

تَقْدِيمُ أَيْدِيْنَا  
أَلَمَامَةِ لَدُنْ حَقِيقَةِ كَسْبِيَانِ

# سُبُوْحُ كَلَامِ الْمُرَا

فِي  
شَرْحِ تَجْرِيدِ الْكَلَامِ

لِلْحَكِيمِ النَّبَاتِي  
عَبْدِ الرَّزَاقِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ  
(الْمَوْلُودِ ١٠٧٢ هـ)

الْجُزْءُ الرَّابِعُ

تَحْقِيقُ  
أَلَسْتِخْرَاجِ كَبِيرِ مَسَائِلِ نَاكِرَةِ

شوارقِ الألهام

في

شرح تجريد الكلام

تقديم وإشراف  
العلامة المحقق جعفر السبحاني

# شوارق الإلهام

في

## شرح تجريد الكلام

للحكيم المتأله والمتكلم البارع عبد الزقاق اللاهيجي

(... - ١٠٧٢ هـ)

الجزء الرابع

تحقيق

الشيخ أكبر أسدعلي زاده



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ  
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ  
أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ  
سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»

النحل: ١٢٥



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### العلم وحقيقته

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخليفة  
المصطفى محمد وعلى آله الغر الميامين.

أما بعد، فإن الكتاب الذي بين يدي القارئ هو الجزء الرابع من  
«شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» وهو من آثار المحقق الحكيم  
اللاهيجي رحمه الله، وقد طرح فيه موضوعات مختلفة، وبسط الكلام في العلم  
وأفرغ مباحثه في اثنين وثلاثين فرعاً، وبلغ الغاية فيما رامه، إلا أن الذي نركّز  
عليه - من مباحثه - هو تبين حقيقة العلم وماهيته.

عُرّف العلمُ بتعاريف مختلفة غير جامعة ولا مانعة، <sup>(١)</sup> والذي يمكن  
أن يقال - بصفة أنه جامع ومانع - هو:

إن العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم، إما حضوراً بالمباشرة

---

١ . وقال المحقق الطوسي: «لا يحد العلم» وسيوافيك وجهه في آخر المقدمة، وإن العلم من سنخ  
الوجود ومثله لا يحد.

كالعلم الحضورى، أو بغيرها كالعلم الحصولى .

وهذا التعريف يشمل جميع أقسام العلم الحضورى والحصولى.

إنّما الكلام فى تفسير واقع الحضور وحقيقته، وأنّه داخل تحت أية مقولة من المقولات العشر، فهناك آراء كثيرة نشير إلى أكثرها شهرة:

### ١. العلم من مقولة الإضافة

إنّ العلم من مقولة الإضافة بمعنى أنّه مجرد إضافة النفس إلى المعلوم الخارجى، فالنفس تنال المعلوم الخارجى من غير واسطة.

يلاحظ عليه: أنّ الإضافة المقولية تقوم بطرفين: ذاتِ المضاف، وذاتِ المضاف إليه - وهما الطرفان - والإضافة تقوم بهما، ولكنّ الإنسان يدرك ذاته، ولا معنى لوجود الإضافة بين الشيء ونفسه، كما أنّه ربما يدرك المعدوم، ولا معنى لوجود الإضافة بين الشيء والأمر المعدوم، فلو كان العلم مجرد الإضافة إلى الخارج لامتنع علم الإنسان بنفسه وعلمه بالمعدوم لعدم وجود الطرف الثانى للإضافة. وقد نسبة المحقق الطوسى إلى أبى الحسين البصرى وأصحابه ومن المتأخرين إلى الرازى<sup>(١)</sup>.

مضافاً إلى ما فى القول بأنّ النفس تنال الخارج بلا واسطة من محاذير مذكورة فى محلّها.

١. رسالة شرح مسألة العلم ص ٢٩ ولاحظ شرح الاشارات الفصل السابع من النمط الثالث .



## ٢. العلم من مقولة الكيف

إنّ العلم من مقولة الكيف، فهو كيف نفساني كسائر الصفات القائمة بالنفس كالحسد والبخل والشجاعة والجبين.

وأورد عليه: بأنّه يشترط في العلم الكاشف عن الواقع انخفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات: الوجود الخارجي والوجود الذهني، فإذا تعلّق العلم بالجواهر كالإنسان يلزم اجتماع مقولتين في شيء واحد، فالعلم بما أنّه من الصفات النفسانية فهو من مقولة الكيف، وبما أنّه يجب انخفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات: الخارجي والذهني فهو من مقولة الجواهر، فيلزم اجتماع الجواهر والذات في الصورة النفسانية.

ومن المعلوم أنّ المقولات العشر أجناس عالية متباينات بالذات، ليس فوقهن جنس فيلزم اجتماع الكيف والجواهر في شيء واحد، وهو نفس اجتماع المتباينات بالذات.

والى ما ذكرنا يشير المحقّق السبزواري - في منظومته الفلسفية - بقوله:

والذات في أنحاء الوجودات حُفِظَ جمعُ المقابلين مِنْه قد لُحِظَ<sup>(١)</sup>  
أي فيما أنّ الوجود الذهني متّحد مع الخارج في الماهية ومختلف معه في مرتبة الوجود فلو تعلّق العلم بالإنسان يلزم أن يكون ما تعلّق به

١. شرح منظومة السبزواري: ٢٤.

العلم جوهرًا ماهية، وبما أن العلم من مقولة الكيف يلزم أن يكون كيفًا، فكيف يجتمع الجوهر والعرض مع أنهما أجناس عالية متباينة؟

والذي سبب هذا الإشكال هو لزوم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات، فزيد الخارجي جوهر كما أن زيد الذهني جوهر كذلك، والآن يلزم سلب الكاشفية عن العلم، وهو خلاف الأصل المسلّم عندهم.

### إجابة السيد السند عن الإشكال

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بمنع الأصل المذكور، وذلك لأنّ موجودية الماهية متقدمة على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلاً.

والوجودان: الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود الخارجي إلى الذهني فلا يبعد أن تتبدّل الماهية أيضاً، مثلاً إذا وجد الشيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كمّ أو أية مقولة أخرى، فإذا تبدّل الوجود ووجد في الذهن انقلبت حقيقته وصارت من مقولة الكيف. وعندها اندفع الإشكال إذ ملاكه على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية. (١)

وحاصله: أنه ليس للشيء - بالنظر إلى ذاته - ماهية معينة، بل الموجود الخارجي كالإنسان إذا وجد في الذهن انقلب كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج انقلبت جوهرًا.

يلاحظ عليه: بأن مرجع هذا القول إلى «السفسطة» ولزوم عدم العلم بواقع الشيء، إذ المفروض أن الموجود الخارجي بوصف كونه خارجياً من مقولة، وبوصف كونه موجوداً ذهنياً من مقولة أخرى، فأين الرابطة بين الخارج والذهن؟ وكيف يمكن ادعاء العلم بالخارج؟ وهذا يوجب أن ينسلك المجيب في سلك السوفسطائيين.

### ٣. العلم في كل مقولة هو نفس المقولة

ذهب المحقق الدواني إلى أن العلم إذا تعلق بأي مقولة من المقولات فهو يندرج في سلك تلك المقولة، وذلك لأن مقتضى انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات - سواء أكان الوجود ذهنياً أو خارجياً - أن يكون العلم في كل مقولة تعلق بها هو نفس تلك المقولة.

فإن كان المتعلق جوهرراً فجوهر، وإن كان كمّاً فكَمّ، وإن كان كيفاً فكيف.

وعلى ضوء ذلك فتسمية العلم بالكيف من باب المسامحة والتشبيه، أي تشبيه الأمر الموجود في الذهن بالعرض القائم بالجوهر كالبياض والسواد وإلا، فالعلم في كل مقولة نفس المقولة، وبذلك يكون العلم حاكياً عن الواقع وينسلك الإنسان في سلك العالمين بالحقائق .

نعم في مورد تعلق العلم بالكيف يكون العلم كيفاً بالحقيقة، وبذلك يندفع توهم اندراج شيء واحد تحت مقولتين، بل الشيء في كل مورد يدخل تحت مقولة واحدة، ففي غير الكيف يدخل تحت أحد المقولات التسع، وفي الكيف تحت مقولته .

وبذلك يظهر أنّ هنا إشكالاً واحداً نابعاً عن الجمع بين أمرين :

١. القول بانحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات .

٢. القول بأنّ العلم من مقولة كيف، فالسيد السند صدر الدين هرب من الإشكال بالقول بالانقلاب، وبالتالي أنكر الأصل الأول المسلّم وهو انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات .

وأما المحقّق الدواني فقد تخلّص من الإشكال بحفظ الأصل المسلّم، أعني: انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات، ولكنه أنكر الأصل الثاني، أي أن العلم مطلقاً من مقولة كيف .

#### ٤. العلم نفس المقولة بالحمل الأولي وكيف بالشائع

وهذه النظرية تريد الجمع بين الأصلين ؛ انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات لكن بصورة الحمل الأولي وكون العلم من مقولة كيف بصورة الحمل الشائع الصناعي، فهي قد جمعت بين الأصلين لكن الاختلاف بالحمل .

توضيحه: كان القدماء يعتبرون في صدق التناقض وحدات ثمانية، إلا أنّ صدر المتألهين - صاحب تلك النظرية - أضاف وحدة تاسعة وهي الوحدة في الحمل، فمثلاً قولنا: الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي، كلاهما صادقان وليس بينهما تناقض - وإن كانا يبدوان أنّهما متناقضان في بادئ الأمر - وذلك لأنّ الحمل في الجملة الأولى حملٌ أولي، أي أنّ مفهوم

الجزئي نفس ذلك المفهوم ضرورة ثبوت الشيء لنفسه. وأمّا الحمل في الجملة الثانية فهو حمل شائع صناعي، أي أن مفهوم الجزئي ليس بجزئي، لأنه يصدق على أفراد كثيرة، فزيد وعمرو وبكر من مصاديق الجزئي، كما أنّها من مصاديق الإنسان.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المقولات التي تعلّق بها العلم لا تدخل تحت مقولة من المقولات إلا بصورة الحمل الأولي، وإلا فمفهوم الإنسان ليس إنساناً واقعاً، وهكذا سائر المفاهيم الواقعة في أفق النفس، فلا يقال للإنسان المتصور أنّه إنسان، ولا للكّم المتصور أنّه كمّ، إلى غير ذلك، إلا من باب الحمل الأولي، إذا لا يصح سلب الشيء عن نفسه.

نعم هذه المفاهيم باعتبار وجودها الذهني وقيامها بالنفس كيف نفساني .

وإن شئت قلت: إذا وقع الإنسان في أفق النفس وتعلّق به العلم فهنا أمران:

الأول: مفهوم الإنسان الذي يُعرّف بأنه حيوان ناطق، وهكذا سائر المفاهيم الواقعة في أفق النفس، فهذه المتعلّقات بالعلم داخلية في نفس المقولة لكن دخولاً بالحمل الأولي، إذ لا يصح سلب الحيوان الناطق عن مفهوم الإنسان .

الثاني: الوجود الذي هو نور ساطع من أفق النفس على تلك المفاهيم المظلمة، فهو بهذا الاعتبار كيف حقيقي، قال ﷺ في تفسير ذلك:

إنَّ الجوهر وإن أخذ في طبيعة نوعه كالإنسان، وكذا الكم في طبيعة نوعه كالسطح، فقد حُدِّدَا بما اشتمل عليهما، وكذا في بواقي الأجناس والأنواع. كيف ولو لم تؤخذ فيها لم يكن الأشخاص أيضاً جواهر أو كميات أو غيرهما بالحقيقة وبالحمل الشائع، مع أنَّها كذلك، لكنَّه غير مجد، لأنَّ مجرد أخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لا يوجب اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس، كاندراج الشخص تحت الطبيعة ولا حملة شائعاً عليه، إذ لم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه حيث لا يوجب كونه فرداً من نفسه. بل الاندراج الموجب لذلك أن يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها، كما يقال السطح كم متصل قارٍ منقسم في الجهتين فيكون السطح باعتبار كميته قابلاً للانقسام وباعتبار اتصاله ذا حدٍّ مشترك، وباعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود، وترتب الآثار مشروط بالوجود العيني كما في الشخص الخارجي من السطح، وأما طبيعة السطح المعقولة فلا تترتب عليها تلك الآثار كما لا يخفى، نعم مفاهيمها لا تنفك عنها.<sup>(١)</sup>

## ٥. العلم من سنخ الوجود لا يدخل تحت المقولة

لقد بلغ صدر الحكماء الغاية في أنَّ المفاهيم الذهنية من نفس تلك المقولة لكن بالحمل الأولي، وليست من نفس المقولة بالحمل الشائع، فالنار في الذهن نار مفهوماً ولذا لا تحرق، والماء جسم رطب ذهنياً ولذا لا يبرد، والكل إنَّما يكون مصداقاً واقعاً إذا أفيض عليه الوجود وخرج عن

ظلمة الماهيات إلى عالم نور الوجودات.

لكنه ﷺ لو تأمل في الأصول التي أسسها لصدّق أنّ العلم المتعلّق بها لا يدخل تحت المقولة، لا مقولة الكيف ولا غيرها، وذلك للضابطة التي تستفاد من كلماته وهو أنّ كل شيء يتعلّق بأكثر من مقولة واحدة لا يدخل تحت مقولة، وذلك كالأمثلة التالية:

أ. الوجود المنبسط، فإنّه يتعلّق بالمقولات العشر ولكنّه في حدّ نفسه لا جوهر ولا عرض ولا كمّ ولا كيف، بل هو نور ينور ما تعلّق به، وبذلك يصير بعد التعلّق في كل مورد نفس المقولة فيكون في الجوهر جوهرأ وفي الكيف كيفاً. فالوجود، ليس من سنخ المقولات، وإلّا لم يتعلّق إلّا بمقولة واحدة، وبما أنّه في مقابل المقولات فليس له جنس ولا فصل وبالتالي لا يمكن التعرف على حقيقته إلّا بالعنوان، لأنّ حقيقة الوجود نفس المنشئية للآثار، فكيف يقع في أفق النفس التي لا تدرك سوى المفاهم المسلوّبة عنها الآثار. ولذلك ذهب صدر المتألّهين وتلامذة منهجه إلى أنّ حقيقة الوجود في غاية الخفاء، قال المحقّق السبزواري:

مفهومه من أعرف الأشياء      وكنهه في غاية الخفاء<sup>(١)</sup>

ب. الوحدة الحقيقية، التي تساوق الوجود فقد تضاربت أقوالهم في بيان حقيقتها.<sup>(٢)</sup> إلّا أنّ الوحدة الحقيقية هي من سنخ الوجود، وهي تتعلّق

١. شرح منظومة السبزواري: ٤.

٢. الأسفار: ٨٢ / ٢. وقد نقل عن الشفاء ان الوحدة مغايرة للوجود. لاحظ: ٩٠ / ٢.

بأكثر من شيء واحد ويقال: الوجود مدار الوحدة والمهيات مثار الكثرة فلاجل ذلك لا تدخل تحت مقولة واحدة، فهي كالوجود في كونها في كل مقولة نفسها.

ج. العلم، فحكمه حكم الوجود بل من سنخه حيث إن العلم يلقي الضوء على المفاهيم المظلمة. وهو يتعلّق بعامة المقولات العشر، وينورها ويظهرها في أفق النفس، فلا يدخل تحت مقولة معيّنة بل يكون في حد ذاته فوق المقولات وفي كل مقولة نفسها. والعجب ان صدر المتألهين قد صرح بذلك في غير موضع من الاسفار. (١)

هذا ما أردنا توضيحه إلى القارئ الكريم حتى يقف على بعض ما ذكر في ثنايا هذا الكتاب .

وفي الختام ندعو الله سبحانه وتعالى أن يوفق المحقق لإخراج الجزء الأخير من هذه الموسوعة الكلامية بأفضل وجه، إنّه على ذلكقدير وبالإجابة جدير.

جعفر السبحاني

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسة

٢٠ رجب ١٤٢٨ هـ



# الفصل الخامس

## في الأعراض

وفيه مقدمة ومباحث:



## في حصر الأعراس

[ قال: وتنحصر في تسعة .

أقول: إن هذه المقدمة في بيان حصر الأعراس [ بل مقولاتها في تسعة: هي الكَمُّ، والكيف، والأين، والمَتى، والوضع، والمِلْك، والإضافة، وأن يُفعل، وأن يَنْفعل، وكلّ منها جنس عالٍ، والعادة جرت بتسميته مقولة، فالممكنات بأسرها منحصرة في عشرة مقولات، واحدة منها مقولة الجواهر، والتسعة منها هذه المذكورات، هذا مذهب أرسطو<sup>(١)</sup> ومن تابعه.<sup>(٢)</sup>

وهل الممكنات منحصرة في هذه العشرة؟ بمعنى أن لا يمكن إلا وهو داخل فيها<sup>(٣)</sup>؛ أي في واحد منها، أو كان المعنى أن<sup>(٤)</sup> مقولاتها منحصرة فيها، وإن كان كثير من الممكنات خارجة منها؛ كالهبولي، والصورة، والنقطة، والوحدة زعماً أنها مبادي المقولات وليست داخلية فيها، فإنّ الوحدة مبدأ العدد وليست بعدد، والنقطة مبدأ بوجه ما للمقدار، وليست

١. لاحظ: منطق أرسطو: ١ / ٣٥ و ٢ / ٥٠٢ .

٢. كالشيخ الرئيس في منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٨٣ / الفصل الخامس من المقالة الثانية؛

و صدر المتألهين في الأسفار: ٤ / ٣؛ وفخر الدين الرازي في المباحث المشرقية: ١ / ١٦٤ .

٣. في د: جملة «وهو داخل فيها أي» ساقطة.

٤. في د: جملة «أو كان المعنى أن» ساقطة.

بمقدار، وكلّ من الهيولى والصّورة مبدأ للجسم وليس بجسم، وكالعمى والجهل لكونهما من الأعدام.

ظاهر قوله: وتنحصر في تسعة؛ ناظر إلى الأوّل. وكلام الشيخ في " الشفاء " صريح في الثّاني، فإنّه قال في جواب من ادعى أنّ هاهنا أموراً خارجة عن المقولات مباينة لها كالوحدة والنقطة والهيولى والصّورة والعمى والجهل وما أشبه ذلك بهذه العبارة: «فقول: إنّ ليس كلّ وجود أشياء لا يدخل في المقولات ضاراً في أنّ المقولات كانت هي العشرة، بل نحو واحد منها وهو أن تكون أشياء لا تدخل في إحدى المقولات العشرة، ولها أجناس أخرى هي أنواع تحتها، وإذ ليس يجب في بادى النظر أن يكون لكلّ ذاتٍ موجودة مشارك في الحد هو آخر غيره موجوداً حتّى تكون تلك الذات موجودة، فليس يجب أن يكون لكلّ شيء نوعٌ مقولٌ على كثيرين بالفعل .

ولو كان أيضاً لكلّ شيء نوع مقول على كثيرين بالعدد، لم يجب أن يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له في ماهية مشتركة، حتّى يكون هناك جنس، فلا يمتنع أن تكون أمور مفردة لا مشارك لها في نوعها، أو أنواع إنّما هي أنواع بالقياس إلى ما تحتها، ولا قياس لها إلى ما فوقها حتّى تكون هي أنواع أجناسٍ فوقها، وإذ<sup>(١)</sup> كان هذا غير مستحيل لم يكن شيء

١. في د: «وإذ». وفي المصدر: «وإذ كان العقل الأوّل لا يمنع هذا فليس مستحيلاً ظاهر الاستحالة بنفسه، وإذ ليس كذلك، فإن كانت أشخاص مفردة لا أنواع لها البتة، ولا أجناس على الشرط المذكور، وأنواع لا أجناس لها، لم يكن شيء الخ».

من ذلك داخلاً في مقولة من المقولات، وكان مع ذلك حقاً ما قيل: من أن المقولات هي هذه العشرة؛ إذ الخارج عنها ليس بمقولة في نفسه ولا في مقولة غيرها.<sup>(١)</sup>

فلو سلمنا أن جميع ما أوردوا خارج عن المقولات، لم يكن ذلك موجباً أن لا تكون المقولات عشرة فقط، إلا أن يصح أن لتلك الأشياء أجناساً خارجة عن العشرة. انتهى كلام " الشفاء " <sup>(٢)</sup>.

والغرض من هذا الكلام: هو أن خروج شيء من المذكورات عن المقولات غير قادح في هذا الحصر، لكونه حصراً للمقولات لا للممكنات. وأما أن ذلك - أعني: كون شيء من الممكنات خارجاً عن المقولات - هل هو واقع أم لا؟

فقد بسط الشيخ الكلام فيه، وحاصل ما حققه هو <sup>(٣)</sup>: أن ما زعموا من أن كون شيء مبدأ لمقولة مانع عن دخوله في تلك المقولة ليس بحق، بل مناط الدخول في مقولة، والخروج عنها هو تحقق رسم تلك المقولة في ذلك الشيء وعدم تحققه، فالهيوولي والصورة داخلتان في مقولة الجوهر لتحقق رسم الجوهر فيهما، الوحدة والنقطة ليستا داخلتين في الكم لعدم تحقق رسم الكم فيهما، فلو وجد شيء لم يتحقق فيه رسم شيء من

١. ومثال هذا أنه لو قال قائل: إنه لا بلاد إلا عشرة بلاد فوجد قوماً بداية لا يتمنون، لم يصبر وقوعهم خارجاً عن هذه البلاد سبباً في أن لا تكون هذه البلاد عشرة.

٢. منق الشفاء: ١ / المقولات / ٧٠ - ٧١ / الفصل الرابع من المقالة الثانية.

٣. لاحظ: منق الشفاء: ١ / المقولات / ٧١ - ٧٧.

المقولات يكون ذلك الشيء لا محالة خارجاً عن المقولات بأسرها من دون أن يقدح في حصر المقولات .

وأما أعدام الملكات، فكما أنها داخله في الوجود بالعرض، فكذا هي داخله في المقولات بالعرض. وليست بداخلة فيها بالذات .

ثم إنَّ تحقيق حصر المقولات في هذه العشرة يتوقّف على أمور:

منها: أن لا يمكن اسناد هذه العشرة كلّها إلى جنسٍ واحدٍ كالوجود على ما ظنّ.

ومنها: أن لا يكون مفهوم العرض جنساً لهذه التسعة، كما أنّ الجوهر جنس للخمسة المشهورة.

ومنها: أن لا يكون الأجناس العالية للعرض أقلّ من التسعة، كما زعم بعضهم أنّها ثلاثة: الكمّ والكيف والمضاف، فإنّه يشمل البواقي من ذوات النسبة. وبعضهم أنّها أربعة: الثلاثة المذكورة والحركة .

ومنها: أن يكون مفهوم كلّ واحدٍ من هذه التسعة جنساً لما تحته لا مقولاً بالتشكيك، ولا من قبيل اللوازم المتّفقة.

ومنها: أن لا يكون شيء من هذه التسعة تمام حقيقة ما تحته من الأفراد، وإلا لكان نوعاً حقيقياً لا جنساً.

أما الأوّل - أعني: كون الوجود جنساً للمقولات العشرة -: فقد عرفت إشارة في أوائل الكتاب لكونه مقولاً بالتشكيك، ومع ذلك، فهو زائد على

الماهية، وليس من الأمور المفوتة للماهية.

قال الشيخ: «إنَّ حال الوجود في هذه العشرة ليست حالاً واحدة، بل الوجود لبعضها قبل، وبعضها بعد، كما للجواهر والعرض»<sup>(١)</sup>.

وبعضها أحقّ، وبعضها ليس بأحقّ، كما للموجود بذاته والموجود بغيره.<sup>(٢)</sup>

وبعضها أحكم، وبعضها أضعف، كما في الموجود القارّ والموجود الغير القارّ.

فليس وقوع الوجود عليها وقوعاً على درجةٍ واحدةٍ كوقوع طبائع الأجناس على أنواعها<sup>(٣)</sup>، فهو إذن غير جنس .

ولو كان متواطئاً لم يكن أيضاً جنساً، فإنه غير دالّ على معنى داخل في ماهيات الأشياء.<sup>(٤)</sup>

ولذلك إذا تصوّرت معنى المثلث نسبت إليه الشكلية، ونسبت إليه الوجود، وجدت الشكلية داخله في معنى المثلث دون الوجود حتّى يستحيل أن نفهم المثلث أنّه مثلث إلا وقد وجب أن يكون قبل ذلك شكلاً. ولست تحتاج في تصورك ماهية المثلث أن تتصوّر أنّه موجود.

١. إنَّ الجوهر قبل العرض.

٢. إنَّ الموجود بذاته أحقّ بالوجود من الموجود بغيره.

٣. في المصدر: «على أنواعها للذي هو بالتواطؤ المحض».

٤. بل أمر لازم لها.

فلذلك يمكنك أن تفهم ماهية المثلث وأنت شاك في وجوده حتى يبرهن لك أنه موجود أو ممكن الوجود في الشكل الأول من كتاب إقليدس. انتهى ملخصاً<sup>(١)</sup>.

وأما الثاني - أعني: عدم كون مفهوم العرض جنساً لما تحته ؛ أي التسعة - : فقد عرفت منّا في أوائل مباحث الجواهر<sup>(٢)</sup> ما يكفيك في ذلك.

وقد قالوا أيضاً: إنّ المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته بخلاف العرض، فإنّ معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء إنّما يكون بعد تحقّق حقيقته .

وأما الثالث: فقد قال الشيخ: «وأما الذين تكلفوا أن يجعلوا بعض هذه داخلياً في بعض، وأن يحصروها في مقولات أقلّ عدداً.<sup>(٣)</sup> فيظهر لك بطلان هذا المذهب حين نعلّمك رسوم هذه وخواصّها؛ فيتضح لك أنّها متباينة غير داخلية بعضها في بعض. وأنّ المضاف لا يمكن أن يشمل البواقي، لأنّ المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الأخرى حمل الجنس؛ ولكن يوجد في كلّ واحدٍ منها بأن يعرض له، فيكون له نسبة

١. منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٦٠ - ٦١ / الفصل الأول من المقالة الثانية.

