج إلى ذلك الشيء بالضرورة، وهذا كما ترى قريب جداً من الوجه الأول، بل هو عينه .

والأولى في تقريره هو ما في شرح العلامة^(١): وهو أن النفس الناطقة تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحلّ، بدليل أنها تعقل ذاتها ولآلتها ولتعقلها من غير حاجة إلى آلة كما مرّ، فيكون في ذاتها مستغنية عن المحلّ، وآلا لكان المحلّ آلة لها في التعقل، فلا تكون مستغنية عن الآلة في تعقلها أيضاً، هذا خلف .

[الوجه] السادس^(٢): ما أشار إليه بقوله: ولا تفاء التبعية .

وتقريره: أن النفس الناطقة لو كانت منطبعة في الجسم لكانت تابعة له في الضعف والكلال كالسمع والبصر. والتالي باطل. فإنّ الإنسان في سنّ الانحطاط يقوى تعقله، ويزداد مع كون البدن في التقصان والانحطاط . وما قيل^(٣): من أن الإنسان في آخر سنّ الشيخوخة، قد تعرض له الخرافة، فينقص تعقله ويختلّ كاختلال البدن .

فجوابه: أن اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدلّ على كون التعقل بالآلة، إذ جاز أن يمنعه استغراقه في الاشتغال بتدبير البدن، لكونه بصدد الانحلال عن التعقل الذي هو له بذاته، كما يمنعه الانكباب على المحسوس عن

١ . لاحظ : كشف المراد: المسألة الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني.

٢ . من أدلة تجرّد النفس.

٣ . نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ : شرح تجريد القوشجي: ٢٠٠ .

التوجّه إلى المعقول ؛ بل شدّة توجه النفس إلى كلّ فعل عن جودة التوجه إلى فعل آخر، بخلاف إزدياد التعقل عند اختلال البدن، فإنّه يدلّ على كون التعقل له بذاته لا بألّة بدنيّة، هذا خلاصة ما ذكره الشيخ^(١).

[الوجه] السّابع^(٢): ما أشار إليه بقوله: ولحصول الضّد.

وتقريره: أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لحصول ضّد ما هو حاصل للقوى المنطبعة من حيث هي منطبعة للنفس الناطقة.

وبيانه على ما قال الشيخ في "الشفاء": «هو أنّ القوى الدّراكة بالألّات تعرض لها من إدامة العمل أن تكّل، لأجل أن الألّات تكلفها إدامة الحركة وتوهنها الأمور القويّة الشّاقة الإدراك، وربّما أفسدتها، فلا يدرك عقبيها الأضعف لانغماسها في الانفعال عن الشّاق، كالحال في الحسّ، فإنّه عند إدراك القوي، لا يقوى على إدراك الضّعيف، فإنّ البصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقبيه نوراً ضعيفاً، والسّامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه، وعقبيه^(٣) صوتاً ضعيفاً، ومن ذاق الحلاوة الشّديدة لا يحسّ بعدها بالضّعيفة.

والأمر في القوة العقليّة بالعكس من ذلك، فإنّ إدامتها للعقل وتصوّرها للأمر التي هي أقوى يكسبها قوّة وسهولة قبول لما بعدها ممّا هو أضعف منها؛ فإنّ عرض لها في بعض الأوقات ملال أو كلال، فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للألّة التي تكّل، فلا يخدم العقل، ولو كان لغير هذا؛ لكان

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٩٥.

٢. من أدلّة تجرّد النفس.

٣. في المصدر: «ولا عقبيه صوتاً ضعيفاً».

يقع دائماً في أكثر الأمور، والحال أن الأمر بالضد من ذلك، هذا»^(١).

وقد صرح الشيخ: بأن هذا الوجه وما قبله اقتناعيان.^(٢)

وقد أورد الإمام^(٣): «أما على الأول منهما: فبأنه، يجوز أن يكون ازدياد

تعقل النفس عند تضعف البدن بسبب التمرن والاعتیاد واجتماع علوم كثيرة، ثم في آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وبسببه على القوّة العاقلة، بحيث لا يبقى للتمرن وأمثاله أثر، فيعرض الخرافة، وأيضاً يجوز أن يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة أوفق للقوّة العاقلة من الأمزجة الحاصلة في سائر الأزمنة.

وأما على الثاني: فبأنه يجوز أن يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر

القوى مع كون الجميع جسمانية، فلا يمتنع اختصاص بعضها بالكلال دون بعض .

ويمكن دفع الأول: بأننا نجزم بأن لبعض مراتب الضعف الحاصل

للبدن كالحاصلة بسبب الإرتياض، وعند بعض الأمراض مدخلاً في قوّة التعقل وجودته، وإن لم يكن التمرن والاعتیاد واجتماع العلوم حاصلة، وأوفقية مزاج زمان الكهولة للتعقل أيضاً إنما هو لذلك .

ورد الثاني أيضاً: بأن انفعال القوى الجسمانية إنما هو لانفعال

موضوعاتها لا محالة، فلا أثر للمخالفة النوعية في ذلك.

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٩٤ - ١٩٥ .

٢ . المصدر السابق.

٣ . لاحظ : المباحث المشرقية: ٢ / ٣٦٦ - ٣٧٠ / الفصل الأول من الباب الخامس؛ والمطالب العالية

من العلم الإلهي: ٧ / ٩١ - ٩٤ / الفصل الخامس من المقالة الثانية.

المسألة الخامسة

في أن النفوس الناطقة متّحدة بالنوع

[قال: ودخولها تحت حدّ واحدٍ يقتضي وحدتها.

واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها.

أقول: إنّ هذه المسألة في بيان أنّ النفس البشريّة متّحدة بالنوع [

كما هو مذهب أرسطو وأتباعه^(١)، خلافاً لطائفة من الأقدمين، حيث ذهبوا إلى أنّ النفس الناطقة جنس تحته أنواع مختلفة، وتحت كلّ نوع أفراد متّحدة الماهيّة، واختاره الإمام الرّازي في "المطالب العالِيّة"^(٢).

وقيل^(٣): إلى هذا يشير «النّاس مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ»^(٤).

١ . لاحظ : كتاب النفس: ٢٢ - ٢٨ ؛ كشف المراد: المسألة السادسة من الفصل الرّابع؛ وشرح تجريد المقاييد: ٢٠١ .

٢ . لاحظ : المطالب العالِيّة: ٧ / ١٤٢ - ١٤٨ / الفصل الأوّل من المقالة الثالثة؛ وكذا في المباحث المشرقيّة: ٢ / ٣٨٣ - ٣٨٩ .

٣ . القائل هو الفخر الرّازي . لاحظ : المطالب العالِيّة: ٧ / ١٤٣ .

٤ . صحيح مسلم: باب الأرواح جنودٌ مجنّدة؛ وكنز العمال: ١٠ / ١٤٩ / ح ٢٨٧٦١ .

وحديث «الأرواح جنودٌ مجنّدةٌ، فَمَا تَعَارَفِ مِنْهَا إِيْتَلَفَ، وَمَا تَنَّاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»^(١).^(٢)

وأما أن يكون كل فردٍ منها مخالفاً بالماهية لسائر الأفراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية، فلم يقل به قائل صريحاً .

كذا ذكره أبو البركات في "المعتبر"^(٣) "على ما في" شرح المقاصد^(٤) "والدليل على اتحادهما نوعاً أنّ الحدّ الواحد يشملها فتكون متّحدة بالنوع، لامتناع اجتماع الأمور المختلفة الحقائق في حد واحد.

وهنا معنى كلام الشيخ في "الشفاء" حيث قال: «الأنفس الإنسانية متّفقة في النوع والمعنى، وليست متغايرة بالماهية والصورة، لأنّ صورتها واحدة. انتهى»^(٥).

١ . قال الشيخ المفيد: فالمعنى فيه: أنّ الأرواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر [أو تتناظر] بالجنس وتتخاذل [أو تتمنّا ذلك] بالعوارض، فما تعارف منها باتفاق الرّأي والهوى ائتلف، وما تناكر منها بمباينة في الرّأي والهوى اختلف، وهذا موجود حسناً [أو حياً] ومشاهدة. وليس المراد بتلك أنّ ما تعارف منها في الذر ائتلف، كما يذهب إليه الحشوية، وكما بيّناه من أنّه لا علم للإنسان بحال كان عليها قبل ظهوره في هذا العالم، ولو ذكر بكلّ شيء ما ذكر ذلك. فوضح بما ذكرناه أنّ المراد بالخبر ما شرحناه، والله الموفق للصواب. لاحظ: المسائل السروية: ٥٣ - ٥٤. للشيخ المفيد رحمته الله كلام مفصل في هذه المسألة لاحظ لمزيد الاطلاع: تصحيح الاعتقاد: ٦٣ - ٧٣ .

٢ . هذا ما روى عن النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله. لاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٣٨٠ / ح ٥٨١٨ .

٣ . لاحظ تفصيل مذهبه في المعبر: ٢ / ٣٧٩ / الفصل التاسع عشر من الجزء السادس.

٤ . أنظر: شرح المقاصد: ٣ / ٣١٨ . ٥ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٩٨ .

والى هذا أشار المصنّف بقوله: ودخولها تحت حدٍّ واحدٍ يقتضى واحدتها.

قال العلامة: «وعندي فيه نظر فإنّ التّحديد ليس لجزئيات النّفس حتّى يلزم ما ذكره، بل لمفهوم النّفس وهو المعنى الكلّي، وذلك كما يحتمل أن يكون نوعاً يحتمل أن يكون جنساً»^(١).

وأجاب عنه الشّارح القديم: بأنّ الحدّ الواحد منطبق على تمام حقيقة النّفوس، وهذا كافٍ في معرفة اتحادها.

واعترض عليه المحقّق الشريف: بأنّ هذا دعوى بلا دليل عليها، إذ يجوز أن يكون ما يذكرونه حدّاً للحقيقة الجنسيّة المشتركة بينها، فلا يشمل الفصول المنوعة لها، فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الأنواع، بل يجوز أن يكون عرضاً عامّاً لأنواع متخالفة الحقائق، فأنّى يتصوّر انطباقها على تمام حقيقتها.^(٢)

وأقول: لا شكّ في أن الإنسان المحسوس نوع واحد من الحيوان، فإنّه لا شبهة في أنّ هذه الأبدان المخصوصة متّحدة بالنوع، والنّفس الناطقة جوهرٌ مجردٌ من شأنه تدبير هذا النوع الواحد من الأبدان الحيوانيّة والاستكمال به، وكلّ نفس من النّفوس الناطقة شأنها ذلك، فيكون هذا المفهوم الواحد منطبقاً على كلّ منها، ولا شكّ في كون هذا المفهوم

١. كشف المراد: المسألة السادسة، من الفصل الرابع، من المقصد الثّاني.

٢. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٠١.

حدًا لتركبه من الجوهر الذي هو الجنس كما مرّ.

ومما شأنه التدبير المخصوص الذي هو عنوان للحقيقة الفصلية، فيكون جميع النفوس الناطقة متحدة في هذا الحد المنطبق على كل واحدة منها، فيكون متحدة بالتّوع، وهو المطلوب .

ومستند القائلين بالاختلاف التّوعي هو اختلافها بمثل: الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وغير ذلك من الصّفات الجبليّة.

وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج، لبقائها مع تبدّله، وبالعكس - أعني: لتبدّلها مع بقاءه - كما إذا تكلف الجبان ايقاع نفسه في المحارب والثبات عليها فيصير شجاعاً، والبخيل بذل المال وداوم عليه فيصير سخياً، والغضوب التّحلم وداوم عليه فيصير حليماً.

ولا بسبب الأمور الخارجة مثل: كتعلّم من المعلّم، وصحبة الأبوين والأخوان والاصحاب إلى غير ذلك، إذ قد يتفق ذلك كلّها مع المخالفة في الصّفات والأخلاق .

والجواب: أنّ هذه أمور عارضة، أي خارجة عن ذات النّفس من حيث هي نفس، وليس بمعتبر فيها شيء من هذه الأمور، بل هي خارجة عنها لاحقة لها بسبب أمور خارجة عن حقيقة النّفس هي هيئات تشخيصيّة لها بحسب استعدادات الأبدان كما سيأتي في المسألة الآتية.

فاختلاف هذه الأمور إنّما هي لاختلاف تلك الهيئات التشخيصيّة، لا لاختلاف الأنفس في الحقيقة النّفسية، إذ اختلاف اللّواحق الخارجة لا يدلّ

على اختلاف في حقيقة ما يلحقه تلك اللواحق إلا إذا كانت لازمة لحقيقته من حيث هي حقيقته، وذلك ليس بلازم فيما نحن فيه، لجواز كونها لازمة للهيئات التشخيصية كما ذكرنا.

والى هذا أشار بقوله: واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها.

المسألة السادسة

في أن النفس حادثة بحدوث البدن

[قال: وهي حادثة، وهو ظاهرٌ على قولنا، وعلى قول الخصم لو كانت أزيئةً لزم اجتماع الضدين، أو بطلان ما ثبت، أو ثبوت ما يمتنع.

أقول: إنّ هذه المسألة في بيان أنّ النفوس البشرية حادثة بحدوث

البدن.]

وهو مذهب أرسطو ومن تابعه من المشائين^(١)، خلافاً لأفلاطون^(٢) وغيره من الأقدمين؛ على ما هو المشهور.

فقوله: وهي حادثة، إن كان المراد منه هو الحدوث مع الأبدان .

فقوله: وهو ظاهرٌ على قولنا؛ أي قول المليين القائلين بحدوث العالم بأسره، والنفس الناطقة من العالم لا محالة ليس على ما ينبغي .

فإنّ هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع حدوث الأبدان.

وإن كان المراد مطلق الحدوث فأبَي وجهه، لجعله مسألة على حدة

١ . لاحظ : نقد المحصل : ٣٨٣ ؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية : ٣٩٧ - ٣٩٨ ؛ والمباحث

المشرقية : ٢ / ٣٩٠ ؛ والمطالب العالية : ٧ / ١٨٩ ؛ والأسفار : ٨ / ٣٣٢ .

٢ . انظر : كشف المراد : المسألة السابعة من الفصل الرابع ؛ والأسرار الخفية : ٣٩٩ ؛ والأسفار : ٨ /

على أن الحجة التي تمسك بها على حدوث العالم لا يجري إلا في
الماديات، فلا يتم في حدوث النفس الناطقة على ما اختاره من كونها
مجردة، كما أورده المحشي الشريف عليه (١).
وأيضاً، فلا وجه لضمه إلى قول الخصم، فإن قولهم هو الحدوث مع
الأبدان .

وأما على قول الخصم القائل بقدوم العالم، فليس حدوث النفس ظاهراً،
بل محتاج إلى الاستدلال مختص به، وهو أن النفس لو كانت أزلية لزم أحد
أمر ثلاثة :

إما اجتماع الضدين (٢)، أو بطلان ما ثبت (٣)، أو ثبوت ما يمتنع (٤)،
والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بيان الملازمة، فلأن النفس على تقدير أزليتها مع كون الأبدان
حادثة لا محالة، بل على تقدير كونها موجودة قبل حدوث الأبدان سواء
كانت حادثة أو أزلية، لينطبق على مذهب المليين أيضاً، لا يخلو أن يكون
قبل حدوث الأبدان واحدة أو متكثرة .

وعلى الأول: لا يخلو عند تعلقها بالأبدان أن يكون باقية على وحدتها،

١ . لاحظ : شرح المواقف: ٧ / ٢٥٢ - ٢٥٣ .

٢ . لأن نفس زيد المتصفة بالعلم هي بعينها نفس بكر المتصفة بالجهل، فيلزم أن تكون النفس
الواحدة عالمة جاهلة وهو محال.

٣ . أي بطلان النفس الأولى التي ثبت أنها في الأزل واحدة غير متكثرة ولا متجزئة، لأن القديم لا
يمكن انقلابه.

٤ . أي إن كان التعدد بالذات لزم ثبوت اختلاف النفوس البشرية بالحقيقة.

أو تصوير متكثرة، فإن بقيت واحدة وهي متصفة لا محالة في كل بدن بما يضاف ما تتصف به في بدن آخر، كالعلم، والجهل، والجبن، والشجاعة، والبخل، والسخاوة يلزم اجتماع الضدين وهو الأمر الأول.

فإن قلت: لعل هذه الأوصاف مما يختلف بالإضافة، فيجوز أن تكون النفس الواحدة عالمة بالإضافة إلى بدن زيد جاهلة بالإضافة إلى بدن عمر وهكذا في سائر الأوصاف .

قلت: هذه أوصاف ذاتية للنفس، فلا يجوز اختلافها بالإضافة .

قال الشيخ في "الشفاء": «نحن نعلم أن النفس ليست واحدة في الأبدان كلها، ولو كانت واحدة، وكثيرة بالإضافة لكانت عالمة فيها كلها أو جاهلة، ولما خفى على زيد ما في نفس عمرو، لأن الواحد المضاف إلى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافة.

وأما الأمور الموجودة له في ذاته، فلا يختلف حتى إذا كان أب لأولاد كثيرين وهو شاب لم يكن شاباً إلا بحسب الكل، إذ الشباب له في نفسه، فيدخل في كل إضافة؛ وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك، إنما تكون من ذات النفس وتدخل مع النفس في كل إضافة. انتهى»^(١).

وإن صارت متكثرة يلزم أن تكون مقارنة للحجم والمقدار، لأن انقسام الموجود الواحد إلى موجودات متكثرة ممتنع بدون الحجم والمقدار، فيلزم أن لا تكون مجردة، وقد ثبت تجردها، فيلزم بطلان ما ثبت

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٢٠٠ .

وهو الأمر الثاني، هذا هو المطابق لما في " الشفاء " .

وعلى الثاني: - أعني: على تقدير كونها متكررة قبل تعلقها بالأبدان، وهي متحدة بالنوع ومجردة عن المادة - يلزم تكثر المعنى الواحد النوعي بلا مادة، وهذا ممتنع لما مرّ مراراً^(١)، فيلزم ثبوت ما يمتنع وهو الأمر الثالث.

فإن قلت: على قول الخصم - أعني: قدم العالم - لعلّ قبل كلّ بدن بدن إلى غير النهاية على ما ذهب إليه التناسخية، فلا يلزم ثبوت ما يمتنع.

قلت: تكثر النفس الواحدة بالنوع بتكثر الأبدان؛ إنّما يمكن إذا كان وجود كلّ فردٍ منها باستعداد بدن من الأبدان؛ سواء كان هذا البدن أو بدن آخر قبله، فيكون ذلك الفرد حادثاً لا قديماً، لأنّ كلّ ما يتوقّف وجوده على استعداد هو حادثٌ لا محالة، فهو حادث .

لا يقال: لعلّ وجودها أولاً كان باستعداد قديم، بأن تعلق في الأول بجسم قديم، ثمّ انتقلت إلى هذه الأبدان الحادثة .

لأنّا نقول: انتقال النفس من البدن إنّما يكون بفساده ويمتنع الفساد على ما فرض قدمه.

وأيضاً التعلق إذا كان قديماً لا يمتنع زواله، فيمتنع الانتقال، فظهر أن تجويز القول بالتناسخ غير قادح في دليل حدوث النفس، وإنه غير مبتني على بطلان التناسخ كما اشتهر بين المتأخرين .

١ . من أن الاتحاد بالماهية والتكثر بالأفراد إنّما يمكن فيما له مادة، ومادتها البدن، ولا بدن في الأزل.

تتميمٌ وتوضيحٌ

[في إثبات حدوث النفس]

قال الشيخ في "الشفاء": «ونقول بعبارة أخرى: أن هذه الأنفس إنما تتشخص نفساً واحدة من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس، والألاشترك فيها جميعها.

والأعراض اللاحقة تلحق من ابتداء لا محالة زمني، لأنها تتبع سبباً عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأنفس أيضاً أمراً حادثاً، فلا تكون قديمة لم تنزل ويكون حدوثها مع بدن.

فقد صحّ إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادةً بدنيةً صالحة لاستعمالها إياها، ويكون البدن الحادث مملكتها وألتها، ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه تخصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلاً بوساطته، فلا بدّ أنّها إذا وجدت متشخصة، فإنّ مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين شخصاً وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بواسطته، ويكون هو بدنها.