٢. لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب المسألة الثالثة من الفصل الأول من المقصد الثاني.

٣. فمنهم من جعل المقولات أربعاً: الجوهر والكمية والمضاف والكيفية، وجعل المضاف يعمّ البواقي لأنّها كلّها منسوبة. ومنهم من جمع الستّ في جنس خامس، إذ عدّ الأربعة؛ ثمّ قال والخامس الأطراف التي تأخذ من الكيفية شيئاً. وبطلان هذا المذهب وما يجانسه يظهر لك حيث نعلّمك رسوم هذه وخواصّها الخ.



إلى شيء يصير بها مضافاً إليه، من غير أن يصير المضاف جنساً له. ونعرفك أن الشيء لا يصير، بسبب أن له شيئاً، وأنه في شيء أو مع شيء مضافاً إليه، بل بأن نأخذه بعد ذلك، من حيث له ذلك؛ فيعرض له أن تكون ماهيته من جهة هذا الاعتبار مقولة بالقياس إلى غيره، فإن كون زيد في الدار هو نسبته التي هو بها أين، وهذه النسبة ليست إضافة، بل أيناً.

ثم إن اعتبرت التكرار وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين، أن يصير مقول الماهية بالقياس إلى ما هو فيه، من حيث هو محوي وذلك حاوٍ؛ لا من حيث هو أين فقط، بل هذه الحثية<sup>(١)</sup> قد عرضت له الإضافة كالبياض، فإنه من حيث هو بياض شيء، ومن حيث إنه لذي البياض، أي للأبيض، فإن ماهيته مقولة بالقياس إلى ذي البياض، لا ماهية أنه بياض، بل ماهية أنه للأبيض.

كذلك ليس كون الشيء في مكان؛ الذي هو نسبة طرف واحد؛ هو نفس كون الماهية مقولة بالقياس إلى غيره؛ بل هو موضوع لذلك من حيث تصير النسبة شاملة للطرفين، الحاوي والمحوي.

وقال: وأما الحركة، فإنها إن كانت هي مقولة أن يَنْفَعِلَ، فما زادت جنساً؛ وإن لم تكن مقولة أن يَنْفَعِلَ، فإنها لا يجب أن تكون جنساً، بل يجب أن تكون مقولة على أصنافها بالتشكيك، وأن يكون ذلك هو المانع من أن تجعل الحركة هي نفس مقولة أن يَنْفَعِلَ، إن امتنع؛ وإلا فإن لم يكن هناك

١. أي من حيث إنه محوي حاوية.

مانع من هذا القبيل، فمقولة أن يَنْفَعَل هي بعينها الحركة. وسيرد عليه الكلام في موضعه. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وأما الرَّابِع: فقال الشَّيخ: «إنَّ هذا شيء يحاوله جمهور المنطقيين؛ وما أراني أفي به حقَّ الوفاء؛ فإنَّ السبيل في تصحيح ذلك يحوج إلى أنحاء ثلاثة من النظر:

أحدها: أن يبيِّن أنَّه لا واحد من هذه المقولات إلا ويقال على ما تحته قول الجنس. وهذا يحوج إلى أن يبيِّن أنَّ حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتِّفاق في الاسم، وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدُّم والتأخُّر، فيكون على سبيل التَّشكيك.

وليس أيضاً على سبيل قول اللّوازم<sup>(٢)</sup>، أو الأمور الإضافية التي لا يتقوم بها ماهية الشيء، فإنَّه إن كانت الكيفية مثلاً ليست تقع على الأشياء المجعولة أنواعاً لها على شرائط وقوع الجنس، لم تكن جنساً لما تحتها، بل إن كان حمل ما تحتها على ما هو أخصُّ ممَّا تحتها حمل مقومٍ صار كلُّ واحدٍ ممَّا تحتها بالحقيقة هو الجنس الأعلى، وكان مثلاً الجنس الواحد منها هو الذي يسمَّى كيفية انفعالية وانفعالات، والجنس الآخر مثلاً الملكات والحالات؛ وكانت الكيفية مقولة عليهما، لا على سبيل قول الجنس، بل على

١. ملخصاً. لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٦٦ - ٧٠ / الفصل الثالث والرابع من المقالة الثانية.

٢. التي تنال على ما تحتها بالسوية، من غير اختلاف، ولكن لا يكون من المقومات؛ بل يكون من اللّوازم أو الأمور الإضافية الخ.

سبيل قول اللّوازم، فكان عدد الأجناس التي بالحقيقة أجناس عالية فوق العدد المذكور.

وهذا الوجه من تدقيق النّظر هو شيء لم يشتغل به أحد ممّن سلف .  
والوجه الثّاني: أن يبيّن أن لا جنس خارجاً عن هذه المذكورات بقسمه الموجود إلى أن تنتهي القسمة المحصّلة إلى هذه ؛ وإن سومح في أمر التقويم للذّات. وهو أيضاً ممّا لم يبلغنا فيه شيء حقيقيّ.

الثّالث: أن يبينوا بوجهٍ آخر غير القسمة بياناً أنّه يستحيل أن يكون جنس غير هذه الأجناس، إن كان إلى مثل ذلك سبيل .

وما عندي أنّهم عملوا شيئاً يعتدّ به في ذلك.

ثمّ ذكر واحداً من أنحاء القسمة المشهورة فيه وزيفه. ثمّ تكلف قسمة أخرى تقرّب السبيل إلى هذا الفرض.

وحاصلها: أنّ العرض إن قبل القسمة لذاته فالكمّ، وإلا، فإن لم يقتض النسبة لذاته فالكيف، وإن اقتضاها فالنسبة: إمّا للأجزاء بعضها إلى بعض وهو الوضع، أو للمجموع إلى أمرٍ خارج، وهو إن كان عرضاً: فإمّا كمّ غير قارّ فمتى، أو قارّ يتقل بانتقاله فالملك، وإلا فالأين، وإمّا نسبة فالمضاف، وإمّا كيف والنسبة إليه: إمّا بأن يحصل منه غيره فإن يفعل، أو يحصل هو من غيره فإن يتفعل، وإن كان جوهرًا، فهو لا يستحقّ النسبة له وإليه إلا بعارض فيؤول إلى النسبة إلى العرض ويندرج في ما ذكرنا.

ثم قال: وهذا ضرب من التقريب متكلف لا أضمن صحته؛ إلا أنه أقرب مما حضرني في هذا الباب؛ ويمكن أن ترام فيه وجوه أخرى وتكلف، ولو رأيت في ذلك فائدة أو حجة حقيقية لتوخيت أن أقسمه قسمة غير هذه تكون أقرب من هذا، ولكن القريب والأقرب، إذا لم يبلغا الحق نفسه، فهما بعيدان. انتهى»<sup>(١)</sup>.

فقد ظهر مما ذكر: أن الحصر في التسعة ليس استقرائياً، بل هو شيء تخميني محض.

والعجب أن صاحب المواقف توهم أن القسمة المذكورة استدلال من الشيخ على صحة الحصر.

ثم اعترض عليه بما في هذا التقسيم من الترديدات الناقصة والتعينات الغير اللازمة.

وبأنه إن عول على الإستقراء كان هذا التقسيم ضائعاً، ولزمه الرجوع إلى الإستقراء من أول الأمر طرْحاً لمؤنة هذه المقدمات. وإن أراد الإرشاد إلى وجه ضبط يُسهّل الإستقراء ويُقلّل الانتشار، فلا بأس.<sup>(٢)</sup>

وأما الخامس: فما بلغني فيه شيء من أحد، ولا يخفى صعوبة ذلك، ولا يكفي هذا أيضاً، بل لا بد من بيان اشتمال كل واحد منها على أجناس وهو أيضاً ممنوع، لجواز كون ما تحت بعضها أنواعاً حقيقية، إلا أن يكون

١. ملخصاً، لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٨٢ - ٨٦ / الفصل الخامس من المقالة الثانية.

٢. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٩٨ - ٩٩.

المراد من الجنس العالي هاهنا ما لا جنس فوقه، فجاز كون بعضها أجناساً مفردة، كما قيل.

وبالجملة: فالذي استقرَّ عليه رأي المتأخرين ؛ إنَّ هذا الحصر إستقرائي، ولا يخفى أنَّ الإستقراء ضعيف جداً، كما أشرنا إليه.

وقد قيل: إنَّ حصر الأجناس العالية للموجودات الممكنة في هذه العشرة ليس منقولاً عن أرسطو، بل هو ممَّا أحدثه من بعده.

## المبحث الأول

### في الكم

[ قال: الأول: الكم .

أقول: ] وهو أول المقولات التسع على ما قال.

الأول: الكم

وإنما جرت العادة بتقديم الكم على غيره من الأعراض، لأنه أعم وجوداً من الكيفية، وأصح وجوداً من الأعراض النسبية. أما الأول: فلأن العدد من الكم ليس مقصوراً على الأمور المقارنة للمادة، بل يشمل الأمور المفارقة التي لا يقبل كيفة، ولا شيئاً غريباً من جوهرها.

وأما الثاني: فلأن شيئاً من الأعراض النسبية غير متقرر في ذات موضوعه بخلاف الكم.

وأيضاً الكمية إذا شاركت الكيفية في الجواهر، فإنها تلزم أول جوهر منها وهو الجسم، والكيفيات تلزم الجواهر النوعية السافلة والمتوسطة بعد الجسمية، كذا في " الشفاء " (١).

وفي هذا المبحث مسائل :

## [المسألة الأولى]

### في تقسيم الكم<sup>(١)</sup>

[ قال: فمتصله القار: جسم وسطح وخط، وغيره: الزمان، ومنفصله: العدد .

أقول: إن هذه المسألة في تقسيم الكم إلى المتصل والمنفصل، ولم يعرفه أولاً لشهرته، وتقرره في الأذهان، وهو أن الكم ما يقبل القسمة لذاته. والمراد من القسمة هاهنا هو الفرضية؛ أي ما يمكن أن يفرض فيه شيء دون شيء؛ سواء كان المفروض واقعاً، كما في العدد أم لا، كما في المقدار، لا الانفكاكية لعدم قبول المقدار إياها ضرورة انعدام المقدار وعدم بقائه عند طريان الانفكاك، والقابل حقيقة يجب اجتماعه مع المقبول، فهذه القسمة إنما يقبلها المادة بإعداد المقدار، والمعد لا يجب بقاؤه مع المعدل، هذا تعريفه .

وأما تقسيمه، فأشار إليه بقوله: فمتصله القار: جسم وسطح وخط،

١ . راجع لمزيد التحقيق الكتب التالية: المنطق أرسطو: ١ / ٤٣ - ٤٧؛ والمنطق عند الفارابي: ٩٥ - ٩٩؛ وكتاب المشارع والمطارحات: ٢٣٥ - ٢٤٠ و ٢٤٤ - ٢٤٨؛ ومنطق الشفاء: ١ / المقولات / ١١٦ - ١٢٤؛ والمباحث المشرقية: ١ / ١٧٨ - ١٨٣ / الفصل الثالث من الفن الأول؛ والجواهر النضيد: ٢٦؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٣٢٣ - ٣٢٨؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٤٤٦ - ٤٤٨؛ وایضاح المقاصد: ١٦٨ - ١٧٠؛ التحصيل: ٣٥٢ - ٣٦١ / الفصل الأول من المقالة الثانية؛ والأسفار: ٤ / ١٣ - ١٦ .

وغيره؛ أي غير القارّ الزّمان. ومنفصله: العدد.

بيان ذلك: أنّ الكمّ لما كان مشتملاً على الأجزاء إمّا بالقوّة أو بالفعل، فإن كانت بحيث يشترك في الحدود - أي يكون بين كلّ جزأين منه أمر يكون نسبته إليهما على السّواء كالنقطة القاسمة للخطّ إلى نصفين مثلاً، فإنّها بحيث لو اعتبرت نهاية لأحدهما أمكن اعتبارها نهاية للآخر، ولو اعتبرت بداية لأحدهما أمكن اعتبارها بداية للآخر. وهذا هو المراد بالحدّ المشترك، ويجب كونه مخالفاً بالحقيقة لما هو حدّ له، لأنّه بحيث لو انضمّ إليه أو نقص منه لم يزد ولم ينقص، وإلا لكان جزءاً آخرأ، فيكون القسمة إلى اثنين قسمة إلى ثلاثة - فمتصل، وإن لم يكن أجزاءه مشتركة في الحدود كالعشرة - فإنّه ليس بين أجزاءه حدّ بالصّفة المذكورة، فإنّ السّادس مثلاً جزء من الستّة داخل فيها وخارج من الأربعة والرّابع بالعكس، فليس شيء منهما ممّا يشترك فيه الحدّان - فمفصل.

والم متصل إن اجتمعت أجزاءه في الوجود فقارّ، وهو إن كان قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث فجسم تعليمي، أو في الجهتين فسطح، أو في جهة فخطّ. وإن لم يجتمع غير قارّ، وهو قسم واحد وهو الزّمان، لأنّه قد ثبت في موضعه أن كلّ متّصل بذاته على سبيل التجدّد فهو هيئة حركة، وإنّ ذلك هو الزّمان، كما أنّ المنفصل قسم واحد هو العدد لا غير، لأنّ حقيقته ما يجتمع من الوحدات، ولا معنى للعدد سوى ذلك.

قال الشّيخ: «وأما الكميّة المنفصلة، فلا يجوز أن تكون غير العدد، فإنّ



المنفصل قوامه من متفرقات، والمتفرقات من آحادٍ، والآحاد: إمّا نفس المعنى الذي لا ينقسم، من حيث هو لا ينقسم، أو شيء فيه الوحدة، وهو ذو وحدة وله وجود آخر حامل للوحدة، فالوحدات هي التي لذاتها يجتمع منها شيء ذو كمّ منفصل لذاته، يكون عدده مبلغ تلك الوحدات. وأمّا الأمور التي فيها تلك الوحدات، فجملتها حاملة للعدد الذي هو لذاته كمّ منفصل. ثمّ لا يوجد فيها معنى كميّة منفصلة غير معنى اجتماع تلك الأحاديّة»<sup>(١)</sup>.

١. منطق الشفاء: ١ / المقولات / ١٢٠ - ١٢١.

## المسألة الثانية

### [ في خواص الكَم (١) ]

قال: ويشملها قبول المساواة وعدمها، والقسميّة، وإمكان وجود العاذ فيه .

أقول: إنّ هذه المسألة [ في خواص الكَم الشاملة لقسميه معاً وهي

ثلاثة:

الأولى: ما أشار إليه بقوله: ويشملهما؛ أي المتصل والمنفصل قبول المساواة وعدمها، فإنّهما من الأعراض الدّاتية الأولى للكَم من حيث هو كَم، وأنّما يعرض لغيره بتوسطه، فإنّ الجسم الصّغير والكبير متوافقان في الجسميّة ومتفاوتان في المقدار، فلو كان قبول المساواة وعدمها لأجل الجسميّة لكان كلّ ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير لعدم تفاوتهما في الجسميّة .

فإن قيل: هذا الدّليل مقلوب، لأنّ ذلك إن كان لنفس المقدار لزم

مساواة الصّغير والكبير لاشتراكهما في المقدار.

١ . لاحظ البحث في الكتب التالية: منطق أرسطو: ١ / ٤٧ - ٤٨ ؛ وكتاب المشارع والمطارحات:

٢٤٣ - ٢٤٨ ؛ ومنطق الشفاء: ١ / المقولات / ١٣٤ / الفصل الثّاني من المقالة الرّابعة؛ والأسرار

الخفيّة في العلوم العقليّة: ٤٤٩ - ٤٥١؛ وشرح حكمة العين: ٢٦٧ - ٢٦٩؛ وایضاح المقاصد: ١٦٦

- ١٦٨ ؛ والتحصیل: ٣٦١ - ٣٦٤ / الفصل الثّاني من المقالة الثّانية.

أجيب: بأن قبول المساواة وعدمها ليس لمطلق المقدار ليلزم ذلك، بل للمقدار الخاص الذي ليس مشتركاً بين الصغير والكبير. ولا يمكن أن يكون ذلك القبول للجسمية الخاصة التي هي معروض للمقدار، لأن تلك الجسمية لا يخالف جسمية أخرى إلا بذلك المقدار.

هكذا قالوا: وعليه منع، وإن كان مكابرة.

والأولى على ما قال المحقق الشريف أن يقال: «فإنَّ العقل إذا لاحظ المقادير والأعداد ولم تلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه أن يحكم بأن واحداً منهما مساوٍ لآخر، أو زائد عليه، أو ناقص منه. وإذا لاحظ شيئاً غير الكم، ولم يلاحظ معه مقداراً ولا عدداً لم يمكنه ذلك»<sup>(١)</sup>.

والثانية: قبول القسمة؛ أي بالذات، فإنَّ غيره إنما يقبل القسمة بواسطة الكم لا محالة، بخلاف الكم، فإنه يقبلها لا بواسطة غيره.

ونقل في شرح المقاصد عن الإمام<sup>(٢)</sup>: إنَّ هذه الخاصية؛ أي قبول القسمة، إنما يلزم الكم بسبب الخاصة الأولى، لأنه لما كانت الأجسام تتقدَّر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة، وجب أن يكون فيها ما يقبل المساواة و<sup>(٣)</sup> اللامساواة لذاته، وهو المقدار، ولا يتصور اللامساواة إلا بأن يشتمل أحدهما على مثل الآخر مع زيادة، فلزم أن يقبل القسمة؛ أي فرض شيء دون شيء. انتهى<sup>(٤)</sup>.

١. نقل باختلاف يسير. لاحظ: شرح المواقب: ٥ / ٥٩.

٢. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ١٧٥ - ١٧٦.

٣. في المصدر: «أو اللامساواة». ٤. شرح المقاصد: ٢ / ١٧٠.

وهو مستفاد من كلام الشيخ حيث قال: «وهذا الجسم المحسوس ليس يتجزأ إلا من حيث فيه بُعد، فينقسم ذلك البعد إلى ما ينقسم إليه. فالجزء له من حيث هو ذو ذلك المقدار؛ لا من حيث هو جسم على الإطلاق، أو جسم جوهري، فإن الجزء له من حيث تفاوت وتساوي، لا من حيث لا يقبل مفاوطة ومساواة. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وفي "المواقف"<sup>(٢)</sup> فعل عكس ذلك: فإنه جعل قبول المساواة واللامساواة فرعاً لقبول القسمة: وقال: «لأنه إذا فرض أجزاء في كمّ، فإما أن يوجد بازاء كلّ جزء مفروض في ذلك الكمّ جزء مفروض في كمّ آخر، أو أكثر أو أقل، فيتّصف حينئذ الكمّ الأول بالمساواة أو بالزيادة أو بالتقصان مقيساً إلى الكمّ الثاني. انتهى»<sup>(٣)</sup>.

وهو صريح كلام الشيخ<sup>(٤)</sup>: حيث نقل عن بعض المتقدمين مرتضياً أنه يتولد من أنّ الكميّة يحتمل التقدير أن يقال مساو أو غير مساو، وسيأتي.

وقال شارح المواقف: «والظاهر أنّ ما في الكتاب إنّما هو في المساواة واللامساواة العددية، وإنّ عكسه إنّما هو في المساواة واللامساواة المقدرية. انتهى»<sup>(٥)</sup>.

١. منطق الشفاء: ١ / المقولات / ١١٨ / الفصل الرابع من المقالة الثالثة.

٢. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٠٤.

٣. مطابقاً على شرح المواقف: ٥ / ٥٩ - ٥٨.

٤. لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ١٢١ / الفصل الرابع من المقالة الثالثة.

٥. شرح المواقف: ٥ / ٦٠.

فليتأمل.

والثالثة: إمكان وجود العادّ فيه<sup>(١)</sup>؛ أي اشتماله على أمرٍ بعده، ويفنيه بالاسقاط عنه مراراً: إمّا بالفعل كما في الكمّ المنفصل فإنّ الأربعة تعدّ بالواحد أربع مرات، وإمّا بالقوّة كما في المتّصل، فإنّ السنة تعدّ بالشهور، والشهر بالأيام، واليوم بالساعات، والذراع يعدّ بالقبضات، والقبضة بالأصابع، والأصابع بالشعيرات، والشعيرة بالشعرات.

وقول الإمام: «إنّ هذه الخاصية هي التي تصلح لتعريف الكمّ بها لا الأولى، لأنّ المساواة لا تعرف إلاّ بالاتفاق في الكمّ وهو دور. ولا الثانية، لأنّ قبول القسمة من عوارض المتّصل لا المنفصل، فلا يشملها التعريف» لا وجه له، لأنّ المساواة غير محتاجة إلى التعريف، كما اعترف هو به أيضاً. وقبول القسمة التي هي فرض شيء دون شيء هاهنا كما مرّ؛ أعم من أن يكون الأقسام المفروضة حاصلة بالفعل أو بالقوّة على ما عرفت.

وأما ما وقع في "المواقف": من أنّه أخذ القسمة الإنفكاكية، فسهو<sup>(٢)</sup> إذ الإمام<sup>(٣)</sup> مصرّح في هذا الموضوع بأنّ الإنفكاكية يستحيل عروضها للمقدار، إذ عندها يبطل المقدار، كذا في "شرح المقاصد"<sup>(٤)</sup>.

١. في كتاب تجريد الاعتقاد ومتن كشف المراد: لفظ «فيه» ساقط.

٢. أي قوله: نعم الكمّ يعدّ المادّة لقبول القسمة الإنفكاكية الخ. لاحظ: المواقف في علم الكلام:

١٠٤.

٣. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ١٧٤ - ١٧٥.

٤. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ١٧١ - ١٧٢.

## المسألة الثالثة

### [ في انقسام الكم إلى الذاتي والعرضي <sup>(١)</sup> ]

قال: وهو ذاتي و عرضي .

ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما.

أقول: إن هذه المسألة [ في ] بيان [ تقسيم الكم ؛ إلى الكم بالذات : وهو الذي عدّ من المقولات، وإلى الكم بالعرض: وهو ماله ارتباط بالكم بالذات مصحح لإجزاء أوصافه عليه. وذلك: إما بالمحلّية كالجسم، أو بالحاليّة في نفس الكم كالشكل، أو في محل الكم كالسواد والبياض. وأما يتعلّق وراء هذه التعلّقات مصحح لإجزاء الأوصاف كالتناهي واللاتناهي في القوّة باعتبار آثارها في الشدّة، أو المدة، أو العدة.

وإلى هذا التقسيم أشار بقوله: وهو ذاتي و عرضي .

وقد تكون كمّ واحد كمّاً بالذات وكماً بالعرض باعتبارين كالزمان، فإنّه كمّ بالذات باعتبار ذاته، وكم بالعرض باعتبار انطباقه على المسافة بتوسّط الحركة.

١ . راجع لمزيد التحقيق: منطلق الشفاء: ١ / المقولات / ١٢٧ / الفصل الأول من المقالة الرابعة؛ والمباحث المشرّقة: ١٨٦ - ١٨٨؛ وابطحاح المقاصد: ١٧٠ - ١٧١؛ وشرح المقاصد: ٢ / ١٧٤ -

ويعرض ثاني القسمين في تقسيم الكم المتصل والمنفصل، وهو  
المنفصل، فيهما لأولهما، أي لأولهما فيهما، يعني لأول هذين القسمين وهو  
المتصل فيهما؛ أي في الذاتي والعرضي.

والحاصل: أن الكم المنفصل يعرض لكم المتصل الذاتي، والكم  
المتصل العرضي، إذ العدد مما يعرض لجميع الأشياء.

وقد يعرض الكم المنفصل بالذات لكم المنفصل بالذات كما في  
قولنا: «خمس عشرات» فيصير المنفصل بالذات منفصلاً بالعرض.

## المسألة الرابعة

### في نفي التضاد عن الكمّ

[ قال: وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضديّة.

ويوصف بالزيادة والكثرة، ومقابليهما، دون الشدّة ومقابلها.

أقول: إنّ هذه المسألة في بيان أنّ الكمّ لا ضدّ له [ وهو من خواصّه الإضافية لمشاركة الجوهر معه في هذا الحكم كما مرّ سابقاً.

قال في "الشفاء" نقلاً عن بعض المتقدّمين: «إنّ للكميّة خاصيّتين أوليين: إحداهما أنّ الكميّة يحتمل التقدير؛ والأخرى أنّ الكميّة لا مضادّ لها. ثمّ إنّها قد يتولّد من هاتين الخاصيّتين خاصيّتان أخريان، فيتولّد من أنّ الكميّة تحتمل التقدير أنّه يقال: مساوٍ وغير مساوٍ، ويتولّد من أنّها لا مضادّ لها أنّها لا تقبل الأشدّ والأضعف».

ثمّ قال: «فنقول: نحن إنّ الخاصيّة الأولى للكميّة هي التي منها ينقدح لنا الوقوف على معنى الكميّة وأنّها لذاتها لا لشيء آخر يحتمل أن يوقع فيها التقدير.

وأما أنّها لا مضادّ لها فأمر لا ينتقل الذهن من الوقوف عليه إلى التفتن



بماهية الكم. وكيف، وهذه ممّا يشارك الجوهر فيها؟ فإنّها من الخواصّ التي بالقياس، لا التي على الإطلاق.»

ثمّ احتجّ على نفي المضادة: «بأنّ الكمّيات المتّصلة قد تتوافر معاً في موضوع واحد، وبعضها نهايات بعض، وأنّ المنفصلات كيف يمكن أن يفرض لواحد منها ضدّ، وأيّ شيءٍ وضع ضدّاً للثنتين أو الثلاثة من جملتها مثلاً، فهناك شيء هو أبعد مشاكلة للثنتين والثلاثة، وهو العدد الأزيد منه؟ انتهى»<sup>(١)</sup>.

وفيه دلالة على أنّ الجسم التّعليمي والسّطح والخطّ جميعاً حالة في الجسم الطبيعي لكنّ بعضها بتوسّط بعض وإنّ الجسم الطبيعي موضوع لها جميعاً، كما مرّ في مباحث الجواهر، وأنّ الاجتماع بالتوسط أيضاً ممّا ينافي الضديّة.

والى هذه الحجّة أشار المصنّف بقوله: وفي حصول المنافي؛ أي الاجتماع في الموضوع في المتّصلات، وعدم الشرط؛ أي غاية الخلاف في المنفصلات دلالة على انتفاء الضديّة في الكمّ مطلقاً.

ثمّ أشار إلى الخاصّة المتولّدة من نفي التضاد بقوله: ويوصف؛ أي الكمّ بالزيادة، والكثرة، ومقابلهما دون الشدّة، ومقابلها.

فإنّه يقال: هذا الخطّ أزيد أو أنقص من ذلك الخطّ، وإنّ هذا العدد أزيد وأكثر أو أنقص وأقلّ من ذلك العدد.

١. منطق الشفاء: ١ / المقولات / ١٣٤ - ١٣٥ / الفصل الثّاني من المقالة الرابعة.

ولا يقال: إنَّ هذا الخطَّ أو العدد ؛ أشدَّ أو أضعف من ذلك الخطَّ أو العدد، والسبب في ذلك هو أنَّ الشدَّة: عبارة عن بعد أحد الضدَّين عن الضدَّ الآخر. والضعف: عبارة عن قربه منه كما يقال: هذه الحرارة أشدَّ من تلك الحرارة، فإنَّ معناه أنَّ هذه الحرارة أبعد بالقياس إلى البرودة من تلك الحرارة، وتلك الحرارة أقرب إلى البرودة من هذه الحرارة.

وكذا الحال في قولنا: هذا السواد أشدَّ من ذلك السواد، فإنَّ معناه أنَّ هذا أبعد من البياض، وذلك أقرب إليه، إلى غير ذلك من الأمثلة. فتحقق الشدَّة والضعف في شيءٍ فرع تحقُّق التَّضاد فيه، بخلاف الزيادة والكثرة، ومقابلتهما، فتدبَّر.

## المسألة الخامسة

### [ في أنواع الكمّ المتّصل ]

قال: أنواع المتّصل قد تكون تعليميّة.

وإن كانت مختلفة بنوع من الاعتبار.

أقول: إنّ هذه المسألة [ في ] بيان [ أنّ كلّاً من ] الأنواع الثلاثة للكمّ المتّصل القارّ الذات وهي [ الجسم التعليمي والسّطح والخطّ، وإن كان في وجوده محتاجاً إلى المادّة، لكن يمكن اعتباره من حيث هو هو من غير التفات إلى المادّة بحيث يكون من هذه الحيثيّة مناطاً لكثير من الأحكام، فإنّ علوم الرّياضيات كلّها مبنية على هذا الاعتبار المأخوذ من هذه الحيثيّة.

والى هذا أشار بقوله: وأنواع المتّصل؛ أي القارّ - وهي الجسم التعليمي والسّطح والخطّ - قد تكون تعليميّة؛ أي مأخوذة بحيث تنسب إلى التعاليم، وهي العلوم الرّياضيّة لكونها موضوعة لها.

وأما سميت بالعلوم التعليميّة والتعاليم، لأنهم كانوا يتدأون بها في تعليم مبتديهم رياضة للنّفوس وتأنيساً لها باليقينيّات وتبعيداً لها عن الغلط لكونها علوماً دقيقة، ومع ذلك متسقة قلّما يضلّ الفكر فيها.

وإن كانت تلك الأنواع مختلفة بنوع من الاعتبار .

وهو أن الجسم التعليمي من جملتها كما يمكن اعتباره من حيث هو هو، وهو اعتباره لا بشرط شيء يمكن اعتباره بشرط لا شيء أيضاً. وقد مرّ الفرق بينهما سابقاً.

بخلاف السطح والخط، فإنه لا يمكن اعتبارهما بشرط لا شيء، فإننا لا يمكننا أن نتخيل بعداً ممتداً في جهتي الطول والعرض؛ مجرداً عن الإمتداد العمقي، فيمتنع تخيل السطح بشرط عدم الجسم التعليمي - أعني: أن يكون صورة السطح - حاصلة في الخيال، ولا يكون صورة الجسم التعليمي حاصلة فيه، بل المتخيل لنا عند تخيلنا السطح، هو الجسم التعليمي المتناهي ويكون طرفه سطحاً، وإنما قيّدنا بالمتناهي، إذ لا يمكن تخيل الغير المتناهي كما لا يمكن وجوده، بل الممكن إنما هو تعقله فقط.

وكذا الكلام في الخط، بل في النقطة أيضاً، وإن لم يكن ممّا نحن بصدده.

فهذه الأمور - أعني: النقطة والخط والسطح - إنما يمكن تعقلها على وجه كلي، ولا يمكن تخيلها؛ أي من حيث هي نقطة فقط، وخط فقط، وسطح فقط، وإن أمكن تخيل كل منهما من حيث هو هو، أعني: أنه يمكن تخيل السطح من حيث هو من غير التفات إلى الجسم التعليمي وإن كان معه، وتخيّل الخط من غير التفات إلى السطح وإن كان معه، وتخيّل النقطة من غير التفات إلى الخط وإن كان معها، فأما الجسم التعليمي، فإنه يمكن تخيله فقط؛ أي بشرط تجرّده عن الجسم الطبيعي، كما يمكن تخيله من حيث هو؛ أي من غير التفات إلى الجسم الطبيعي .

هذا خلاصة ما أفاده المحقق الشريف.<sup>(١)</sup>

والمراد بتخيّل الغير المتناهي أن يكون الصّورة الخياليّة غير متناهية، فلا يرد أن مساواة الصّورة لذي الصّورة غير لازمة، فلم لا يجوز أن يكون الجسم المتخيّل غير متناه، وصورته الحالة في القوّة متناهية؟ على ما توهمه الشّارح القوشجي<sup>(٢)</sup> كيف وإذا كان صورته متناهية وهو في الوجود متناه، فأين الجسم المتخيّل الغير المتناهي؟

والمراد بتخيّل الخطّ مثلاً من غير التفات إلى السّطح، إنّما هو اعتبار الخيال من جملة هذا المتخيّل الذي هو مجموع السّطح والخطّ إياه، والتفاتة إليه من غير أن يعتبر السّطح معه، فيكون صورة السّطح أيضاً حاصلة في الخيال، لكنّها ليست ملتفتاً إليها في هذه الملاحظة، فلا منافاة بين إمكان تخيّل الخطّ بهذا المعنى، وبين عدم إمكان تخيّله على ما توهمه الشّارح القوشجي<sup>(٣)</sup> أيضاً. فإنّ المراد هو عدم إمكان تخيّل الخطّ فقط من دون أن يكون صورة السّطح حاصلة في الخيال، كما بيّنا.

١. لاحظ: شرح المواقف: ٧٥ / ٥ - ٧٩.

٢. انظر: شرح تجريد العقائد: ٢٢٣.

٣. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٢٣.

## المسألة السادسة

### في إثبات عرضية الكم

[ قال: وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب «ما هو؟» يعطي عرضيته.

والتبدل مع بقاء الحقيقة، وافتقار التناهي إلى البرهان، وثبوت الكرة الحقيقية، والافتقار إلى عرض، والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي، والسطح، والخط، والزمان، والعدد.

[ أقول: ] وسلك المصنف في ذلك طريقين:

الأول: إثبات عرضية طبيعة الكم المطلق بما هو كم من غير التفات إلى أنواعه، لأنه إذا ثبت عرضية الطبيعة ثبت عرضية جميع أفرادها.

والى هذا الطريق أشار بقوله: وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو؟<sup>(١)</sup> يعطي عرضيته؛ أي عرضية الكم مطلقاً.

بيان ذلك: أن السؤال بما هو؟ سؤال عن حقيقة الشيء، فما يقال في جوابه ينبغي أن يكون منبأً عن حقيقته، والمنبئ عن حقيقة الشيء إذا كان الشيء مركباً من الجنس والفصل، إنما هو حده المركب منهما وإذا كان بسيطاً لا تركيب فيه كما في الأجناس العالية إنما هو حده المأخوذ من

١. في أكثر النسخ: «ما هو في كل واحد».

لوازمه الذاتية المتزعة من حاق الشيء، فإنه في إفادة كنه الشيء ليس بأقل من الحد المركب من الجنس والفصل كما ثبت في موضعه وصرح به الشيخ. وحد الكم كما عرفت ما يقبل القسمة لذاته على المشهور، أو أمر آخر مما هو مأخوذ من خواصه الذاتية التي قد مرت. وقد تخلف عنه ما يدل على الجوهرية كما لا يخفى على من نظر فيه، فلو كان جوهرًا لما تخلف عنه.

وهذا الذي حملنا كلامه عليه، وهو الظاهر من كلامه أولى مما حملة عليه الشارحون، وهو أن معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب السؤال عن نوع نوع من الكم؛ أي عن حد الجسم والسطح والخط والزمان والعدد.<sup>(١)</sup>

ثم اعترضوا عليه بمنع بطلان التالي. وأن ما ذكر في تعريفات هذه الأنواع مما تخلف معنى الجوهرية عنه لعله من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو.

الثاني: إثبات عرضية كل نوع من أنواع الكم على حدة.

أما عرضية الجسم التعليمي، فالدليل عليه هو تبدله مع بقاء الجسمية المشخصة كما نشاهد في الشمعة المدورة تارة، والمكعبة أخرى، إلى غير ذلك من الأشكال مع بقاء جسميتها المعينة. وهذا المتبدل هو نفس مقدار

١. لاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: المسألة الرابعة من الفصل الخامس من المقصد الثاني؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٢٤.

الشمعة المسمّى بالجسم التعلّيمي لا أمر آخر عارض له، إذ لا نعني بمقدار الشمعة إلا هذا الطّول والعرض والعمق باعيانها. فهذا المقدار يزول والجسميّة باقية، فلو كان جوهرًا لكان إمّا نفس هذه الجسميّة، وإمّا ذاتيًا لها. وعلى أيّ التقديرين، يمتنع بقاؤها مع زواله.

والى هذا أشار بقوله: والتبدّل مع بقاء الحقيقة.

وأما الدليل الخاصّ بإثبات عرضيّة السطح: فهو أنّ السطح إنّما يعرض للجسم بواسطة التّناهي، وهو ليس من مقوماته لافتقاره إلى الاستدلال على ما مرّ، وما ثبت لشيء بواسطة أجنبيّة لا يمكن أن يكون ذاتيًا له، فهو خارج عن الجسم عارض له، وهو المطلوب.

والى هذا أشار بقوله: واقتقار التّناهي إلى برهان.

وأما الدليل الخاصّ بالخطّ: فهو أنّ الجسم قد يوجد بدون الخطّ كما في الكرة الحقيقيّة، وتحقّق الشيء بدون مقومه محال، فالخطّ ليس بمقوم للجسم، بل عرض وهو المطلوب.

وهذا معنى قوله: وثبوت الكرة الحقيقيّة.

وأما الدليل الخاصّ للزمان: فهو أنّه مفترق إلى الحركة لكونه مقدارًا لها، وهي عرض والمفترق إلى العرض عرض.

وهذا معنى قوله: والافتقار إلى عرض.

وأما الدليل المختصّ بالعدد: فهو أنّه مقومّ عن الوحدات كما مرّ



سابقاً، وهي أعراض لا محالة، والمتقوم من الأعراض لا يكون جوهرأ.

وهذا معنى قوله: والتقوم به ؛ أي بالعرض.

وقوله: يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد

نشر على ترتيب ألف، وهو خبر المبتدأ.

## المسألة السابعة

### [ في إثبات وجودية السطح والخط والنقطة ]

قال: وليست الأطراف أعداماً، وإن اتصفت بها مع نوعٍ من الإضافة.  
والجنس معروض التناهي وعدمه، وهما اعتباريان .

أقول: إن هذه المسألة: [ في إثبات وجودية السطح والخط بل النقطة أيضاً، وإن لم يكن ممّا نحن فيه لاشتراكهما معهما في الطرفية، فإن السطح طرف للجسم، والخط طرف للسطح، والنقطة طرف للخط، خلافاً للمتكلمين، فإنهم قائلون بعدميتها.

وبيان ذلك: أن الطرف، وإن كان نهاية لذي الطرف والنهية عدمية لكنه ليس نفس النهاية، بل ما به النهاية، إذ هو أمرٌ ينتهي به الشيء، فهو أمرٌ وجودي متصف بالعدمي، وليس في نفسه بعدمي.

والى هذا أشار بقوله: وليست الأطراف أعداماً، وإن اتصفت بها مع نوع من الإضافة، فإن النهاية عدمية لكنها متصفة بالإضافة إلى ذي النهاية، وليست بنفس الإضافة. ألا ترى أن السطح أمر ينتهي وينقطع به الجسم، فالانتهاء والانقطاع عدمي متصف بالإضافة

إلى الجسم . وكذا الخط والنقطة ؟

وقد ينبه على وجودية الأطراف بأنها ممّا يشار إليها، فيجب كونها موجودة.

وهو ضعيف لجواز الإشارة إلى العدمي باعتبار المحلّ.

وبأنها ما به الملاقة بين موجودين، فإنّ السطح مابه يلاقي جسم مع جسم، فيجب كونها موجودة لامتناع الملاقة بين الموجودين بمعدوم بالضرورة.

ومستند المتكلمين ما أشرنا إليه، وهو توهم كونها نفس النهاية.

وقد عرفت بطلانه.

وأنه يلزم التداخل عند ملاقة السطحين مثلاً، لوجوب كونها بالأسر، وإلا لزم كون السطح ذا عمق.

والجواب منع امتناع التداخل في جهة لا بعد للمتداخلين فيها، وقد مرّ في مباحث الجواهر<sup>(١)</sup>.

ولما انجر الكلام باعتبار ذكر الأطراف إلى النهاية أراد الإشارة إلى أنّ النهاية وعدمها ممّا يعرضان الكمّ من حيث هو كمّ بالذات، ولغيرهما بواسطتهما.

فقال: والجنس؛ أي الكمّ من حيث هو كمّ، فإنّه جنس من الأجناس

١ . لاحظ : الجزء الثالث من هذا الكتاب المبحث الرابع من المسألة العاشر من الفصل الأوّل.

العالية قريب للمتصل والمنفصل وبعيد لأنواع المتصل معروض للمتناهي  
وعدمه، بمعنى عدم الملكة، وهما اعتباريان، وليسا من الأمور العينية<sup>(١)</sup>،  
وهو ظاهر.

---

١. أي من الأمور الموجودة في الخارج.

## المبحث الثاني

### في الكيف

وهو الثاني من المقولات التسع على ما قال:

الثاني: الكيف .

وفيه مطالب :



## [ المطلوب ] الأول:

### في تعريف الكيف وتقسيمه

[ قال: ويُرسم بقيودٍ عدمية تخصّه جملتها وأقسامه أربعة.

أقول: [ أعلم: أن الأجناس العالية لا يمكن تحديدها بالجنس والفصل ولا ترسيمها التام لبساطتها، بل ترسم بالخواص واللوازم.

ولما لم يجدوا للكيف خاصّة سوى المركّب من العرضيّة والمغايرة للكّم، وللأعراض النسبية إلا أن التعريف بها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، لأنّ الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض. فعدّلوا عن ذكر كلّ من الكّم والأعراض النسبية إلى ذكر خاصّته التي هي أجلى، فقالوا: هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولانسبة.

فبذكر «العرض» خرج «الجوهر» ويذكر «القسمة» خرج «الكّم»، ويد «النسبة» «الأعراض النسبية».

ومن لم يجعل النّقطة والوحدة من الكيف زاد قيد ولا قسمة.

وزاد حيثنّذ بعضهم قيد «اقتضاء أولياً» لإدخال العلم بالبسيط، فإنّ اقتضاؤه اللاقسمة ليس أولياً، بل بواسطة المعلوم، ولا حاجة إليه مع قيد لذاته. كذا في " شرح القوشجي <sup>(١)</sup> "، ولم أر ما اجتمع فيه القيدان.

وما ذكرنا أولاً هو المطابق لما عرف الشيخ الكيفية به حيث قال:  
الكيفية [ هي ] كل هيئة قارة في الموصوف بها، لا يوجب تقديره ولا  
تقتضيه، ويصلح تصوورها من غير أن يحوج فيها إلى التفات إلى نسبة يكون  
إلى غير تلك الهيئة. ثم قال: وهذا ضرب من البيان متعلق بأن يثبت شيء. ثم  
يعرف بسلوب أمورٍ عنه. انتهى.<sup>(١)</sup>

وإلى هذا التعريف أشار المصنف بقوله: ويُرسم بقيودٍ عدميةٍ تخصه  
جمالها.<sup>(٢)</sup>

### [ أقسام الكيف ]

وأما تقسيمه، فكما قال: وأقسامه أربعة بالاستقراء:

الأول: الكيفيات المحسوسة، كالحرارة والبرودة.

والثاني: الكيفيات الاستعدادية، كالصلابة واللين.

الثالث: الكيفيات النفسانية، كالعلم والقدرة.

الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستقامة والانحناء.

ووجه الضبط أن يقال: الكيف: إما أن يختص بالكم أو لا. فالأول: هو

الرابع. والثاني: إما محسوس بإحدى الحواس الظاهرة أم لا. فالأول: هو

١. منطق الشفاء: ١ / المقولات / ١٧١ .

٢. في أكثر النسخ: «جمالها بالاجتماع».



الأول. والثاني: إمّا كمال، أو استعداد نحو الكمال. فالأول: هو الثاني. والثاني: هو الثالث .

أو يقال: الكيف: إمّا مختص بذوات الأنفس وهو الثالث أو لا، فإمّا أن يختص بالكميات وهو الرابع أو لا، فإمّا استعداداً وهو الثاني، وإمّا فعل، وهو الأول.

إلى غير ذلك من الوجوه التي قيلت فيه، فإنّ جميعها للضبط لا للحصر العقليّ.

## المطلب الثاني

### [ في أقسام الكيفيات المحسوسة وأحكامها

قال: فالمحسوسات: إما انفعاليات أو إنفعالات.

وهي مغايرة للأشكال لاختلافهما بالحمل، ومغايرة للمزاج لعمومها.

أقول: إنَّ البحث هاهنا [ في تقسيم الكيفيات المحسوسة وبيان أحكامها العامة.

### [ أقسام الكيفيات المحسوسة ]

أمَّا تقسيمها: فالكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سمّيت انفعاليات، لكونها بخصوصها، أو عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر. فالأول: كما في المركبات مثل حلاوة العسل. والثاني: كما في البسائط مثل حرارة النار، فإنها ليست تابعة للمزاج لكنّها من حيث هي حرارة، قد توجد تابعة للمزاج.

ولأنَّ الحواسَّ تنفعل منها.

وفيه: أنَّ الأشكال والحركات أيضاً كذلك.

ويندفع: بأنَّ وجه التسمية لا يجب اطرادها ولو زيد قيد الأوليّة، بأن

يقال «ينفعل الحواس منها أولاً» لخرجت الأشكال والحركات، لكن يخرج الخفة والثقل أيضاً عند من لم يجعلهما من المحسوسات الأولية .

وإن كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجع سميت انفعالات، لأنها لسرعة زوالها شديد الشبه بأن ينفعل، فسميت بها تمييزاً لها عن الراسخة وتنبهياً على تلك المشابهة.

والى هذا التقسيم أشار بقوله: فالمحسوسات: إما انفعاليات، وإما انفعالات.

وإنما بدأ بالمحسوسات، لكونها أظهر الأقسام الأربعة.

وتقدير الكلام، فالقسم الأول: المحسوسات، وهي إما انفعاليات، وإما انفعالات، وإنما قلنا ذلك لما سيأتي في القسم الثاني.

### [ أحكام الكيفيات المحسوسة ]

وإنما أحكامها العامة:

فمنها: ما أشار إليه بقوله: وهي؛ أي الكيفيات المحسوسة مغايرة للأشكال .

خلافًا لجمع من الأوائل القائلين بتركب الأجسام من الأجزاء الصغار الصلبة القابلة للانقسام الوهمي دون الخارجي. حيث زعموا أن تلك الأجزاء متخالفة الأشكال، فآتي يحيط بها أربع مثلثات يكون متحددة الأطراف مفرقة لاتصال العضو، فيحس منها الحرارة. وآتي يحيط

بها ستّ مثلثات يكون غليظة الأطراف غير نافذة في العضو، فيحسّ منها البرودة.

وكذا الحال في الطّعم، فإنّ الجزء الذي يقطع العضو إلى أجزاء صغار ويكون شديد النّفوذ فيه هو الحريف. والذي يتلافى هذا التّقطيع هو الحلوّ. وكذا في الألوان، فإنّ الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض. والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود. ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشّعاع الألوان المتوسطة بين السّواد والبياض.

والمشاؤون أبطلوا هذا الزّعم بوجهين:

أحدهما: أنّ الأشكال ملموسة؛ أي مدركة باللمس في الجملة، ولو كان بواسطة السّطوح والألوان والطّعم والروائح غير مدركة باللمس، فالأشكال مغايرة لها.

وثانيهما: أنّ هذه الكيفيّات متضادة والأشكال ليست بمضادة.

والى هذين الجوابين أشار المصنّف بقوله: لاختلافهما بالحمل<sup>(١)</sup> حيث يحمل شيء على الأشكال دون هذه الكيفيّات، وشيء آخر على هذه الكيفيّات دون الأشكال كما عرفت في الجوابين.

فإن قيل على الأوّل: نحن لا ندعي كون الأشكال نفس هذه الكيفيّات،

١. في أكثر النسخ: «في الحمل».

بل أن اختلافها يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط.

وعلى الثاني: أنه إن أريد بالتضاد التضاد المشهوري، فلا نسلم أن الأشكال ليست بمتضادة بهذا المعنى. وإن أريد به الحقيقي، فهو في الكيفيات إنما يكون بين الأطراف، فيلزم أن لا يكون الأشكال كيفيات هي الأطراف، فجاز أن يكون كيفيات هي الأوساط.

قلنا: أما الأول: فالجواب أن تلك الهيئات الحاصلة في الحواس مغايرة للأشكال، لأن الأشكال ملموسة، والهيئات الحاصلة في الباصرة والسماعة والذائقة والشمامة ليست بملموسة، ويجب كونها اشباحاً للهيئات الخارجية، لأن ما في الحس لو لم يجب أن يكون مثلاً لما في الخارج لارتفع الأمان عن المشاهدات. أو ليست تلك الهيئات الحاصلة في الحواس أمثلة للأشكال المغايرة، فيجب أن يكون في الخارج هيئات مغايرة للأشكال يكون تلك الأمثلة أمثلة لها وهو المطلوب.

وأما على الثاني: فإن نفي التضاد في الأشكال فرع نفي التضاد في الكم، لأنها من الكيفيات المختصة بالكميات. وقد مر ثبوت الأصل، فيجب ثبوت الفرع.

وقد يجاب أيضاً: بأن جنس الأشكال ليس فيه تضاد حقيقي، واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعاً، إذ مع مغايرة الجنس لا يتصور الاتحاد في الأنواع التي تحتها.

ومنها: أن هذه الكيفيات مغايرة للمزاج لعمومها؛ أي في التحقق، يعني أن هذه الكيفيات قد يتحقق بدون المزاج كما في البسائط، والمزاج لا يتحقق بدون الكيفية المحسوسة، لأنه إنما يحصل من تفاعل الكيفيات الأربع كما مرّ، فيكون هذه الكيفيات أعمّ تحققاً من المزاج، فهي مغايرة له لا محالة.

المطلب الثالث

في الأحوال المختصة بكل نوع نوع

من الأنواع الخمسة

من هذه الكيفيات المحسوسة.

وفي هذا المطلب مسائل :





## [ المسألة ] الأولى

### في أحوال الملموسات

[ وفيها فروع:

### الفرع الأول

#### في الحرارة والبرودة

قال: فمنها أوائل الملموسات وهي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة،  
والبواقي منتهية إليها.

فالحرارة جامعة للمتساكلات، مفرقة للمختلفات؛ والبرودة بالعكس.  
وهما متضادتان.

وتطلق الحرارة على معانٍ آخر مخالفةٍ للكيفية في الحقيقة.

أقول: [ وإنما قدم الملموسات لكونها أوائل المحسوسات كما مرّ في  
مبحث اللمس، وكما أنّ الملموسات سميت أوائل المحسوسات كذلك  
الكيفيات الأربع منها سميت أوائل الملموسات على ما قال: فمنها أوائل

الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، لكونها ملموسات الذات وبالإصالة. والبواقي؛ أي اللطافة، والغلظ، والكثافة، والهشاشة، واللزوجة، والبلية، والجفاف، واللين، والصلابة، والخشونة، والملاطة، والخفة، والثقل، منتهية<sup>(١)</sup> إليها، ومدركه بتوسطها.

وأما ما قيل: من أن الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فممنوع. أما لو سلم ذلك، فلا ينفع في دفع الإيراد بهما ما قيل «إنهما من مقولة الوضع لا من مقولة الكيف عند بعضهم» لأن الكلام مع من قال بكونهما من الكيفيات الملموسة على ما عليه الجمهور.

### [ تعريف الحرارة ]

واعلم: أن الشيخ قال في فصل الأسطقسات من " الطبيعيات ": «أن الكيفيات المنسوبة إلى اللمس مختلفة المراتب، فليس كلها في درجة واحدة، بل بعضها أقدم من بعض. ويشمل على جملتها هذا التعدد». ثم عددها كما عدنا.<sup>(٢)</sup>

فهذا الكلام يدل على كون بعضها بلا توسط، وبعضها بتوسط. وأما هذا التخصيص الذي قد فعله المصنف من جعل قوى الأربعة مدركة بالتوسط، فلا يخلو عن أشكال كما لا يخفى على المتأمل.

١ . في أكثر النسخ: «متسبة».

٢ . طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٥٠ .

فالحرارة جامعة للمتشاكلات، ومفرقة للمختلفات، ليس المراد من هذا الكلام تعريف الحرارة، فإنَّ المحسوسات غنيّة عن التّعريف، إذ لا أظهر منها.