وقال أيضاً: فإننا نعلم يقيناً أن موجد المعنى الكلّي شخصاً مشاراً إليه لا يمكنه أن يوجد شخصاً ويزيد له معنى على نوعيته يصير شخصاً من المعاني التي تلحقه عند حدوثه ويلزمه، علمناها أو لم نعلم.

ثم قال: فإذن ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد، ونوعها واحد، وهي حادثة، كما بيناه.

فلاشك أنها بأمر ما تشخصت وأن ذلك الأمر في النفس [الإنسانية] ليس هو الانطباع في المادة، فقد علم بطلان القول بذلك، بل ذلك الأمر هيئات من الهيئات، وقوة من القوى، وعرض من الأعراض الروحانية، أو جملة منها تشخصها باجتماعها وإن جهلناها.

وبعد أن تشخصت مفردة، فلا يجوز أن تكون هي والنفس الأخرى بالعدد ذاتاً واحدة، فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع، لكننا نتيقن أنه يجوز أن تكون النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج ما أن تحدث لها هيئة معدة في الأفعال النطقية والانفعالات النطقية تكون على جملة متميزة عن الهيئات الناظرة لها في الأخرى تميز المزاجين في البدنين. انتهى»^(١).

المسألة السابعة

في أن عدد النفوس مساوية لعدد الأبدان

[قال: وهي مع الأبدان على التساوي.

أقول: إن هذه المسألة في بيان أن لكل نفس بدنًا واحدًا وبالعكس وهو [على ما قال: وهي مع الأبدان ^(١) على التساوي، لا تتعلق نفس واحدة إلا ببدنٍ واحدٍ على الاجتماع، وذلك لما مرَّ ^(٢) من لزوم اجتماع الضدين، وأن يكون معلوم أحدهما معلوم الآخر.

وأما التعاقب وذلك هو التناسخ فسيأتي، ولا ببدنٍ واحدٍ إلا نفس واحدة، فإنَّ كلَّ انسان يجد ذاته ذاتاً واحدة ولا ذاتين.

فإن قيل: يجوز أن يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد من نفسه خلاف ذلك، وإن يتعلق نفسان ببدن واحد ويوجد كلُّ واحدة منهما ذاتها واحدة ولا خبر عندهما من غيرها.

أجيب بأنَّ الدَّعوى ضروريّة، والغرض ليس إلا التنبية على أنَّ المراد أنَّ كلَّ واحد يجد مدبّر بدنه المتصرّف فيه شيئاً واحداً.

١. في أكثر النسخ: «مع البدن».

٢. في المسألة السابقة.

المسألة الثامنة

في أن النَّفس تبقى بعد هلاك البدن^(١)

[قال:] ولا تَفنى بفنائه .

[أقول:] وذلك متَّفَق عليه بين القائلين بمغايرة النَّفس للبدن، والأُمور
الحالَّة فيه.

ومستند المتكلِّمين منهم النَّصوص الواردة في ذلك من الكتاب
والسَّنة^(٢) وادَّعوا عليه اجماع الأُمَّة .

ومستند الحكماء البرهان العقليَّ القائم على أن النَّفس لا تموت
بموت البدن، وعلى أنَّها لا تفسد مطلقاً.^(٣)

١ . اختلف النَّاس هاهنا: قال بعض الأوائل كديمقراطيس = Democritus، وابيقور = Epicure
إنَّ النَّفس تفسد مع البدن واتفق جمهور الحكماء خلاف ذلك. ومن المتكلمين مَنْ قال بجواز
إعادة المَعْدوم جَوَزوا فناء النَّفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا هنا. لاحظ: الآراء
الطَّبيعية لفلوطرخس: ١٦٢؛ وكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ٣٢٢ - ٣٢٤؛ والمشارع
والمطارحات: ٤٩٦؛ ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٩٤ - ٣٩٦؛ وكشف المراد: المسألة
التاسعة من الفصل الرَّابِع .

٢ . مرَّ بيان النصوص الواردة من ذلك من الكتاب والسَّنة. لاحظ: المسألة الثامنة من الفصل الرَّابِع
من هذا الجزء .

٣ . لاحظ: الأسفار: ٨ / ٣٨٠ - ٣٩٦؛ والأسرار الخفيَّة في العلوم المقلَّية: ٤٠١ - ٤٠٥؛ والمطالب
العالية من العلم الإلهي: ٧ / ٢٢١ وما بعدها؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٠٣ - ٢٠٤.

أما الأول: فتقريره: على ما يطابقه ما في " الشفاء ^(١) ": أن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ^(٢) يجب أن يكون متعلق الوجود به، إما تعلق المكافئ في الوجود، وإما تعلق المتأخر بالوجود، وإما تعلق المقدم بالوجود.

وليس للنفس بالقياس إلى البدن شيء من هذه التعلقات .

أما تعلق المكافئ: والمراد منه أن يكون الإضافة إلى صاحبه ذاتياً له لا أمراً عارضاً، فلأن شيئاً من النفس والبدن ليس بمضاف الذات إلى صاحبه لكون كل منها جوهرًا لا محالة، ولا شيء من الجواهر بمضاف الذات، بل الإضافة تعرض لكل منهما بالقياس إلى صاحبه، بفساد البدن يفسد هذه الإضافة العارضة لهما، ولا يلزم منه فساد ذات النفس وجوهرها .

وأما تعلق المتأخر بالوجود: فلائه ليس للبدن عليّة بالقياس إلى النفس بشيءٍ من العلّيات الأربع.

أما عليّة الفاعل: فلأن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، ولو فعل شيئاً بما هو جسم لفعل كل شيء جسم ذلك الشيء، بل إنّما يفعل الجسم ما يفعل بقوة فيه.

والقوى الجسمانيّة كلّها: إما أعراض، وإما صور ماديّة، ومحال أن تقيد الأعراض والصّور القائمة بالموادّ وجود ذات قائمة بنفسها، لا في مادّة.

وأما عليّة القابل: فلما مرّ من أنّ النفس ليست بمنطبعة في البدن،

١ . لاحظ : طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٢٠٢ - ٢٠٤ .

٢ . فهو متعلق به نوعاً من التعلق .

فلا يكون البدن متصّوراً بصورة النفس وقابلاً إياها.

وأما عليّة الصّورة والغاية: فظاهر، أنّ الجسم ليس بصورة ولا كمال للنفس، بل الأولى أن يكون الأمر بالعكس من ذلك.

فاذن، ليس تعلق النفس بالبدن تعلق مع بعلة ذاتية.

وإن كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس، فإنه إذا حدثت مادة بدن تصلح أن يكون آلة للنفس، ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية، فإن إحداثها بلا سبب مخصّص لإحداث واحد دون واحد محال، ولأنه لا بد في وقوع الكثرة في النفس من مادة بدنية على ما مرّ، ولأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن يتقدّمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله، أو تهيؤ نسبتبه إليه، كما تبين، في موضعه، ولأنه لو جاز أن تحدث نفس جزئية؛ ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطّلة الوجود ولا شيء معطل في الوجود.

فثبت أنّ للبدن عليّة بالعرض لوجود النفس وحدوثها من الفاعل المفارق، وليس يجب إذا كان الشيء علة بالعرض لوجود شيء ما يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشيء أيضاً؛ إلا إذا كان ذلك الشيء الثاني قائماً بالشيء الأول، والنفس بالقياس إلى البدن ليست كذلك، وهي توجد بوجوده ولا تفسد بفساده.

وأما تعلق المتقدّم بالوجود: أعني: التقدّم بالذات والعلية - فلأن هذا التعلق يقتضي أن يكون تطرق العدم إلى المتأخر إنما يكون من جهة عدم المتقدم لا من جهة أخرى، وتطرق العدم والفساد إلى البدن ليس كذلك، فإن

فساد البدن يكون بسبب يخضه من تغير المزاج أو التركيب، وإن لم تفسد النفس.

فقد بطل أنحاء التعلق كلها، فبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، فلا يكون فساد البدن موجباً لفساد النفس .

وأما على الثاني: فقد قال الشيخ في " الشفاء ": «إن شيئاً آخر أيضاً لا يعدم النفس ألبتة، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد^(١) وفيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن تبقى، وتهيؤه للفساد ليس بفعله أنه يبقى، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لأضافة هذا الفعل، لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء.

فإذن لأمرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان .

فالأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران.

وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد، فله أيضاً قوة أن يبقى، لأن بقاءه ليس بواجبٍ ضروري .

وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والإمكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة، فإذن يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى .

وقد بان أن فعل أن يبقى منه لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه،

فيكون فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشئ الذي له قوّة أن يبقى، فتلك القوّة لا تكون لذات ما بالفعل، بل للشئ الذي يعرض لذاته أن تبقى بالفعل، لا أنه حقيقة ذاته.

فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء إذا كانت ذاته به بالفعل وهو الصورة في كل شيء، وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوّة وهي مادّته». هذا كلام الشيخ^(١).

وهو كافٍ في بيان المطلوب، لأنّ النفس قد ثبت كونها مفارقة الذات بسيطتها، لكنّه قد زاد على ذلك، فقال^(٢): «وإن كانت النفس بسيطة مطلقاً لم تنقسم إلى مادّة وصورة، وإن كانت مركبة، فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادّة، ولنصرف القول إلى نفس مادّته ولتكلّم فيها. ونقول^(٣): إنّ تلك المادّة: إمّا أن تنقسم هكذا دائماً وثبت الكلام دائماً، وهذا محال.

وإمّا أن لا يبطل الشئ الذي هو الجوهر والسنخ .
وكلامنا في هذا الشئ الذي هو السنخ والأصل وهو الذي نسميه النفس، وليس كلامنا في شيء مجتمع منه. ومن شيء آخر .
فبيّن أنّ كل شيء هو بسيط غير مركب، أو هو أصل مركب وسنخه، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوّة أن يعدم بالقياس إلى ذاته فإن كانت فيه قوّة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإذا

١. باختلاف يسير. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٢٠٥ - ٢٠٦.

٢ و٣. أي الشيخ الرئيس .

كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوّة أن يعدم فيه .

فبيّن إذن ؛ أنّ جوهر النفس ليس فيها قوّة أن يفسد ^(١) .

وقال في " الإشارات " أيضاً مثل ذلك: وهو أنّ الجوهر العاقل منّا، له أن

يعقل بذاته.

ولأنّه أصلّ، فلن يكون مركّباً عن قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات.

فإن أخذت لا على أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهولي وشيء

كالصورة، عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه. انتهى ^(٢) .

فاعترض عليه الإمام: «بأنه لو كان للنفس هولي وصورة مخالفتان

لهولي الأجسام وصورها، وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي

من النفس هو النفس، بل جزءاً منها.

وحينئذٍ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتيّة باقية، لأنها تابعة

لصورتها ^(٣) .

وقال المصنّف في شرحه: «يريد بالأصل كلّ بسيط غير حال في شيء

من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن تزول عنه تلك الأعراض

والصور وهو باقٍ في الحالين، فهو أصل بالقياس إليها.

ثمّ قال: الأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على [شيئين] مختلفين، إذ

هو بسيط .

٢ . الإشارات والتّنبّهات: ٣٢٤ .

١ . طبيعيات الشّفاء: ٢ / كتاب النفس / ٢٠٦ .

٣ . شرح الإشارات والتّنبّهات: ٣ / ٢٨٩ .

فالنفس إذا كانت أصلاً؛ فلن تكون مركباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لوجود^(١) الثبات، وإن لم تكن أصلاً؛ أي وإن لم تكن بسيطاً غير حال: كان إما مركباً، وإما حالاً.

والثاني باطل لما مرّ.

والمركّب يكون مركباً من بسائط غير حالة إما بعضها كالمادّة من الجسم، وإما كلّها.

وعلى التقديرين، فالبسيط الغير الحال - أعني: الأصل موجود في المركّب - وهو غير مركّب من قوّة الفساد ووجود الثّبات .

ثمّ أجب عن اعتراض الإمام: بأنّ هيولى النفس يكون: إما ذات وضع، أو غير ذات وضع.

والأول محال، لأنّ ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له، والثاني لا يخلو: إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها، أو لم تكن . فإن كانت؛ كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ، فكانت هي النفس، وقد فرضناها جزءاً منها. هذا خلف.

وإن لم يكن ذات قوام بانفرادها: فإمّا أن يكون للبدن تأثير في إقامتها، أو لم يكن.

فإن كان؛ كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن، فلم تكن

١ . في المصدر: «مقارنة لقوّة الثبات».

ذات فعل بانفرادها على ما مرّ، وإن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها، كانت باقية بما يقيمها، وإن لم يكن البدن موجوداً. وهو المطلوب.

ثم إن الصور المقيمة إياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز أن تفسد وتتغير^(١)، لأن التغيير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك، كما تقرّر في الأصول الحكيمية. انتهى كلام " شرح الإشارات " (٢).

وعندي أن هذا الجواب لا يقلع مادّة الاعتراض، فإن قول المعترض لما كان الباقي هو النفس، بل جزءاً منها؛ أي هو من النفس المفروضة، وإن كانت نفساً أخرى، فلزوم كون جزء النفس نفساً مطلقاً ليس بخلف، وهذا هو اللازم على فرض كونها عاقلة بذاتها، لا كونها هي النفس المفروضة، ليلزم الخلف.

ومنهم من زاد فقال: مع كونه خُلُفاً المطلوب حاصل، وهو بقاء جوهر مجردٍ عاقلٍ بعد فناء البدن.

فيرد عليه: بأن المطلوب هو أن المجرد المشار إليه بأننا الذي كان مديراً للبدن باقٍ لا أن جوهر أماً في عالم الله باقٍ هذا.

وبالجملة: توجيه كلام " الشفاء " و " الإشارات " في هذا المقام، في غاية الإشكال، ولعلنا نأتي في مسألة العلم من مباحث الأعراض^(٣) بما يتوقع منه تحقيق هذا المقام، ودفع ذلك الإشكال إن شاء الله المفضل المتعال .

١ . بعد انقطاع علاقتها عن البدن. ٢ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٢٨٥ - ٢٨٧ و ٢٨٩.

٣ . في الجزء الرابع من هذا الكتاب: المسألة الأولى من المطلب الخامس في الكيفيات النفسانية.

المسألة التاسعة

في بطلان التناسخ^(١)

[قال: ولا تصير مبدأ صورةٍ لآخر، وإلا لبطل ما أصلناه من التعادل.

أقول: إن هذه المسألة في بيان إبطال التناسخ]، أعني: تعلق النفس ببدن آخر بعد هلاك البدن الأول - وإليه أشار بقوله: ولا تصير؛ أي النفس بعدما كانت مبدأ صورة نوعية لبدن مبدأ صورة نوعية لآخر، وإلا لبطل ما أصلناه من التعادل.

يعني لو تعلقت نفس واحدة ببدنين على سبيل التعاقب يلزم أن يتعلق نفسان ببدن واحد على سبيل الاجتماع، فيبطل ما مهدناه من التساوي وبين عدد النفوس والأبدان.

بيان ذلك: أن حدوث المنع واجب بعد تمام العلة، فإذا تمّ علة حدوث نفس، وذلك بتمام استعداد بدن لفيضانها عليه وجب حدوثها

١. لاحظ لمزيد الاطلاع على الأقوال في هذا المبحث: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٢٠٢ / الفصل الرابع من المقالة الخامسة؛ والتحصيل: ٨٢٢ / الفصل الرابع عشر من الباب الرابع؛ والمشاريع والمطارات: ٤٩٩ / الفصل الخامس من المشرع السابع؛ وشرح حكمة الاشراق للقطب: ٤٧٦ / الفصل الأول من المقالة الخامسة؛ والأسفار: ٩ / ١ / الفصل الأول والثاني، والثالث والرابع.

لامتناع تخلف المنع عن العلة التامة، فلو تعلقت مع هذه النفس نفس أخرى مستنسخة بهذا البدن لزم بطلان التساوي، وهذا.

وقد مرّ غير مرّة: أنّ أمثال ذلك لا ينافي اختيار الفاعل، فلا توقّف لهذا البرهان على كون المبدأ موجباً، ولا يلزم من توقّفه على حدوث النفس، لما عرفت من عدم ابتناء برهان الحدوث على بطلان التناسخ.

وأما منع انحصار شرط حدوث النفس في تمام استعداد البدن لجواز أن يكون مشروطاً أيضاً، بأن لا يصادف ذلك التمام نفساً مستنسخة، فخرج عن الحكمة ودخول في البخت والاتفاق، فهذا هو البرهان التام المعوّل عليه على بطلان التناسخ.

وعليه حجج اقناعيّة تامّة، الاقناع قريبة من البرهان قد حرّناها في بعض كتبنا. (١)

وقوله: «مبدأ صورة» إشارة إلى أنّ النفس الناطقة لتجردها لا يمكن أن تكون صورة نوعيّة للمادّة البدنيّة قائمة بها مقومة إياها كما في النفوس الحيوانيّة والنباتيّة، بل يجب أن يكون مبدأ، أو علة لهذه الصورة المقومة.

وقد مرّ في كلام الشيخ: أنّ اختيار الكمال على الصّورة في تحديد النفس؛ إنّما هو ليشمل النفوس المفارقة، لكون القيام بالمادّة معتبراً في الصّورة دون الكمال، فليتدبّر.

١. لاحظ: جوهر مراد: ١٧٤ - ١٧٥ / الفصل السابع من الباب الثاني من المقالة الأولى.

المسألة العاشرة

[في كيفية تعقل النفس وإدراكها]

قال: وتتعقل بذاتها وتُدرك بالإنها للامتياز بين المختلفين وضعاً من غير

استناد.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أن العاقل والمدرک كليهما في الإنسان هو النفس الناطقة، لكن تعقلها للمعقولات إنما هو بذاتها، أي بارتسام تلك المعقولات في ذاتها لا في آلتها، وإدراكها بالآلات، أي بارتسام صور الجزئيات المادية في آلتها، كما أشار إليه بقوله ^(١): وتعقل بذاتها وتُدرك بالإنها.

وهذا ردّ على من توهم أن مدرک الجزئيات إنما هو نفس الآلات، وذلك لأننا نحكم بين الكلّي والجزئيّ، والحاكم بين الشيين لابدّ أن يدركهما معاً، ومدرک الكلّي هو النفس، فلا بدّ أن يكون مدرک الجزئي أيضاً هو هي، فالمدرک بجميع الإدراكات الكلّية والجزئية في الإنسان شيئاً واحداً، أما إن إدراك النفس للمعقولات إنما هو بذاتها. فقد مرّ.

وأما إن إدراكها للجزئيات بالآلات فقط، فقد قال الشيخ في "الشفاء":

١. أي بقول المصنّف ﷺ .

«أما المدرك من القوى للصور الجزئية الظاهرة على هيئات غير تامّة التجريد والتفريد عن المادّة، ولا مجردة أصلاً عن علائق المادّة كما تدركه الحواس الظاهرة، فالأمر في احتياج إدراكه إلى آلات جسمانيّة واضح سهل.

وذلك لأنّ هذه الصّورة إنّما تدرك ما دامت الموادّ حاضرة موجودة، والجسم الحاضر الموجود إنّما يكون حاضراً موجوداً عند جسم، وليس يكون حاضراً مرّةً وغائباً أخرى عندما ليس بجسم، فإنّه لا نسبة له إلى قوّة مفردة من جهة الحضور عنده والغيبه عنه.


فإنّ الشيء الذي ليس في مكان لا تكون للشيء المكاني إليه نسبة بالحضور عنده والعينيّة عنه، بل الحضور لا يقع إلاّ على وضع وبعد للحاضر عند المحضور.

وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً إلاّ أن يكون المحضور جسماً، أو في جسم.

وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تامّ من المادّة، وعدم تجريد ألبته من العلائق المادية كالخيال، فيحتاج أيضاً إلى آلة جسمانيّة، فإنّ الخيال لا يمكنه أن يتخيّل إلاّ أن ترسم الصّورة الخياليّة فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم؛ فإنّ الصّورة المرتمسة في الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه، ووضع اعضائه، بعضها عند بعض الذي يتميّز في الخيال، كالمنظور إليها لا يمكن أن تتخيّل على ما هي عليه إلاّ أن يكون تلك الأجزاء والجهات من اعضائه يجب أن ترسم في جسم

ويختلف جهات تلك الصّورة في جهات ذلك الجسم وأجزائه في أجزائه»^(١).