فإن قيل: المحسوسات هو جزئيات الحرارة مثلاً لا ماهيتها الكلية، فجاز تعريفها.

قلنا: احساس الجزئيات يعدّ النفس لمعرفة الماهية الكلية معرفة ليست بأقلّ ظهوراً من الإحساس، ولا يحصل مثلها في التعريفات، هذا. بل المقصود منه التنبية على مفهوم اسمها بتذكير بعض خواصها.

وهذه الخاصة - أعني: كونها تجمع المتشاكلات وتفترق المختلفات - وإن كانت أشهر خواصها، إلا تابعة لخاصة أخرى هي التحريك إلى فوق.

قال الشيخ في "رسالة الحدود": «الحرارة كيفية فعلية محرّكة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرّق بين المختلفات. انتهى»<sup>(١)</sup>.

قال: فالسبب في جمعها للمتشاكلات وتفريقها للمختلفات هو أنها يفيد الميل المصعد بواسطة التسخين، فالمركب إذا أثرت الحرارة فيه كان طفه أقبل للتصعيد كالهواء، فإنه أقبل من الماء، وهومن الأرض. والأقبل يتبادر إلى الصعود قبل الأبطاء، فيتفرّق الأجسام المختلفة الطبايع التي

حدث المركب من التيامها. ويحصل عند التفرق اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبيعتها مع زوال القاسر.

فإن قيل: الحرارة: قد تفرق المتماثلات كأجزاء الماء، فإنها يصعد بها بالتبخير، فتفرق بعضها عن بعض. وقد يجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه، فإن الحرارة إذا أثرت فيه زادتهما تلازماً واجتماعاً مع اختلافهما.

قلنا: فعل الحرارة في الماء إحالة له إلى الهواء لا تفرق، فإن الحرارة إذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه إلى الفوق، ثم إنه يختلط ويلتزم بذلك الهواء أجزاء مائية، فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخاراً، وفي البيض إحالة في القوام لا جمع، فإنها بحرارتها توجب غلظاً في قوام الصفرة والبياض، وأما الإنضمام بينهما، فقد كان حاصلًا قبل تأثير الحرارة، هذا هو المتبادر المستفاد من "الشفاء".

### [ خواص الحرارة ]

وبالجملة: فالخاصة الأولى للحرارة هي إحداث الخفة والميل المصعد، ثم ترتب على ذلك بحسب اختلاف القوام آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير إلى غير ذلك.

والتفصيل على ما في "شرح المقاصد": أن ما يتأثر عن الحرارة إن كان بسيطاً استحال أولاً في الكيف، ثم أفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر، فيصير الماء هواء، والهواء ناراً، وربما يلزمه تفرق المتشاكلات بأن تميز الأجزاء

الهوائية في الماء ويتبعها ما يخاطبها من الأجزاء المائية، وإن كان مركباً، فإن لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في أن الالطف أقبلي للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات، وإن اشتد التحام بسائطه، فإن كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية، لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد جذبته الكثيف إلى الانحدار، وآلاً، فإن كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر، وإن كان هو الكثيف، فإن لم يكن غالباً جداً حدث يسيل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد، وإن كان غالباً جداً كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحتج في تليينه إلى الإستعانة بأعمال آخر يزاولها اصحاب الإكسير وعدم صلوح التصعيد أو التفرق بناء على مانع لا ينافي كون خاصيتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات.

### [ تعريف البرودة ]

والبرودة بالعكس، فإنها إذا أثرت في المركب المتخالف الأجزاء أوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفرقها، وهذا معنى جمعها للمختلفات وهو يستلزم انفكاك كل منها عن مشاكله كما هو مقتضى التجميد والتكثيف، فيحصل منها تفريق المتشاكلات أيضاً .

## [ بحث في تضاد الحرارة والبرودة ]

وهما؛ أي الحرارة والبرودة متضادتان، لأن كلاً منهما وجودي محسوس بالذات مع غاية الخلاف بينهما.

فبطل ما قيل من «أن البرودة عدم للحرارة من باب العدم والملكة لا العدم المطلق، فإن عدم الحرارة في الفلك لا يسمى برودة» وذلك لأن العدم ليس بمحسوس بالذات بخلاف البرودة.

## [ الحرارة الغريزية ]

ويطلق الحرارة على معاني أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة.

اعلم: أن لفظ الحرارة تطلق على أربعة معان:

الأول: الحرارة العنصرية وهي حرارة النار.

الثاني: الحرارة الكوكبية كالحرارة المحسوسة من تأثير الشمس.

الثالث: الحرارة الحادثة من الحركة.

الرابع: الحرارة الغريزية التي هي آلة الطبيعة في أفعالها في النبات

والحيوان.

وهذا - أعني: جعل الحرارة الغريزية معنى على حدة - إنما هو على

المذهب الأصح، وهو مذهب أرسطاطاليس على ما نقل أنه قال: الحرارة

التي بها يقبل بها البدن علاقة النفس ليس من جنس الحارّ الأسطقسي الذي هو النار، بل من جنس الحارّ الذي يفيض عن الأجرام السماوية، فإنّ المزاج المعتدل بوجهٍ ما، مناسب لجوهر السماء، لأنّه ينبعث عنه. انتهى.<sup>(١)</sup>

والظاهر: أنّ مراده أنّها من جنس النفس وقواها.

وأما على مذهب جالينوس، وأختاره الإمام<sup>(٢)</sup>، فهي الحرارة النارية المعتدلة بالمزاج.

واستدل على كونها مخالفة للحرارة النارية باختصاصها بمقاومة الحرارة الغربية ودفعها من الاستيلاء على الرطوبة الغريزية حتّى أنّ السموم لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية، فإنّها آلة للطبيعة، تدفع بها ضرر الحارّ الوارد بتحريك الروح إلى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادّ.

وأجاب الإمام: بأنّ تلك المقاومة إنّما هي من جهة أنّ الحرارة الغربية تحاول التفريق. والغريزية أفادت المركّب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغربية تفريق أجزائه. فالتفاوت بين الغريزية والغربية النارية ليس في الماهية، بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركّب دون الغربية حتّى لو توهمنا الغربية داخلة فيه، والغريزية خارجة عنه لكان كلّ واحدة منها تفعل فعل الأخرى، هذا.

ثمّ الظاهر أنّ هذه المعاني الأربعة المتخالفة بالماهية مشتركة في

١. على ما نقله شارح المقاصد. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٢٣٢.

٢. لاحظ المصدر السابق: ٢٣٢ - ٢٣٣.

مفهوم مطلق الحرارة، وهي الكيفية المخصوصة، وهي جنس لهذه الأربعة، لا أنها مشتركة لفظاً بينها على ما توهم ويتبادر من ظاهر عبارة المصنّف، فإن الظاهر أنّ الكيفية المذكورة في هذه العبارة هي الكيفية المبحوث عنها، وهي مطلق الكيفية المحسوسة المخصوصة.

لكن التحقيق أنّ مراد المصنّف ليس ذلك، بل مراده من الكيفية في هذه العبارة هي الحرارة النارية للاستعمال الغالب كما حملها عليها الشارحان القديمان.<sup>(١)</sup>

نعم، لو أطلق لفظ الحرارة على الحارّ أيضاً اصطلاحاً؛ لكان لهذا التبادر وجه، بأن يكون مراده من المعاني الأخر النار والأجرام النيرة السماوية والحارّ الغريزي - أعني: الروح - فيكون لفظ الحرارة لفظاً مشتركاً بين الكيفية المحسوسة المخصوصة، وبين كلّ واحدٍ من هذه المعاني الثلاثة .

١ . أي العلامة الحلبي رحمه الله في كشف المراد والاصفهانى الشافعى في تسديد القواعد في شرح تجريد



## الفرع الثاني

### في الرطوبة واليبوسة

قال: قوله: [ والرطوبةُ كَيْفِيَّةٌ تقتضي سهولةَ التشكّل، واليبوسةُ بالعكس.

وهما مغايرتان للين والصلابة.

أقول: والرطوبةُ كَيْفِيَّةٌ تقتضي سهولةَ التشكّل، واليبوسةُ بالعكس؛ إشارة إلى ما قال الشيخ في " طبيعيات الشفاء ": «إِنَّ الرُّطوبَةَ: هي الكَيْفِيَّةُ الَّتِي بها يكون الجسم سهل الانحصار، والتشكّل بشكل الحاوي الغريب، وسهل الترك له. واليبوسة: هي الكَيْفِيَّةُ الَّتِي بها يعسر انحصار الجسم وتشكّله من غيره، وبها يعسر تركه لذلك .

وقال أيضاً: ويتبع بعض الأجسام الرطوبة الجوهر أمر، وهو الملاصقة والملازمة لما يماسه من جهة<sup>(١)</sup> كما للماء، حتّى أنّ الجمهور يظنون أنّ الرطوبة حقيقتها هذا.

لكنهم يشاهدون أنّ الجسم كلما كان أرق كان أقل التصاقاً واستمساقاً بما يلامسه، وكلما كان أغلظ كان أشدّ وأكثر ملازمة. والماء اللطيف الجيد

١ . في المصدر: «لما يماسه من جنسه».

إذا غمر فيه الإصبع كان ما يلزم الإصبع منه أقلّ ممّا يلزم من الماء الغليظ، أو الدهن أو العسل. فإذن هذه الخاصية لا تلزم الجسم من جهة ما هو رطب مطلقاً، وإلا لكان ما هو أرطب وأرقّ من الرطوبات أشدّ لزوماً والتصاقاً، بل هذا لازم للكثافة والغلظ إذا اقترنا بالرطوبة.

بل تبقى للرطوبة سهولة التحدّد والتشكّل بغيره، مع سهولة التّرك وضعف الإمساك، كما أنّ اليابس يلزمه الثبات على ما يؤتاه من الشّكل مع معاوقة في قبوله.

فيجب أن يتحقّق: أنّ الرطوبة هي الكيفيّة التي بها يكون الجسم قابلاً للنحو الأول من القبول. واليبوسة هي الكيفيّة التي بها يكون الجسم قابلاً للنحو الثاني من القبول.

فلا يستبعد أن يكون الهواء رطباً، وإن كان لا يلتصق، إذ الالتصاق ليس لنفس كون الشّيء رطباً، بل للغلظ. والهواء إذا غلظ، فصار ماء فصار أيضاً على صفة الملازمة والالتصاق. هذا كلام " الشفاء " <sup>(١)</sup>.

فما في كتب المتأخّرين: من أنّ الرطوبة قد يفسّر بسهولة الالتصاق والانفصال مأخوذ من هاهنا.

وقد اختاره الإمام <sup>(٢)</sup>، وفسّرها في " المواقف " <sup>(٣)</sup> " بهذا التفسير.

وقال في " شرح المقاصد " : « أنّ في كلام بعض المتقدّمين أنّ الجسم

١. طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٥٣ - ١٥٤ / الفصل التاسع من الفنّ الثالث.

٢. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ٢٧٧ - ٢٧٨.

٣. أنظر: المواقف في علم الكلام: ١٢٤.

إنما كان رطباً إذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه.

وفهم منه أن الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم.

ثم قال: ورده ابن سينا، بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الأشد رطوبة أشد التصاقاً، فيكون العسل أرطب من الماء، بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه، فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل.<sup>(١)</sup>

وأجاب الإمام: بأن المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال، فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه.

ولا نسلم أن العسل أسهل التصاقاً من الماء، بل أدوم وأكثر ملازمة، ولا عبرة بذلك في الرطوبة، كيف وظاهر أنه ليس أسهل انفصلاً، فيلزم أن لا يكون أسهل التصاقاً.<sup>(٢)</sup>

ثم قال: وكان مراد الإمام تأويل كلامهم بما ذكر، وإلا فاعتراض ابن سينا إنما هو على ما نقله من كلامهم، لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال<sup>(٣)</sup>، فإنه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً، ولا للسهولة في جانب الالتصاق، على أن ما ذكر من استلزام وسهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع. انتهى<sup>(٤)</sup>.

١. أنظر: طبيعيات الشتاء: ٢ / ١٥٣.

٣. على ما يشعر به كلام صاحب المواقف.

٤. شرح المقاصد: ٢ / ٢٣٣ - ٢٣٤.

٢. لاحظ: المباحث المشرقة: ١ / ٢٧٧.

ثم إنه قد اعترض على التفسير الأول بوجوه:

منها: أن النار أرق العناصر، وألطفها وأسهلها قبولاً للأشكال، فيلزم أن تكون أربطها، وبطلانه ظاهر.

والجواب: أن النار الصرفة غير محسوسة، والنار المحسوسة غير صرفة.

ومع ذلك، فإنه يعرض للأجسام في غير مواضعها الطبيعية أن تحفظ أشكالها المواتية للحركة، كالماء المصبوب في انصبابه، كذا في " الشفاء " (١).

ومنها: أنه يوجب كون الهواء رطباً، ويبطله اتفاقهم على أن خلط الرطب باليابس يسنده استمساكاً عن التشتت، وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك.

والجواب: أن ذلك الاتفاق إنما هو في الرطب بمعنى ذي البلّة، فإن إطلاق الرطوبة على البلّة شائع، بل كلام الإمام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات إنما هي البلّة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الأشكال، لأن الهواء رطب بهذا المعنى، ولا يحس منه برطوبة، كذا في " شرح المقاصد " (٢).

ومنها: أنه يوجب أن يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الأشكال،

١. انظر: طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٥٦ - ١٥٧ .

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٢٣٤ - ٢٣٥ .

فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة. ويلزم كون التار صلبة لكونها يابسة.

والجواب: أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشيء بها قوام غير سيال، فيستقل عن وضعه،<sup>(١)</sup> ولا يمتد كثيراً لا يتفرق بسهولة، والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشيء بها بقاء شكل، وشدة مقاومة، نحو اللانفعال، فيغايران الرطوبة واليبوسة، كما يأتي عن قريب.

ومنها: أنه يوجب كون الهواء أرطب من الماء، لكونه أسهل قبولاً للأشكال، وأنه باطل.

والجواب: أن بطلان ذلك ممنوع، بل الشيخ صرح: «بأن سلطان التار الحرارة، وسلطان الهواء الرطوبة، وسلطان الماء البرودة، وسلطان الأرض اليبوسة، هذا».

واعلم: أنه قد مرّ آنفاً أن الرطوبة قد يطلق على البلّة. وتحقيق ذلك ما في " الشفاء " حيث قال: «وأما البلّة فمعلوم أن سببها رطوبة جسم رطب يمازج غيره، فإن هاهنا رطب الجوهر ومبتلّ ومتنع.

فرطب الجوهر هو الجسم الذي كيفية الرطوبة تقارن مادته، ويكون كونها له كوناً أولياً مثل الماء.

وأما المبتلّ، فهو الجسم الذي إنما يرطب برطوبة جسم آخر تلك الرطوبة له أولية. لكن ذلك الجسم قد قارنه، فقل إنه مبتلّ، فيصلح أن

١. في د: «وصفه» بدلاً من «وضعه».

يخصّ باسم المبتلّ ما كان هذا الجسم جارياً على ظاهره، ويصلح أن يقال على التعميم، حتّى يكون المبتلّ كلّ جسمٍ مترطبٍ رطوبة غريبة.

لكن المنتقع لا يكون منتقعاً إلا أن يكون الرطب الغريب جرى فيه، ونفذ إلى باطنه. فالمنتقع من الوجه الثاني كالتّوع من المبتلّ ومن الوجه الأوّل مباين له، <sup>(١)</sup> غير داخل فيه .

والجاف يآزاء المبتلّ كما أنّ اليابس بأزاء الرطب. انتهى ملخصاً <sup>(٢)</sup>.

وأما ما وقع في "شرح القوشجي" من أنّ الرطوبة بالتفسير الثاني يقال له البلّة. <sup>(٣)</sup> فلا أعلم له وجهاً.

وفي "شرح المواقف": «أنّه قد يطلق كلّ واحدٍ من الرطوبة والبلّة بمعنى الآخر، هذا» <sup>(٤)</sup>.

وهما: أي الرطوبة واليبوسة مغايرتان للين والصلابة.

وإنّما ذكر ذلك إشارة إلى دفع توهم كونهما عينهما، كما مرّ في الوجه الثالث من الاعتراض.

وقد عرفت وجه المغايرة في الجواب عن ذلك الاعتراض.

١. في المصدر عكس ذلك؛ أي فالمنتقع من الوجه الأوّل كالتّوع من المبتلّ، ومن الوجه الثاني هو مباين له.

٢. طبيعيات الشفاء: ٢ / ١٥١ - ١٥٢.

٣. شرح تجريد العقائد: ٢٣٢.

٤. شرح المواقف: ١٨٨ / ٥.

## الفرع الثالث

### في الثقل والخفة

قال: والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقاً والخفة بالعكس، ويقالان بالإضافة باعتبارين.

أقول: [واعلم: أن الخفة والثقل وإن لم يكونا من أوائل الملموسات على ما صرح به المصنّف؛ وغرضه هاهنا البحث عن الملموسات الأولية، لكن يتعلّق بهما من حيث جنسهما - أعني: الميل - مباحث شريفة ينبغي إيرادها هاهنا فلذلك أورد البحث عنهما.

وكُلّ منهما: قد يؤخذ مطلقاً. وقد يؤخذ مضافاً على ما قال.

والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه؛ أي مركز ثقله، وهو نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن على مركز العالم إن كان مطلقاً. والخفة بالعكس؛ أي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق محدّبه على مقعر فلك القمر الذي هو منتهى الحركة المستقيمة، فيطفو فوق العناصر كلّها. وهذا أيضاً إذا كانت الخفة مطلقة.

ويقالان بالإضافة باعتبارين.

فالثقل الإضافي؛ باعتبار كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المركز، لكنّه لا يبلغ المركز، وهذا مثل الماء، فإنّه يطفو على الأرض ويرسب في الهواء .

وباعتبار آخر كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك بحيث إذا قيس إلى الأرض كانت الأرض سابقة إلى المركز.

قال الشيخ: «هذا يقرب من الأول، وليس به، فإنّ هذا باعتباره، وهو يشارك الأرض في حركته إلى الوسط. ولكنّه يبطن، ويتخلف عنها. وأمّا ذلك، فباعتباره من حيث لا يريد من الوسط الحدّ الذي تريده الأرض بعينه. وهذا الاعتبار غير ذلك. وكيف لا، وربما شارك البطيء السريع في الغاية، إذا كان اختلاف ما بينهما للصغر والكبر. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وكذا الخفة الإضافية؛ باعتبار كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدّة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط، لكنّه لم يبلغ المحيط، وهذا مثل الهواء، فإنّه يرسب في النار ويطفو على الماء .

وباعتبار آخر كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك بحيث إذا قيس إلى النار كانت النار سابقة إلى المحيط.

واعترض على ذلك<sup>(٢)</sup>: بأنّ ما ذكر في الثقل الإضافي بالاعتبار الأول تقتضي أن تكون مسافة مكاني النار والهواء أعظم من مكاني الأرض والماء،

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / ٨ - ٩ / الفصل الثاني من الفن الثاني.

٢ . ذكره الشارح القوشجي مع جواب المحقّق الشريف. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٣٢ - ٢٣٣.



وذلك ممّا لم يبرهن عليه، بل ما ذكر في الخفة الإضافية بالاعتبار الأول تقتضي أن تكون الأمر بعكس ذلك؛ أي تكون مسافة مكاني الماء والأرض أعظم من مسافة مكاني النار والهواء، وأنه تناقض.

وأجاب عنه المحقق الشريف: بأننا نفرض كثرة الماء بحيث يماسّ مقعرها مقعر الفلك، فإنها حينئذ تتحرك بطبعها إلى أن يماسّ مقعرها محدب الأرض، فقد تحركت في مسافة أمكنة النار والماء والهواء.

وإذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها، فإنها حينئذ يتحرك بطبعها إلى أن يماسّ محدبها مقعر الهواء، فقد تحركت في مسافة مكاني الأرض والماء، وظاهر أنّ المسافة الأولى أكثر من الثانية.

وهذا الجواب لا يعجبني؛ فإن فرض كثرة الماء بحيث يماسّ مقعرها مقعر الفلك فرض أمر ممتنع على قواعدهم، ولا ينبغي بناء الحكم الممكن على الأمر الممتنع.

بل الحقّ في الجواب أن يقال: لا نسلم لزوم كون ثخني النار والهواء أعظم من ثخني الماء والأرض معاً، بل من ثخن الأرض فقط.

والمراد من الثخن مقدار ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة، وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة، كما في الأرض.

بيان ذلك: أنّ كرة الماء إذا فرضت في مكان كرة النار، فالمكان الأصلي للماء لم يبق خالياً لامتناعه، بل يشغله كرة الهواء، ويشغل مكان

الهواء كرة النار. فإذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيّز النار إلى أن يصل إلى سطح الأرض، فقد قطعت مسافة تخني النار والهواء الواقعين في غير حيّزيهما لضرورة الخلاء. وهذه المسافة أكثر من مسافة ثخن الأرض - أعني: نصف قطرها - لأنه قد تسابق إلى الأذهان، وتقدير في الأوهام تساوي اثخان كرات العناصر بعضها مع بعض، وإن لم يبرهن عليه. وهذا القدر كافٍ في التعريفات الرّسمية.

ويمكن أيضاً أن يقال: إنّ المراد من الأكثر هاهنا هو العددي لا المقداري؛ أي مسافة أكثر العناصر، فليتبّر .

وحينئذٍ يندفع أيضاً ما أورده الشّارح القوشجي على المحقق الشريف: من أنّه كما لم يبرهن على ثخن كون عنصرين أعظم من ثخن عنصرين كذلك لم يبرهن على ثخن كون ثلاثة عناصر أعظم من ثخن عنصرين، هذا. (١)

واعترض على ما ذكر في الإضافيين بالاعتبار الثاني أيضاً: بأنّ الأرض والهواء إذا فرضا عند المحيط وخليئاً<sup>(٢)</sup> وطبعهما تحركا نحو المركز، وكانت الأرض سابقة، فيلزم أن يكون الهواء ثقيلاً مضافاً.

وكذا النار والماء إذا فرضا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم أن يكون الماء خفيفاً مضافاً.

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٣٣.

٢. في المصدر: «خليتها».

والجواب: أن الهواء على هذا الاعتبار لا يتحرك بالطبع على المحيط لكونه مطلوباً له بالطبع. نعم، لو صادفته النار هناك لدفعته بالقسر نحو المركز.

وكذا الماء لا يتحرك بالطبع على هذا الاعتبار عن المركز لكونه مطلوباً له بالطبع. فإذا صادفته الأرض هناك دفعته بالقسر نحو المحيط، فلا يلزم ما ذكر.

## [ الفرع الرابع ]

### [ في الميل ]

ولمَّا فرغ عن ذكر الخفة والثقل أراد أن يذكر جنسها، وهو الميل<sup>(١)</sup>.

### [ حقيقة الميل ]

وهو المدافعة المحسوسة من الجسم عند حركة ويُسمَّيه المتكلِّمون اعتماداً<sup>(٢)</sup>.

ولا حاجة إلى إثبات وجوده<sup>(٣)</sup>، لكونه محسوساً له لمن وضع يده تحت الحجر المتحرك بالطبع إلى أسفل؛ أو فوق الحجر المرمي إلى فوق يحسَّ به لا محالة.

١ . عند الحكماء، وهو كَيْفِيَّة قائمة بالجسم قابلة للشدة والضعف يقتضي الحركة إلى جهة من الجهات وهو الاعتماد عند المتكلمين. لاحظ : ابضاح المقاصد: ٣٠٣؛ وشرح المواقف: ٥ / ١٩١.

٢ . لاحظ : كشف المراد: المسألة الخامسة من مبحث الكيف ؛ وشرح الإشارات: ٢ / ٢٠٨؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٣٤. قال صدر المتألهين: إن المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتماداً. لاحظ : الأسفار: ٨٢ / ٤.

٣ . اختلف المتكلمون في وجود الاعتماد، وأنكر وجوده أبو اسحاق الإسفرائيني واتباعه، وأثبته المعتزلة وكثير من الأشاعرة وقالوا: ثبوته ضروري. لاحظ : شرح المواقف: ٥ / ١٩١.

ولا إلى إثبات مغايرته للحركة<sup>(١)</sup>، لأنه قد تحسّ به من غير حركة، كما سيجده الإنسان من الزُّق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء، وكما يجده من الحجر إذا أسكنه في الهواء.

قال الشيخ في "الشفاء": الميل هو ما يحسّ بالحسّ إذا حول أن يسكن الطبيعي بالقسر، أو القسريّ بالمقسر الآخر، فيحسّ هناك من القوّة على المدافعة - التي يقبل شدة ونقصاناً، فمرة يكون أشدّ، ومرة يكون أنقص - ما لا يشكّ في وجوده في الجسم، وإن كان الجسم ساكناً. انتهى.<sup>(٢)</sup>

وقد يطلق الميل على مبدأ هذه المدافعة المحسوسة، ويفسرّ بأنّه كيفة ما به يكون الجسم مدافعاً لما يمانعه على ما ذكره الشيخ في الحدود. وهذا المعنى ليس من الكيفيات المحسوسة، بل لا بدّ لإثبات وجوده من دليل.

وقد استدلّ عليه: بأنّه لولا الأمر الذي يوجب المدافعة لم يختلف الحجران المرميان بقوّة واحدة في مسافة واحدة، إذا اختلفا في الصغر، إذ ليس فيهما مدافعة بالفعل إلى خلاف جهة الحركة، فلولا مبدؤها أيضاً لزم ما ذكرنا.

١. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٢٨٤ - ٢٨٥؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٠٥ - ٥٠٦؛

وشرح المقاصد: ٢ / ٢٣٧ - ٢٣٨.

٢. لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ١٥١.

وأورد عليه الإمام: أَنَّ الطبيعة معاوقة للحركة القسريّة، فلا حاجة إلى إثبات أمر مغاير لها ليكون مبدأ للمدافعة.

وقد يحتجّ: بأنّ الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوّة حتّى يقف في الوسط قد فعل فيها كلّ واحدٍ منهما فعلاً معاقواً لما يقتضيه جذب الآخر. وليس ذلك نفس المدافعة، فإنّها غير موجودة في تلك الحالة فيها، ولا قوّة الجاذب، إذ لا معنى لكون مجرد قوّة عاتقة للمجذب ما لم يفعل فيه فعلاً. فإذاً قد فعل فيه كلّ منهما فعلاً غير المدافعة، وهو بحيث لو خلّى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جهة هذا الجاذب، ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة إلى تلك الجهة، فثبت وجود أمرٍ يقتضي المدافعة إلى جهة مخصوصة. وليس نفس الطبيعة، لكونها محرّكة إلى جهتي العلوّ والسفّل دون هذا الأمر، وهو المطلوب، هذا. (١)

### [ أقسام الميل (٢) ]

قال: والميل طبعي وقسري ونفساني .

أقول: [ ثمّ ما يتعلّق بالميل من الأحوال المقصودة بالذّكر تقسيم وأحكام .

١ . انتهى كلام صاحب المباحث. لاحظ : المباحث المشرقيّة: ١ / ٢٨٤ - ٢٨٥ .

٢ . لاحظ : شرح الإشارات والتشبيهات: ٢ / ٢١٣ - ٢١٤ ؛ والمباحث المشرقيّة: ١ / ٢٨٧ - ٢٨٩ ؛

ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٠٩ - ٥١١ ؛ والأسرار الخفيّة: ٣١٠ - ٣١١ ؛ وشرح المقاصد: ٢ /

## أما التّقسيم فاثنتان:

الأول: تقسيم الميل مطلقاً إلى الذاتيّ والعرضيّ، لأنّه إن قام حقيقة بما وصف به، فهو الذاتيّ، وإن لم يقم به؛ بل بما يجاوره فهو العرضيّ على قياس ما عرفت في الحركة الذاتيّة والعرضيّة، وهذا التّقسيم لم يذكره المصنّف.

الثاني: تقسيم الميل الذاتيّ إلى أقسامه الثلاثة، وهو الذي أشار إليه بقوله: طبيعيّ وقسريّ ونفسانيّ، لأنّ حدوثه: إمّا أن يكون عن أمر داخل في ذي الميل، أو لا. والدّاخل: إمّا مقارن للشعور، أو لا. فما يحدث عن غير الدّاخل هو القسريّ<sup>(١)</sup>، وعن الدّاخل الشّاعر هو النفسانيّ<sup>(٢)</sup>، وعن الدّاخل الغير الشّاعر هو الطّبيعيّ<sup>(٣)</sup>. وعلى هذا يكون ميل النّبات إلى التّبرّز والتّزيد داخلاً في الطّبيعيّ.

وقد يقال: الدّاخل: إمّا أن يكون على نهج واحدٍ بلا شعورٍ وهو الطّبيعيّ، أو لا يكون، كذلك سواء كان متفتّناً بلا شعور كما في النّبات، أو مع شعور كما في الحيوان، أو كان غير متفتّنٍ على نهجٍ واحدٍ لكن مع شعور كما في الفلك وهو النّفسانيّ.

١. كميل الحجر المرمي به إلى فوق إلى الصّعود.

٢. كميل الحيوان إلى الحركة حال إرادته الاختيارية.

٣. كميل الحجر للنّزول والهواء للصّعود.

## [ أحكام الميل ]

### الحكم الأول

#### في أنّ الميل هو العلة القريبة للحركة

قال: وهو العلة القريبة للحركة، وباعتباره يصدر عن الثابت متغيّر.

أقول: [ وأما أحكام [ الميل فهي ] أمور:

منها: أنّ الحركة لا بدّ لها منه بمعنى أن يكون هو الوساطة بين الطّبيعة، وبين الحركة. وهذا معنى قوله: وهو العلة القريبة للحركة<sup>(١)</sup>.

والأ - أعني: وإن لم يكن صدور الحركة ممّا تصدر عنه بتوسط الميل - امتنع صدورها عنه، لامتناع صدور المتغيّر عن الثابت من دون واسطة تناسبهما. وهذا معنى قوله: وباعتباره يصدر عن الثابت متغيّر<sup>(٢)</sup>:

١ . يعني أنّ الميل هو سبب قريب يترتب عليه وجود الحركة، فالحركة معلولة للميل؛ والميل علة قريبة لها مقابل العلة البعيدة كالأمر الذي يأمر باسقاط الحجر من السطح.

٢ . توضيح ذلك: أنّ الميل ممّا لا بدّ منه في الحركة، وذلك لأنّ الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدّة والضعف، وهذه المراتب المختلفة لا يمكن أن تكون هذه المراتب معلولة للطّبيعة، إذ الطّبيعة الواحدة لا تصدر عنها أمور مختلفة، لامتناع صدور الكثير عن الواحد، فلا بدّ أن يكون هناك ميل مختلف كامن في الطّبيعة باعتبار كلّ واحدٍ من تلك الميول المختلفة تصدر عن الجسم حركة خاصّة، فبسبب الميل الشّديد تصدر الحركة الشّديدة وباعتبار الميل الضّعيف تصدر الحركة الضّعيفة. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٣٥؛ والقول الشّديد في شرح التجريد:



قال المصنّف في "شرح الإشارات": «إنَّ الحركة لا تخلو عن حدٍّ ما من السّـرعة والبطء، لأنَّ كلَّ حركةٍ إنّما يقع في شيءٍ ما يتحرّك المتحرّك فيه مسافة كان، أو غيرها وفي زمانٍ ما.

وقد يمكن أن يتوهّم قطع تلك المسافة بزمان أقلّ من ذلك الزّمان، فتكون الحركة أسرع من الأولى، أو بأكثر منه، فتكون أبطأ منها. فإذاً الحركة لا ينفكّ عن حدٍّ ما من السّـرعة والبطء.

والمراد من السّـرعة والبطء هو شيء واحدٌ بالذات، وهو كـيفيّة قابلة للشدّة والضعف. وإنّما يختلفان بالإضافة العارضة لها، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر.

ولمّا كانت الحركة ممتنعة الإنفكاك عن هذه الكـيفيّة، وكانت الطّبيعة التي هي مبدأ الحركة لا تقبل الشدّة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدّة والضعف إليها واحدة، وكان صدور حركة معيّنة منها دون ما عداها ممتنعاً لعدم الأولويّة، فاقتضت أولاً أمراً يشتدّ ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطّبيعة في الكمّ - أعني: الكبر والصّغر - أو الكيف - أعني: التكاثف والتخلخل - أو الوضع - أعني: اندماج الأجزاء وانتفاشها - أو غير ذلك، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقّة القوام وغلظه، وذلك الأمر هو الميل، ثمّ اقتضت بحسبه الحركة. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وتلخيصه على ما قاله المحقق الشَّريف: أنَّ الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدَّة والضعف، ونسبة الطبيعة إلى تلك المراتب على السوِّية، فيمتنع أن يصدر عنها <sup>(١)</sup> شيء من تلك المراتب إلَّا بتوسُّط أمرٍ ذي مراتبٍ متفاوتة <sup>(٢)</sup> أيضاً ليتعيَّن بكلِّ واحدةٍ من هذه المراتب صدور مرتبةٍ معيَّنة من الحركة. <sup>(٣)</sup>

وأما ما زعمه من أن قوله: «والمراد من السَّريعة والبطء» إلى قوله: «وهو بعينه بطء بالقياس إلى آخر» مستدرِك في البيان، فمما لا وجه له، إذ بذلك يتحقَّق كون الحركة ذات مراتب متفاوتة في الشدَّة والضعف، فليتدبَّر.

وبالجملة: فالمراد من التغيُّر هنا هو قبول الشدَّة والضعف، فالميل بجهة كونه قابلاً للشدَّة والضعف كالحركة يناسب الحركة، وبجهة كونه أمراً ثابتاً غير متجدِّد أنا فأنا كالطبيعة يناسب الطبيعة، فهو بهاتين الجهتين واسطة في صدور الحركة عن الطبيعة، بمعنى أنه من جهة الثبات صادر عن الطبيعة ومن جهة التغيُّر - أعني: قبوله للشدَّة والضعف - تعيَّن لها صدور مرتبة معيَّنة من الحركة، وذلك بخلاف الحركة، إذ ليس لها جهة ثبات تصحح صدورها عن الطبيعة من غير واسطة .

١ . أي عن ذلك المحرك .

٢ . في الشدَّة والضعف .

٣ . هذا على ما نقله الشارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ٢٣٥ ؛ وشرح المواقف : ٥ /

وأما تعيين مرتبة من المراتب المتفاوتة للميل، دون مرتبة أخرى للصدود عن الطبيعة، فإنما هو من حال الجسم ذي الطبيعة بحسب الكم، أو الكيف، أو الوضع كما أشار إليه في "شرح الإشارات" بقوله: «فاقتضت أولاً أمر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم الخ» هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

واعلم: أن للحركة نحواً آخر من التغير وهو كونها غير قارة الذات.

وهذا أيضاً مما ينافي صدورها عن الطبيعة القارة الذات، إلا أن الطبيعة ليست بذاتها مبدأ لصدورها، بل باعتبار كون الطبيعة طالبة لحالة ملائمة قد زالت عنها، فباعتبار حصولها في كل حدٍ من حدود القرب من تلك الحالة تقتضي الحركة إلى حدٍ آخر من حدود المسافة.

والوقوع في كل حدٍ من حدود القرب، وإن كان متوقفاً على الحركة، لكن على حركة سابقة عليه، وما يتوقف عليه إنما هو الحركة اللاحقة، فلا يلزم الدور المستحيل.

## [ الحكم الثاني ]

### في أن الميلين الذاتيين المختلفين متضادان

قال: ومختلفة متضاد.

أقول: [ ومنها<sup>(١)</sup>: ما أشار إليه بقوله: ومختلفة متضاد، يعني أن الميلين الذاتيين إلى جهتين مختلفتين متضادان، لا يمكن اجتماعهما في جسم واحد، لأن الدافعة الذاتية إلى جهة لا يجامع المدافعة الذاتية إلى خلاف تلك الجهة بالضرورة، سواء ذلك في الحركة الأينية وغيرها.

وكون الميل محسوساً في الأينية والوضعية دون غيرهما، لا يقتضي كون ذلك الحكم العقلي ظاهراً فيهما دون غيرهما، كما زعمه المحقق الشريف<sup>(٢)</sup> وإن اقتضى الأظهرية.

١. أي من أحكام الميل فهو الحكم الثاني.

٢. لاحظ: شرح المواقف: ٥ / ١٩٩ - ٢٠٠ و ٢١٤ - ٢١٥.

### [ الحكم الثالث ]

## في أن وجود الميل الطبيعي في كل جسم

### قابل للحركة القسرية

قال: ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادته .

أقول: [ ومنها: أنه لا بدّ في كل قابل للحركة القسرية من مبدأ ميل طبيعي فيه ليكون معاوقاً داخلياً، كما لا بدّ في الحركة الطبيعية من قوام ما في المسافة ليكون معاوقاً خارجياً، إذ الحركة يمتنع تحقّقها بدون معاوق: إمّا داخلي، أو خارجي كما مرّ في مبحث امتناع الخلاء مفصلاً<sup>(١)</sup>.

وتقرير البرهان عليه بحسب المعاوق الخارجي قد مرّ، وبحسب المعاوق الداخلي أن يقال: لو أمكن أن يتحرّك بالقسر ما لا ميل فيه طبيعياً، فليتحرك مسافة في زمان ؛ وليتحرك في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما. وظاهر أنه يقطعها في زمان أطول، وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل على نسبة يقتضي أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المتحرّك مسافة أطول من المسافة الأولى على نسبة زمانية ذي الميل الأول وعديم الميل، لأنّ مع وحدة الزمان بكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة كنسبة الميل القوي إلى الضعيف، فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرّك

١ . لاحظ : الجزء الثالث من هذا الكتاب المبحث السادس من المسألة الثانية عشرة من الفصل الأول من المقصد الثاني.

مثل مسافة، لأنَّ مع وحدة المتحرِّك يكون نسبة الزَّمان إلى الزَّمان كنسبة المسافة إلى المسافة.

والى هذا أشار بقوله: ولولا ثبوته؛ أي ثبوت الميل مطلقاً، لزم عدم ثبوت الميل الطَّبِيعي، ولولا ثبوت الميل الطَّبِيعي لتساوى ذو العائق الطَّبِيعي لو فرض وعادته في الحركة القسريَّة كما بيَّنا.

## [ الحكم الرابع ]

### في أنّ الميل جنس بحسب تعدّد الجهات ومتماثل ومختلف باعتبارها

قال: وعند آخرين هو جنس بحسب تعدّد الجهات، وتماثل وتختلف باعتبارها.

ومنه الثقل، وآخرون جعلوه مفايراً.  
ومنه لازم ومفارق ويفتقر إلى محل لا غير.  
وهو مقدور لنا.

وتولّد منه أشياء بعضها لذاته من غير شرط، وبعضها لا لذاته.

أقول: [ ومنها<sup>(١)</sup>]: ما اعتقده المتكلّمون فيه على ما قال: وعند آخرين، يعني المتكلمين هو؛ أي الاعتماد جنس متعدّد بحسب تعدّد الجهات، فإنّ للجسم بحسب كلّ جهة اعتماد أو تماثل الاعتمادات وتختلف باعتبارها؛ أي باعتبار الجهات، فإن اتحدت الجهات تماثلت الاعتمادات، وإن تعدّدت اختلفت.

ومنه؛ أي من الاعتماد الثقل؛ أي عند طائفة منهم كأبي هاشم ومتابعيه.<sup>(٢)</sup> فإنّ عند آخرين كأبي علي ومتابعيه ليس الثقل من جنس

١. أي من أحكام الميل فهو الحكم الرابع.

٢. لاحظ: كشف المراد: المسألة الخامسة من مبحث الكيف؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٧١؛

وشرح المواقف: ٥/ ٢١٦؛ وشرح المقاصد: ٢/ ٢٤٣.

الاعتماد<sup>(١)</sup>، بل مغاير له على ما قال: وآخرون جعلوه مغايراً للاعتماد، وقالوا: إنَّ الثَّقَلَ عبارة عن كثرة الأجزاء، فكلِّما كان أجزاؤه أكثر كان أثقل<sup>(٢)</sup>.

ثمَّ أنَّ المتكلمين قَسَمُوا الاعتماد إلى لازمٍ ومفارقٍ، على ما قال: ومنه لازم، كاعتماد الثَّقيل والخفيف إلى جهتي السَّفَل والعلو، ومفارق، كاعتماد الثَّقيل إلى العُلُوِّ والخفيف إلى السَّفَل.

ويفتقر؛ أي الاعتماد إلى محلٍّ واحدٍ لا غير، لأنَّه عرض، ويمتنع حلول عرض واحد في محلِّين كما مرَّ.

قالوا - أعني: المعتزلة منهم - وهو أي الاعتماد مقدور لنا حيث يحدث بحسب دواعينا ويتنفي بحسب صوارفنا، فكان صادراً بقدرتنا.

وأنَّه تتولَّد منه، أي من الاعتماد أشياء بعضها لذاته من غير شرط، كالألوان، وهي الحركة والسَّكون والاجتماع والافتراق، فإنَّها تتولَّد من الاعتماد بلا واسطة ولا شرط.

وبعضها أيضاً بذاته، لكن بشرط كالأصوات، فإنَّها تتولَّد من الاعتماد من غير واسطة، لكن بشرط هو المصاكة.

وبعضها لا بذاته، بل بتوسُّط ما يتولَّد منه بذاته كالألْم، فإنَّه يتولَّد من الاعتماد بواسطة التَّفريق والتَّأليف، فإنَّه يتولَّد عنه بواسطة المجاورة.

١ . المصدر السابق.

٢ . في د : «الثَّقَل».



## المسألة الثانية

### في أحوال المبصرات

[ وفيها فروع:

#### الفرع الأول

#### في أعداد المبصرات

قال: ومنها: أوائل المبصرات، وهي اللون والضوء.

أقول: [ وقد عرفت أن فيها ما هو مبصر بالذات وما هو مبصر بواسطة، فالكيفيات المبصرة بالذات تسمى أوائل المبصرات على ما قال: ومنها؛ أي من الكيفيات المحسوسة أوائل المبصرات<sup>(١)</sup>، خصّها بالذكر، لأنها هي المعدودة من الكيفيات المحسوسة دون ما يبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة بالكميات. ومن المقادير والأوضاع وغير ذلك، كالاستقامة والانحناء، والتحدّب والتقعّر، وسائر الأشكال، وكالطول والقصر، والصّغر والكبير، والقرب والبعد، والتفرّق والاتّصال، والحركة والسكون، والضّحك والبكاء، والحسن والقبح، وغير ذلك، لا مثل الرطوبة واليبوسة على ما

١. أي المبصر أولاً وبالذات مقابل المبصر ثانياً وبالعرض.

توهم<sup>(١)</sup>، بل المبصر منهما السَّيْلان والتماسك الراجعان إلى الحركة والسكون، واستواء الأجزاء، واختلافها الراجعان إلى الوضع. وهي<sup>(٢)</sup> اللّون والضوء لا يمكن تعريفهما لظهورهما كما مرّ في الحرارة.

وما قيل<sup>(٣)</sup>: من أنّ الضوء كمال أوّل للشّفاف من حيث هو شفاف، أو كيفية لا يتوقّف إبصارها على إبصار شيء آخر واللّون بعكسه؛ فإنّه كيفية يتوقّف إبصارها على إبصار شيء آخر هو الضوء.

فتعريف بالأخفى كما لا يخفى. ولعلّ المراد به هو التّنبيه على خواصّهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما كما مرّ أيضاً.

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٢٤٩ / ٢؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٢٦.

٢. أي الأمور التي تدرك بالبصر مطلقاً هي اللّون والضوء.

٣. القائل هو صاحب المواقف. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٣١.

## [ الفرع الثاني ]

### في اللون والضوء

قال: ولكل منهما طرفان.

وللأول حقيقة.

وطرفاه السواد والبياض المتضادان

طرفا اللون والضوء

أقول: [ ولكل منهما طرفان<sup>(١)</sup>، أما طرفا اللون فسيأتي.

وأما طرفا الضوء، فالضوء الشديد في الغاية، والضوء الضعيف في

الغاية .

## [ إثبات الألوان ]

وللأول، أي اللون حقيقة ردّ على مَنْ زعم، كما حكى عنه الشيخ في " الشفاء " ما حاصله: أنه لا حقيقة للون أصلاً، وأن البياض إنما يتخيّل من مخالطة الهواء الأجسام الشفافة المتصغّرة جداً كما في الثلج، فإنه لا يثبت هناك سوى مخالطة الهواء، ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جمديّة شفافة.

١. إي كلّ من اللون والضوء طرفان، ففي اللون السواد والبياض، وفي الضوء أقوى الأضواء وأضعفها.

وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور<sup>(١)</sup>، والزجاج الصافي، والشفاف الكبير الحجم إذا عرض فيه شق. وإن السواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج أجزائه، فباقي الألوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء.

ومنهم: من جعل الماء سبباً للسواد. قال: ولذلك إذا بليت هذه الأشياء مالت إلى السواد، لأن الماء يخرج الهواء ولا يشف إشفافه ولا ينفذ فيه الضوء إلى السطوح، فتبقى مظلمة.

ومنهم: من جعل السواد لوناً بالحقيقة وأصل الألوان. قال: ولذلك لا ينسلخ، وأما البياض فعارض للمشف بتراكمه، ولذلك يمكن أن يصبغ.

وقال قوم: إن الأسطقسات كلها مشفة، فإذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة، بأن يكون ما يلي البصر سطوحاً مسطحة من المشف، فينفذ فيها البصر، والسواد يعرض إذا كان ما يلي البصر من الجسم زوايا تمنع الإشفاف للأطراف التي تقع فيها، فهي وإن أضاءت فيما لا ينفذ فيها الضوء نفوذاً جيداً تظلم.

ثم قال: وبإزاء هؤلاء - يعني مجموع المذكورين - قوم آخرون لا يقولون بالإشفاف ألبتة، ويرون أن الأجسام كلها ملونة، وأنه لا يجوز أن توجد جسم إلا وله لون.

ولكن الثقب والمنافذ الخالية إذا كثرت في الأجسام نفذ فيها الشعاع الخارج عن المضيء إلى الجهة الأخرى، وتنفذ أيضاً من شعاع البصر فروثي ما وراءها. انتهى<sup>(١)</sup>.

والمحققون: كما أشار إليه المصنّف على أن الألوان كميّات متحقّقة في الخارج لا متخيّلة، وأن ظهورها في الصّور المذكورة بالأسباب المذكورة لا ينافي تحقّقها ولا حدوثها بأسباب أخرى.

قال الشيخ ما حاصله: إنّه لاشك في أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض.

ولكنّا ندّعي أن البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في الجصّ، فإنّه يبيّض بالطبخ في النّار ولا يبيّض بالسحق والدقّ؛ مع أن تفرّق الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أكثر.

وكما في البيض المسلوق، فإنّه يصير اشدّ بياضاً، مع أن النّار لم تحدث فيه تخلخلاً وهوائية، بل أخرجت الهوائية عنه. ولو فرض أن هوائية داخلت رطوبته فيبيّضه لكان خثورة<sup>(٢)</sup> لا انعقاداً.

وكما في الدواء الذي يتّخذُه أهل الحيلة<sup>(٣)</sup> ويسمّونه لبن العذراء<sup>(٤)</sup>،

١. لاحظ: طبيّيات الشفاء: ٢ / النّفس / ٩٥ - ٩٦ / الفصل الرابع من المقالة الثالثة.

٢. نقيض الرقّة، وهو مصدر الشيء الخائر، وخثّر اللبن غلظ. لسان العرب: ٤ / ٢٧ / مادة «خثر».

٣. أي أهل الكيمياء.

٤. قال شارح المواقف: وهو خلّ طبخ فيه المرادر سنج حتّى انحلّ فيه ثمّ يصفى الخلّ حتّى يبقى

فإنه يكون من خلّ طبخ فيه المرذارسنج<sup>(١)</sup> حتى انحلّ فيه، ثمّ صفّي حتى بقي الخلّ في غاية الإشفاف والبياض، وخلط بماء طبخ فيه القلى وصفّي غاية التصفية وبيالغ فيها، ثمّ يخلط الماء أن فينعدّد المنحلّ الشفاف من المرذارسنج<sup>(٢)</sup> ويصير في غاية البياض كاللبن الرائب<sup>(٣)</sup>، ثمّ يجف، وما ذلك لحدث وتفرّق في شفاف ونفوذ هواء فيه، فإنه كان متفرّقاً منحلّاً في الخلّ ولا لتقارب أجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض إلى البعض لأنّ حدة ماء القلى بالتفريق أولى.<sup>(٤)</sup>

### [ الألوان المتوسطة ]

واعلم: أنّ كون الألوان ذوات حقائق في الخارج أمر ضروريّ. وليس الغرض من هذه الوجوه إلاّ التنبية عليه وإزالة وهم من توهم غيره. فلا يرد عليها ما أورده الإمام في "المباحث المشرقية": "من أنّ لقائل أن يقول على هذه الوجوه جاز أن يكون لتخيّل البياض سبب آخر لا نعلمه، إذ المفروض

شفاً في الغاية، ثمّ يخلط هذا الخلّ المصفى بماء طبخ فيه القلى أولاً، ثمّ طبخ فيه المرذارسنج ثانياً وصفّي غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدمعة، فإنه ينعدّد ذلك المخلوّط ببيض غاية الأبيضا كالبين الرائب. لاحظ: شرح المواقف: ٥ / ٢٣٧ .

١ . في المصدر: «المرذارسنج». وهو يعمل من الرصاص أو الفضة ويجفّف كما تجفّف الأدوية المعدنية ليعمل منه دواء.

٢ . في المصدر: «المرتك...».

٣ . إذا خُتّر وأدرك اللبن فهو الرائب.

٤ . لاحظ: طبيعات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٩٦ - ٩٨ / الفصل الرابع من المقالة الثالثة.

أنه لا اعتماد على الحسّ وإلا لوجب الحكم بكون الثلج أبيض حقيقة، هذا.<sup>(١)</sup>

ثم استدلّ في " الشفاء " على وجوب كون البياض ذا حقيقة غير حقيقة الضوء بأن قال: «لو لم يكن البياض إلا ضوء ؛ والسواد إلا ما قيل لم يكن تركيب البياض والسواد إلا أخذاً مسلماً واحداً.

بيان هذا: أن البياض يتّجه إلى السواد قليلاً قليلاً من طرق ثلاثة :

أحدها؛ طريق الغبرة: وهو الطريق الساذج، فإنه إذا كان السلوك ساذجاً يتوجّه إلى الغبرة، ثمّ منها إلى العودية، ثمّ كذلك حتى يسود، فيكون سالكاً طريقاً لا يزال يشتدّ فيه السواد وحده يسيراً يسيراً حتى يمحص .

الثاني؛ إلى الحمرة<sup>(٢)</sup>، ثمّ إلى القتمة، ثمّ إلى السواد .

الثالث؛ إلى الخضرة<sup>(٣)</sup>، ثمّ إلى النيلية، ثمّ إلى السواد .

وهذه الطرق إنّما يجوز اختلافها لجواز اختلاف ما تركّب عنه الألوان

المتوسطة.

فإن لم يكن إلا بياض وسواد، ولم يكن أصل البياض إلا الضوء. وقد استحال ببعض هذه الوجوه لم يكن في تركّب البياض والسواد إلا الأخذ في طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه إلا وقوعاً بحسب التنقّص والاشتداد فقط،

١. هذا على ما نقله المحقّق الشريف. لاحظ : شرح المواقيف : ٥ / ٢٣٧ - ٢٣٨ .

٢. أي الطريق الآخذ إلى الحمرة الخ .

٣. أي الطريق الآخذ إلى الخضرة الخ .