ثمّ ذكر^(٢) حديث المربّع المجنّح الذي أشار إليه المصنّف بقوله:
للامتياز بين المختلفين وضعاً من غير استناد.

يعني قد نتخيل مربّعاً مجنّحاً بمربّعين متساويين في جميع الوجوه ؛
إلا في أنّ أحدهما على يمين المربّع الوسطاني، والآخر على يساره على
هذا الشّكل  من غير أن يستند هذا المتخيل إلى الخارج، بل يكون
بمحض اختراعنا، فالتمييز بين جناحيه المختلفين ليس بالماهية، ولا
باللّوازم، ولا بالعوارض لغرض التّساوي فيها، بل يجب أن يكون لاختلاف
في وضع أجزاء المدرك، فيكون جسمانيّاً، إذ لا اختلاف وضع في المجرد
وهو المطلوب .

مما بيّن ذلك ما ذكره الشّيخ أيضاً: «من أنّه ليس يمكننا أن نتخيل
السّواد والبياض في شبح خيالي واحد ساريين فيه معاً، ويمكننا ذلك في
جزأين منه يلحظهما الخيال مفترقين .

ولو كان الجزءان لا يتميّزان في الوضع، بل كان كلا الخياليين
يرتسمان في شيء غير منقسم، لكان لا يفترق الأمر بين المتعدّر منهما
والممكن.

١ . طبيعيات الشّفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٦٦ - ١٦٧ .

٢ . أي الشّيخ الرئيس.

فإذن الجزءان متميزان في الوضع والخيال يتخيلهما متميزين في جزأين .

فإن قال قائل ؛ وكذلك العقل .

فنجيبه ونقول: إنَّ العقل يعقل السواد والبياض معاً في زمانٍ واحدٍ من حيث التصوّر، وأمّا من حيث التصديق فيمتنع أن يكون موضوعهما واحداً. وأمّا الخيال، فلا يتخيلهما معاً، لا على قياس التصوّر، ولا على قياس التصديق، على أن فعل الخيال إنّما هو على قياس التصوّر ولا فعل له في غيره. انتهى»^(١).

واعلم: أنّ هذه البيانات وإن كانت في الصّور الخياليّة، لكن المعاني الوهميّة لمّا لم ينفك في الإدراك عن الصّور كان حكمها ؛ حكمها.

قال الشيخ: «ولمّا علمت هذا في الخيال، فقد علمت في الوهم الذي ما يدركه، إنّما يدركه متعلّقاً بصور جزئيّة خياليّة»^(٢).

واعلم أيضاً: أنّ المراد من الجزئيّات هي الماديّة، لا مطلقاً، كما ظهر من كلام الشيخ، فلا يرد إدراك النّفس هوئتها المخصوصة بلا آلة.

وأما تعلّقها بالبدن: فهو شوقٌ طبيعيٌّ بمقتضى المناسبة، لا إراديٌّ، ليتوقّف على تصوّر البدن بعينه، فلا يردان عند تعلّقها بالبدن يتصوّر بعينه، فكانت قبل استعمال الآلات مدرّكة للجزئيّات .

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النّفس / ١٧٠ - ١٧١ .

٢ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النّفس / ١٧١ .

فإن قيل: حصول الصورة في الآلة إن كان حصولاً في النفس عاد المحذور وهو ارتسام الصورة الجزئية في النفس، وإن لم يكن حصولاً في النفس، بل حصولاً في الآلة فقط؛ على ما هو الظاهر من كلامهم.

وليست الآلة إلا جزءاً من جسم تدبره، فأية حالة تحصل حينئذٍ للنفس نسميها إدراكاً، وحضور الشيء عند النفس، ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه، وحصول صورته في مادته.

وإنها إن كانت إضافة محضة، فلم لا يكفي ذلك في إدراك الكليات من غير افتقار إلى حصول الصورة في النفس؟

قلنا: إذا كانت الصورة مرتسمة في آلة النفس كانت في حكم أن يكون مرتسمة في النفس، لكون الآلة معلولة للنفس، ومرتبطة بها، بخلاف ما إذا كانت متحققة في نفسها وحاصلة في مادتها لكونها حينئذٍ أجنبية لها لا محالة، ولذلك الارتباط كانت النفس مدركة للآلات؛ من دون توسط آلات أخرى، بل بنفس تلك الآلات.

المسألة الحادية عشرة

في قوى النفس الناطقة

[وفيها مباحث:

المبحث الأول

في القوى النباتية

قال: وللنفس قوى تُشارك بها غيرها، هي الغذائية، والنامية، والموالدة.

وأخرى أخض منها، بها يحصل الإدراك إما للجزئي أو للكلي.

للغذائية قوى أربع: هي الجاذبة، والماسكة والهاضمة والدافعة.

وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء، والنمو مغاير للسمن.

والمصورة عندي باطلة؛ لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن

قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً.

أقول: [وهي ^(١) على ثلاثة أقسام:

١. أي قوى النفس الناطقة.

أحدهما: ما يعمّ الحيوان والنبات، وهي الطبيعية، ويسمى النباتية أيضاً، لانحصار قواها فيها.

وثانيها: ما يعمّ الحيوان فقط، وهي الحيوانية، ولا محالة تكون أخص من الأولى .

وثالثها: ما يخصّ الإنسان وهو القوة العقلية، وهي أخصّ من الأولين.

والى هذا إشارة بقوله: وللنفس قوى تُشارك^(١) بها^(٢) غيرها^(٣) هي الغذائية. وهي التي تُحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذي ويتمّ فعلها بتحصيل جوهر البدن وهو الدّم والخلط الذي هو شبيه بالقوة القرية بالمغتذي، وباللزاق، وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءاً منه، وبالتشبيه بالعضو المغتذي .

وقد يخلّ بكلّ واحدٍ من هذه الأفعال الثلاثة :

أما الأول: فكما في علة تسمى اطروقياً وهي عدم الغذاء .

وأما الثاني: فكما في الاستسقاء للحمي .

وأما الثالث: فكما في البرص والبَهَق^(٤).

فهذه الأفعال الثلاثة ؛ ثلاث قوى: هي: إمّا نفس الغذائية،^(٥) كما هو

١ . النفس .

٢ . أي بهذه القوى .

٣ . من سائر ما له نموّ من النبات والحيوان .

٤ . وهو بياض في الجسد لا من برص .

٥ . من كلام المصنّف رحمه الله .

الظَّاهر، أو الغاذية قوَّة أخرى يستخدمها والتي يحصل منها التَّشبيه يسمَّى مغيِّرة ثابتة، وهي واحدة بالجنس في المركِّبات المختلفة الأجزاء.

والثَّامية^(١): وهي التي تداخل الغذاء بين أجزاء المغتذي، فيزيد بنسبة طبيعيَّة في الأعضاء الأصليَّة المتولِّدة من المنى؛ كالعظم، والعصب، والرباط. والمولِّدة،^(٢) وهي قوَّة شأنها تحصيل البَرزَر، وتفصيله إلى أجزاء مختلفة وهيئات متناسبة.

وذلك بأن تفرد جزءاً من الغذاء بعد الهضم التَّام، ليصير مبدأً لشخص آخر من نوع المغتذي أو جنسه، ثمَّ تفصل ما فيه من الكيفيَّات المزاجيَّة، فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، ثمَّ تفيده بعد الاستحالات الصُّور، والقوى، والأعراض الحاصلة للنوع، الذي انفصل عنه البَرزَر أو لجنسه. والمحققون على أن هذه الأفعال مستندة إلى قوَى ثلاث على ما عرف في الإنسان وكثير من الحيوانات:

الأولى: التي تجذب الدَّم إلى الأنثيين ويتصرَّف فيه إلى أن يصير منياً، وهي لا تفارق الانثيين وتخصَّ باسم المحصِّلة.

والثَّانية: التي تتصرَّف في المنى، فتفصل كيفيَّاتها المزاجيَّة، وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، فتعيِّن، مثلاً للعصب مزاجاً خاصاً، وللشَّريان مزاجاً خاصاً، وللعظم مزاجاً خاصاً، وبالجملة؛ تعد موادَّ الأعضاء، ويخصَّ هذه باسم المفصلة، والمغيرة الأولى، تميزاً عن المغيرة التي هي

من جملة الغاذية، وذلك لتقدمها في بدن المولود.

والثالثة: التي تفيد تميز الأجزاء وتشكيلها على مقاديرها، وأوضاع بعضها عند بعض، وكيفياتها، وسائر ما يتعلّق بنهايات مقاديرها.

وبالجملة: تلبس كلّ عضو صورته الخاصّة به، فتكمل وجود الأعضاء، وهذه يخصّ اسم المصوّرة، ومحلّها المنى، كالمفصلة وفعلها في الرّحم.

وكلام القوم متردّد في أنّ المولدة اسم للقوى الثلاث جميعاً، أو للمحصّلة وحدها، أو لها وللمفصلة معاً.

الأوّل: هو صريح " الشفاء ^(١) " والمفهوم من " الإشارات ^(٢) " .

والثاني ^(٣): مذهب بعض الأقدمين، والمنقول ^(٤) من الشيخ .

والثالث ^(٥): مذهب الجمهور، والمصرّح به في " القانون ^(٦) " كذا في "

شرح المقاصد ^(٧) " .

١ . انظر: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٤٥ الفصل الأوّل من المقالة الثانية ومقالة النبات: ٣ / الفصل الأوّل .

٢ . لاحظ: الإشارات والتهيئات: ٢٥٥ - ٢٥٦ .

٣ . أي كون المولدة للمحصّلة .

٤ . نقله شارح المقاصد . لاحظ: شرح المقاصد: ٣ / ٢٥٦ .

٥ . أي كونها إسماً لما يعمّ المحصّلة والمفصلة .

٦ . حيث قال: إنّ القوّة المتصرّفة لبقاء النوع تنقسم إلى نوعين، إلى المولدة والمصوّرة. والمولدة

نوعان، نوع يولد المنى في الذكور والإناث، ونوع يفصل القوّة التي في المنى، فيمزجها

تمزيجات بحسب عضوٍ عضوٍ . لاحظ: القانون في الطب: ١ / ٩١ - ٩٢ .

٧ . لاحظ: شرح المقاصد: ٣ / ٢٥٧ .

وأخرى أخصّ منها^(١)، بها أي بتلك الأخرى يحصل الإدراك إمّا للجزئي، وهي القوى^(٢) الحيوانية، لاختصاص الحيوان بها، وهي الحواس الخمس الظاهرة،^(٣) والخمس الباطنة.^(٤)

أوللكلي؛ وهي القوة العقلية ويخدم .

والغاذية قوى أربع؛ وهي:

الغاذية^(٥)، وهي التي تجذب الغذاء وتوصله إلى جميع الأجزاء.

والماسكة^(٦): وهي التي تمسك الغذاء حتى يصير شبيهاً بجوهر

المغتذي، فإنّ ذلك إنّما يقع في زمان لا محالة .

والهاضمة^(٧): وهي التي تغيّر الصورة الغذائية ؛ ليقرب من الصورة

العضوية .

ومراتب الهضم أربع:

أحداها: أن يصير الغذاء كيلوساً،^(٨) أي شبيهاً بماء الكشك الثخين،

وهي في المعدة.^(٩)

١ . أي من القوى النباتية . ٢ . المشترك بين الحيوان والإنسان .

٣ . وهي البصر، والسمع، والذوق، والشم، واللمس .

٤ . وهي الحس، والخيال، والمتصرفة، والواهمة، والحافظة .

٥ و ٦ . من كلام المصنّف ﷺ .

٧ . ولها تعريف أخرى، لاحظ لمزيد التحقيق: المباحث المشرقية: ٢ / ٢٥٠ ؛ والأسرار الخفية:

٣٧٠ - ٣٧١ ؛ وایضاح المقاصد: ٣٧١ - ٣٧٢ .

٨ . بمعنى صيرورة الغذاء جوهرأ شبيهاً بماء الكشك الثخين .

٩ . أي وهذا الهضم في المعدة .

وثانيها: أن تنخلع صورته النوعية، ويستحيل إلى الأخلاط، ويسمى كيموساً، وابتداؤه في المارسايقاً، وهي عروق ضيقة من المعدة إلى الكبد، وتماهه في العروق المتصغرة المنتشرة في جميع أجزاء الكبد.

وثالثها: في العروق من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدة الكبد.

ورابعها: في الأعضاء من حين ترشح الدّم من فوهات العروق. والدّافعة^(١): وهي التي تدفع ما لا يصلح من أجزاء الغذاء لصيرورته غذاء لغلظته وكثافته، فيفصل؛ ويضيق المكان، ويمنع الغذاء الوارد عن الوصول إلى الأعضاء، ويفسد، ويفسد البدن لا محالة.

وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء^(٢)، فإنّ هذه القوى الأربع يكون للمعدّة بالنسبة إلى غذاء جميع البدن، ولها أيضاً هذه القوى لغذائها خاصّة.

والنمو^(٣)، وهي زيادة في الأعضاء الأصليّة كما عرفت؛ غير السّمّن^(٤)، فإنّه زيادة في الأعضاء المتولّدة من الدّم، كاللّحم والشّحم والسّمّن.

والمصورة، وهي الثالثة من القوى المولّدة، كما عرفت عندي باطلة؛ لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركّبة عن قوّة بسيطة ليس لها شعورٌ أصلاً.

إشارة إلى ما ذكره الإمام على ما في "شرح المقاصد" وهو: «أنّ العقل

قاطع بامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة، والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة، عن قوّة بسيطة ليس لها شعور أصلاً، مع أنها حالة في جسم متشابه الأجزاء، أو متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين.

فعلى الأوّل: يلزم أن يكون الشّكل الحادث من فعل المصوّرة في المنى هو الكرة، على ما هو شأن القوّة الغير الشّاعرة في المادّة المتشابهة. وعلى الثّاني: يلزم أن يحصل كرات مضمومة بعضها إلى بعض^(١).

والحاصل: أنّ ما يدرك بعلم التّشريح من الصّور والكميَّات والأوضاع في بدن الإنسان يمتنع أن يجعل فعل القوّة المصوّرة في مادّة المنى: إمّا من جهة الفاعل؛ فلكونه عديمة الشّعور. وإمّا من جهة القابل، فلكونه متشابهاً.

والجواب عن الأوّل: أنّه استبعاد، وإنّما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها، بمعنى أنّه خلقها لذلك، وأوجدها كذلك، كما أشار إليه الشّيخ في "الشّفاء"^(٢): حيث أشار إلى فعل القوّة المصوّرة من «أنّه إفادة أجزاء البزر في الاستحالة الثّانية صورها من القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة والملاسة وما يتّصل بذلك مستخرجة تحت المنفرد بالجبروت».

وعن الثّاني: أنّه لو سلّم بساطة القوّة المصوّرة وتشابه أجزاء المنى، فلا خفاء في أنّه من أجسام مختلفة الطّبايع، وحينئذٍ لا يلزم أن يكون الحيوان كرة أو كرات، إذ لا يلزم أن يكون فعل القوّة في المركّب فعلها في واحدٍ واحدٍ من الأجزاء كما مرّ.

١. شرح المقاصد: ٣ / ٢٥٧ - ٢٥٨.

٢. طبيعيات الشّفاء: ٢ / كتاب النفس / ٤٧.

المبحث الثاني

في القوى الحيوانية

قال: أما قوة الإدراك للجزئي، فمنه اللمس، وهي قوة منبئة في البدن كله .
وفي تعدده نظر.

ومنه: الذوق ؛ ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللابائية الخالية عن المثل والصد.
ومنه: الشم؛ ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم.
ومنه: السمع ؛ وهو يتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الضماخ.
ومنه: البصر؛ ويتعلق بالذات بالضوء واللون، وهو راجع فينا إلى تأثر الحدقة،
ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع لا بالانطباع.

فإن انعكس إلى المدرك، أبصر وجهه، وإن عرض تفرق السهمين تعدد
المرئي.

أقول: لما فرغ المصنف من البحث عن الأمر العام - أعني: القوة النباتية
- شرع في البحث عما هو أخص منه، وهو القوة الحيوانية - أعني: الإحساس
المشترك بين الإنسان وغيره من الحيوانات - وهي خمسة:

الأولى: القوّة اللَّمسِيّة

أشار إليها بقوله: [وأما قوّة الإدراك للجزئي فمنه اللمس، وهو أوّل الحواسّ الذي يصير به الحيوان حيواناً، فإنّه كما أنّ كلّ ذي نفسٍ أرضيّة، فإنّ له قوّة غاذية، ويجوز أن تفقد قوّة قوّة من الأخرى، ولا ينعكس، كذلك كلّ ذي نفس حيوانيّة، فله حسّ اللمس، ويجوز أن تفقد قوّة قوّة من الأخرى ولا ينعكس.

وذلك؛ لأنّ تركّبه الأوّل هو من الكيفيّات الملموسة، فإنّ مزاجه منها وفساده باختلالها والحسّ طليعة للنفس، فيجب أن يكون الطليعة الأولى، هو ما يدلّ على ما يقع به الفساد، ويحفظ به الصّلاح، وأن تكون قبل الطلائع التي تدلّ على أمور تتعلّق ببعضها منفعة خارجة عن القوام، أو مضرّة خارجة عن الفساد والذّوق، وإن كان دالّاً على الشّيء الذي به يستبقى الحياة من المطاعم.

فقد يجوز أن يعدم الذّوق ويبقى الحيوان حيواناً، فإنّ الحواسّ الأخرى ربّما أعانت على ارتياد الغذاء الموافق، واجتناب المضارّ، لكنّها لا تعيّن على معرفة أنّ الهواء المحيط بالبدن مثلاً محرق أو مجمد.

وبالجملة: فإنّ الجوع شهوة اليابس الحارّ، والعطش شهوة البارد، والرّطب .

والغذاء بالحقيقة ما يتكيّف بهذه الكيفيّات التي يدركها اللمس .

وأما الطَّعوم، فتطبيقات، فلذلك كثيراً ما يبطل حسَّ الذَّوق، لآفة تعرض، ويكون الحيوان باقياً، فاللمس هو أوَّل الحواسِّ ولا بدَّ منه لكلِّ حيوان أرضي.

وأما الأمور التي يلمس، فإنَّ المشهور من أمرها أنَّها الحرارة، والبرودة، والرَّطوبة، واليبوسة، والخشونة، والملاسة، والثَّقَل، والخفَّة.
وأما الصَّلابة، واللِّين، واللِّزوجة، والهشاشة وغير ذلك، فإنَّها تحسَّ تبعاً لهذه المذكورة.

فالحرارة، والبرودة كلُّ منهما يحسَّ بذاته، لا لما يعرض في الآلة من الانفعال بها.

وأما الصَّلابة واللِّين، أو اليبوسة والرَّطوبة، فنظنَّ أنَّها لا تحسَّ لذاتها، بل يعرض من الرَّطوبة، أن تطيع لنفوذ ما ينفذ في جسمه، ويعرض لليبوسة أن تعصى، فتجمع العضو الحاسَّ وتعصره، والخشونة أيضاً يعرض له مثل ذلك، بأن يحدث الأجزاء النَّاتئة^(١) منها عصراً، ولا تحدث الغائرة شيئاً^(٢)، والأملس يحدث ملاسة واستواء، وأما الثَّقَل، فيحدث تمدداً إلى أسفل، والخفَّة خلاف ذلك.

والحقُّ: أنَّه ليس من شرط المحسوس بالذَّات أن يكون الإحساس به من غير انفعال يكون منه، فإنَّ الحارَّ أيضاً مالم يسخن لم يحس .

١ . أي المرتفعة.

٢ . في المصدر: «للغائرة فيها شيئاً».

وبالحقيقة ليس إنمّا يحسّ ما في المحسوس، بل ما يحدث منه في الحاسّ، فكذلك الانعصار عن اليابس والخشن، والتلمّس من الأملس، والتمدّد إلى جهة معلومة من الثّقل أو الخفيف، إذا حدثت في الآلة احسّ بها، لا بتوسّط حرّ، أو برد، أو لون، أو طعم، أو غير ذلك من المحسوسات، حتّى كان يصير لأجل ذلك المتوسّط غير محسوس أولى، أو غير محسوس بالذات، بل محسوساً ثانياً، أو بالعرض .