ولم يكن طرق مختلفة. فإذا كانت مختلفة، فيجب أن يكون شوب من غير البياض والسواد على<sup>(١)</sup> أن يكون شوباً من مرثي.

وليس في الأشياء شيء يظن أنه مرثي. وليس سواداً ولا بياضاً ولا مركباً منهما إلا الضوء عند من جعل الضوء شيئاً غيرهما. فإن بطل مذهبه امتنع استحالة الألوان في طرق شتى، وإن صح<sup>(٢)</sup> فمن هاهنا يمكن أن يتركب الألوان. فيكون البياض والسواد إذا اختلطا وهدما كانت الطريقة هي طريقة الاغبرار لا غير.

فإن خالط السواد ضوء، فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس، ومثل الدخان الأسود تخالطه النار، فكان حمرة إن كان السواد غالباً، أو صفرة إن كان السواد مغلوباً، وكان هناك غلبة بياض مشرق.

ثم إن كان هناك صفرة خلطت بسواد ليس له في أجزائه إشراق حدثت الخضرة. وبالجمل: إذا كان الأسود أبطن، والمضيء أظهر، والحمرة بالعكس.

ثم إذا كان السواد غالباً في الأول كانت قتمة .

وإن كان السواد غالباً في الثاني كانت كراثية تلك الشديدة التي لا اسم لها.

وإن خلط ذلك ببياض كان كهوبة نجارية.

١ . في المصدر: «مع».

٢ . أي وإن أمكنت هذه الاستحالة وجب أن يكون مرثي ثالث خارج عن أحكام البياض والسواد، ولا وجه أن يكون هذا المرثي الثالث موجوداً إلا أن يجعل الضوء غير اللون.



وإن خلط بالكرائية سواد وقليل حمرة كانت نيلية .

وإن خلط بالحمرة نيلية كانت أرجوانية.

فهذا يمكن تأليف الألوان. هذا كلام الشفاء مع أدنى تلخيص<sup>(١)</sup>.

ثم استشعر<sup>(٢)</sup> اعتراضاً؛ وهو أن ما ذكرت من دلالة اختلاف طرق تأليف الألوان على كون البياض غير الضوء، إنما يتم لو انحصر تأليف الألوان في أن يكون بامتزاج الكيفيات، أي السواد والبياض، وليس يلزم لجواز كون التآليف بامتزاج الأجسام ذوات الكيفيات، أي الأسود والأبيض، ولا أقل من أن يكون للأجسام مدخل في ذلك، فلا يلزم امتناع اختلاف الطرق.

فأجاب<sup>(٣)</sup> عن هذا الاعتراض: بأن قال: ولو كانت هذه لا تكون إلا باختلاط الأجسام، وقد علم - يعني بالتجربة - أن الأسود لا يصبغ منه الضوء بالعكس جسماً أسود ألبتة لكان يجب أن تكون الألوان الخضراء والحمراء إنما ينعكس منها البياض؛ ولا ينعكس من الأجزاء السوداء شيء، وخصوصاً وهي ضعيفة منكسرة.

فإن قيل<sup>(٤)</sup>: فقد نراها ينعكس عن المخلوط.

١. طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٩٨ - ٩٩ / الفصل الرابع من المقالة الثالثة.

٢. أي الشيخ الرئيس. لاحظ: المصدر السابق.

٣. المصدر السابق.

٤. ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء مع الجواب. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٩٩.

فالجواب: أن ذلك لأن الخلط يوجب الفعل والانفعال، ويجب بسبب ذلك امتزاج الكيفيّة.

ثم قال <sup>(١)</sup>: فقد بان من هذا أن البياض فالحقيقة في الأشياء ليس بضوء، هذا. <sup>(٢)</sup>

وقال شارح المواقف <sup>(٣)</sup>: «ومما استدلّ به في " الشفاء " على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشفّ أمران:

أحدهما: اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكن من البياض تارة إلى العُبرة، ثم العُودية، ثم السواد. وتارة إلى الحمرة، ثم القتمة، ثم السواد. وتارة إلى الخضرة، ثم النيلية، ثم السواد، فإنه يدلّ على اختلاف ما يتركّب عنه الألوان، إذ لو لم يكن إلا السواد والبياض ولم يكن البياض إلا بمخالطة الهواء للأجزاء الشفافة، لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق [ واحد ]، وإن وقع فيه اختلاف فبالشدّة والضعف.

وثانيهما: انعكاس الحمرة والخضرة، ونحو ذلك من الألوان، فإنه لو كان اختلاف الألوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلا البياض، لأنّ السواد لا ينعكس بحكم التجربة.

ثم قال: ودلالة هذين الوجهين، على أنّ سبب اختلاف الألوان لا

١ . الشيخ الرئيس.

٢ . لاحظ : المصدر السابق: ١٠٠ .

٣ . على ما نقله شارح المقاصد والشارح القوشجي.

يجب أن يكون هو التركيب من السواد والبياض أظهر من دلتهما على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في الملازمين نظراً، لجواز أن يقع تركب السواد والبياض على أنحاء مختلفة، وإن ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج، وإن لم ينعكس عند الانفراد. انتهى<sup>(١)</sup>.

والجواب عن الأول: أن تقرير الوجهين بحيث لا يدل إلا على المطلوب، هو أن تركب الألوان من السواد والبياض أمرٌ ظاهرٌ ومتفق عليه، فلو لم يكن البياض إلا الضوء لا أمراً غيره لم يكن اختلاف طرق التركيب.

وعن الثاني: أنه لا شك في إمكان اختلاف أنحاء التركيب من السواد والبياض، لكن في الشدة والضعف، واختلاف الألوان ليس في الشدة والضعف فقط.

وعن الثالث: أنه لا معنى لعدم انعكاس السواد من الأسود عند الانفراد مع كونه أقوى جداً، وانعكاسه منه عند الاختلاط مع الغير لاسيما مع الضد. وهذا معنى قول الشيخ: «وخصوصاً هي ضعيفة منكسرة»<sup>(٢)</sup>.

وأما اعتراض الإمام على هذين الوجهين: «بأنه يجوز أن يوجد هناك

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٢٥٨ - ٢٥٩؛ وشرح المواقف: ٥ / ٢٣٨ - ٢٤١؛ وشرح تجريد

العقائد: ٢٣٨، قال صدر المتألهين: هذا يعني قوله: ودلالة هذين الوجهين على أن سبب

اختلاف الألوان الخ - تلخيص ما أفاده في الشفاء. لاحظ: الأسفار: ٤ - ٨٦.

٢. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٩٩.

أمور مختلفة لأجلها يحسّ بالكيفيات المختلفة، وإن لم يكن لها وجود في الحقيقة، كما جاز ذلك في اللون الواحد<sup>(١)</sup>.

فالجواب عنه: أن الغرض إزالة وهم هذا الرأى على تسليم كون الألوان المختلفة مترتبة من السواد والبياض؛ سواء كانت متحققة أو متخيّلة.

ثم قال الشيخ: «وأما قولهم: إن الأسود غير قابل للون آخر، فيما أن يعنوه على سبيل الاستحالة، أو على سبيل الصبغ.

فإن عنوا على سبيل الاستحالة، فقد كذبوا، ومما يكذبهم الشباب والشيب.

وإن عنوا على سبيل الصبغ، فذلك حال مجاورة لاحال كيفة .

ولا يبعد أن يكون الشيء المسود لا يكون مسوداً إلا وفيه قوة نافذة متعلقة قباضة، فيخالط، وينفذ ويلزم، وأن يكون ما هو موجود في الأشياء البيض بخلاف ذلك في طبعه، فلا يمكنه أن يغشى الأسود ويداخله ويلزمه.

على أن ذلك أيضاً ليس ممّا لا يمكن، فإنه إذا احتيل بمثل الاسفيداج وغيره حيلة ما حتى يغوص ويتخلل السواد صبغه أبيض .

ثم قال: وأما المذهب الثاني - يعني مذهب القوم الذين لا يقولون بالإشغاف أصلاً - فإن ذلك المذهب لا يستقيم القول به إلا إذا فرض الخلاء

موجوداً، وذلك لأن المسام التي يذكرونها [ لا يخلو: ] إما أن تكون مملوءة من جسم أو تكون خالية. فإن كانت مملوءة من جسم: فإما أن يكون ذلك الجسم يشف من غير مسام، أو يكون له أيضاً مسام، ويتتهي لا محالة: إما إلى مشيف لا مسام له، وهذا خلاف قولهم. وإما إلى خلاء؛ فيكون مذهبهم يقتضي وجود الخلاء<sup>(١)</sup>.

### [ السواد والبياض طرفان للون ]

وطرفاه؛ أي طرفا اللون، السواد والبياض، وهما الأصل في الألوان، وتركب البواقي منهما كما سيأتي .

وقال قوم<sup>(٢)</sup> الأصل خمسة: السواد، والبياض، والحمر، والصفرة والخضرة، ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة، بدليل أن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة إذا اسحقت سحقاً ناعماً ثم خلط بعضها ببعض، فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحسن<sup>(٣)</sup>.

قال في "المواقف" : «والحق أن ذلك؛ أي تركيب هذه الخمسة على

١. طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ١٠٠ .

٢. وهم المعتزلة ومنهم أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي المتوفى (٣٢١ هـ) وأصحابه. لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٧٤؛ ونقد المحصل: ١٤٣؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٦٣ .

٣. لاحظ: شرح المواقف: ٥ / ٢٤٢؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٢٦٠؛ والأسفار: ٤ / ٨٨ .

أنحاء شيء يحدث كصفات في الحس هي الألوان المختلفة. وأما أن كل  
كيفية لونية، فهي من هذا القبيل، فشيء لا سبيل إلى الجزم به»<sup>(١)</sup>.

المتضادان تضاداً حقيقياً، لكونهما في غاية الخلاف، فلا يجوز  
اجتماعهما في موضوع واحد.

ولا يلزم من تركيب الألوان كالقمة منهما اجتماعهما، لأن ذلك إنما  
يكون بالاستحالة أو باختلاط الملونين لا باختلاط اللونين، على أنه لو  
فرض كونه باختلاط اللونين أيضاً لا يلزم اجتماع جزء صغير من أحد  
اللونين مع جزء صغير من الآخر في المحل، بل محل كل منهما جزء آخر  
من محل القمة مثلاً، فتدبر.

## [ الفرع الثالث ]

### في أنّ الضوء ليس شرطاً في وجود اللون

قال: ويتوقف على الثاني في الإدراك لا في الوجود .

أقول: قوله: [ ويتوقف ؛ أي اللون على الثاني ؛ أي الضوء في الإدراك لا في الوجود، خلافاً للشيخ<sup>(١)</sup> وغيره من الحكماء<sup>(٢)</sup> .

فإنهم ذهبوا إلى اشتراط اللون بالضوء في الوجود، فلا لون عندهم حيث لا ضوء، فإذا وجد الضوء وجد اللون.

والمتأخرون استبعدوا ذلك، فجعلوا الضوء شرطاً لرؤية الألوان لا لوجودها<sup>(٣)</sup>، بل هو المشهور عند الجمهور على ما في "المواقف"<sup>(٤)</sup>.

وعندي، أنّ الاستبعاد مرتفع، والمطلوب واضح بما قال الشيخ في "الشفاء": "وإنّ الأجسام على قسمين: جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير

---

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٨٠ - ٨٢ و ٨٨ - ٨٩ / الفصل الأوّل والثالث من المقالة الثالثة.

٢. كيهنبار. لاحظ: التحصيل: ٦٩٠ و ٧٥٨ / الفصل الرابع من المقالة الثانية من الباب الثالث والفصل السادس من المقالة الثانية من الباب الرابع؛ وكذا ابن الهيثم على ما في شرح المواقف: ٢٤٣ / ٥، وشرح تجريد المقائد: ٢٣٩.

٣. وهو قول كثير من العلماء ومنهم: العلامة الحلبي رحمته الله. لاحظ: مناهج اليقين في أصول الدين: ٦٥؛ والكتابي في حكمة العين. انظر: ايضاح المقاصد: ١٩٠؛ والإيجي في المواقف: ١٣٣؛ والتفتازاني في شرح المقاصد: ٢ / ٢٦٨ - ٢٦٩.

٤. وشرحه. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٣٣؛ وشرح المواقف: ٥ / ٢٤٣.

المضيء في قابل التور كالهواء والماء وهو الشفاف.

وجسم من شأنه هذا الحُجُب، كالجبل والجدار .

والشيء الذي من شأنه هذا الحجب، فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشفاف. وهذا هو المضيء، كالشمس والنار مثله غير شفاف، بل هو حاجب عن إدراك ما وراءه.

ومنه ما يحتاج إلى حضور شيء آخر يجعله بصفة. وهذا هو الملوّن.

فالضوء كصفة القسم الأول من حيث هو كذلك، واللون كصفة القسم

الثاني من حيث هو كذلك.

فإنّ الجدار لا يمكن المضيء أن ينير شيئاً خلفه، ولا هو بنفسه منير فهو الجسم الملوّن بالقوّة، واللون بالفعل إنّما يحدث بسبب التور، فإنّ التور إذا وقع على جرم ما؛ حدث فيه بياض بالفعل أو سواد أو خضرة أو غير ذلك.

فإن لم يكن كان أسود فقط مظلماً، لكنّه بالقوّة ملوّن إن عيننا باللون

بالفعل، هذا الذي هو بياض، وسواد، وحُمْرة، وصُفْرة، وما أشبه ذلك.

ولا يكون البياض بياضاً والحُمْرة حُمْرة، إلا أن تكون على الجهة التي

نراها، ولا تكون على هذه الصّفة إلا أن تكون منيرة .

ولا تظن أنّ البياض على الجهة التي نراها، والحُمْرة، وغير ذلك يكون

موجوداً بالفعل في الأجسام لكنّ الهواء المظلم يعوق عن إبصاره، فإنّ



الهواء نفسه لا يكون مظلماً، إنما المظلم هو الذي هو المستنير.  
وبالجملة: فإن الظلمة عدم الضوء في ما من شأنه أن يستنير، وهو  
الشيء الذي قد يرى، فالنور يرى وما يكون فيه النور يرى، والشفاف لا ترى  
ألبته، فالظلمة هي في محل الاستنارة .

وما يظن؛ أن هناك ألواناً لكنها مستورة ليس بشيء، فإن الهواء لا  
يستر، وإن كان على الصفة التي ترى مظلماً إذا كانت الألوان بالفعل. تأمل،  
كونك في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنه أنت مظلماً، فإذا وقع  
النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه تيراً، فإنك تراه، ولا  
يضررك الهواء المظلم الواقف بينه وبينك، بل الهواء عندك في الحالين، كأنه  
ليس بشيء. وإنما الظلمة، فهي حال أن لا ترى شيئاً وهو أن لا تكون  
الكيفيات التي إذا كانت موجودة في الأجرام التي لا تشف صارت مستنيرة،  
فهي مظلمة، فلا تراها ولا ترى الهواء، فيتخيل لك ما يتخيل لك لو غمضت  
العينين وسترتهما فتخيل لك ظلمة ماثلة تراها.

فالجسم الذي من شأنه أن يرى لونه؛ إذا كان غير مستنير كان مظلماً،  
ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل .

لكنه إن سمى إنسان الاستعدادات المختلفة التي تكون في الأجسام  
التي إذا استنارت صارت واحد منها الشيء الذي تراه بياضاً والآخر حمرة  
ألواناً، فله ذلك، إلا أنه يكون باشتراك الاسم، هذا خلاصة ما في  
"الشفاء" (١).

وقد يحصل منه: أنا لا نرى اللون في الظلمة، فذلك: إما لعدمه في نفسه، وإما لوجود عائق عن رؤيته، ولا عائق هناك بالفرض سوى الهواء المظلم، وهو لا يصلح عائقاً، فإنَّ الجالس في غارٍ مظلم يرى من في الخارج مع كون الهواء الذي بينهما مظلماً، فهو لعدمه في نفسه وهو المطلوب.

واعترض المتأخرون عليه<sup>(١)</sup>: بأنَّ عدم الرؤية لعلَّه لفقدان شرطها وهو إحاطة الضوء بالمرئي، فلا يدلُّ على المطلوب.

وأنت إذا أجدت التأمل. وجردته عن أغشية التوهّم والتخيّل أمكنك أن تعرف إنَّ ظنَّ كون اللون الموجود بالفعل في الظلمة غير مرئي لكونه مستوراً بالظلمة له وجه تخيلي .

وأما ظنَّ كونه غير مرئي مع وجوده بالفعل، وسلامة الحاسة، وعدم الحائل، لكونه محتاجاً إلى إحاطة الضوئية، فلا معنى له. وأي دخل يمكن أن يكون لإحاطة الضوء باللون في كونه مرئياً سوى جعله موجوداً بالفعل.

وما يتبادر إلى الأوهام من أنَّ الضوء يجعل اللون الموجود ظاهراً للحس ومنكشفاً عنده، فلا وجه له، إذ الظهور والانكشاف لا معنى لهما إلا ارتفاع الحائل. فبناء هذا التبادر وإنما هو على توهّم كون الظلمة أمراً وجودياً عائقاً عن الرؤية. وقد عرفت بطلانه.

١ . لاحظ : كشف المراد: المسألة الخامسة من مبحث الكيف؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٣٠٢ - ٣٠٣ / الفصل السادس من الباب الثالث؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٤٢؛ وشرح تجريد العقائد:

ولو أريد بظهورها للحسّ كونه مدركاً له، فالشعاع البصري مستقلّ في سببته ذلك، ولا يحتاج إلى انضمام الضوء إليه .

ولو فرض احتياجه إلى ذلك، لم يكن لاشتراط إحاطته بالمرئي وجه البتّة.

فهذا ما عندي في هذا المقام العويص الذي قد أطبق المتأخرون على بطلانه حتّى الحقّه بعضهم بالضروريات .

وظنّي إنك بعد الإطلاع على ما نبهناك عليه لست في ارتياب ممّا ذهب إليه مثل الشيخ وغيره من أجلّة الحكماء.

واستدلّ ابن الهيثم<sup>(١)</sup> على اشتراط اللون بالضوء في الوجود: بأنّ نرى الألوان تضعف وتشدّد بحسب تضعّف الضوء واشتداده، فكلمّا كان الضوء أقوى كان اللون أشدّ. وكلمّا كان أضعف كان أضعف، وكلّ طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون، فإذا انتفى طبقات الأضواء انتفى طبقات الألوان بأسرها، ويتحدّس منه انتفاء اللون مطلقاً.<sup>(٢)</sup>

وهذا الاستدلال ممّا ارتضاه كثيرون.

وقال المحقق الشّريف: إنّما قال: «يتحدّس» ولم يقل «يعلم» لاحتمال

١ . محمد بن الحسن بن الهيثم أبو علي المتوفّي (٤٣٠ هـ) مهندس من أهل البصرة، يلقّب ببطليموس الثاني، له تصانيف في الهندسة. ويقول سارطون: إنّ ابن الهيثم أعظم عالم ظهر عند العرب في علم الطبيعة. لاحظ: الأعلام: ٦ / ٨٣ - ٨٤.

٢ . لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٣٣؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٣٩.

أن يقال: أن انتفاء اللّون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها، بل لأمر آخر مجهول لنا.

وأيضاً يجوز أن يكون للّون طبقة غير مشروطة بشيءٍ من مراتبِ الضوء، فيوجد تلك الطبقة في الظلمة، فيوجد اللّون في ضمنها .

مع أن لقاتل أن يقول: المختلف بحسب مراتب الأضواء هو الرؤية المشروطة بها، لا اللّون في نفسه، فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الأضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللّون باقياً على حالة واحدة. انتهى. (١)

أقول: توجيه الاعتراف بالحدس بما ذكره أولاً وثانياً ليس ببعيد. وأما الإعتراض فمبني على التّوهم المذكور آنفاً، فإنّ الجلاء والخفاء هما الظهور والاستتار.

ثم إن منهم ؛ من جعل الظلمة شرطاً لرؤية بعض الأشياء كالتّي تلمع وتُرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة، حيث لا تُرى بالنّهار لفقدان شرطها.

ورد: بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة، بل لأنّ الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النّهار، فينفل عن الضوء الضعيف ويدركه كالهباء الذي ترى في البيت، إذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشّمس .

## [ الفرع الزابع ]

### في مغايرة الضوء واللون

قال: وهما متغايران حساً.

أقول: [ وهما؛ أي الضوء واللون متغايران، ردّ على من زعم أن الضوء ليس أمراً مغايراً للون، وإنما هو نفس ظهور اللون. <sup>(١)</sup>

قال الشيخ في "الشفاء": «من الناس من ظنّ أن هذا النور لا معنى له ألبتة، وإنما هو ظهور من الملون؛ بمعنى أنه نفس اللون، إذا ظهر ظهوراً بيّناً.

والذي يفسّر في هذا الباب ما يتخيّل من اللون <sup>(٢)</sup> من بريق يلزم الملونات. وليس ذلك البريق شيئاً في المرئي نفسه، بل أمر يعرض للبصر بالمقايضة بين ما هو أقلّ ضوءاً وما هو أشدّ ضوءاً. وشدة ظهور اللون لشدة تأثير الشيء المضىء.

قالوا: فليُرنا مرئياً من مثبتتي شيء سوى اللون، أن على الحائط الأبيض شيئاً غير البياض وغير ظهور يسمى ذلك الشيء شعاعاً.

١. لاحظ البحث في الكتب التالية: طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / الفصل الثاني والثالث من المقالة الثالثة؛ وشرح المواقف: ٥ / ٢٥٠ - ٢٥٣؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٢٦٨ - ٢٦٩؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٤٤ - ٥٤٨؛ وابطحاح المقاصد: ١٨٧ - ١٨٩.

٢. في المصدر: «مع اللون».

فإن قايِس مَقياس ذلك بالظَل على الحائِط، فذلك الظَل بسبب ظلمة ما يخفى لها من البياض ما كان يجب أن يظهر، وكأنه خلط من الظلمة التي لا معنى لها إلا خفاء، أو زيادة خفاء. كما أن النور لا معنى له إلا ظهوراً وزيادة ظهور.

ومن هؤلاء قوم يرون: أن الشمس ليس ضوءها إلا شدة ظهور لونها. ويرون: أن اللون إذا بهر البصر لشدة ظهوره رؤي بريق وشعاع يخفي اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه، وكأنه يفتر البصر عن إدراك الجلي، فإذا إنكسر ذلك رؤي لون.

قالوا: والحيوانات التي تلمع في الليل إذا لمعت لم يحس بلونها ألبتة. وإذا كان نهراً كان لها لون ظاهر، ولم يكن فيها لمعان.

فذلك اللّمعان هو بسبب شدة ظهور ألوانها لا غير حتى يرى في الظلمة، ويكون في غاية القوة، فتبهر البصر إذا كانت الظلمة أضعفته. فإذا أشرق الشمس غلب ظهورها ظهور ذلك فعاد لونها. والبصر لم يبهرله، لأن البصر قد اعتاد لقاء الظاهرات واشتد بطلوع الشمس.

ومنهم من قال: ليس الأمر على هذه الصفة، بل الضوء شيء، واللون شيء، لكنّه من شأن الضوء إذا غلب على البصر أن يستر لون ما فيه.

والشمس أيضاً لها لون، ومع اللون ضوء، فيستر الضوء اللون باللّمعان كما للقمر، وكما للسّبحة السوداء الصقيلة، إذا لمعت رؤيت مضيئة ولم ير سوادها.

قالوا: وهذا غير التّور. فإنّ التّور هو ظهور اللّون، والضوء ليس هو ظهور اللّون، بل شيء آخر. وقد يخفى اللّون.

وإنّ هذه اللّوامع بالليل يظهر نورها في الظلمة، فيخفى لونها، وإذا ظهرت الشّمس غلب نورها وخفى وظهر لونها. هذا محصل ما في " الشفاء " في تقرير مذهبهم.

ثمّ أراد إبطاله وقال فتقول: إنّ ظهور اللّون يفهم منه في هذا الموضوع معنيان.

أحدهما: صيرورة اللّون بالفعل، والآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل للعين.

والمعنى الأوّل: يدلّ على حدوث اللّون، أو وجوده لونا.

والمعنى الثّاني: يدلّ على حدوث نسبة اللّون، أو وجود تلك النسبة إلى البصر.

وهذا <sup>(١)</sup> ظاهر الفساد، فإنّه يوجب أن يكون التّور نسبة، أو حدوث نسبة ولا قوام ولا جود له في نفسه.

وإن عني [ به ] أنّه مصير اللّون بحيث لو كان بصر لرآه بمعنى <sup>(٢)</sup> أنّه

١ . أي المعنى الثّاني.

٢ . في المصدر: «بصر لرآه أو كونه كذلك، فإنّما أن يكون هذا نفس اللّون، أو معنى يحدث إذا زال الخ».

أمر يحدث إذا زال معنى من خارج كزوال ستر أو غيره، فيكون <sup>(١)</sup> الضوء غير اللون.

وأما المعنى الأول: فلا يخلو أيضاً: إما أن يعني بالظهور خروج من القوة إلى الفعل، فلا يكون الشيء مستتيراً بعد ذلك الآن الواحد، وإما أن يعني به نفس اللون، فيكون قوله: الظهور لا معنى له، بل يجب أن يقال: إن الاستتارة هي اللون <sup>(٢)</sup>.

فإن قررنا الأمر على أن الضوء هو اللون نفسه إذا كان بالفعل، فذلك باطل من وجوه:

أما أولاً: فلأنه لا يخلو: إما أن يكون الضوء مقولاً على كل لون بالفعل، أو يكون البياض وحده لوناً، فيكون السواد ظلمة، فيستحيل أن يكون الجسم الأسود مشرقاً بالضوء، لكن هذا ليس بمستحيل، فإن الأسود يشرق ويتور غير فليس الضوء هو البياض وحده، وإن لم يكن الضوء هو البياض وحده، بل كل لون كان بعض ما هو ضوء يصاد بعض ما هو ضوء. ولكن الضوء لا يقابله إلا الظلمة، هذا خلف.