ثمّ إنّ هاهنا ضرباً آخر ممّا يحسّ، مثل تفرّق الاتّصال الكائن بالضّرب وغير ذلك، وليس من المعدودات، وكذلك الملمذات اللّمسية، مثل لذة الجماع ونحو ذلك، فيجب النّظر في أنّه كيف تنسب إلى القوّة اللّمسية؟ فنقول: كما إنّ الحيوان متكوّن بالامتزاج؛ كذلك هو متكوّن بالتركيب. وكما أنّ من فساد المزاج ما هو مفسد؛ كذلك من فساد التّركيب ما هو مهلك.

وكما أنّ اللّمس حسّ يتقى به ما يفسد المزاج؛ كذلك هو حسّ يتقى به ما يفسد التّركيب.

فاللّمس إذن ^(١) يدرك به تفرّق الاتّصال، ومضادّه وهو عوده إلى الالتئام.

وكلّ حال مضادّة لحالة البدن، فإنّها يحسّ بها عند الاستحالة والانتقال إليها، ولا يحسّ بها عند حصولها واستقرارها.

١ . في المصدر: «فاللّمس أيضاً».

وذلك، لأنَّ الإحساس انفعال مَّا، أو مقارن لانفعال مَّا، والانفعال إنَّما يكون عند زوال شيء وحصول شيء، وأمَّا المستقرّ، فلا انفعال به.
فالألم والراحة أيضاً من المحسوسات اللمسية .

ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس، لأنَّ سائر الحواسَّ منها ما لا لذة لها في محسوسها ولا ألم مثل البصر، فإنَّه لا يلتذُّ بالألوان ولا يألم، بل النَّفس تألم بذلك وتلتذُّ بذلك من داخل .

وكذلك الحال في الأذن، فإن تألمت الأذن من صوت شديد، والعين من لون مفرط كالضوء، فليست تألم من حيث تسمع أو تبصر، بل من حيث تلمس، لأنَّه يحدث فيها ألم لمسيّ، وكذلك تحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسية.

وأما الشمّ والذوق، فيألمان ويلتذّان إذا تكيفابكيفية ملائمة، أو منافرة، بخلاف اللمس، فإنَّه قد يألم بالكيفية الملموسة ويلتذُّ بها، وقد يألم ويلتذُّ بغير توسط كيفية هي المحسوس الأول، بل يتفرّق للاتّصال والتثامه. كل ذلك في " الشفاء ^(١) " .

وهي قوّة منبثة في البدن كلّهُ، لما مرّ من شدّة الاحتياج إليه إلا ما كان عدم الحسّ انفع له، كالكبد والطّحال والكلية، لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع، فإنَّ الكبد مولد للصفراء والسوداء والطّحال والكلية مصبّان لما فيه لذع .

١ . لاحظ : طبيعيات الشفاء : ٢ / كتاب النفس / ٥٨ - ٦١ / الفصل الثالث من المقالة الثانية.

وكالرية، فإنها دائمة الحركة، فيتألم باصطكاك بعضها ببعض، ومولد للابخرة الحارّة ومصعب ومصعد للمواد، فيتأذى بذلك.

وكالعظام، فإنها اساس البدن، ودعامة الحركات، فلو احسّت لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات.

قال الشيخ: «ومن خواصّ اللّمس إنّ جميع الجلد الذي يطيف بالبدن حسّاس باللّمس ولم يفرد له جزء منه.

وذلك، لأنّ هذا الحسّ لمّا كان طليعة تراعي الواردات على البدن التي تعظم مفسدتها أن تمكنت من أيّ عضوٍ وردت عليه، وجب أن يجعل جميع البدن حسّاساً باللّمس، لأنّ الحواسّ الأخرى قد يتأدى إليها الأشياء من غير مماسة ومن بعيد، فيكفي أن تكون ألتها عضواً واحداً إذا ورد عليه المحسوس الذي يتّصل به ضرر عرفت النّفس ذلك فاتفته وتنحت بالبدن عن جهته.

فلو كانت الآلة اللّامسة بعض الأعضاء، لما شعرت النّفس إلا بما يماسها وحدها من المفسدات»^(١).

وفي تعدّده، ووحدته نظر:

الجمهور: على أنّ اللّامسة قوّة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواسّ، فإنّ اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الإدراكات، ليستدل بذلك على تعدّد مباديها.

وذكر في "القانون": «أَنَّ أَكْثَرَ الْمُحْصَلِينَ عَلَى أَنَّ لِلْمَسِّ قُوَى أَرْبَع»^(١).
 وقال في "الشفاء": «ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضاده، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقل والخفيف؛ غير الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد.

فإن هذه أفعال أولية للحس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة، كما لو كان اللمس والذوق متشربين في البدن كله انتشارهما في اللسان يظن مبدأهما قوة واحدة، فلما تميزا في غير اللسان عرف اختلافهما.

وليس يجب ظاهراً أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها، بل يجوز أن يكون آلة واحدة مشتركة لها، ويجوز أن يكون انقسام في الآلات غير محسوس»^(٢).

ثم قال في مبحث السمع والمتشكك: «إنَّ يَتَشَكَّكُ، فيقول: إنَّه كما تشككتم في اللمس، فجعلتموه قوى كثيرة،^(٣) فكذلك السمع أيضاً يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد، والتي بين الصوت الخافت والجهير والصلب والأملس والمتخلخل وغير ذلك.

١. القانون في الطب: ١ / ٩٦ / الفصل الخامس من التعليم السادس من الفن الأول.

٢. طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٦٢ - ٦٣.

٣. لأنه يدرك متضادات كثيرة.

فَلِمَ لَا تَجْعَلُونَهُ قَوِيًّا؟!

فالجواب: عن ذلك، لأنَّ محسوسه الأوَّل هو الصَّوت، وهذه أعراض تعرض لمحسوسه الأوَّل بعد أن يكون صوتاً.

وأما هناك، فكُلِّ واحدة من المتضادات تحسَّ لذاتها، لا بسبب آخر. انتهى»^(١).

قال شارح المقاصد: «ولما كان السَّؤال في الذَّوق المدرك للطَّعم المتضادَّة ظاهراً.

أجاب الإمام: بأنَّ الطَّعم وإن كثرت، فبينها^(٢) مضادَّة واحدة، بخلاف الملموسات، فإنَّ بين الحرارة والبرودة نوعاً من التَّضاد، غير النَّوع الَّذي بين الرُّطوبة واليبوسة.^(٣)

ثمَّ أورد على الإمام: بأنَّ دعوى تنوع التَّضاد في الملموسات إن كانت من جهة، أن تنوع المعروضات يوجب تنوع الإضافات العارضة، فالكلُّ سواء.

وإن كانت بالنظر إلى نفس التَّضاد العارض، فلا يتمُّ بدون برهان وتفرقة. انتهى»^(٤).

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٧٦ / الفصل الخامس من المقالة الثانية.

٢ . في المصدر: «إلا أن فيها بينهما».

٣ . لاحظ: المباحث المشرقية: ٢٨١ / الفصل الثاني من الباب الثالث.

٤ . شرح المقاصد: ٣ / ١٧١ - ١٧٢ .

وللإمام أن يختار الأول ويمنع تسوية المطعومات والملموسات ويستند بها .

قال الشيخ حيث عدّ الطعوم بقوله: «والطعوم التي يدركها الذوق هي: الحلاوة، والمرارة، والحموضة، والقبض والعفوصة، والحرافة، والدسومة، والبشاعة، والتفه .

ثم قال: والتفه ؛ يشبه أن يكون كأنه عدم الطعم، وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض.

وأما هذه الأخرى، فقد تكثرت بسبب أنها متوسطات، وأنها أيضاً مع ما يحدث ذوقاً يحدث بعضها لمساً، فيتركب من الكيفية الطعمية؛ ومن التأثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس، فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز، فإنه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الأطراف يصحبه تفريق وإسخان، تسمى جملة ذلك حرافة، وآخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة، وآخر يصحبه [مع الطعم] تجفيف وتكثيف وهو العفوصة، وعلى هذا القياس. انتهى»^(١).

ومثل ذلك يمكن أن يقال في المبصرات أيضاً .

ثم قال شارح المقاصد: «وهاهنا بحث آخر، وهو أن المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد، فإنه من المعاني العقلية.

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٦٥ / الفصل الرابع من المقالة الثانية.

فكيف جعلوا من تعدّد اللامسة، تعدّد أنواع التّضاد، وجوّزوا إدراك القوّة الواحدة للمدركات المتضادّة، كالباصرة للسّواد والبياض، ولم يجعلوا ذلك أفعال مختلفة من مبدأ واحدٍ بالذّات والاعتبار؟ انتهى^(١).

ولا يخفى أنّ المراد من التّضاد هاهنا؛ من المتضادّات، لا ما هو من المعاني العقلية.

وإنّ إدراك المتضادين ليس فعلاً لهما، بل انفعالاً منهما والمقابل لهما إنّما هو محلّ القوّة الذي ليس واحداً لا بالذّات، ولا بالاعتبار، فليتدبّر.

وممّا ذكرنا ظهر؛ أنّ ما في " الحواشي الشريفة"، وغيرها^(٢) من كونه ذهاب المحقّقين إلى تكثير القوى اللّمسية مبنياً على أنّ القوّة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من واحد ليس بشيء، هذا.

واعلم: أنّ ما قال بعضهم: من أنّ اللّامسة ثابتة للأفلاك، وإن لم يكن هناك كون وفساد ليحتاج إلى جذب الملائم ودفع المنافر، بل لأغراض آخر، كتلذّذها باللامسة والاحتكاك.

وكذا ما ذهب إليه بعض آخر من ثبوتها للعناصر بناء على هرب الثّقيل من العلو إلى السّفلى والخفيف بالعكس على نهج واحد، فدلّ على شعورهما بالملائم وغير الملائم.

١. شرح المقاصد: ٢٧٢ / ٣.

٢. كشرح المواضع: ٧ / ٢٠١ - ٢٠٢؛ وكشف المراد: المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثّاني؛ والمباحث المشرّقة: ٢٧٩ - ٢٨٠؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٠٩.

وكذا ما نقل عن الأقدمين^(١) من ثبوت الشمّ والروائح للأفلاك والكواكب .

وتأييد بعض المتأخرين: ذلك بوجدانهم عند اتصالهم بالفلكيات في التّوم؛ أو اليقظة [شمّ منها] روائح أطيّب من المسك والعنبر، بل لا نسبة لما عندنا بما هنالك .

وباتفاق أرباب العلوم الرّوحانية من أهل التسخيرات على أنّ لكلّ كوكب بخوراً مخصوصاً، ولكلّ روحاني رائحة معروفة تستنشقونها، ويتلذّذون بها، وبروائح الأطعمة المصنوعة لهم، فيفيضون على من ترتب لهم ذلك ما هو مستعدّ له، على ما في " شرح المقاصد^(٢) " وغيره شبيهه بالأقوال الشعريّة غير لائق ذكره في المقامات العلمية .

١ . ومنهم أفلاطون وفيثاغورس وهرمس (= Hermes - المسمّى عند العبرانيين أخنوخ، وعند اليونانيين إرميس، وعند العرب إدريس وهو المثلث بالنعمة، أي النبوة والحكمة والملك، ولد بمصر قبل الطوفان الكبير الذي اغرق الدنيا، وخرج هرمس عن مصر ودار الأرض كلّها، وعاد إلى مصر، فرفعه الله إلى السماء كما في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ - سورة مريم: الآية ٥٧ - وذلك بعد اثنين وثمانين عن عمره ونسب إليه تصانيف كثيرة جداً ومنها: رسالة في الصنعة الروحانية والحكمة الرّبانية؛ ورسالة السرّ، رسالة في السّيمياء؛ وكتاب في علم الحروف والأوقاف؛ وكتاب الأساس؛ ومعادلة النفس أو رسالة الحكمة؛ ورسالة في الموعدة اللّطيفة والنصائح الشريفة؛ ومقالة في التوحيد. أنظر: تاريخ التّراث العربي: ٤ / ٣٣ - ٥٩؛ وطبقات الاطباء والحكماء: ٥٨ - ٦٤؛ ومحبوب القلوب: ١ / ١٦١ - ١٦٢). لاحظ: الأسفار: ٨ / ١٦٩ .

٢ . لاحظ: شرح المقاصد: ٣ / ٢٧٥ - ٢٧٦ .

[الثانية: القوّة الذوقية]

ومنه الذوق: وهو قوّة منبّئة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تال للمس^(١)، إذ منفعته أيضاً في الفعل الذي به يتقوم الإنسان، وهو شهية الغذاء واختياره.

وبالجملة: يتمكّن به على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات، كما أنّ اللّمس يتمكّن، به على مثل ذلك من الملموسات، وهو يوافق اللّمس في الاحتياج إلى الملامسة ويفارقه، فإنّ النّفس ملامسة المطعوم؛ لا تؤدّي الطّعم، كما أنّ نفس ملامسة الحارّ، تؤدّي إلى الحرارة، بل يفتقر الذّوق في إدراك طعم المذوق إلى توسّط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة الخالية عن المثل؛ أي عن مثل ذلك الطعم.

والضدّ؛ أي عن ضدّ ذلك الطعم، بل عن الطعوم كلّها ليؤدّي طعم المذوق كما هو إلى الذائقة، فإنّ المريض إذا تكيف لعبه يطعم الخلط الغالب لها بدرك طعوم الأشياء المشوبة بذلك الطّعم.

فإنّ الممرور يجد طعم العسل مرّاً، ومن في معدته حموضة يجده حامضاً.

قال الشيخ: «ومما فيه موضع نظر، هل هذه الرطوبة إنّما تتوسّط بأن تخالطها أجزاء ذي الطعم مخالطة تنتشر فيها، ثمّ تنفذ فتغوص في اللسان

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٦٤؛ والتحصيل: ٧٥٢؛ والمباحث المشرقية: ٢ /

٢٨١؛ وفي بعض الكتب: «وهو ثاني اللّمس في المنفعة». انظر: شرح تجريد العقائد: ٢١٠؛

حتى تخالط اللسان فيحسّه، أو تكون نفس الرطوبة تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطة.

فإن كان المحسوس هو المخالط، فليست الرطوبة بواسطة مطلقة، بل واسطة تسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها إلى الحاس، وأما الحس نفسه، فإنما هو بلامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة.

وإن كانت الرطوبة تقبل الطعم وتكتيف به، فيكون المحسوس بالحقيقة أيضاً هو الرطوبة، ويكون أيضاً بلا واسطة، ويكون الطعم إذا لاقى آلة الذوق أحسّه، فيكون لو كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل إلى المماسّة الفائضة من غير هذه الواسطة لكان ذوق، لا كالمُبصر الذي لا يمكن أن يلاقي آلة الإبصار بلا واسطة.

وإذا مسّت الآلة المُبصرة لم تدرك، لكنّه بالحرّي أن تكون هذه الرطوبة للتسهيل، وأنها تكتيف وتختلط معاً، ولو كان سبيل إلى الملامسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لكان يكون ذوق. انتهى^(١).

[الثالثة: قوّة الشم]

ومنه الشم، وهو قوّة مودعة في الزائنتين النابتتين من مقدّم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، يدلّ على ذلك بطلان القوّة الشامة عند فساد

مزاج هذا الجزء من الدماغ مع سلامة سائر أجزائه، وكذا الدليل على كون سائر القوى المدركة في محالها المقررة لها، هو أنّ الآفة فيها يوجب الآفة في تلك القوى .

ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم.

اختلف الناس في الرائحة: (١)

فمنهم من زعم: أنّها تتأدى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة متحلل، فيتبخّر فيخالط الهواء المتوسط.

ومنهم من زعم: أنّها تتأدى باستحالة من المتوسط من غير أن يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة متحلل عنه. وهذا ما اختاره المصنّف، وهو الأشهر.

ومنهم من قال: إنّها تتأدى من غير مخالطة واستحالة (٢)، ومعنى هذا أنّ الجسم ذا الرائحة يفعل في الجسم، وهو الجسم الذي فيه القوّة الشامّة إلى عديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له، من غير أن يفعل في المتوسط، بل يكون المتوسط ممكناً من فعل ذلك في هذا .

حجّة القائل الأوّل: (٣) لو لم تكن الرائحة بسبب تحلل شيء، ما كانت

١ . لاحظ : طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٦٦ - ٦٩ ؛ والمباحث المشرقية: ٢ / ٢٨٢ - ٢٨٣ ؛

والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٣٧٤ - ٣٧٥ ؛ والأسفار: ٨ / ١٦٧ - ١٦٩ .

٢ . أي من غير مخالطة شيء آخر من جرمه ومن غير استحالة من المتوسط.

٣ . أي القائلون بالبخار والدخان احتجوا وقالوا الخ.

الحرارة، وما يهيج الحرارة من الدلك، وما يجري مجراه مما يزكي الروائح، ولا كانت البرد يخفيها.

فبين أن الرائحة إنما تصل ببخار يتبخّر من ذي الرائحة، يخالط [الهواء] وينفذ فيه، ولهذا إذا استقصيت تشمّ التفاحة ذبّلت لكثرة ما يتحلّل منها.

حجّة القائل الثاني: ^(١) لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما تكون بتحلّل شيء لوجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه، ويقلّ حجمه مع تحلّل ما يتحلّل منه .

حجّة القائل الثالث: ^(٢) لا يمكننا أن نقول: إن البخار يتحلّل من ذي الرائحة، فيسافر مائة فرسخ؛ فما فوقه، ولا أيضاً يمكننا أن نحكم أن ذا الرائحة أشدّ إحالة للأجسام من النار في تسخينها، والنار القويّة إنما تسخن ما حولها إلى حدّ، وقد نجد من وصول الروائح إلى بلاد بعيدة ما يزيل الشكّ في أنّ وصولها لم يكن بسبب بخار انتشر أو استحالة فشت.

فقد علم أن بلاد اليونانيين والمغاربة لا ترى فيها رَحْمَةً ألبتة، ولا تأوي إليها وبينها وبين البلاد المرّخمة مسافة كبيرة تقارب ما ذكرناه.

وقد اتفق في بعض السنين أنه ^(٣) وقعت ملحمة بتلك البلاد،

١ . أي القائلون بالاستحالة احتجوا وقالوا الخ.

٢ . أي القائلون بالتأدية احتجوا وقالوا الخ.

٣ . في نسخة د: «أن وقعت» .

فسافرت الرخم إلى الجيف، ولا دليل لها إلا الرائحة. كذا في " الشفاء " (١).
ثم حَقَّقَ المقام بقوله: « فنقول: نحن أنه يجوز أن يكون المسموم هو
البخار، ويجوز أن يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذي الرائحة فيصير له
رائحة، فيكون حكمه أيضاً حكم البخار، فيكون كل شيء لطيف الأجزاء من
شأنه أن ينفذ إذا بلغ آلة الشمّ ولاقاها كان بخاراً أو هواء مستحيلاً إلى
الرائحة أحسّ به .

وقد علمت أن كل متوسّط يوصل إليه بالاستحالة، فإنّ المحسوس
أيضاً لو تمكّن من ملاقة الحاسّ لأحسّ به بلا واسطة .

ثمّ قال: وأما حديث التأدية فأمر بعيد، لأنّ التأدية لا تكون إلا بنسبة
[ما] للمؤدى عنه إلى المؤدى إليه، وأما الجسم ذو الريحه، فلا يحتاج إلى
[شيء من] ذلك، فإنّك لو توهمت الكافور قد عدم دفعة، لم يمنع أن تكون
رائحته [بعده] باقية في الهواء، فذلك لا محالة لمخالطة أو استحالة.

وأما حديث الرّخم، فإنّه قد يجوز أن يكون رياح قويّة تنقل الروائح
والأبخرة المتحلّلة عن الجيف إلى المسافة المذكورة في أعلى الجوّ، فيحسّ
بها ما هو أقوى حسّاً من الناس، وأعلى مكاناً مثل الرّخم.

وأنت تعلم أن الرّوائح وإن كانت قد تصل إلى كثير من الحيوانات فوق
ما تصل إلى الناس بكثير، فقد يتأدّى إليها المبصرات من مسافات بعيدة،
وهي تحلق في الجوّ حتّى يبلغ إبصارها في البعد مبلغاً بعيداً جداً، وحتّى

يكون ارتفاعها أضعاف ارتفاع قُلل الجبال الشاهقة.

فقد رأينا قُلل الجبال الشاهقة، وقد جاوزتها النسور محلقة، حتى كاد أن يكون ارتفاعها ضعف ارتفاع تلك الجبال، وقُللها قد ترى من ست أو سبع مراحل.

فلا يبعد أن يكون الرخم قد علت في الجوّ بحيث ينكشف لها بعد هذه المسافة فرأت الجيف، فإن كان يستنكر تأدي أشباح هذه الجيف فتأدي روائحها التي هي أضعف تأدياً أولى بالاستنكار^(١).

[الزابعة: قوّة السّمع]

ومنه السّمع، وهو قوّة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، ويتوقف على وصول الهواء، أو الماء، أو نحوهما من الجسم الرطب السيّال على ما صرح به الشيخ في " الشفاء ^(٢) " .

المنضغظ ^(٣) بين القارع والمقروع، والقالع والمقلوع، مع مقاومة متكيف بكيفية الصّوت المعلول لتموّج ذلك الجسم السيّال، وسيأتي بيان ذلك في مبحث المسموعات من الأعراض ^(٤) إن شاء الله.

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٦٧ - ٦٩ .

٢ . لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٧٠ .

٣ . من كلام المصنّف ﷺ .

٤ . في الجزء الرابع من هذا الكتاب: المسألة الثالثة، من المطلب الثالث، من المسألة السابعة، من المبحث الأول.

إلى الصَّمَاخ^(١)، وليس المراد بوصول الهواء المنضغط إلى الصَّمَاخ ما هو المتبادر من هذه العبارة - أعني: أن هواء واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصَّوت ويصل إلى الصَّمَاخ - بل أن ذلك الهواء الواحد يتموج بهواء المجاور له ويكيفه بالصَّوت، ثم يتموج المجاور لهذا المجاور، ويتكيف بالصَّوت، وهكذا إلى أن يتموج الهواء الرَّاكد في الصَّمَاخ ويتكيف بالصَّوت فيسمعه العصب الحاسّ.

والدليل على أن السَّماع إنّما هو بوصول الهواء المتموج إلى الصَّمَاخ هو ما سيأتي من أن الصَّوت تابع لذلك التَّموج قارن له، وفي تجويف الصَّمَاخ هواء راكد، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاسّ للصَّوت، فلا بدّ من انتهاء الهواء المتموج إلى ذلك الهواء الرَّاكد في الصَّمَاخ لِيتموج ويصل تموجاً إلى ذلك العصب، فيحسّ الصَّوت التّابع له. وذكروا لهذا شواهد^(٢):

الأوّل: أن الصوت يميل مع هبوب الرِّيح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء إلى صماخه .

الثاني: أن من وضع طرف أُتْبُوبَة^(٣) في فَمِه، وطرفها الآخر في صماخ انسان، وتكلّم فيها بصوتٍ عالٍ سمعه ذلك الإنسان دون غيره من

١ . الصَّمَاخ بالكسر: خرقُ الأذن الباطن الذي يفضي إلى الرأس، يقال إن الصَّمَاخ هو الأذن نفسها. تاج العروس: ٧ / ٢٩٣ .

٢ . لاحظ : شرح المواقف: ٥ / ٢٦١ - ٢٦٢ ؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٢٧٦ - ٢٧٧ ؛ وشرح تجريد العقائد: ٢١١ .

٣ . الأُتْبُوب: ما بين العقدتين من القصب أو الرمح، ويستعار لكل أجوف مستدير كالقصب .

الحاضرين، وما ذلك إلا لمنع الأنبوبة وصول الهواء الحامل للصوت إلى أصمختهم.

الثالث: أنا نرى سبب الصوت كضرب الفأس^(١) على الخشبة مثلاً، ويتأخر سماع الصوت عنه زماناً يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قريباً وبعيداً، فلولا أن السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك.

وأجيب^(٢) عن الكل: بأن غايتها الدوران، ولا يفيد القطع.

وقال شارح المقاصد^(٣): والحق أن هذه أمارات ربما يفيد اليقين الحدسي، وإن لم يقم حجة. واستدل على بطلان التوقف^(٤) بوجوه:

الأول: أنه لو كان كذلك لما أدركنا جهة الصوت وحده في القرب والبعده، لأن الواصل لا يكون إلا ما في الصمّاخ.

والجواب: ما سيأتي في مبحث المسموعات^(٥) من بيان سبب إدراك جهة الصوت، وقربه وبعده.

الثاني: أنا ندرك صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتها^(٦) إلى خلافها.

١. آلة لقطع الخشب أي «تيشه» في اللغة الفارسية.

٢. المجيب هو الرازي كما في شرح المواقب: ٥ / ٢٦٢؛ وشرح تجريد العقائد: ٢١١.

٣. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٢٧٧ - ٢٨١؛ و ٣ / ٢٧٧.

٤. أي توقف السماع على وصول الهواء الحامل.

٥. في الجزء الرابع من هذا الكتاب، المسألة الثالثة من المطلب الثالث من المبحث الثاني.

٦. في المصدر: «جهتها».

والجواب: أن ذلك ينبئ عن إمكان الوصول في الجملة، وإن لم يكن على وجهه، ولذا لا يخلو عن تشوش السَّماع.

الثالث: أن الحروف الصّامته الآتية، كالتاء، والطاء، والدال، لا وجود لها إلا في آن حدوثها، فلا بد أن يكون سماعنا إيّاها قبل وصول الهواء الحامل لها إلينا .

والجواب: يعرف ممّا مرّ من بيان كيفية وصول الهواء إلى الصّماخ.

الرّابع: أن حامل حروف الكلمة الواحدة: إمّا هواء واحد، أو متعدّد، فعلى الأوّل: يجب أن لا يسمعها إلا سامع واحد، وعلى الثّاني: يجب أن يسمعها السّامع الواحد مراراً كثيرة.

والجواب: أن الحامل لها اهوية متعدّدة، لكن الواصل إلى السّامع الواحد جاز أن يكون واحداً، ولو فرض تعدّد الواصل إليه جاز أن يكون السّماع مشروطاً بالوصول أوّل مرّة، فيكون شرط السّماع في ما بعدها متنفياً.

الخامس: أنا نسمع صوتاً من وراء حائل، كجدار غليظ جداً مع إحاطته بجميع الجوانب، ولا يمكن أن يكون ذلك بسبب وصول الهواء الحامل له إلى الصّماخ، فإنّ الهواء ما لم يتشكّل بشكلٍ مخصوصٍ لم يتكيّف بكلمةٍ مخصوصةٍ، ونفوذ الهواء الحامل له باقياً على تشكّله المخصوص في الجدار المذكور، ومنافذه الضيقة جداً ممّا لم يعقل.

والجواب: أنّه إن لم يكن هناك منافذ، فلا نسلّم السّماع، ألا ترى أنّه

كلّما كان المنافذ أقلّ كان السّماع أضعف.

وأما بقاء الشّكل ؛ فإن أريد به حقيقة لتشكّل الذي يعرض للهواء، فيصير سبباً لحدوث الكيفيّة المخصوصة، فلا حاجة لنا إلى بقائه، لأنّه من المعدّات، وإن أريد به تلك الكيفيّة المسيّبة عنه المسمّاة بالصّوت، فلا استحالة، بل لا استبعاد في بقائه مع النّفوذ في المضائق، هذا.

ولمّا ثبت أن سماع الصّوت، بل حدوثة مشروط بالهواء ونحوه ؛ ثبت أن ليس لتماسّ الأفلاك صوت.

ولو فرض لا يمكن وصوله إلينا؛ لامتناع النّفوذ في جرم الفلك، فما نسب إلى الأقدمين من أنّهم يثبتون للفلكيات أصواتاً عجيبة، ونغمات غريبة يتحرّج من سماعها العقل، ويتعجّب منها النّفس.

وحكى عن فيثاغورس ^(١) إنّهُ عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه، وذكاء قلبه نغمات الأفلاك، وأصوات حركات الكواكب، ثمّ رجع إلى استعمال القوى البدنية، ورثب عليها الألحان

١ . فيثاغوراس (= Pythagore) بن مينسارخوس (٥٧٢ - ٤٩٧ أو ٥٧٠ - ٥٠٠ ق. م) وهو فيلسوف ورياضي مشهور يوناني ولد في ساموس جزيرة في مقابل ساحل آسيا الصغرى، كان في زمن سليمان بن داود عليه السلام بعد انبأذقلس وأخذ الحكمة من معدن النبوة بمصر، ثمّ رجع إلى بلاد اليونان وأظهر عندهم علم الهندسة، اقتصر فيثاغوراس في تعاليمه على الإلقاء المسموع بين تلاميذه الذين يلتزمون بسرية مبادئ مذهبهم، فلم يكتبها كتاباً. لاحظ : محبوب القلوب: ٢٠٨ / ١ - ٢٣٦؛ وتاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٠ - ٢٦؛ وموسوعة أعلام الفلسفة: ١٩٤ / ٢ - ١٩٧ .

والنعمات، وكَمَّل علم الموسيقى.^(١) فأما مرّوزات، وأما من قبيل التخيلات التي قد مرّت.

[الخامسة: قوّة البصر]

ومنه البصر، وهو قوّة مودعة في ملتقى العَصْبَتَيْن المجوِّفَتَيْن النابتتين من غور البطنين المقدّمين من الدِّماغ يتيامن النابت منهما يساراً، ويتياسر النابت منهما يميناً، فيلتقيان ويصير تجويفهما واحداً، ثمّ ينفذ النابت يميناً إلى الحدقة اليمنى، ويساراً إلى اليسرى^(٢)، وهذا الملتقى يسمّى بمجمع النورين.

ويتعلّق^(٣) بالذات بالضوء واللّون؛ ويتوسّطهما بسائر المبصرات، كالشّكل، والمقدار، والحركة، وغيرها.

وهو^(٤) راجع فينا^(٥) إلى تأثير الحدقة^(٦)، وأما في الله تعالى حيث يتّصف بالإبصار، فليس كذلك لاستحالته؛ بل راجع إلى العلم الحضورى بالمبصرات كما سيأتي إن شاء الله.^(٧)

١. لاحظ: الأسفار: ٨ / ١٧٦ - ١٧٧.

٢. أي والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى.

٣. أي البصر.

٤. احتراز عن الإبصار في الله سبحانه.

٥. وهي سواد العين.

٦. في الجزء الرابع من هذا الكتاب: المسألة الثانية، من المطلب الثالث، من المسألة السابعة، من المبحث الأوّل.

وهذا الكلام إنما يلائم مذهب الانطباع، فإن تأثر الحدقة إنما يظهر حينئذٍ، وأما على ما هو مختاره من حزون الشعاع فغير ظاهر كما لا يخفى .

وبحصوله ^(١) مع شرائطه؛ أي شرائط الإبصار، وهي [عشرة :

الأول:] المقابلة بين الرائي والمرئي .

[الثاني:] وعدم البُعد [المفرط] .

[الثالث:] والقرب المفرط .

[الرابع:] وكذا عدم الصغر المفرط .

[الخامس:] وعدم الحجاب .

[السادس:] وكون المرئي كثيفاً مانعاً من نفوذ الشعاع فيه .

[السابع:] وكونه مضيئاً أو مستضيئاً .

[الثامن:] وسلامة الحاسة .

[التاسع:] والقصد إلى الإحساس .

[العاشر:] وتوسط الشفاف، وهو غير عدم الحجاب .

فهذه عشرة كاملة، كما قيل: وهذا الاشتراط إنما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة دون الإشاعرة، ^(٢) فيجوزون الإبصار بدون هذه الشرائط، وعدمه معها .

١ . أي بحصول الإبصار .

٢ . لاحظ : شرح المقاصد : ٣ / ٢٨٥ - ٢٨٦ ؛ و ٤ / ١٩٩ - ٢٠٠ ؛ وشرح تجريد العقائد : ٢١٢ - ٢١٣ ؛ وكشف المراد: المسألة الثالثة عشرة، من الفصل الرابع، من المقصد الثاني .

بخروج الشعاع^(١) من البصر على هيئات مخروط رأسه عند العين، وقاعدته عند المرئي: إمّا مصمت، أو مؤتلف من خطوط مجتمعة في ما يلي الرأس متفرقة في ما يلي القاعدة، فما وقع عليه أطراف تلك الخطوط أدركه البصر، وما وقع بين أطرافها لم يُدركه، ولذلك يخفى على البصر الأجزاء التي في غاية الصغر، أو لا يخرج مخروط، بل يخرج خطّ واحد، فإذا انتهى إلى المبصر انبسط على سطحه بسرعة، فيتخيّل هيئات مخروط.

وقد ذهب إلى كلّ من هذه الثلاثة طائفة^(٢)، وهذا هو مذهب الرّياضيّين.

لا بالانطباع^(٣)، أي بأن ينطبع صورة المرئي في العين كما هو مذهب أرسطو وتابعيه^(٤)، وهو المعروف بمذهب الطبيعيّين.

وها هنا مذهب ثالث: وهو أنّ المشفّ الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفيّة الشعاع البصري، ويصير بذلك آلة للإبصار؛ من دون أن يخرج الشعاع، أو ينطبع الصّورة.^(٥)

١. من كلام المصنّف رحمه الله .

٢. انظر: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٠٢ وما بعدها؛ والمباحث المشرقيّة: ٢ / ٢٩٩ - ٣١٤؛ والأسفار: ٨ / ١٧٩ - ٢٠٠ .

٣. هذه الجملة ساقطة في أكثر النسخ.

٤. كالشيخ الرّئيس وبهمينار وغيرهما. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٠٢ - ١٠٥؛ والتحصيل: ٧٥٨ / الفصل السادس من كتاب النفس؛ وشرح المواقف: ٧ / ١٩٢ - ١٩٤ .

٥. هذا مذهب المصنّف وطائفة من الحكماء والمحقّقين. لاحظ: الأسفار: ٨ / ١٩١ / الفصل

وتمسك أرباب الشعاع بوجوه:

الأول: أن من قل شعاع بصره كان إدراكه القريب أصبح من إدراكه للبعيد، لتفرق الشعاع في البعيد، ومن كثر شعاع بصره مع غلظ، كان أدراكه للبعيد أصح، لأن الحركة في المسافة البعيدة يفيد رقة وصفاء، ولو كان الإبصار بالانطباع لما تفاوت الحال.

الثاني: أن الأجهر يبصر بالليل دون النهار، لأن شعاع بصره لقلته يتحلل نهاراً بشعاع الشمس، فلا يبصر، ويجتمع ليلاً فيقوى على الإبصار والأعشى بالعكس، لأن شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الإبصار، إلا إذا أفادته الشمس رقة وصفاء.

وثالثها: أن من نظر إلى صفحة ورائها^(١) كلها، لم يظهر له منها إلا السطر الذي يحدق نحوه البصر، وما ذاك إلا بسبب أن مسقط سهم مخروط الشعاع أصبح إدراكاً من جوانبه.

ورابعها: أن الإنسان يرى في الظلمة كأن نوراً انفصل من عينه، وأشرق على أنفه، وإذا غمض عينيه على السراج، يرى كأن خطوطاً شعاعية، اتصلت بين عينيه والسراج.

الخامس: أن المتوسط بين البصر وما يقابله إذا كان جسماً لطيفاً لا

الثامن، من الباب الرابع؛ و شرح المقاصد: ٣ / ٢٨٢ - ٢٨٥؛ والمباحث المشرقية: ٢ / ٢٨٨ -

٢٩٠؛ و شرح تجريد العقائد: ٢١٣ - ٢١٤.

١. في د: «ورأها»، وفي بعض الكتب: «قرأها».

يحجبه عن رؤيته، وإذا كان كثيفاً يحجبه وما ذلك، إلا لأن الشعاع ينفذ في المتوسط على الأول، ولا ينفذ على الثاني.

السادس: أن الإنسان إذا رأى وجهه في المرأة فذلك :

إما لأن ينطبع من الوجه صورة في المرأة، ثم ينطبع من تلك الصورة وصورة أخرى في العين كما يزعمه أصحاب الانطباع.

وإما لأن الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرأة لصقالتها إلى الوجه، فيصير الوجه مرئياً.

والأول باطل، لأن صورة الوجه لو انطبعت في المرأة، أو الماء مثلاً، لانطبعت في موضع معين، ولم يتغير عن موضعها بزوال شيء آخر، ألا ترى أن الحائط إذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة إليه، لزم ذلك اللون موضعاً معيناً من الجدار، ولم يختلف بانتقال الرائي من مكان إلى آخر، لكنك ترى صورة الشجرة يختلف مكانها في الماء، أو في المرأة بحسب انتقالك، فتعيّن الثاني.

[قال الشيخ:] «ومما يدل على صحة هذا؛ أن الناظر الذي للإنسان قد

ينطبع فيه شبح مرئي ينعكس عنه إلى بصر ناظر آخر حتى يراه هذا الناظر الثاني، ولا يراه صاحب الحدقة التي تمثل فيها الشبح، ولو كان لذلك حقيقة انطباع في ناظره لوجب أن يتساوى كل منهما في إدراكه، إذ عندهم^(١)

١. أي عند أصحاب الأشباح.

حقيقة الإدراك تمثّل شبح في الناظر، فيكون كلّ من تمثّل في ناظره شبح رآه.

ومما يدلّ أيضاً على أنّ ذلك ليس منطبعاً في المرأة؛ أنّه يرى المرثي في المرأة بحيث لا يشكّ أنّه ليس في سطح المرأة، وأنّما هو كالغائر فيه والبعيد عنه.

وهذا البعد لا يخلو: إمّا أن يكون بعداً في غور المرأة، وليس للمرأة ذلك الغور، ولا أيضاً إن كان لها ذلك الغور كانت المرأة ممّا يرى ما يتشبح في باطنها، فبقي أن يكون ذلك البعد بعداً في خلاف جهة غوره.

وهذا الوجه هو الذي قال في " الشفاء ": " أنّ هذه حجة في حلّها أدنى صعوبة"^(١).

والجواب عن الكلّ: أنّه لا تدلّ على المطلوب، وهو كون الإبصار بخروج الشعاع.

أمّا هذا الأخير، فلما قيل: أنّه على تقدير بطلان الانطباع به، لا يدلّ على أنّ الإبصار إنّما هو بخروج الشعاع، لأنّ الانطباع وخروج الشعاع ليسا طرفي نقيض ليمتنع فسادهما معاً، وليس يجب أيضاً أن يكون السبب في كلّ شيء معلوماً لنا على التفصيل .

فلم لا يجوز أن يكون كون الصّقل بحيث يكون نسبته إلى المرثي

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٠٤ - ١٠٥ .

كنسبة العين إلى الصَّقِيل مقتضياً لحصول الإحساس بذلك المرئي، وإن لم يعرف لذلك علة مفصلة؟

وهذا ما قال الشَّيخ في دفع هذه الشبهة وحاصله: أنا بعد ما برهننا على صحَّة الانطباع نقول: كما كان من شأن الجسم المُستتير الملوَّن أن يفعل في الجسم الَّذي يقابله، إذا كان صَّقِيلاً قابلاً للشَّيخ قبول البصر، وبينهما جسم شَفَّاف لا لون له تأثيراً هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسِّط، لكونه شَفَّافاً غير قابل.

فليكن بدل المتوسِّط الواحد متوسِّطان الشفاف والصَّقِيل، وبدل الوضع الواحد وضعان وضع البصر مع الصَّقِيل، ووضع الصَّقِيل مع الجسم المُستتير.

فيكون من شأن هذا الجسم المُستتير أن يفعل في كلِّ ما قابل مقابلاً له صَّقِيلاً يكون مقابله في شفيف، ولو صَّقِيل بعد صَّقِيل إلى غير النهاية بعد أن يكونا على وضع محدود فعلاً، هو مثل صورته من غير أن يفعل في الصَّقِيل ألبتة.

فيكون المشفَّ والصَّقِيل شيئين يحتاج إليهما حتَّى يفعل شيء في شيء آخر، ولا يكون ذلك الفعل بعينه فيهما.

فإذا كان كذلك، واتفق أنَّ وافي خيال الصَّقِيل وخيال الشَّيء الآخر معاً إلى البصر، ورؤيا معاً في جزءٍ واحدٍ من الناظر، ظنَّ أنَّ الخيال يرى في الصَّقِيل، هذا. (١)

١. انظر: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٢٨ - ١٢٩.

فخلاصة الجواب: منع كون الصورة التي ترى في المرأة منطبعة في المرأة، بل هي أيضاً منطبعة في البصر كسائر المرئيات، وأما الوجه الذي قبل هذا الأخير - أعني: الوجه الخامس - فلأنَّ اشتراط كون المتوسط لطيفاً، لا يلزم أن يكون لنفوذ الشعاع فيه، بل ليتمكن تأدية شبح المبصر إلى العين على ما يراه أصحاب الانطباع .