وأما ثانياً: فلأن المعنى الذي به الأسود مضيء غير سواده لا محالة؛

١. في المصدر: «فإن كان نفس اللون كان هذا هو الوجه الأول، وإن كان حالاً تعرض له بها يظهر فيكون الضوء غير اللون».

٢. أو يعني به حال تقارن اللون: إما دائماً وإما وقتاً ما، حتى يكون اللون شيئاً يعرض له التور تارة وتعرض له الظلمة أخرى. واللون في الحالين موجود بالفعل، فإن كان نفس نسبه إلى ما يظهر له عاد إلى المذهب الآخر، وإن كان شيئاً آخر عاد إلى ذلك أيضاً. كما في المصدر.



أي بشهادة الحسّ. وكذلك هو غير البياض واللون، أعني: طبيعة جنسه الذي في السّواد هو نفس السّواد، واللّون الذي في البياض هو نفس البياض لا عارض له، فليس اللون المطلق الجنسي هو الضوء.

وأما ثالثاً: فلأنّ الضوء قد يستنير به الشّفاف، كالماء والبلور، إذا كان في ظلّمة فوقع عليه الضوء وحده دلّ عليه وأشف، هذا.

وأما قول القائل: إنّ الضوء واللّمعان أيضاً ليس إلاّ ظهور اللّون، ثمّ قوله في الأشياء الّلامعة باللّيل ما قاله، فيبطل بأنّ السراج والقمر كثيراً ما يبطلان لمعان تلك، ويظهران ألوانها.

فيجب أن يكون نور السّراج أشدّ ظهور لون، ويجب أن يكون أيضاً ما يصير بالسّراج ظاهر اللّون لا يرى في الظلّمة له لون.

وليس الأمر كذلك، فإنّ اللامعات يرى أيضاً لونها باللّيل كما يرى بريقها، فليس ما قالوه بحق.

وأما القائل: بأنّ للشمس والكواكب ألواناً وأنّ الضوء يخفي لونها، فيشبه أن يكون الحقّ أنّ بعض الأشياء يكون له في ذاته لون، فإذا أضاء اشتدّت إضاءته حتّى يبهر البصر فلم يميّز اللّون.

ومنه ما يكون له مكان اللّون الضوء وهو الشّيء الذي يكون الضوء له طبيعياً لازماً غير مستفاد.

وبعض الأشياء مختلط الجوهر من ذلك الأمر: إمّا اختلاط تركّب

أجزاء مضيئة وأجزاء ذوات ألوان كالتار، وأما اختلاط امتزاج الكيفيات كما للمريخ ولزحل.

وليس يمكنني أن أحكم في أمر الشمس الآن بشيء. هذا كلام "الشفاء" على نحو من التلخيص والتحصيل<sup>(١)</sup>.

والمصنف أسند بيان مغايرتهما إلى الحس، وأشار بقوله: حساً، فإن الجسم الأسود إذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه:

أحدهما: هو الظاهر بنفسه للحس، هو الضوء.

والآخر: ظاهر له بسببه، هو السواد.

وكذلك الجسم الأبيض.

فطبيعة الضوء المشتركة بين هذين الضوئين مغايرة لطبيعة اللون المشتركة بين هذين اللونين.

فهذا هو الثاني من الوجوه المذكورة في كلام الشيخ على ما أشرنا إليه هناك.

وأما ما استدل به الإمام: من أن البياض والسواد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف<sup>(٢)</sup>.

١. طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٨٣ - ٩٢ / الفصل الثاني والثالث من المقالة الثالثة.

٢. على ما نقل الشارح القوشجي، لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٤٠.

فيجوز حملة على الأول من تلك الوجوه، أعني قوله <sup>(١)</sup>: «وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون الخ».

فلا يرد عليه <sup>(٢)</sup>: أنه يجوز اشتراك متخالفى الماهية في ظهورهما عند الحس.

وذلك: لأن الكلام إنما هو على تقدير، أن الضوء هو اللون نفسه، لا على أن يكون نسبة اللون إلى الحس، فليتدبر.

---

١. أي قول الشيخ الرئيس.

٢. ما أورد الشارح القوشجي على قوله: «واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفى الماهية الخ».

## [ الفرع الخامس ]

### في أن اللون والضوء قابلان للشدة والضعف

قال: قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعاً.

أقول: قوله: [ قابلان للشدة والضعف <sup>(١)</sup> ]؛ وهو ظاهر محسوس، فإنَّ بياض الثلج أشدُّ من بياض العاج، وضوء الشمس من ضوء السراج، فيكون في كلِّ منهما الأشدُّ والأضعف المتباينان نوعاً، <sup>(٢)</sup> هذا هو تقرير الكلام.

وأما كون الأشدَّ من كلِّ قابل للشدة والضعف نوعاً مابينا للأضعف منه فمن مقرراتهم .

والدليل عليه: أنَّ ما به الشدة في البياض الشديد مثلاً لو لم يكن داخلاً في حقيقته لم يكن الشدة في البياض، بل في أمرٍ آخرٍ، فهو داخل فيها لا

١ . أي كل واحد من هما - أعني: اللون والضوء - قابل للشدة والضعف .

٢ . أي بالنوع، فإنَّ شديد السواد المخالف لضعيفه إن كان للاختلاف بينهما بالحقيقة والنوع فهو المطلوب، هذا في قابل من قال: بأنَّ اختلاف الشديد والضعيف ليس بالتَّوَع، بل يحصل الضعيف من اختلاط أجزاء الشديد بالضعف. مثلاً البياض الضعيف عبارة عن مقدار مثقال من جوهر البياض اختلط بنصف مثقال من جوهر السواد. والبياض الشديد عبارة عن مثقال من جوهر البياض محضاً، وكذا الضوء الضعيف عبارة عن مقدار مثقال من جوهر الضوء اختلط بنصف مثقال من جوهر الظلمة. والضوء الشديد عبارة عن مثقال من جوهر الضوء محضاً. وهذا باطل إذ يلزم منه أن يكون البياض الضعيف سواداً شديداً، والضوء الضعيف ظلمة شديدة بمقدار زيادة السواد، والظلمة على البياض والضوء.

محالة، وخارج عن حقيقة البياض الضَّعيف، وإلا لتساويا، فيجب كون البياض الشَّدِيد من حيث هو شديد، لا من حيث هو بياض نوعاً مباحناً للبياض الضَّعيف من حيث هو كذلك، حيث اعتبر في حقيقته من حيث هو شديد شيء لم يعتبر في حقيقة الضَّعيف من حيث هو ضعيف.

ولا يلزم من ذلك التَّشكيك في الدَّاتي، فإنَّ ما هو ذاتي لهما معاً إنَّما هو مطلق البياض، لا من حيث هو شديد أو ضعيف، فالشَّدَّة راجعة إلى كون البياض المطلق الدَّاتي متحقّقاً في الشَّدِيد في ضمن أمثال ما هو متحقّق في ضمنه في الضَّعيف من الأفراد المتزعة.

وهذا الَّذي ذكرنا - أعني: وجوب كون الأشدَّ والأضعف نوعين متباينين - هو الدَّلِيل على امتناع التَّشكيك في الدَّاتي، فإنَّ الشَّدِيد والضَّعيف إذا وجب كونهما نوعين متباينين؛ لم يتحقّق اشتراك الضَّعيف مع الشَّدِيد في الحقيقة، لانتفاء بعض ما هو معتبر في الشَّدِيد فيه لا محالة.

فان قلت <sup>(١)</sup>: هذا منقوض بالعارض، فإنَّ ما اشتمل عليه بياض الثلج دون العاج من التَّفَاوت، إذا لم يكن معتبراً في مفهوم البياض لم يتحقّق التَّفَاوت بين الثلج والعاج في ما هو بياض، بل في أمرٍ خارجٍ عنه.

قلت: ذلك التَّفَاوت ليس معتبراً في مفهوم البياض، لكنّه في فرد من البياض، والمقول بالتَّشكيك ليس هو البياض بل الأبيض، ومفهوم الأبيض إنَّما هو النسبة إلى البياض، أعني: ذا البياض. ولا شك أنَّ النسبة إلى عدة

١. نقله الشَّارِح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٤٠ - ٢٤١.

أفراد البياض أشدّ في كونها نسبة إلى البياض من النسبة إلى فردٍ واحدٍ من البياض، فحصل التّفاوت في مفهوم الأبيض، لكن مفهوم الأبيض ليس ذاتياً لا للبياض ولا لمعروضه ليلزم التشكيك في الذاتيّ، بل هو عرضيّ لمعروضه.

واعلم: أنّ مثل هذا التّفاوت الذي بين أفراد العرض كالبياض مثلاً - أعني: كون فرد كعدّة أفراد - يجوز أن يكون بين أفراد الجوهر أيضاً كالإنسان مثلاً بأن يكون فرد من الإنسان كعدّة أفراد منه، فيتحقّق الشدّة والضعف فيه بهذا المعنى، لكن لما لم يكن الجوهر موجوداً في الموضوع كالعرض لم يتحقّق هناك بالطبع مفهوم عرضيّ كالأبيض ليكون مقولاً بالتشكيك، فالممتنع في الجواهر إنّما هو التشكيك لا الشدّة والضعف.

والظاهر أنّ من ذهب إلى جواز التشكيك في الجواهر إنّما ذهب إليه لمثل هذا التّفاوت المذكور.

وإذا جاز، فلا حاجة لذلك إلى المكابرة في جواز التشكيك في الجواهر دليل آخر لنفي التشكيك في الذاتيّ.

وهو أنّ نسبة الماهية وذاتياتها إلى جميع الجزئيات على السواء، فإنّ جميعها متساوية في أنّ تحقّقها ذهنياً وخارجياً؛ لا يتصوّر إلا عند تحقّق الماهية وذاتياتها، وترتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها، فلا تكون الماهية وذاتياتها بالنسبة إلى شيء من الأفراد أولى وأقدم أو أشدّ.

وتقدّم<sup>(١)</sup> بعضها على البعض بالوجود لا يقتضي تقدّمه عليه بالذاتي، فإنّ نسبته إلى الفرد المتقدّم كنسبته إلى الفرد المتأخّر.

والنقض بالعارض هاهنا أيضاً مندفع بما ذكرنا، فإنّ الأمر الخارج الذي يجب كون الماهية وذاتياتها بالنسبة إلى جميع أفرادها على السواء إنّما هو مثل البياض، وهو ليس بمشكك، بل المشكك إنّما هو مثل الأبيض، ولا يجب مساواته بالنسبة إلى أفراد البياض، ولا أفراد موضوعه، إذ ليس هو ذاتياً لشيء منهما. هذا.

واعلم: أنا إنّما وقعنا إلى هذا المطلب بالعرض، لكنّه لما كان من المهمّات المستصعبة، ولم يكن موضع من الكتاب أليقّ بتحقيقه من هذا الموضع أوردنا الحقّ فيه في هذا المقام، ووفينا بما ربّما وعدناك في سالف الكلام.

---

١ . دفع ودخل، تقريره: أنّ بعض الأفراد موجود قبل بعض آخر، فيكون الماهية المتعلقة ببعض المتقدّم أولى وأقدم على الماهية المتعلقة ببعض المتأخّر. والدفع ظاهر لأنّ تقدّم بعضها على البعض الخ.

## [ الفرع السادس ]

### في أن الضوء ليس بجسم

قال: ولو كان الثاني جسماً لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معدٌ لحصول مثله في المقابل.

أقول: قوله: [ ولو كان الثاني: أي الضوء جسماً لحصل ضد المحسوس <sup>(١)</sup> إشارة إلى ما حكى في " الشفاء ": " إن من الناس من ظن أن النور الذي يشرق من المضيء على الأجسام ليس كيفية تحدث فيها، بل أجسام صغار ينفصل من المضيء، وتقع على الأجسام فتستضيء بها.

ثم رد ذلك: بأن تلك الأجسام الصغار إن لم تكن شفاقة فتستر ما تحتها، وإن كانت شفاقة فلا يخلو: إما أن يزول شفيفها بتراكمها كما تكون الأجزاء الصغار من البلور شفاقة ؛ ويكون المتراكم منها غير شفاف، وإما أن لا يزول شفيفها.

فإن كانت شفاقة لا يزول شفيفها لم تكن مضيئة، إذ قد فرغنا من الفرق بين الشفاف وبين المضيء.

١. ذهب بعض الحكماء ومنهم النظام إلى أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء. تمسكاً بأنه متحرك بالذات، وكل متحرك بالذات جسم. لاحظ تفصيل استدلالهم مع جواب العلماء في الكتب التالية: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٤٨ - ٥٥١؛ وايضاح المقاصد: ١٨٨ - ١٨٩؛ وشرح المواقيف: ٥ / ٢٤٧ - ٢٥٠؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٢٦٦ - ٢٦٧؛ والأسفار: ٤ / ٨٩ - ٩١؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٢٩٦ - ٢٩٨.



وإن كانت تعود بالارتكام غير شفاقة ؛ كان ارتكامها يستر ما تحتها،  
وكلما ازدادت ارتكاماً ازدادت سترأ. والضوء كلما ازداد ارتكاماً ازداد إظهار  
اللون، فبيّن أنّ الشعاع المظهر للألوان ليس بجسم. هذا محصل ما في "  
الشفاء" (١).

وهو معنى كلام المصنّف .

ثمّ ازداد الشيخ في الردّ فقال: «ثمّ لا يجوز أن يكون جسماً ويتحرّك  
بالطبع إلى جهات مختلفة .

ثمّ إن كان أجساماً ينفصل من المضيء ويلقى المستنير، فإذا غمّت  
الكوة لم يخل: إمّا أن يتفق لها أن تعدم، أو يستحيل، أو تسبق الغام .

والقول بسبق الغام اعتساف، فإنّ ذلك أمر يكون دفعة .

والعدم أيضاً بالستر من ذلك الجنس، فإنّه كيف يحكم أنّ جسماً إذا  
تخلّل بين جسمين عدم أحدهما؟

وأما الاستحالة، فتوجب ماقلناه وهو أنّها يستنير بمقابلة النير، فإذا غم  
استحالت .

ثمّ قال: وأما الحجّة التي تتعلّق بها أصحاب الشعاع، فمن ذلك قولهم:  
إنّ الشعاع لا محالة ينحدر من عند الشّمس ويتّجه من عند النّار، وهذه  
حركة ولا حركة؛ أي بالذات إلا للجسم.

وأيضاً فإنَّ الشَّعاعَ ينتقل بانتقال المضيء والانتقال للجسم .

وأيضاً فإنَّ الشَّعاعَ يلقي شيئاً، فينعكس عنه إلى غيره، والانعكاس حركةً جسمانيَّة لا محالة .

ثمَّ قال: وهذه القياسات كلها فاسدة ومقدّماتها غير صحيحة، فإنَّ قولنا: الشَّعاع ينحدر أو يخرج أو يدخل، ألفاظ مجازيَّة ليس من ذلك شيء، بل الشَّعاع يحدث في المقابل دفعة. ولما كان يحدث عن شيء عال يوهم كأنه ينزل.

وأن يكون على سبيل الحدوث في ظاهر الحال أولى من النزول، إذ لا يرى البتة في الطَّريق ولا يحتاج إلى زمان محسوس، فلا يخلو: إمَّا أن يكون البرهان دَلٌّ على انحداره وأتَى لهم بذلك، وإمَّا أن يكون الحسَّ هو الدالَّ عليه، وعليه معولهم. وكيف يدلَّ الحسَّ على حركة متحرِّك لا يحسَّ زمانه، ولا يحسَّ في وسط المسافة؟

وأما حديث انتقال الشَّعاع، فليس بأكثر من انتقال الظلِّ، فيجب أن يكون الظلُّ أيضاً جسماً ينتقل .

وليس ولا واحد منهما بانتقال، بل بطلان وتجدد، فإنَّه إذا تجدَّدت الموازاة تجدَّد ذلك»<sup>(١)</sup>.

بل هو عرض قائم بالمحلِّ<sup>(٢)</sup>، كجرم الشَّمس وجرم النَّار، ومُعَدِّ

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / كتاب النفس / ٨٤ - ٨٥ .

٢ . من كلام المصنَّف ﷺ .

لحصول مثله<sup>(١)</sup> في الجسم المقابل لمحله، كوجه الأرض والجدار .

وهو ذاتي، كما للمضيء بذاته كالشمس والنار ويسمى ضياء . وقد يختص باسم الضوء .

وعرضي، كما للمستضيء من غيره، كوجه الأرض والجدار، ويسمى نوراً، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾<sup>(٢)</sup> أي ذات ضياء وذا نور .

قال الشيخ ما حاصله: «إِنَّ لفظ الضوء والنور والشعاع، يشبه أن لا يكون بينها كثير تفاوت في موضع اللّغة، لكننا نحتاج إلى أن نفرق بينها في استعمالنا إياها، لأن هاهنا ثلاثة معان متقاربة:

أحدها: الكيفيّة التي يدركها البصر في الشمس والنار من غير أن يقال إنه سواد أو بياض أو حمرة أو شيء من هذه الألوان.

والثاني: الأمر الذي يسطع من هذا الشيء، فيتخيّل أنه يقع على الأجسام، فيظهر بياض وسواد وحمرة.

والثالث: الذي يتخيّل على الأجسام كأنه يترقق، وكأنه يستر لونها، وكأنه شيء يفيض منهما، فإن كان في جسم قد استفاد ذلك من جسم آخر سمّي بريقاً، كما يحسّ في المرأة، وإن كان في الجسم الذي له بذاته سمّي شعاعاً.

١ . من كلام المصنّف رحمه الله .

٢ . يونس: ٥ .

والقسمان الأولان سَمِي أحدهما وهو الَّذِي لِلشَّيْءِ من ذاته ضوءاً كما  
لِلشَّمْسِ والنَّارِ، والآخر وهو الَّذِي يَسْتَفَادُ من غيره نوراً .

أَوَّلُ وَثَانٍ<sup>(١)</sup> هذان قسمان للعرضي.

فالأوَّلُ: ما كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته، كما للقمر ووجه  
الأرض من مقابلة الشَّمْسِ .

والثَّانِي: ما كان من مقابلة المستضيء من غيره، كما لوجه الأرض من  
مقابلة القمر كما له قبل طلوع الشَّمْسِ وبعد غروبها من مقابلة الهواء المقابل  
لِلشَّمْسِ.

وهذا الأخير - أعني : الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة الهواء  
المستضيء من غيره - يسمَّى ظلاً، فيكون الظلُّ أخصَّ من الضوء الثَّانِي.

وقد يفسَّر بما يساوق الضوء الثَّانِي فيقال: هو الضوء الحاصل في  
الجسم من مقابلة المستضيء بغيره ؛ على ما في "المواقف"<sup>(٢)</sup>، فيصدق  
على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع أنه ليس بظل، وفاقاً على ما  
في " شرح المقاصد "<sup>(٣)</sup>.

واعلم: أنه لا خلاف بين المحققين من الحكماء في إضاءة الهواء،  
وإنما الخلاف في أن محل الضوء هو نفس الهواء، أو ما يخالطه من الأجزاء

١ . من كلام المصنَّف ﷺ .

٢ . أنظر: المواقف: ١٣٥ .

٣ . لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٢٦٤ و ١٦٣ .

البخارية أو الدخانية، أو نحو ذلك. كذا في " شرح المقاصد " (١).  
والحق: هو الأخير، كما مرّ في كلام الشيخ، من أن الهواء غير قابل  
للاستنارة، لكونه شفافاً غير مرئي .  
والظلمة عدم ملكة، كما مرّ من أنها عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون  
مضيئاً .

والدليل على كون الظلمة عدمية ما مرّ من رؤية الجالس في الغار  
المظلم الخارج عنه الواقع عليه الضوء .

وأما ما في " المواقف " من أنه: «لو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء  
يحيط بالمرئي، فقد يكون العائق من الرؤية ظلمة تحيط به، لا المحيطة  
بالرّائي ولا مطلقاً» (٢) فباطل؛ للقطع بعدم الفرق في الحائل بين أن يكون  
محيطاً بالرّائي أو المرئي .

وذهب بعضهم، (٣) الى أنها كيفية وجودية، وتمسك بقوله تعالى:  
﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ﴾ (٤)، فإنّ المَجْعُول لا يكون إلا موجوداً.

وأجيب بالمنع: فإنّ الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص  
كالعمى، وإنما المنافي للمجعولية هو العدم الصّرف.

١ . المصدر السابق .

٢ . المواقف في علم الكلام: ١٣٣ .

٣ . تعرّض عليه شارح المقاصد وأجاب عنه . لاحظ : شرح المقاصد: ٢ / ٢٦٣ .

٤ . الأنعام: ١ .

## المسألة الثالثة

### في أحوال المسموعات

[ وفيها فروع:

#### الفرع الأول

#### في الصوت

قال: ومنها المسموعات، وهي الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج.

أقول: إن هذا البحث في بيان حقيقة الصوت وإثباته في الخارج [ على ما قال:

ومنها: أي الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الأصوات.

والصوت، قيل: هو نفس التموج.

وقيل: هو القرع والقلع اللذان هما سببا التموج. (١)

---

١. وقيل: إنه عبارة عن إصطكاك الأجسام الصلبة.

وقيل: إنه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع والقرع.

وقيل: إنه نفس القرع والقلع.

قال أفلاطون: إنه روح يخرج من الفم ينبعث عن الفكر بحركة نقرع الهواء وتصير إلى الأذنين

والصحيح؛ أنه الكيفية الحاصلة من التموج لا نفسه المعلول للقرع؛ أي الإمساس، والقلع؛ أي التفريق بشرط المقاومة؛ أي ليس السبب البعيد للصّوت هو القرع، هو القلع مطلقاً، بل بشرط مقاومة المقروع للقرع والمقلوع للقلع، فيكون السبب هو الإمساس الشديد والتفريق الشديد.

قال الشيخ في "الشفاء": «إنّ الصّوت ليس أمراً قائماً بالذات موجوداً ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز في البياض والسّواد والشكل من أحكام الثبات، بل الصّوت بين واضح من أمره أنه أمر يحدث، وأنه ليس يحدث إلا عن قرع أو قلع.

أما القرع: فمثل ما تفرع صخرة أو خشبة.

وأما القلع: فمثل ما يقلع أحد شقي مشقوق عن الآخر كخشبة تنحى عليها بأن تبين أحد شقيها عن الآخر طولاً. (١)

ولا تجد مع كل قرع أيضاً صوتاً، فإن قرعت جسماً كالصوف بقرع لئن جداً لم تحس صوتاً، بل يجب أن يكون للجسم الذي تفرعه مقاومة ما وأن يكون للحركة التي للمقروع عنف صادم، فهناك يحسّ .

والدماغ وتنتهي إلى النفس .

قال إبراهيم بن نظام: إنه جوهر ينقطع بالحركة نسمعه بانتقال إلى الأذن.

لاحظ: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٦٠ - ٥٦١؛ ومناهج اليقين: ٦٧ - ٦٨؛ وإيضاح المقاصد:

١٩٠ - ١٩٢؛ والتحصيل: ٧٥٣ - ٧٥٤؛ وشرح المواقف: ٥ / ٢٥٦ - ٢٥٨؛ المباحث المشرقية: ١ /

٣٠٥ - ٣٠٦؛ والآراء الطبيعية لفلوطرخس: ١٦٧ - ١٦٨؛ وإرشاد الطالبين: ٨٥ - ٨٦.

١. في د: جملة «كخشبة تنحى عليها بأن تبين أحد شقيها عن الآخر طولاً» ساقطة.

وكذلك أيضاً إذا شَقَّت شيئاً يسيراً يسيراً، إذا كان الشيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت ألبته.

والقرع بما هو قرع لا يختلف. والقلع أيضاً بما هو قلع لا يختلف. لأن أحدهما إمساس والآخر تفريق، لكن الإمساس يخالف الإمساس بالقوة والسُرعة، والتفريق أيضاً يفارق <sup>(١)</sup> التفريق بمثل ذلك.

ولأن كل صائر إلى مماسّة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماساً له ليتقل إليه، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار إليه. وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة: إما ماء؛ وإما هواء، فيكون مع كل قرع وقلع للهواء، أو ما يجري مجراه تموج وانجذاب بقوة.

وقد وجب هاهنا شيء لا بد أن يكون موجوداً عند حدوث الصوت، وهو حركة قوية من الهواء، أو ما يجري مجراه، فيجب أن يتعرّف هل الصوت هو نفس القرع أو القلع، أو هو حركة تعرض للهواء من ذلك، أو شيء ثالث يتولد من ذلك أو يقارنه؟

أما القرع والقلع: فإنهما يحسّان للبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات يحسّ بتوسط اللون، فليس القرع والقلع بصوت.

وأما الحركة فقد يشكك من أمرها، فيظن أن الصوت نفس تموج الهواء.

١. في المصدر: «بخالف».



وليس كذلك أيضاً، فإنّ جنس الحركة يحسّ بسائر الحواس، وإن كان بتوسّط محسوسات أخرى .

والتّموج الفاعل للصّوت قد يحسّ حتّى يؤلم، فإنّ صوت الرّعد يعرض منه أن تدكّ الجبال، وربّما ضرب حيواناً فأفسده. وكثيراً ما يستظهر على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات، بل حسّ اللّمس، كما أشرنا إليه قبل أيضاً قد ينفعل من تلك الحركة من حيث هي حركة ولا يحسّ الصّوت. فالصّوت إذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبّعها، ويكون معها، فإذا انتهى التّموج من الهواء والماء إلى الصّماخ - وهنالك تجويف فيه هواء راكد يتمّوج يتمّوج ما ينتهي إليه، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصّوت - أحسّ بالصّوت. انتهى كلام الشفاء ملخصاً. (١)

### [ إثبات الصّوت في الخارج ]

ثمّ إنّ هاهنا مقامين آخرين .

أحدهما: أنّ الصّوت هل هو موجود في الخارج، أي الخارج الحسّ قائم بالهواء، أم لا، بل هو أمر يحدث في الحسّ فقط؟ (٢)

١ . طبيّيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس ٧٠ - ٧١ / الفصل الخامس من المقالة الثانية.