وأما الأربعة الأول: فلما في " شرح المقاصد " في أنها لا تدلّ إلا على أن في العين نوراً ونحن لا ننكر أن في آلات الإبصار أجساماً شعاعية مضيئة، تسمّى بالزّوج الباصرة، يرسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي، يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليديّة تشتد حركتها عند رؤية البعيد، فيتحلّل لطيفها، ويفتقر إلى تلطيف إذا غلظ، وتكثيف إذا ضعف، ورق فوق ما ينبغي وتحدث منها في المقابل، القابل أشعة وأضواء تكون قوتها فيما يجاور^(١) مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي، ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه أظهر، وإدراكه أقوى، ويشبه أن يكون هذا هو مراد القائلين بخروج الشعاع تجوّزاً منهم كما يقال: الضوء يخرج من الشمس، وإلا فهو باطل قطعاً.

أما إذا أريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الأعراض فظاهر.

وإن أريد به جسم شعاعي يتحرّك من العين إلى المرئي، فلائنا قاطعون بأنه يمتنع أن يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة

١ . في المصدر: «يحاذي».

العالم، ثم إذا انطبق الجفن عاد إليها، أو انعدم، ثم إذا فتحه خرج مثله. وهكذا وإن يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا إرادة إلى جميع الجهات، وإن ينفذ في الأفلاك ويخرقها ليرى الكواكب، وأن لا يتشوش بهبوب الرياح، ولا يتصل بغير المقابل، كما في الأصوات حيث تميلها الرياح إلى الجهات، ولأنه يلزم أن يرى القمر قبل الثابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما، وليس كذلك، بل ترى الأفلاك بما فيها من الكواكب دفعة.

ويلزم أيضاً أن يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه، بدليل الرشح دون ما في الزجاج أو الماء، ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام، لوجب أن يكون بقدرها من غير أن يرى الشيء بمجموعه.

وقد يأول أيضاً قول أصحاب الشعاع بأنهم أرادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفياض على هيئات المخروط المذكور عند مقابلة المرئي للبصر وسمّوه خروجاً تجوّزاً ولا يخفى بعده مع شناعته أيضاً، وإن كانت أقل من شناعة الأول.^(١)

ومن أدلتهم ما جعله في "المواقف" عمدتها وهو المنقول عن جالينوس:^(٢) وهو أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٣ / ٢٨٣ - ٢٨٥.

٢. جالينوس كلاوديوس = Galen, Claudius المتوفى (١٣١ - ٢٠١ م). هو طبيب وفيلسوف يوناني ولد في مدينة بيرغاموم عاصمة مملكة بيرغاموس القديمة كان أبوه مهندساً،

في المقدار، فيجب على تقدير كون الإبصار نفس الانطباع أو مشروطاً به ؛
أن لا يبصر من الأشياء إلا قدر نقطة الناظر منّا، لكننا نبصر نصف كرة العالم.
والجواب: أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصّغير، إنّما المحال
حصول الكبير في الصّغير، فلو كان المبصر نفس الشبح على ما توهمه
المتأخرون من كلام المعلم الأوّل وحكوه عنه كان ذلك وارد لا محال.
وأما إذا كان انطباع الشبح شرطاً للإبصار وكان المبصر هو الأمر
الخارجي على ما هو الحق، فلا يرد عليه ذلك، فإنّ شبح الشيء قد لا
يساويه وإن كان موجباً لإبصاره على ما هو عليه هذا.

وأما المذهب الثالث: فيمكن إبطاله بمثل ما ذكر في إبطال الشعاع،
وقالوا أيضاً: أننا نعلم بالضرورة أنّ الشعاع الذي في عين عصفور، بل بقّة
يستحيل أن يقوى على احالة نصف كرة العالم إلى كَيْفِيَّتِهِ. (١)

وأيضاً لو توقّف الإبصار على استحالة المشفّ المتوسط، لكان كلما
كانت العيون أكبر كان الإبصار أقوى، لأنّ ذلك ليس ممّا لا يقبل الاشتداد،
لأنّه من باب القوى والحالات، فيجب أن يكون ضعفاء البصر إذا اجتمعوا

وهو أكبر أطباء العصر القديم بعد بقراط وشارح آراء أفلاطون ؛ وأرسطو ؛ وثاوفرستس ؛
وفروسفوس ؛ وأبيقور ؛ وبقراط، وله تصانيف متعددة جداً ومنها: كتاب البرهان، المدخل إلى
المنطق، الأخلاق، مقدمة المعرفة، كتاب المزاج، العلل والأعراض، الاسطقسات. لاحظ : عيون
الأنبياء في طبقات الأطباء: ١٨ - ١٣٥ ؛ والفهرست: ٥٧٦ - ١٨١ ؛ وملحق موسوعة الفلسفة: ٩٧ -
١٠٠.

رأوا أقوى، وإذا تفرّقوا رأوا أضعف كذا في " الشفاء ^(١) " .

على أنا نقول: تلك الكيفيّة إن قبلت الاشتداد، فذاك، وإلا فعند اجتماع العيون لو لم يحصل تلك الحالة لشيء من العيون، لزم أن لا يقع الإبصار لأحد وهو باطل.

ولو حصلت لبعض العيون فقط مع كونه ترجيحاً من غير مرجح يلزم أن لا يراه إلا ذلك البعض، ولو حصل لكل من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقلّة على معلول واحد شخصي.

لا يقال: لا يلزم ذلك، لأنه إذا كان أمور يصلح أن يكون كلّ منها علّة مستقلّة لأمر، فأيتها سبق كان هو العلّة كما مرّ في مبحث الماهيّة في عليّة عدم العلّة لعدم المعلول. ^(٢)

لأنّا نقول: فيلزم أن لا يرى غير ذلك السّابق من العيون، إذ لا معنى لرؤية أحد بكيفيّة شعاع بصر غيره، هذا .

ولما اصحاب الإنطباع، فقالوا: كما أنّ سائر المحسوسات ليس يكون إدراكها بأن يرد عليها شيء من الحواسّ بارز إليها متّصلاً بها أو مرسلأ رسولاً إليها، كذلك الإبصار ليس يكون بأن يخرج شعاع ألبتّة، فيلقى المبصر، بل بأن تنتهي صورة المبصر إلى البصر بتأدية الشفاف [إياها] .

وليس المراد من تأدية الشّفاف ؛ أنّ الهواء يقبل صورة المبصر،

١ . طبيعيات الشّفاء: ٢ / كتاب النّفس / ١٠٦ .

٢ . لاحظ : الجزء الثّاني من هذا الكتاب: المسألة الثّانية من الفصل الثّالث .

فيحمله إلى البصر؛ بل المراد أن من شأن الجسم المستنير أن يتأذى شبحه إلى المقابل له، إذا كان قابلاً للشيخ أن لم يكن بينهما عائق هو الملون، بل كانت الوساطة مشفة كالهواء، ولو كانت الوساطة قابلة أو لا، ثم مؤدية لأدت إلى الإبصار كلها، كيف كان وضعها كما تؤدى الحرارة إلى الملامس كلها، كيف كان وضعها، كذا في " الشفاء " (١).

والمشهور؛ أن المراد من كون الشيء قابلاً للشيخ هو كونه صقيلاً قالوا: الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد هي مثل مرآة مجلوه، فإذا قابلها متلون مضيء طبع مثل صورته فيها، لا بأن يفصل من المتلون شيء ويمتد إلى العين، بل بأن يحدث مثل صورته في العين ويكون استعداد حدوثه بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف.

وأنت - بما مرّ في كلام الشيخ من عدم انطباع صورة المرأة في المرأة، وصورة الماء في الماء - خبير: بأن الصقالة غير كافية في قبول الشبح، بل لعله لا بدّ من ذلك من كون الصقييل عضواً حاملاً لروح مخصوصة كما في آلة الإبصار، هذا.

ثم قال الشيخ: «ومن الدليل على أن المدرك يأخذ شبحاً من المدرك ما يبقى في الخيال من صورة المرئي حتى يتخيله متى شاء، افترى أن ذلك المتخيل هو صورة الشيء في نفسه، وقد انتقل إلى الخيال وتجرد الشيء عن صورته كلاً؛ بل هو شيء غيره مناسب له.

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٠٢ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

وأيضاً فإن بقاء صورة الشمس في العين مدة طويلة إذا نظرت إليها، ثم أعرضت عنها يدلّك على قبول العين للشبح.

وكذلك تخيل القطرة النازلة خطأ؛ والنقطة المتحركة على الاستدارة بالعجلة دائرة، ولا يمكنك أن تتخيل ذلك وتراه إلا أن ترى امتداداً ما، ولا يمكنك أن ترى امتداداً من نقطة متحركة في غير زمان؛ ولا من غير أن تتخيل الشيء في مكانين.

فيجب أن يكون كون القطرة فوق، ثم تحت، وامتدادها ما بين ذلك، وكون النقطة على طرف من المسافة التي تستدير فيها وعلى طرف آخر، وامتدادها في ما بين ذلك، متصور الشبح عندك.

وليس ذلك بحسب آن واحد، فيجب إذن أن يكون شبح ما تقدّم مستحفظاً بعده باقياً عقيبه، ثم يلحقه الإحساس بما تأخر، ويجتمعان امتداداً كأنه محسوس.

وذلك لأن صورته راسخة وإن كانت القطرة أو النقطة قد زالت عن أي حد فرضت، ولم يبق فيه زماناً. انتهى كلام الشيخ^(١).

وإنما كان بقاء صورة المرئي في الخيال في الدليل الأول، وفي الحس المشترك في الدليل الثاني دليلاً على مذهب الانطباع، لأن المرئي من الخارج لا يمكن أن يفعل في الحس المشترك إلا بعد أن يفعل في البصر، كما أنه لا يمكن أن يفعل في الخيال إلا بعد أن يفعل في الحس المشترك،

فكلا الفعلين مسبوقان بالفعل في البصر، وهذا ممّا لا ينبغي أن يشكّ فيه.

ويرجع إلى الدليل الثّاني ما قالوا: إنّ من نظر إلى الشمس طويلاً، ثمّ أعرض عنها، تبقى صورتها في عينه زماناً حتّى كأنّه ينظر إليها.

وكذا من نظر إلى الرّوضة المخضرة جدّاً ساعة طويلة، ثم غمض عينيه يجد من نفسه ذلك، حتّى إذا نظر إلى لون آخر لا يبصره خالصاً، بل مخلوطاً بالخضرة.

فإنّ المراد من بقاء الصّورة في العين؛ هو بقاؤها في الحسّ المشترك، كيف ومع الأعراض والتغميض اللّذين هما عبارتان عن عدم المقابلة، ووجود الحجاب لا معنى لبقاء الصّورة في العين لا محالة.

وأما ما أورد عليه: من أنّ الصّورة في الصورتين مثلاً إنّما تبقى في الخيال لا في الجليديّة، ففساد مظاهر للفرق البين بين التخيّل وتلك الصّورة، فإنّها من قبيل المشاهدة لا محالة، بل الحقّ كما عرفت؛ أنّها باقية في الحسّ المشترك، وهو مسبوق بالانطباع في الجليديّة.

وأما الدليل الذي نقله في "شرح المقاصد" وجعله عمدة الأدلّة: «من أنّ العين جسم صقيل نورانيّ، وكلّ جسم كذلك، إذا قبله كثيف ملوّن انطبع فيه شبحه كالمرآة.

أما الكبرى، فظاهرة.

وأما الصّغرى، فلما يشاهد من النور في الظلمة، إذا حك المتنبّه من النّوم عينه، وكذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السّوداء، أو من نظر نحو انفه

قد يرى عليه دائرة من الضياء، إلى غير ذلك من الأمثلة»^(١).

ففيه: أنَّ الكبرى في غاية الخفاء، كيف وهي غير مسلمة عند طرفي النزاع.

أما عند أصحاب الشعاع، فظاهر.

وأما عند أصحاب الانطباع، فلما مرَّ من عدم انطباع صورة المرأة في المرأة، وكذا صورة الماء إلى غير ذلك .

وأما ما أورده هو عليه: من أنه إنَّما يفيد انطباع الشبح لا كون الإبصار به.

فجوابه: أنَّ المقصود من أدلة هذا المطلب إنَّما هو إفادة الانطباع، وأما كون الإبصار به فحاصل بعد ذلك، وامتناع الشعاع والاستحالة من حكم الحدس الصائب لا محالة دليل آخر، وهو أنَّ الشَّيء إذا قرب من الرائي يرى أكبر ممَّا إذا بعد عنه، وما ذاك إلا لأنَّ الانطباع في العين إنَّما هو على منحروط من الهواء المشفَّ رأسه متَّصل بالحدقة وقاعدته سطح المرثي حتَّى أنه وتر لزاوية المنحروط، ومعلوم أنَّ وترأ بعينه كلَّما قرب من الزاوية كان الساق أقصر، والزاوية أعظم، وكلَّما بعد، فبالعكس، والشَّبح الَّذي في الزاوية الكبرى أعظم من الَّذي في الصغرى.

وهذا إنَّما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع، لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع، فإنَّها لا تتفاوت.

وفيه بحث: لأنَّ الإبصار ليس حاصلًا بمجرد القاعدة، بل لرأس المخروط فيه مدخل أيضاً، فجاز أن يتفاوت حال المرئي صغيراً وكبيراً بتفاوت رأسه صغيراً وكبيراً دقة وغلظاً، كيف ؛ والمرئي إذا بعد يستدق المخروط، فيضيق زاويته التي عند الباصرة، ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر، فيرى المبصر أصغر، وإذا قرب كان بالعكس من ذلك.

والحاصل: أنا نمنع عدم تفاوت القاعدة بحسب القرب والبعد، هذا.

وقال في "المباحث المشرقية": أنا نعلم علماً ضرورياً أنَّ العين على صغرها لا يمكن أن تحيل نصف كرة العالم إلى كفيَّتها^(١)، ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها^(٢)، ولا أن يدخل فيها صورة نصفه.

فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد، وإني لأتعجب من اشتهاها بين الناس وإقبالهم على قبولها.

ومن المحتمل أن يقال: الإبصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة إضافية، فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة؛ والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الإضافة من غير أن يخرج عن عينه جسم أو ينطبع فيها صورة، فليس يلزم من إبطال الشعاع، أو الانطباع صحَّة الآخر، إذ ليس على طرفي النقيض. انتهى.^(٣)

١. في المصدر: «على طبيعتها».

٢. أي كرة العالم.

٣. نقل بالاقْتِباس. لاحظ: المباحث المشرقية: ٢ / ٣٠٨ - ٣٠٩.

وأنت بالتأمل في تضاعيف ما ذكرنا من الكلام عارف بمُرّ الحقّ في المقام.

وإذا عرفت على مختار المصنّف: أنّ الإبصار بخروج الشعاع من البصر الواقع على المبصر فإن انعكس ذلك الشعاع من المبصر، وذلك إذا كان المبصر صقيلاً كالمرآة.

ووقع على مقابل يكون وضعه من ذلك الصقيل، كوضع الصقيل ممّا خرج منه الشعاع، لأنّ زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع، وليكن لتصوير الانعكاس نفرض «أ» الحدقة و«ج د» سطح الماء، و«ب» هو المرثي من ذلك السطح، و«هـ» مقابل المرثي بحيث يكون وضعه كوضعه من الحدقة، ف«أ ب» هو الخط الشعاعي النافذ إلى المرثي، و«هـ» هو الشعاع المنعكس، وزاوية «ب ج» هي زاوية الشعاع على سطح المرثي من جانب «ح»، وزاوية «هـ ب د» زاوية الانعكاس عليه من جانب «د»، وهي مساوية للزاوية الأولى على ما ذكروا في المناظر.

ولمّا تساوتا وجب أن يتساوى أيضاً زاويتا «أ ب هـ ب» وأما زاوية «أ ب هـ» فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس، وقد ينتفي هذه الزاوية كما إذا كان الخطّ النافذ قائماً على سطح المرثي، فينطبق عليه الخط المنعكس، هذا.

فإذا كان المقابل للصقيل هو وجه الرائي بحيث يكون الخط الشعاعي

قائماً عليه، وانعكس ذلك الخط على نفسه ووصل إلى المدرك^(١)؛ أي الرائي أبصر^(٢) بذلك الخط المنعكس وجهه^(٣)؛ أي وجه المدرك، فالصَّقيل مرئي في مكانه على الاستقامة، والوجه مرئي في مكانه على الانعكاس، لكن لما لم يكن للمدرك شعور بالانعكاس يتوهم أنه يراه على الاستقامة أيضاً كما هو المعتاد، فيحسب أن صورة وجهه منطبعة في المرأة، وإذا كان الوجه قريباً من المرأة، والخطوط المنعكسة قصيرة، يظن أن صورته مرئية من سطح المرأة، وإذا كان بعيداً منها والخطوط المنعكسة طويلة؛ يحسب أن صورته غائرة في عمقها.^(٢)

وأما على مذهب الانطباع؛ فصورة الصقيل والوجه كلتاهما مرسمتان في العين، لكن صورة الصقيل بتوسط الهواء المشفَّف فقط، وصورة الوجه بتوسط الهواء والصقيل معاً كما مرّ.

ولموافاة كلتا الصورتين معاً في العين مع سبق صورة الصقيل؛ يظن أن صورة الوجه ترى في الصقيل، ومن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس رؤية الشجر على شطّ النهر متنكساً، والسبب في ذلك هو أن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائي، وإلى أسفله من موضع أبعد من الرائي، إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه.^(٣)

١- ٣. من كلام المصنّف رحمه الله .

٢. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ٢١٥ - ٢١٦.

٣. لاحظ: شرح المقاصد: ٣ / ٢٨٤ - ٢٨٥.

ولنفرض لتصوير ذلك خط «أ ب» عرض النهر، وخط «ج ب» الشجر القائم على شطه «و هـ» الحدقة.

ونفرض على «أ ب» نقطتي «ي و» وعلى «ج ب» نقطتي «ح ط»، فإذا خرج من «هـ» خط شعاعي إلى «و» وآخر إلى «ي» وجب أن ينعكس الأول إلى نقطة «ط» مثلاً؛ فيكون الزاوية الشعاعية - أعني: زاوية «هـ و أ» - كالزاوية الانعكاسية، أعني: زاوية «ط و ب».

وأن ينعكس الآخر إلى نقطة «ح»، فيتساوى أيضاً شعاعية «هـ ي»، أو انعكاسية «ح ي ب»، فيكون المنعكس إلى رأس الشجر أطول من المنعكس إلى ما تحته، والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع.

فبحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء، فيكون رأس الشجر عندها أدخل في عمق الماء، وهكذا إلى أسفله، فتراه متنكساً رأسه أبعد من سطح الماء غائراً فيه جداً.

وبيانه على التحقيق بحيث يظهر كونه من لوازم التساوي المذكور؛ إنما هو في علم المناظر، ومما يعرض للشعاع الإنعطاف .

بيان ذلك: أن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط تنفذ على الاستقامة إلى طرفي المرثي إذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقّة، فإن فرض هناك تفاوت بأن يكون ما يلي الرائي هواء وبما يلي المرثي ماء أو بخاراً، فإن تلك الخطوط إذا وصلت إلى ذلك الماء مثلاً انعطفت ومالت

إلى سهم المخروط، ثم وصلت إلى طرفي المرثي^(١).

ولو انعكس الفرض مالت الخطوط إلى خلاف جانب السهم، ومن لوازم الانعطاف رؤية الشيء في الماء والبخار أعظم مما يرى في الهواء، فإن العنبة ترى في الماء كالأجاصة، والكوكب يرى في الأفق أعظم مما يرى ويتوسط السماء.

وذلك لأن الخطوط إذا انعطفت ومالت إلى جانب السهم يكون زاوية رأس المخروط أعظم منها إذا نفذت الخطوط على الاستقامة، لأنه يجب أن يتباعد الخطوط بحيث إذا انعطفت ومالت إلى السهم وصلت إلى طرفي المرثي، فيكون المرثي بها أعظم من المرثي بالأخرى، فليكن لتصوير ذلك «ه» الحدقة، و«أ ب» المرثي، فإذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد، فالواصل إلى طرفي المرثي هو خطأ «ه أ، ه ب» المستقيمان، وإذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر أغلظ، فالواصل إليهما هو خطأ «ه أ، ه ج ب» المتعطفان عن الإستقامة إلى سهم المخروط، وهو خطأ «ه، و».

والزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضاً على الاستقامة، وخط الانعطاف كزاوية «ح ي أ» تسمى زاوية الانعطاف، وهي أصغر من زاوية الرؤية بكثير، ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية، فقد اخطأ، وقد بينه بعض محققي صناعة المناظر كذا في "شرح المواقف"^(٢).

١. فتكون زاوية رأس المخروط هاهنا أكبر منها في الصورة الأولى فلذلك يرى المرثي أعظم.

٢. لاحظ: شرح المواقف: ٧ / ١٦٩ - ١٩٨.

واعلم؛ أن هذه الأحكام وأمثالها من مسائل علم المناظر، وإن كانت على القول بخروج الشعاع أظهر، لكن لا يتوقف عليه كما يميل إليه كلام شارحي المقاصد^(١) والمواقف، بل تجري على مذهب الانطباع أيضاً كما صرح به صاحب المواقف^(٢)، فإن هذه الأوضاع ممّا لا بدّ منه، وإن كانت الخطوط والمخروط متوهمة .

وإن عرّض تعدّد^(٣) السّهمين تعدّد المرثي^(٤).

قال أصحاب الشعاع^(٥): يجب أن يلتف المخروطان عند الخروج من العينين بحيث يتحد سهماهما حتّى يرى الشيء الواحد واحداً، فإن عرض عارض يمنع عن التفافهما كذلك، بل تعدّد السهمان رأى الشيء الواحد شيئين، لأنّ قوّة النور في سهم المخروط.

ومن توهم^(٦) أن اتّحاد سهمي المخروطين غير ممكن - بل الصواب أن يقال: باتّحاد موضعي السهمين، وتعدّدهما - فقد غفل عن قيد الالتفاف.

١ . انظر: شرح المقاصد: ٣ / ٢٨٣ - ٢٨٤ .

٢ . انظر: المواقف في علم الكلام: ٢٣٦ .

٣ . في كتاب تجريد الاعتقاد؛ ومتن كشف المراد: «وإن عرّض تفرّق السهمين».

٤ . هذا إشارة إلى علّة الحول عند القائلين بالشعاع، والسبب في الحول عندهم أن النور الممتد من العين على شكل المخروط قوّته في سهم المخروط، فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتّحدا أدرك المدرك الشيء كما هو، وإن لم يلتق السهمان عند شيء واحد؛ بل حصل الإدراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الزائني الشيء الواحد شيئين. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثالثة عشرة، من الفصل الرابع من المقصد الثاني.

٥ . لاحظ: توضيح قولهم: المباحث المشرقية: ٢ / ٣١٥ - ٣١٧؛ والأسفار: ٨ / ١٩٥ - ١٩٧ .

٦ . المتوهم هو الشّارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢١٦.

وما زعمه صواباً؛ فهو خطأ، لأن اتحاد الموقعين مع تعدد السهمين إنما يكفي في رؤية الشيء واحداً؛ لو كان المرثي نقطة منه، وأما إذا كان المرثي ذلك الشيء كله، فلا يكفي ذلك، فليتدبر.

وأما أصحاب الإنطباع فقالوا: «أن شبح المبصر أول ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية، لكن الإبصار لا يكون عندها، وإلا لكان الشيء الواحد يرى شيئين، لأن له في الجليديتين شبحين كما إذا لمس باليدين كان لمسين.

بل ^(١) هذا الشبح يتأذى في العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئات الصليب.

وكما أن الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن يوقع زاويته وراء سطح الجليدية، كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأذى بواسطة الروح المؤدية التي في العصبتين إلى ملتقاهما على هيئات مخروط، فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك، فتتحد منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة.

إذا تمهد ذلك، فلرؤية الشيء الواحد شيئين أسباب:

منها: انفتال الآلة المؤدية للشبح الذي في الجليدية إلى الملتقي وإعوجاجها، فلا يتأذى الشبحان إلى موضع واحد على الاستقامة، بل ينتهي كل عند جزء من الروح الباصرة المرتبة هناك على حدة،

١ . في المصدر: «ولكن هذا الشبح الخ».

فيكون كأنهما شبهان عن شيئين مفترقين من خارج.

ومنها: حركة الرّوح الباصرة وعوجها يُمنّنة ويُسرّة، أو إلى قدام وخلف حتّى يتقدّم الجزء المدرك مركزه مرسوم له بحسب الطبع، فيرتسم فيه الشّبح قبل تقاطع المخروطين، فيرى شبحين، ومنها غير ذلك، كذا في "الشّفاء" ^(١).

فإن قيل ^(٢): إذا كان قدامنا جسمان: قريب وبعيد، بحيث لا يحجب الأوّل الثّاني، فإذا جمعنا النظر على أيّهما كان بحيث كانا لا ننظر إلى غيره، فإنّا نراه واحداً ونرى الآخر اثنين.

فلو كان السّبب ما ذكروه لَمّا أمكن ذلك، وإلّا لزم أن يكون الآلة المؤدّية للشّبح معوجةً ومستقيمة، أو متحرّكة وساكنة معاً في حالةٍ واحدة، ويرد ذلك على أصحاب الشعاع أيضاً حيث يلزم تعدّد السّهمين واتحادهما معاً في حالةٍ واحدة.

قلنا: الآلة المؤدّية باعتبار تأديتها الشّبح غيرها باعتبار تأديتها لشّبح آخر، فإنّ كلّاً منهما مخروط على حدة، فالمعوج في الحقيقة غير المستقيم، والمتحرّك غير الساكن، والمتعدّد غير المتّحد، فلا إشكال على شيء من المذهبيين.

فهذا هو الكلام في الحواسّ الظّاهرة، وهي كما عرفت خمس

١. نقل بالتلخيص. لاحظ: طبيعيات الشّفاء: ٢ / كتاب النّفس / ١٣٢ - ١٣٥.

٢. نقله الشّارح القوشجي وأجاب عنه. انظر: شرح تجريد العقائد: ٢١٦ - ٢١٧.

بالاستقراء، وبعيد أن يكون لحيوان ما حاسة لا تكون هذه الحاسة للإنسان مع كمال مرتبته في الوجود.

قال الشيخ: وبالبحري أن تكون الحواس هي هذه المشهورة، وإن تكون الطيبة لا تتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها، أو توفي جميع ما في تلك الدرجة.

فيجب من ذلك أن تكون جميع الحواس محصلة عندنا، ومن رام أن يبين هذا بقياس واجب، فقد تكلف شططاً.

ثم قال: فالحواس المفردة والمحسوسات المفردة ما ذكرناه، وهاهنا حواس مشتركة ومحسوسات مشتركة.

وأراد بالمحسوس المشترك؛ ما يدركه غير واحد من الحواس، فيشترك فيها عدة من الحواس، وذلك؛ كالمقادير، والأوضاع، والحركات، والأعداد، والسكونات، والأشكال، والقرب، والبعد، والمماسة إلى ذلك، فإن هذه يدركها البصر في ضمن اللون، والسمع في ضمن الصوت، واللمس في ضمن الكيفية الملموسة.

وبالجملة: تحس هذه مع أشياء أخرى، لو انفردت عنها لم يحس، وهذه الأشياء الأخر تحس، ولو فرض انفرادها منها، وذلك ليس محسوساً بالعرض، لأن المحسوس بالعرض ما لا يكون محسوساً بالحقيقة، ولكنه مقارن لما هو محسوس بالحقيقة، كالإضافة المقارنة لأبي عمر وأبي خالد

مثلاً، فإنَّ المحسوس منهما بالحقيقة هو الملون والشكل، وأمَّا الإضافة، فليست بمحسوسة أصلاً.

وليس منها رسم في الحواس قطعاً.

والأشياء المذكورة ليست كذلك، بل لها رسوم لا محالة في الحواس، وهي محسوسة بالحقيقة وبالذات لا بالعرض، وإن كان احساسها بتوسط محسوسات أخرى، فإنَّ كثيراً من الأمور التي بالحقيقة وليست بالعرض، فإنَّها تكون بمتوسطات، كذا في " الشفاء " (١).

وقد يقال له أيضاً: إنَّه محسوس بالعرض؛ أي بواسطة الضوء، واللون، والحرارة، والبرودة ونحوهما كما مرَّ في مبحث البصر.

فيكون رؤية واحدة مثلاً متعلّقة باللون والمقدار معاً، لكن باللون بالذات، وبالأصالة، وبالمقدار بالعرض وبتبعيّة اللون، ويكون لا محالة منه أثر في الحاسة وليس ككون الشخص أبا لعمره حيث ليس منه أثر في الحاسة ألبتة.

وحينئذٍ يكون لفظ بالعرض مشتركاً بين هذين المعنيين، ويكون في الأوّل بمعنى المجاز بخلاف الثاني، فإنَّه يكون بالحقيقة أيضاً.

فإنَّ رؤية إضافة الأتوبة عند رؤية اللون مجاز لا محالة، ولذلك لا يحصل منه رسم في الحاسة، بخلاف رؤية الشكل عند رؤية اللون، فإنَّها

١. نقل بالتلخيص. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٣ / كتاب النفس / ١٣٨ - ١٣٩.

رؤية بالحقيقة، وإن كانت بتبعية اللون، ولذلك يحصل منها رسم في الحاسة.

ثم قال الشيخ: وهذه المحسوسات المشتركة لما كان إدراكها بهذه الحواسّ ممكنًا لم يحتجّ إلى حاسة أخرى، بل لما كان إدراكها بلا توسط غير ممكن - كما عرفت - استحال أن تفرد لها حاسة أخرى.

وقد ظنّ بعض الناس أنّ لهذه حاسة مشتركة زائدة على الخمس بها يدرك، وهذا باطل.

فإنّك قد عرفت: أنّ من ذلك ما يدرك باللون، ولولا اللون لما أدرك.

ومنه ما يدرك باللموس ولولا اللموس لما أدرك.

وهكذا فلو كان يمكن أن يدرك شيء من ذلك بغير متوسط هو مدرك

أولى لشيء من هذه الحواسّ لكان ذلك ممكنًا، وأمّا إذا لم يكن، فليس لها حاسة مشتركة. انتهى. (١)

١. أنظر: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٣٩ - ١٤١.

[المبحث الثالث

في القوى الباطنة

قال: ومن هذه القوى، بَنطاسيا الحاكمةُ بين المحسوسات: لرؤية القطرة خطأً، والشعلة دائرةً، والمبُرَسَم ما لا تحقِّق له .

والخيال: لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ.

والوهم: المُدركُ للمعاني الجزئية.

والحافظةُ.

والمختيلة: المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض.

أقول: [ولَمَّا فرغ المصنّف من الحواسّ الظاهرة شرع في الحواس

الباطنة] وهي خمسة:

[الأولى: الحسن المشترك:]

فقال: ومن هذه القوى؛ أي المدركة للجزئيات ما يسمّى باليونانية بَنطاسيا؛ أي لوح النفس لانتقاشه بصور المحسوسات كلّها، ولذلك سمّي بالحسن المشترك، وهو غير ما ذهب إليه مَنْ ظنَّ أنّ للمحسوسات المشتركة حسّاً مشتركاً كما مرّ.

واعلم، أنّ الحواسّ الظاهرة لظهورها مستغنية عن إثبات

وجودها، وإنما يبحث عن كيفية الإحساس بها كما مرّ.

وأما الباطنة؛ فغير مستغنية عن الإثبات، فعلى وجود الحس المشترك استدل في "الشفاء" ^(١) "بوجوه:

منها: ما معناه أننا نحكم، بأن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم حكماً نجزم بكون طرفيه مجتمعين في المدرك الواحد، ولا يمكن ذلك الاجتماع في النفس، لما مرّ من أنها لا ترسم فيها الصور المحسوسة، ولا في الحس الظاهر، فإنه لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات، فلا بدّ من قوّة ترسم فيها صور المحسوسات كلّها.

والى هذا أشار بقوله: الحاكم بين المحسوسات، من قبيل اسناد الفعل إلى الآلة، لأنّ الحاكم بالحقيقة هو النفس، وهي صفة لقوله: «بنطاسيا».

وثانيها: باعتبار كونه قوّة.

فإن قلت: العقل يحكم بين كليّ وجزئي كما في قولنا زيد انسان مع امتناع ارتسامهما معاً في العقل لمكان الجزئي، ولا في قوّة لمكان الكليّ، فإذا جاز الحكم بين شيئين أحدهما في العقل والآخر في قوّة من القوى؛ فلينجز بين شيئين: أحدهما؛ في قوّة، والآخرى في قوّة أخرى .

قلنا: المرتمس في ذات العقل لا يباين المرتمس في قوّة من قواه، وأما المرتمس في قوّة من قواه، فهو يباين المرتمس في قوّة أخرى من قواه ألبتة، ففتطن.

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٤٥ - ١٤٦ / الفصل الأول من المقالة الرابعة.

ويمكن أيضاً أن يقال: نحن لم ندع وجوب اجتماع طرفي الحكم في مدرك واحد مطلوب، بل قلنا: إن حكمنا بين المحسوسات حكماً بجزم اجتماع طرفيه في مدرك واحد ما، كما يظهر من التأمل في قولنا: هذا الحلوة هو هذا الأبيض، وحينئذ فيمتنع في الحكم بين الكلبي والجزئي وجوب اجتماع صورتيهما في مدرك واحد، فتدبر.

ومنها^(١): ما محصله أنا نرى القطرة النازلة خطأً والنقطة المتحركة على الاستدارة دائرة، وذلك على سبيل مشاهدة لا على سبيل تخيل، ولا يمكنك أن ترى ذلك إلا أن ترى امتداداً ما، ولا أن ترى امتداداً من نقطة متحركة في غير زمان، ولا من غير أن تتخيل الشيء في مكانين.

فيجب أن يكون كون القطرة فوق؛ ثم تحت، وامتدادها ما بين ذلك، وكون النقطة على طرف من المسافة التي يستدير فيها وعلى طرف آخر، وامتدادها في ما بين ذلك متصور الشبح عندك، وليس ذلك بحسب آن واحد.

فيجب إذن أن يكون شبح ما تقدم مستحفظاً بعده باقياً عقبيه، ثم يلحقه الإحساس بما تأخر، ويجمعان امتداداً كأنه محسوس، وذلك لأن صورته راسخة.

وإن كانت القطرة، أو النقطة قد زالت عن أي حد فرضت، ولم يبق فيه زماناً، ولا يمكن أن يكون اجتماع شبح السابق مع اللاحق في البصر، لزوال

١ . هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك.

المقابلة المشروط بها الإبصار، فلا بدّ من قوّة أخرى يجتمع فيها تلك الارتسامات، ويكون الإدراك بها من قبيل المشاهدة لا من قبيل التخيل.

والى هذا الوجه أشار المصنّف بقوله: لرؤية القطرة خطأً والشعلة دائرةً .
ولقائل أن يقول ^(١): يجوز أن يكون ذلك الارتسام في القوّة الباصرة، وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع، إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين.

فنقول: لم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز؟ وقبل أن تتمحي هذه الصّورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر، فإذا اجتمع الصورتان في الباصرة؛ شعرت بهما النفس معاً؛ على أنهما صورة واحدة لشيء واحد ممتدّ على الاستقامة والاستدارة .

ويؤيد ذلك أن الشيخ سلّم، أن البصر يدرك الحركة، ويستحيل ذلك إلا على الوجه الذي صورناه، كذا في "المواقف" ^(٢) " وشرحه ^(٣).

وأنت خبير: بأن منع اشتراط الرؤية بالمقابلة، لا يمكن أن يتأتى إلا من الأشعري كما عرفت .

وأما تسليم الشيخ إدراك البصر للحركة، فغير واقع، بل هو مصرّح بخلافه.

١ . نقله شارح المواقف وأجاب عنه . لاحظ : شرح المواقف: ٢٠٦ / ٧ .

٢ . انظر : المواقف في علم الكلام: ٢٣٨ - ٢٣٩ .

٣ . لاحظ : شرح المواقف: ٢٠٦ / ٧ .

حيث قال: ويشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون مشوباً بقوة غير الحسّ. انتهى.

ومنها: رؤية المُبرَسَم وهو بفتح السين من به البرسام؛ أي المرض المسمّى بذات الجنب ما لا تحقق له، فإنه إذا قوى مرضه وتعطلّ حواسّه الظاهر يرى أشياء لا تحقّق لها في الخارج.

وهذا معنى قول الشيخ: «ولأنّ تمثّل الأشباح الكاذبة وسماع الأصوات الكاذبة قد يعرض لمن يفسد لهم آلات الحسّ، ولا يكون السبب في ذلك إلّا تمثّلها في هذا المبدأ. انتهى».

[الثانية: الخيال]

ومن هذه القوى الخيال^(١)، وهي المعينة للحسّ المشترك بحفظ ما يدركه من الصّور، فيجتمع فيها صور جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواسّ الظاهرة.

فهي خزانة الحسّ المشترك، وبها يعرف من يرى في زمانٍ ثمّ يغيب، ثمّ يحضر، ولولاها لامتنع معرفته، ولاختلّ^(٢) أمر المعاش والمعاد.

والدليل على وجودها: أنّ النفس كما لا يقدر على الحكم، بأنّ هذا

١. وهو خزانة الحسّ المشترك، فإنّ صور الأشياء تزول عن الحسّ المشترك وتبقى في الخيال حتّى إذا أرادها أرجعها؛ وبعبارة أخرى؛ هي قوّة يحفظ بها الصّورة الموجودة في الباطن.

لاحظ: الأسفار: ٢١١ / ٨.

٢. في د: «اختلّ».

اللّون لصاحب هذا الطّعم إلّا بقوّة تدرك بها طرفيه جميعاً، كذلك لا يقدر على ذلك إلّا بقوّة تحفظهما جميعاً، فينعدم كلّ واحد من الأمرين عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

لا يقال: لا نسلمّ ذلك، فإنّ الإنسان إذا رأى ما يأكله ؛ يدرك لونه وطعمه معاً، فلم يكن إدراك صورة أحدهما موجباً لانعدام صورة الآخر.

لأنّا نقول: ذلك لا يقبل المنع، لأنّ مع فرض عدم الحافظ ينعدم الصورة لا محالة، فإنّ الحادث لا بدّ له من علة مَبْقِيَة.

وأما ما ذكره من السند، فإنّما يتمّ لو تحقّق ذلك مع تحقّق عدم الحافظ، وأما بدونه، فلا يتمّ، فتدبّر .

وأما الدليل ^(١) على مغايرتها للحسّ المشترك، فهو أنّ القوّة التي بها القبول غير القوّة التي بها الحفظ، لأنّ القبول والحفظ قد يفترقان، فإنّ الإنسان قد تكون بحيث يدرك المحسوسات ويقبلها، ولا يتمكّن من حفظها واستبانتها، وقد تكون بحيث لا يدركها مع حفظها، سبق إدراكه منها، فلو كانا بقوّة واحدة لما افترقا.

وهذا معنى قوله: لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ ^(٢).

قال الشيخ: «فهذه القوّة التي تسمّى الحسّ المشترك هي مركز

١ . لاحظ : شرح الإشارات والتبهيّات: ٢ / ٣٣٣ - ٣٣٩ ؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٢٩٠ - ٢٩١ ؛ والأسفار: ٨ / ٢١١ - ٢١٤ .

٢ . فقابل الصّور هو الحسّ المشترك وحافظها هو الخيال، لما تفرّز من أنّ الواحد لا يكون مبدأً لأثنين، فلا يمكن أن يكون الحسّ قابلاً وحافظاً.

الحواس، ومنها تنشعب الشعب، وإليها يؤدي الحواس، وهي بالحقيقة هي التي تحس، لكن إمساك ما يدركه هذه هو للقوة التي تسمى خيالاً ومصورة. ثم قال: والحس المشترك والخيال، كأنهما قوة واحدة وكأنهما لا تختلفان في الموضوع، بل في الصورة.

وذلك لأنه ليس أن يقبل هو أن يحفظ، فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى بالخيال، وليس إليها حكم ألبتة؛ بل حفظ. وأما الحس المشترك والحواس الظاهرة، فإنها تحكم بجهة ما وبحكم ما، فيقال: إن هذا المتحرك أسود، وإن هذا الأحمر حامض، وهذا الحافظ لا يحكم به على شيء إلا على ما في ذاته، بأن فيه صورة كذا. انتهى»^(١).

[الثالثة: الوهم:]

ومن هذا القوى الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المسماة بالصور، كما سيأتي، وليست هي بمحسوسة، فهي مقابلة للصورة، وذلك كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب، فتهرب عنه، والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها، فتميل إليها. فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها إدراكها، وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك، وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة، فلا بد من قوة باطنة بها تدرك النفس هذه المعاني.

فقوله: «المدرک للمعاني الجزئية» إشارة إلى الاستدلال على وجود هذه القوة.

قال في "الشفاء": «إننا نحكم في المحسوسات بمعانٍ لا نحسها: إما أن لا تكون في طبائعها محسوسة ألبتة، وإما أن تكون محسوسة لكننا لا نحسها وقت الحكم.

أما التي لا تكون محسوسة في طبائعها ألبتة، فمثل العداوة، والرداءة، والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب.

وبالجملة: المعنى الذي ينفرها عنه، والموافقة التي تدركها من صاحبها.

وبالجملة: المعنى الذي يؤنسها به.

وهذه أمور تدركها النفس الحيوانية، والحس لا يدلها على شيء منها. فإذا ن القوة التي بها تدرك، قوة أخرى ولنسم الوهم.

وأما التي تكون محسوسة، فإننا نرى مثلاً شيئاً أصفر، فنحكم أنه عسل وحلوى، فإن هذا ليس يؤدبه إليه الحاس في هذا الوقت، وهو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس ألبتة، وإن كانت أجزاءه من جنس المحسوس، وليس يدركه في الحال، إنما هو حكم يحكم به، وربما غلط فيه، وهو أيضاً لتلك القوة.

قال: وفي الإنسان للوهم أحكام خاصة من جملتها حمله النفس على

أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترسم فيه وتأبى التصديق بها.

فهذه القوّة لا محالة موجودة فينا، وهي الرئيّسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئيّة، وبالصّورة الحسية، وعنها تصدر أكثر الأفعال الحيوانيّة. انتهى»^(١).

[الزابعة: الحافظة:]

ومن القوى الحافظة^(٢) للمعاني الجزئيّة المدركة للوهم، ونسبتها إليه نسبة الخيال إلى الحسّ المشترك، وما يدلّ على وجودها ومغايرتها للوهم ما مرّ في الخيال^(٣).

قال في " الشفاء ": «قد جرت العادة بأن يسمّى مدرك الحسّ صورة ومدرك الوهم معنى، ولكل واحدٍ منهما خزانة.

فخزانة مدرك الحسّ وهو الصّور، هي القوّة الخيالية، وموضعها مقدّم الدماغ.

فلذلك إذا حدثت هناك آفة، فسد هذا الباب من التّصور: إمّا بأن تتخيل صوراً ليست، أو يصعب استنبات الموجود فيها.

وخزانة مدرك الوهم، وهو المعنى هي القوّة التي تسمّى الحافظة،

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٤٧ - ١٤٨ .

٢ . وهي خزانة الوهم .

٣ . أي الدليل على إثباتها كما قلناه في الخيال سواء، من جهة أنّ القبول غير الحفظ، والحافظ للمعاني غير الحافظ للصّور، وهذه تسمّى المتذكّرة باعتبار قوّتها على استعادة الغائبات.

ومعدنها مؤخر الدماغ، ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني.

وهذه القوة تسمى أيضاً متذكّرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباتها، والتّصور بها مستعدة إيّاها، إذا فقدت، وذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة، فجعل يعرض واحداً واحداً من الصّور الموجودة في الخيال ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها. فإذا عرض له الصّورة التي أدرك معها المعنى الذي بطل، لاح له المعنى حينئذٍ كما لاح من خارج، واستثبته القوة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذٍ تستثبت، فكان ذاكرةً. انتهى»^(١).

[الخامسة: المتخيّلة:]

ومن هذه القوى المتخيّلة: المركّبة للصّور بعضها مع بعض ومع المعاني، والمعاني بعضها مع بعض ومع الصّور، وكلّ المفصلة لبعض الصّور عن بعض، وعن المعاني، ولبعض المعاني عن بعض وعن الصّور، والأمثلة ظاهرة.

والذي يدلّ على وجودها ومغايرتها لسائر القوى ؛ أنّ التّركيب والتّفصيل لا محالة لقوة غير التي بها القبول أو الحفظ.

وهذه القوة دائماً لا يسكن نوماً ولا يقظة، وبها يقتض الحد الأوسط

١. طبيّات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٤٨ - ١٤٩ .

باستعراض ما في الحافظة، وهي المحاكية للمدركات العقلية والهيئات المزاحية، ويتنقل إلى الضدّ والشبيه .

وليس من شأنها أن يكون عملها منتظماً، بل النفس هي التي تستعملها على أيّ نظامٍ تريد .

إمّا بواسطة القوّة الوهميّة من غير تصرفٍ عقليّ وحينئذٍ يسمّى متخيّلة.

أو بواسطة القوّة العقلية وحدها أو مع الوهميّة، وحينئذٍ تسمّى متفكّرة، وممّا يتعلّق بهذه القوّة أمر الرّؤيا .

بيان ذلك: أنّك قد عرفت أنّ الحسّ المشترك هو مجمع صُور المحسوسات الخارجيّة، وأنّ المشاهدة بالحقيقة إنّما يقع هناك، فالقوّة المتخيّلة التي من شأنها تركيب الصّور؛ إذا ركّبت صورة وانطبعت تلك الصّورة في الحسّ المشترك صارت مشاهدة، مثل الصّورة الخارجيّة .

فإنّ الصّورة الخارجيّة لم تكن مشاهدة، لكونها صورة خارجيّة، بل لكونها مرتسمة في الحسّ المشترك وارتسامها في الحسّ المشترك أيضاً ليس لكونها منسوبة إلى الخارج، بل لكونها بهذا النّحو من التّجريد.

فإذا عرض بسبب من الأسباب: إمّا من التّخيّل والفكر، وإمّا لشيء من التّشكلات السّماويّة إن تمثّلت صورة في الخيال وكانت النفس ساكنة عن اعتبارها، أمكن أن يرسم ذلك في الحسّ المشترك.

فيرى ويسمع الواناً وأصواتاً ليس لها وجود في الخارج، وأكثر ما

يعرض ذلك عند سكون القوى العقلية أو غفول الوهم، وعند اشتغال النفس الناطقة عن مراعاة الخيال والوهم.

فهناك يقوى المتخيلة على أفعالها الخاصة، فتمثل الصور، وتوردها على الحس المشترك، فإن من شأنها التشبيح والتصور دائماً حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك، والصارف لها عن فعلها إنما هو توارد الصور من خارج على الحس المشترك واشتغال النفس بها وبمراعاة الوهم والخيال، فيستعملها لا محالة، ويعوقها عن فعلها الخاص، وبالتالي يرتفع هذا الصارف، وينقطع الحس المشترك عن توارد الصور عليه من خارج، وتفرغ النفس إذا كانت صافية وخالية عن عوارض المزاج للإتصال بعالم الملكوت، والمبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان، أو سيكون انتقاشاً عقلياً روحانياً، فيفيض منها على النفس بعض ما فيها مما يناسب حال النفس بوجه من الوجوه، أو حال ما يقرب منها من الأهل، والولد، والأقليم، والبلد، إلى غير ذلك من مصالح الناس ومفاسدهم وأحوال الأمم ومآربهم، فيكسوه المتخيلة المجبولة على المحاكاة.

والتصوير صورة جزئية مناسبة لذلك الأمر الكلي الفاضل قريبة منه، أو بعيدة، فيحتاج إلى التعبير؛ أي تطبيق هذه الجزئية الشبيهة بهذا الأمر الكلي على هذا الأمر الكلي بتجريدها عن الكسوة التي ألبستها المتخيلة، إما بمرتبة، أو بمراتب حتى يعلم ما أخذته النفس من المبادي العالية، أعني: ذلك الأمر الكلي الفاضل بذاته، وقد لا يتصرف فيه المتخيلة إلا بتصويرها

جزئياً، فتؤديه، كما هو من غير تفاوت إلا بالجزئية والكلية، فيقع كما هو من غير حاجة إلى تعبير.

وأما الرؤيا التي يكون بسبب عوارض المزاج كثوران لخلط، أو بخار وغلبيته، كما أن الدموي يرى أشياء في نومه أشياء حمراء، والصفراوي أشعة ونيراناً، والسوداوي جبلاً وأدخنة، والبلغمي مياهاً، وأشياء بيضاء.

وبالجملة: تحاكي المتخيلة كل خلط، أو بخار بما يناسبه، وكذلك التي تكون من الصور المرتسمة في الخيال، مما أحسسته في اليقظة، فإن من دام فكره في شيء قد يراه في النوم، فجميع ذلك من قبيل أضغاث الأحلام، لا توقع لوقوعها، ولا لتعبيرها، بل لا تعبير لها.

ومما يتعلق بهذه القوّة مشاهدة الوحي للأنبياء عليهم السلام في اليقظة.

فإنهم لقوّة انفسهم وانجذابهم إلى الملكوت، وقدرتهم على ضبط الوهم والخيال يحصل لهم في اليقظة ما يحصل لغيرهم في المنام من إدراك الأمور الغيبية، فيدركون الشيء بحاله أو بمثاله.

ويتمثل لهم شبح حامل الوحي من جبرئيل، أو غيره من الملائكة المقربين، فيشاهدونه.

ويتمثل لهم ما يدركونه منه من المعاني فيسمعون خطاباً منه بألفاظ مسموعة مقروءة، وهذه نبوة مختصة بالقوّة المتخيلة.

وهاهنا نبوات أخرى متعلّقة بالقوّة العقلية، وبالقوّة المحركة ليس هاهنا موضع ذكرها.

خاتمة

[في محلّ الحسّ المشترك والخيال]^(١)

اعلم؛ أنه قد علم بالتّشريح أنّ للدماغ بطوناً ثلاثة، أعظمها البطن المقدم، وأصغرها البطن الأوسط، وهو كمنفذ من البطن المقدم إلى البطن المؤخر.

فآلة الحسّ المشترك، هو الرّوح المصبوب في مقدّم البطن.

وآلة الخيال، هو الرّوح المصبوب في مؤخره.

ولمّا كان الوهم سلطان القوى الحسيّة، ومستخدماً لسائر القوى الحيوانيّة، كان الدّماغ كلّ آله له، وإن كان له اختصاص بأخر التّجويف الأوسط، وآلة المتصرّفة مقدّم التّجويف الأوسط، وآلة الحافظة مقدّم التّجويف الأخير.

وأما مؤخر هذا التّجويف، فلم يودع فيه شيء من هذه القوى، إذ لا حارس هناك من الحواسّ الظاهرة، فلو أودع فيه شيء من هذه القوى لكثرت فيه المصادمات الموجبة لاختلال القوّة.

١ - لاحظ: شرح المواقيف: ٧ / ٢٠٨ - ٢٠٩؛ وشرح تجريد المقائد: ٢١٩؛ والأسفار: ٨ / ٢٠٥ -

قال المحقق الشريف: فأنظر إلى حكمة الباري حيث قدّم ما يدرك به الصّور الجزئية، ووضع بجانبه ما يحفظها، وأخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصّور وقرّبها بما يحفظها، واقعد المتصرّفة فيهما في ما بينهما، فسبحانه جلّت قدرته وعظمت حكمته. انتهى.

وهو إشارة إلى ما قيل في تعيين محال تلك القوى بطريق الحكمة والغاية؛ من أنّ الحسّ المشترك ينبغي أن يكون في مقدّم الدّماغ، ليكون قريباً من الحواسّ الظاهرة، فيكون التأدي إليه سهلاً، والخيال خلفه، لأنّ خزانة الشيء ينبغي أن تكون كذلك.

ثمّ ينبغي أن يكون الوهم بقرب الخيال، ليكون الصّور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية، والحافظة بعده، لأنّها خزانتها، والمتخيّلة في الوسط لتكون قريبة من الصّور والمعاني، فيمكنها الأخذ منها بسهولة، هذا^(١).

قد تمّ مباحث الجواهر من الشّرح والتمنّ ويتلوه مباحث الأعراض كذلك.

قال المحقق: نجز الجزء الثالث حسب تجزئتنا، ويليه الجزء الرابع في مباحث الأعراض، بإذن من الله سبحانه والله وليّ التوفيق.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٧	مقدّمة المشرف
	المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض
٢١	مدخلٌ في تقديم مباحث الجواهر على الأعراض
٢٣	الفصل الأول: في الجواهر، وفيه توضيح ومقدمة للمقصد ومسائل:
٢٥	توضيح للمقصد
٢٨	مقدّمة للمقصد
٣٢	المسألة الأولى: في تقسيم الجواهر إلى أقسامه الخمسة
٣٩	المسألة الثانية: في نسبة الجواهر بعضها إلى البعض وإلى الأعراض
٤٣	المسألة الثالثة: في أنّ الجوهَرَ والعرضَ ليسا جنسين لما تحتهما
٥٤	المسألة الرابعة: في نفي الضديّة عن الجواهر
٥٦	المسألة الخامسة: في أنّ وحدة المحلّ لا تستلزم وحدة الحالّ
٥٨	المسألة السادسة: في أنّ وحدة الحالّ تستلزم وحدة المحلّ
٦٠	المسألة السابعة: في أنّ الانقسام غير مستلزم من الطرفين
٦٢	المسألة الثامنة: في استحالة انتقال العرض

الصفحة

الموضوع

- ٦٥ المسألة التاسعة: في جواز قيام العرض بالعرض
- ٦٧ المسألة العاشرة: في ماهية الجسم، هاهنا مباحث:
- ٧٠ المبحث الأول: في نفي الجزء الذي لا يتجزأ
- أدلة الحكماء على انقسام الجسم إلى غير النهائية، وهي
- ٧٤ سبعة أنواع:
- ٧٤ النوع الأول: ما يتعلّق بالمحاذاة
- ٧٤ النوع الثاني: ما يتعلّق بالحركة، والمماسّة
- ٧٥ النوع الثالث: ما يتعلّق بالسرعة والبطء
- ٧٨ النوع الرابع: ما يتعلّق بالأشكال الهندسيّة
- ٨٢ النوع الخامس: ما يتعلّق بتشكّل الجزء
- ٨٣ النوع السادس: ما يتعلّق بالظلّ وانتقاصه
- ٨٣ النوع السابع: ما يتعلّق بإبطال الجزء في نفسه
- المبحث الثاني: في بيان نقل أدلة القائلين بـ«الجزء الذي لا
- ٩٠ يتجزأ» والجواب عنها
- ٩٩ المبحث الثالث: في إبطال مذهب النظام
- ١٠٥ المبحث الرابع: في إبطال الطفرة والتداخل
- ١١١ المبحث الخامس: في إبطال مذهب نيمقراطيس
- ١١٦ شبهة مستصعبة والجواب عنها

الصفحة

الموضوع

- ١٢٠ المبحث السادس: في تلخيص ما مضى في هذه المسألة
- ١٢٩ أو هام وتنبيهات في إبطال الجزء واتصال الجسم
- ١٤٣ المسألة الحادية عشرة: في نفي الهيولى بمعنى غير الجسم
- ١٥٨ المسألة الثانية عشرة: في تنمّة تحقيق ماهية الجسم، وفيها مباحث:
- ١٥٨ المبحث الأول: في أنّ لكلّ جسم مكاناً طبيعياً
- ١٧١ المبحث الثاني: في نفي تعدّد المكان للجسم البسيط
- ١٧٥ المبحث الثالث: في المكان الطبيعي للمركّب
- ١٨١ المبحث الرابع: في أنّ لكلّ جسم شكلاً طبيعياً
- ٢٠٤ المبحث الخامس: في ماهية المكان
- ٢٣٧ المبحث السادس: في الخلاء
- ٢٥٩ المبحث السابع: في الجهة
- ٢٦٥ الفصل الثاني: في الأجسام، وفيه مسائل:
- ٢٦٧ المسألة الأولى: في عدد الأفلاك الكليّة
- ٢٨٠ المسألة الثانية: في أحكام متعلّقة بالأفلاك، وفيها ثلاثة أحكام:
- ٢٨٠ الحكم الأول: في أنّ الأفلاك كلّها بسيطٌ
- الحكم الثاني: في أنّ الأفلاك غير موصوفة بالكيفيات
- ٢٩١ الفعلية والإنفعالية
- ٢٩٨ الحكم الثالث: في أنّ الأفلاك كلّها شفافة

الصفحة	الموضوع
٣٠٢	المسألة الثالثة: في البحث عن عدد العناصر
٣٠٧	المسألة الرابعة: في انقلاب العناصر
٣١٦	المسألة الخامسة: في أحكام كل واحد من العناصر، وفيها مباحث:
٣١٦	المبحث الأول: في أحكام النار
٣٢٢	المبحث الثاني: في أحكام الهواء
٣٢٤	المبحث الثالث: في أحكام الماء
٣٢٥	المبحث الرابع: في أحكام الأرض
٣٣٢	المسألة السادسة: في البحث عن المركبات
٣٥٢	المسألة السابعة: في اختلاف المزاج
٣٦٥	الفصل الثالث: في بقية أحكام الأجسام، وفيه مسائل
٣٦٧	المسألة الأولى: في وجوب تناهي الأبعاد
٣٦٨	براهين تناهي الأبعاد
٣٦٨	الأول: برهان التطبيق
٣٦٩	الثاني: البرهان السلمي
٣٧٤	الثالث: البرهان الترسي
٣٧٥	الرابع: برهان حفظ النسبة
٣٧٨	الخامس: برهان المسامحة
٣٨٢	السادس: برهان الموازنة

الصفحة

الموضوع

٣٨٥

المسألة الثانية: في اختلاف الأجسام وتماثلها

٣٨٨

المسألة الثالثة: في بقاء الأجسام

٣٩٠

المسألة الرابعة: في جواز خلق الأجسام عن بعض الكيفيات

٣٩١

المسألة الخامسة: في جواز رؤية الأجسام

٣٩٢

المسألة السادسة: في حدوث الأجسام كلها

٣٩٧

براهين إثبات حدوث الأجسام

٤٠٥

أدلة القائلين بقدوم الأجسام والردّ عليها

٤١١

الفصل الرابع: في الجواهر المجردة، وفيه مسائل:

٤١٣

المسألة الأولى: في العقول المجردة

٤٢٦

المسألة الثانية: في تحديد النفس

٤٤٠

المسألة الثالثة: في مغايرة النفس الناطقة للمزاج والبدن

٤٥٣

المسألة الرابعة: في تجرد النفس الناطقة

٤٧٥

المسألة الخامسة: في أنّ النفوس الناطقة متّحدة بالنوع

٤٨٠

المسألة السادسة: في أنّ النفس حادثة بحدوث البدن

٤٨٤

تتميمٌ وتوضيحٌ لإثبات حدوث النفس

٤٨٦

المسألة السابعة: في أنّ عدد النفوس مساوية لعدد الأبدان

٤٨٧

المسألة الثامنة: في أنّ النفس تبقى بعد هلاك البدن

٤٩٥

المسألة التاسعة: في بطلان التناسخ

الصفحة

الموضوع

٤٩٧

المسألة العاشرة: في كيفية تعقل النفس وإدراكها

٥٠٢

المسألة الحادية عشرة: في قوى النفس الناطقة، وفيها مباحث:

٥٠٢

المبحث الأول: في القوى النباتية

٥٠٩

المبحث الثاني: في القوى الحيوانية، وهي خمسة:

٥١٠

الأولى: القوة اللمسية

٥٢٠

الثانية: القوة الذوقية

٥٢١

الثالثة: قوة الشم

٥٢٥

الرابعة: قوة السمع

٥٣٠

الخامسة: قوة البصر

٥٥٦

المبحث الثالث: في القوى الباطنة، وهي خمسة:

٥٥٦

الأولى: الحس المشترك:

٥٦٠

الثانية: الخيال:

٥٦٢

الثالثة: الوهم:

٥٦٤

الرابعة: الحافظة:

٥٦٥

الخامسة: المتخيلة:

٥٦٩

خاتمة: في محلّ الحسّ المشترك والخيال

٥٧١

فهرس محتويات الكتاب