٢ . راجع في إيضاح المقام: التحصيل: ٧٥٤ - ٧٥٥؛ والمباحث المشرّقة: ١ / ٣٠٦ - ٣٠٧؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٧٠ - ٥٧٢؛ مناهج اليقين: ٦٨؛ وارشاد الطّالبيين: ٨٦؛ وشرح المواقب:

قال الشيخ: «ومما يشكل من أمر الصّوت هل هو شيء موجود من خارج تابع لوجود الحركة، أو إنّما يحدث من حيث هو صوت إذا تأثر السّمع به؟

فإنّه للمعتقد أن يعتقد أنّ الصّوت لا وجود له من خارج، وأنّه يحدث في الحسّ من ملامسة الهواء المتموّج، فهل ذلك الصّوت حادث بتموّج الهواء الذي في الصّماخ أو لنفس المماسّة؟ وهذا أمر يصعب الحكم فيه، وذلك لأنّ نافي وجود الصّوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافي الكيفيات الأخرى المحسوسة، لأنّ هذا له أن يثبت للمحسوس الصّوتي خاصيّة معلومة هي تفعل الصّوت، وتلك الخاصيّة هي التّموّج، فيكون نسبة التّموّج من الصّوت نسبة الكيفيّة التي في العسل إلى ما يتأثر في الحسّ.

لكنّ الأمر يختلف هنا، لأنّه ليس يجب أن يكون كلّ ما يؤثر أثراً في نفسه مثل ذلك الأثر، فيجب أن تتعرّف حقيقة الحال في هذا.

فنقول: ممّا يعيّن على معرفة أنّ العارض المسموع له وجود من خارج أيضاً أنّه لو كان إنّما يحدث في الصّماخ يعني في الحسّ نفسه لم يخلّ إمّا أن يكون التّموّج الهوائي يحسّ بالسمّع من حيث هو تموّج، أو لا يحسّ.

فإن كان يحسّ<sup>(١)</sup>، فإمّا أن يحسّ به أولاً، أو بتوسط الصّوت.

فلو كان يحسّ به أولاً، والمحسوس الأوّل بالسمّع هو الصّوت، وهذا

١. أي إن كان التّموّج الهوائي يحسّ بالسمّع حسّاً من حيث هو تموّج الخ.

ما لا شك فيه، كان التّموج من حيث هو تمّوج صوتاً، وقد أبطلناه، هذا .

ولو كان يحسّ به بتوسّط الصّوت، لكان كلّ من سمع الصّوت علم أنّ هناك تمّوجاً، كما أنّ كلّ من أحسّ لون المرّيع والمرّيع بتوسّطه علم أنّ هناك مرّيعاً، وليس كذلك.

فإذن ليس بواجب أن يحسّ التّموج عند سماع الصّوت. انتهى كلام الشيخ ملخصاً<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا المقام؛ ينبغي أن يحمل قوله<sup>(٢)</sup>: في الخارج: أي الحاصلة في الخارج، أي خارج الحسّ.

فإنّ المتبادر من الوجود من الخارج إنّما هو الوجود العيني، فيكون ردّاً على من زعم أنّ الصّوت إنّما يحصل في الحسّ فقط.

وأما حمله على خارج الصّماخ ليكون معناه؛ أنّ الصّوت موجود في خارج الصّماخ أيضاً، لا أنّه قائم بالهواء الموجود في الصّماخ فقط، على ما حمله الشّارحون<sup>(٣)</sup>، فليس بشيء.

فإنّ على تقدير وجود الصّوت في الخارج بالمعنى المتبادر لا يذهب

١ . طبيعيات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٧٢ - ٧٣ .

٢ . أي قول المصنّف رحمه الله .

٣ . أي العلامة الحلّي في كشف المراد؛ وشمس الدين محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الاصفهاني الشافعي في تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد؛ والشّارح القوشجي في شرح تجريد العقائد.

الوهم إلى تخصيص وجوده بالهواء الصّماخي، فليتدبّر .

والمقام الثاني: أن على تقدير وجود الصّوت في الخارج وقيامه بالهواء مطلقاً؛ هل المسموع هو الصّوت القائم بالهواء الواصل إلى الصّماخ فقط، أو القائم بالهواء الخارج من الصّماخ أيضاً؟

والحقّ: هو الأخير، بدليل إدراك جهة الصّوت وحده من القرب والبعد، فإنّه لو لم يقع الإحساس به إلا من حيث إنّه في الهواء الواصل إلى الصّماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوثه أو وسطه لم يكن عند الحسّ فرق بين هذا وبين ما إذا لم يوجد خارج الصّماخ أصلاً، فلم يعرف جهته، ولا قربه أو بعده، كما أنّ اللمس لما لم يدرك الملموس إلا من حيث انتهى إليه، لا من حيث إنّه في أوّل المسافة أو وسطها، لم يميّز بين وروده من اليمين أو اليسار، ومن القريب أو البعيد.

ولا يكفي في إدراك الجهة أنّ الهواء المتموّج يجيء منها، وفي إدراك القرب والبعد؛ أنّ أثر القارع القريب أقوى من البعيد.

لأنّه لو كفى الأوّل لما أدركت الجهة التي على خلاف جهة الأذن السامعة، وليس كذلك، لأنّ السامع قد يشدّ أذنه اليمنى ويجيء الصّوت من يمينه فيسمعه بأذنه اليسرى، ويعرف أنّه جاء من يمينه مع القطع بأنّ الهواء المتموّج لا يصل إلى اليسرى إلا بعد الانعطاف عن اليمنى، فيكون الهواء القارع واصلاً إلى السامع من خلاف جهة الصّوت .

ولو كفى الثاني ؛ لزم أن يشبه القوّة والضعف بالقرب والبعد، فلم

يُمَيِّز بين البعيد القوي والقريب الضعيف. وظنّ في الصّورتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوّة والضعف أنّهما مختلفان في القرب والبعد، وليس كذلك .

وهذا - أعني: إدراك جهة الصّوت وقربه وبُعدّه - دليل على وجود الصّوت في الخارج بالمعنى المتبادر أيضاً، كما لا يخفى .

والشّيخ أشار إلى ذلك حيث قال بعد ما نقلنا من كلامه في المقام الأوّل: «فلننظر ما يلزم بعد هذا .

فنقول: إنّ الصّوت كما يسمع تسمع له جهة.

ثمّ أورد ما محصّله ما ذكرنا ثمّ قال: فقد بان أنّ للصّوت وجوداً ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل، بل من حيث هو مسموع بالقوّة، وأمر كهينة ما من الهيئات للتموّج غير نفس التّموّج. انتهى»<sup>(١)</sup>.

ثمّ إنّه لا يلزم من كون الصّوت القائم بالهواء الموجود خارج الصّماخ أن يكون مسموعاً ابتداءً من غير حاجة إلى وصول الهواء المتموّج إلى الصّماخ، بل المسموع أولاً إنّما هو القائم بالهواء الواصل، ثمّ يحسّ القائم بالهواء الخارج بتتبّع الأثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد، فيتأدّى إدراكنا من الذي وصل إلينا إلى ما قبله، فما قبله من جهته ومبدأ ورودّه، فإن كان بقي منه شيء متأدّ أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى وحيثنّ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً،

وجهته وبعده ومورده وقربه وما بقى من قوّة أوج وضعفها. وإن لم يبق أثر  
ينبها على المبدأ لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي، ولذلك لا يفرق في  
البعد بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجوّ؛ وبين دوي الرّحا التي هي  
أقرب إلينا، ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما، وبعد أحدهما منّا ذراع  
وبعد الآخر ذراعان. فإنّا إذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب أحدهما وبعد  
الآخر. كذا في "شرح المواقف" <sup>(١)</sup> نقلًا عن "المعتبر" <sup>(٢)</sup>.

أما اعتراض الإمام عليه <sup>(٣)</sup>: بأنّ مدرك السّمع هو الصّوت نفسه دون  
الجهة، فإنّها غير مدركة بالسمع أصلاً. وإذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن  
الصّوت حاصلًا في تلك الجهة مدركًا له.

فضعّفه "شارح المواقف": «بأنّ الصّوت إذا أدرك في جهة علم أنّه في  
تلك الجهة، وإن لم تكن الجهة ولا كون الصّوت حاصلًا فيها ممّا يدرك  
بالسمع. ألا ترى أنّ الرّائحة إذا أدركت من جسم علم أنّها فيه، وإن لم يكن  
الجسم، ولا كون الرّائحة حاصلّة ممّا يدرك بالشمّ. هذا» <sup>(٤)</sup>.

١. لاحظ «شرح المواقف»: ٥ / ٢٦٤.

٢. أنظر: المعتبر في الحكمة: ٢ / ٣٢٥ - ٣٣٦.

٣. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ٣٠٦.

٤. شرح المواقف: ٥ / ٢٦٦.

## تتميم

## [ في حقيقة القرع ]

ومما يجب أن نحقق هاهنا الكلام في القارع والمقروع .

قال الشيخ: «لابد في القرع من حركة قبل القرع ؛ وحركة تتبع القرع، فأما الحركة قبل القرع، فقد تكون من أحد الجسمين وهو الصائر إلى الثاني. وقد تكون من كليهما ولا بد من قيام كل واحد منهما، أو أحدهما في وجه الآخر قياماً محسوساً. فإنه إن اندفع أحدهما كما يحسن، بل في زمان لا يحسن، لم يكن صوت.

والقارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت، لكن أولاهما به ما كان أصلبهما وأشدّهما مقاومة، فإن حظه في ذلك أشدّ.

وأما الحركة الثانية: فهو انقلاب الهواء وانضغاطه بينهما بعنف، والصلابة تعين على شدة ضغط الهواء والملاسة أيضاً لئلا يتشتر الهواء في فرج الخشونة. والتكاثف أولى بذلك لئلا ينفذ الهواء في فرج التخلخل.

وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين. ولكنه إذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء المتوسط أن ينفذ فيه أو ينضغط في ما بينهما لم يكن ذلك الجسم أيضاً بحيث يمكن الهواء المتوسط أن ينفذ فيه ويشقه في

زمان قصير، بل قاوم ذلك فلم يندفع في وجه ذلك الهواء المتوسط، بل قاوم أيضاً القارع، لأنَّ القارع كان يسومه انخراقاً كثيراً في زمانٍ قصير جداً. وليس ذلك في قوَّة القابل؛ ولا في قوَّة الفاعل القارع، فامتنع من الانخراق، فقاوم في وجه القارع وضغط معه المتوسط، فكانت المقاومة فيه مكان الصلابة.

وأنت تعلم هذا إذا اعتبرت إمرارك السوط في الماء برفق، فإنَّك يمكنك أن تشقَّ شقاً من حيث لا تلزمك فيه مؤونة، فإن استعجلت استعصى عليك وقاوم.

والهواء أيضاً كذلك، بل قد يجوز أن يكون الهواء نفسه يصير جزء منه مقاوماً وجزء بينه وبين المزاحم القارع منضغطاً، بل يجوز أن يصير الهواء أجزاء ثلاثة: جزءٌ منه قارع كالريح، وجزءٌ مقاوم، وجزءٌ منضغط [فيما] بينهما على هيئة من التموج.

وليست الصلابة والتكاثف علَّةً أولية لإحداث هذا التموج، بل ذلك لهما من حيث تعينان على المقاومة. والعلَّة الأولى هي المقاومة، فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال منضغطاً بين جسمين متصاكين متقاومين من حيث هو كذلك.

وكما أنَّ الماء والهواء والفلك تشترك في طبيعة أداء اللون، وتلك الطَّبيعة لها اسم وهو الشَّفيف، وكذلك الماء والهواء لهما معنى يشتركان فيه من حيث يحدث فيهما الصَّوت، وليكن اسمه قبول التموج.



وليس ذلك من حيث المتوسط ماء أو هواء، كما أن الإشفاف لم يكن من حيث المتوسط فلك أو هواء .

ثم قال: ويجب أن يعلم؛ أن التموج ليس هو حركة انتقال من هواءٍ واحدٍ بعينه، بل كالحال في تموج الماء حيث يحدث بالتداول بصدمٍ بعد صدمٍ مع سكونٍ قبل سكونٍ.

وهذا التموج الفاعل للصوت سريع، لكنه ليس بقوي الصك.  
انتهى<sup>(١)</sup>.

## [ الفرع الثاني ]

### في استحالة البقاء على الصّوت

قال: ويستحيل بقاءه لوجوب إدراك الهيئة الصّوريّة.

أقول: [ ويستحيل بقاءه؛ أي قرار أجزاء الصّوت <sup>(١)</sup>، لأنه تابع للحركة الغير قارّة الأجزاء.

ومع ذلك استدلّ عليه بما أشار إليه بقوله: لوجوب إدراك الهيئة الصّوريّة. يعني إذا سمعنا لفظة زيد مثلاً أدركنا الهيئة الصّوريّة؛ أي ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض، فلو كانت مجتمعة في الوجود لم يكن إدراك هذا التّرتيب أولى من باقي التّرتيبات.

واعترض عليه <sup>(٢)</sup>: بأنّ حدوثها بهذا الترتيب هو المرجّح لإدراك هذا التّرتيب دون البواقي.

وأما ما يقال: من أنّ الحروف ليست بأجزاء المصوّت، بل من عوارضها المفارقة، إذ قد يوجد ولا حرف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء أجزاء الصّوت .

١ . أي أنّ الصّوت غير قارّ الأجزاء ويستحيل عليه البقاء، بل توجد أجزاءه على سبيل التجدّد والتّفضي كما في الحركة والزّمان، خلافاً للكراميّة. لاحظ: كشف المراد: المسألة السابعة من مبحث الكيف؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٦٩ .

٢ . نقله الشارح القروشي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد المعانيد: ٢٤٥ .

فمدفوع: بأنّ حال تلك الأجزاء بعينها حال تلك الحروف، فيجري الدليل فيها .

والكرامية<sup>(١)</sup>: ذهبوا إلى وجوب البقاء بناء على أنّ من كان قريباً من الصّوت يصل الهواء الحامل للصوت إلى صماخه؛ فيسمعه أولاً، ثمّ يجاوزه من كان بعيداً منه، وهكذا.

وهو مدفوع: بأنّ مسموع البعيد ليس عين مسموع القريب، بل مثله، فإنّ كلّاً من تلك الاهوية يحدث منه تموج آخر وصوت مثل الأوّل.

١ . وهي من فرقة المرجئة، أصحاب أبو عبدالله محمد بن كزّام السجستاني المتوفى (٢٥٥ هـ) يزعمون أنّ الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وانكروا أن يكون معرفة القلب، أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أنّ المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أنّ الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان. لاحظ تفصيل انظارهم وأقوالهم في الكتب التالية: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ١٤١ - ١٥٤؛ والفرق بين الفرق: ٢١٥ - ٢٢٥ / الفصل السابع من الباب الثالث.

## [ الفرع الثالث ]

### في الصداء (١)

قال: [ ويحصل منه (٢) آخَرٌ وهو الصداء.

[ أقول: ] قال الشيخ: «وأما الصداء فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج، فإن هذا التموج إذا قاومه شيء من الأشياء كجبلٍ أو جدارٍ حتى وقفه، لزم أن ينضغط أيضاً بين هذا المتموج المتوجه إلى قرع الحائط أو الجبل، وبين ما يقرعه هواء آخر يرد ذلك ويصرفه إلى خلف بانضغاطه، ويكون بشكله الأول، وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمية بها إلى الحائط أن تضطر الهواء إلى التموج في ما بينهما وأن ترجع القهقري .

ثم قال: وقد بقي علينا أن ننظر؛ هل الصداء هو صوت يحدث بتموج الهواء الذي هو المتموج الثاني، أو هو لازم لتموج الهواء الأول المنعطف النابي نبوا فيشبه أن يكون هو تموج الهواء المنعطف النابي؟ ولذلك يكون على صفته وهيئته، وأن لا يكون القرع الكائن من هذا الهواء يولد صوتاً من تموج هواء ثانٍ يعتد به. فإن قرع مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد، ولو كان شديداً بحيث يحدث صوتاً لأضر بالسمع.

١ . لاحظ البحث في الكتب التالية: المباحث المشرقية: ٣٠٨ / ١ - ٣٠٩؛ والتحصيل: ٧٥٥ - ٧٥٧؛

ونهاية المرام في علم الكلام: ٥٧٣ / ١ - ٥٧٤؛ وشرح المواقف: ٢٦٧ / ٥ - ٢٦٨ .

٢ . أي من الصّوت، صوت آخر، لأنه إذا صادم الهواء المتموج الحامل للصّوت جسماً كجبلٍ أو

جدار، رجع الهواء المتموج إلى الخلف، فبدرك الصّوت مرّة ثانية وهو المسمّى بالصّداء.

ويشبه أن يكون لكلّ صوت صّداء. ولكن لا يسمع كما أنّ لكلّ ضوء عكساً.

ويشبه أن يكون السّبب في أن لا يسمع الصّداء في البيوت والمنازل في أكثر الأمر، أنّ المسافة إذا كانت قريبة من المصوّت وبين عاكس الصّوت لم يسمعا في زمانين متباينين، بل يسمعا معاً كما يسمع صوت القرع معه، وإن كان بعده بالحقيقة .

وأما إذا كان العاكس بعيداً فرق الزّمان بين الصّوتين تفريقاً محسوساً، وإن كان صلباً أملس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوّة النبو يبقى زماناً كثيراً كما في الحمامات.

ويشبه أن يكون هذا هو السّبب في أن يكون صوت المغني في الصّحراء أضعف، وتحت السّقف أقوى ؛ لتضاعفه بالصّداء المحسوس معه في زمان كالواحد. انتهى<sup>(١)</sup>.

## [ الفرع الزابع ]

### في الحرف

قال: وتعرض له كَيْفِيَّةٌ مميّزةٌ تُسمّى باعتبارها حرفاً.

أقول: [ وتعرض له ؛ أي للصوت كَيْفِيَّةٌ مميّزة، إشارة إلى ما عرّف به الشيخ الحرف حيث قال: الحرف كَيْفِيَّةٌ تعرض للصوت بها يمتاز عن صوت آخر مثله في الجِدَّة والثَقَل تميّزاً في المسموع.

قالوا<sup>(١)</sup>: وبالمماثلة في الخَفَّة والثقل ؛ أي الزيرية والبمية احتراز عنهما، وبالتمييز في المسموع عن الغنة والبحوحة، وهي غلظ الصّوت، إذ الصّوت وإن كان يمتاز بهما عمّا يماثله في الخَفَّة والثقل، لكنهما ليستا مسموعتين، فلا يحصل منهما تميّز في المسموع. وكذا عن نحوهما مثل الملائمة والمنافرة والجهارة والخفأة إلى غير ذلك، إذ لا يحصل بشيء منها تميز في المسموع من حيث هو مسموع، وإن كان عدم مسموعيّة الغنة والبحوحة والجهارة والخفأة منظوراً به، على ما في "شرح المواقف"<sup>(٢)</sup>.

يُسمّى ذلك الصّوت المعروض لهذه الكيفيّة باعتبارها؛ أي باعتبار عروضها له ؛ أي من حيث هو معروض لها حرفاً وهاهنا مذهب ثالث: وهو أنّ الحرف عبارة عن مجموع العارض والمعروض .

١ . جمع من المحققين. لاحظ : شرح المقاصد: ٢ / ٢٧٩ .

٢ . لاحظ : شرح المواقف: ٥ / ٢٧١ .

وفي "شرح المواقف"<sup>(١)</sup>: أن هذا أنسب بمباحث العربية.

وما في "شرح القوشجي"<sup>(٢)</sup>: "من أن عبارة المتن تحتل المذاهب الثلاثة ممّا وجه له.

واعترض الإمام على تعريف الشيخ: بأنه لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والذال فانها آنية لا توجد إلا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت أو نهايته، والصوت زمانّي فلا تكون عارضة له حقيقة، لأنّ العارض يجب أن يكون موجوداً مع المعروف.

ثمّ أجاب عنه: بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخطّ، وإن لم يجتمعا في الزمان، هذا.

### [ أقسام الحروف ]

قال: إما مصوّت أو صامت، متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض.

أقول: [ ثمّ الحرف: إما مصوّت: وهو ما يكون من حروف المدّ واللين - وهي الألف والواو والياء - إذا كانت ساكنة متولّدة من اشباع ما قبلها من الحركات المتجانسة لها، فالألف من الفتح، والواو من الضّم، والياء من الكسر. وهذه تسمّى مصوّتة ممدودة، والحركات الثلاث تعدّ عندهم في الحروف وتسمى مصوّتة مقصورة.

١. المصدر السابق.

٢. انظر: شرح تجريد العقائد: ٣٤٥.

قال الإمام: الحركات أبعاض المصوتات. أمّا أولاً: فلأنّ هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان. وكلّ ما كان كذلك فله طرفان، ولا طرف في النقصان للمصوتات إلا هذه الحركات بشهادة الاستقراء.

وأما ثانياً: فلأنّ الحركات لو لم يكن أبعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديداتها لكن الحسّ شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات. (١)

أو صامت: وهو ما يكون ممّا سواها (٢)، ويندرج فيه «الواو» و «الياء» المتحرّكتان أو الساكتتان، إذا لم يكن حركة ما قبلهما من جنسهما.

وأما الألف فلا يكون إلا مصوتاً، وإطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم. والمراد من الحركة هاهنا كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدّات، فإلى الألف فتحة، وإلى الواو ضمّة، وإلى الياء كسرة.

ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت؛ وإنّما الخلاف في أنّ ذلك لسكونه حتّى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضاً، أو لذاته لكونها عبارة عن مدّة متولّدة من إشباع حركة تجانسها، فلا يتصوّر إلا حيث يكون قبلها صامت متحرك.

قال شارح المقاصد: «وهذا هو الحق، لأنّ كلّ سليم الحسّ يجد في

١. مطابقاً لما نقله شارح المواقف: لاحظ: شرح المواقف: ٥ / ٢٧٤ - ٢٧٥.

٢. أي ما عدا الثلاثة من سائر حروف التّهجي.



نفسه إمكان الابتداء بالساكن، وإن كان مرفوضاً في لغة العرب، كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين لا <sup>(١)</sup> في الوقف <sup>(٢)</sup>، أو إذا كان الصامت الأول حرف لين والثاني مدغماً نحو خويصة، فإنه جائز، كما إذا كان الأول مصوّتاً نحو دابة، وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدلّ على امتناعه، كالتلفظ ببعض الحروف، فإنه لقصور في الآلة.

والاستدلال على الإمكان بأنّ المصوّت أينما كان مشروط بالصّامت. فلو كان الصّامت مشروطاً به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور.

ليس بشيء، لأنّ المصوّت مشروط بأن يسبقه صامت، والصّامت في الابتداء مشروط بأن يلحقه مقصور فيكونان معاً، ولا استحالة فيه. انتهى» <sup>(٣)</sup>.

١. في المصدر: «إلا في الوقف».

٢. مثل زيد وعمرو.

٣. شرح المقاصد: ٢٨١ / ٢.

## [ تقسيم آخر للحروف إلى متماثلة ومختلفة ]

ثم الحرف الصّامت: إمّا متماثل<sup>(١)</sup> كاليمين الساكنين، أو المتحرّكين بنوع واحد من الحركة، فإنّه لا اختلاف بينهما لا بالذّات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون .

أو مختلف<sup>(٢)</sup>: إمّا بالذّات<sup>(٣)</sup> كالميم والياء، أو بالعرض كاليمين إذا كان أحدهما ساكناً والآخر متحرّكاً، أو كان أحدهما، أو متحرّكاً بحركة والآخر بحركة غيرها.

وهذا - أعني: كون التقسيم إلى المماثل والمختلف للصّامت - هو مقتضى سوق كلام المصنّف.

وقد صرّح به الشارحان القديمان.<sup>(٤)</sup>

وأما غير المصنّف فقد قسّموا مطلق الحروف إلى المتماثلة والمختلفة وهو الظاهر كما لا يخفى.

ولعلّه قد سقط من قلم النّاسخ للمتن الواو العاطفة في أوّل لفظ متماثل.

١ و ٢ . من كلام المصنّف ﷺ .

٣ . أي وهو على قسمين: إمّا مختلف بالذّات كجيم وحاء، أو مختلف بالعرض كجيم ساكنة وجيم متحرّكة، أو أحدهما متحرّك بحركة والآخر بحركة أخرى.

٤ . وهما العلامة الحلبيّ ﷺ في كشف المراد وشمس الدين محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الاصفهاني الشافعي في تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد.

## [ تقسيم آخر للحروف إلى زمني وأني ]

ثم الحروف تنقسم باعتبار آخر ثالث إلى زمانية صرفة كالحروف المصوتة، وكالفاء والقاف والسین والشين من الصامتة، فإن المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زماناً فلا شبهة. وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار، فإن الغالب على الظن أنها زمانية أيضاً .

وإما آنية صرفة، ك«التاء والطاء والدال» وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلاً، فإنها لا توجد إلا في آخر زمان حبس النفس، كما في لفظ بيت وفرط وولد، أو في أوله كما في لفظ: تراب وطرب ودول، أو في أن يتوسطهما كما إذا وقعت هذه الصوامت في أوساط الكلمات كما في لفظ : وتد وبطر وأدب، فهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة، والآن بالنسبة إلى الخط والزمان كما مرّ.

وفي "شرح المواقف" : «أن تسميتها بالحروف أولى من تسميته غيرها، لأنها أطراف الصوت والحرف هو الطرف»<sup>(١)</sup>.

وإما آنية يشبه الزمانية، وهي أن يتوارد أفراد آنية مراراً، فيظن أنها فرد واحد زمني ك«الراء والحاء والخاء» فإن الغالب على الظن أن «الراء» التي

في آخر الدار «راءات» متوالية ؛ كلّ واحدة منها آنية الوجود إلا أنّ الحسّ لا يشعر بامتياز أزمتها، فيظنّها حرفاً واحداً زمانياً.

واعلم: أنّ المصنّف لم يعتبر هذا التّقسيم، ولم يورده، لأنّ التحقيق أنّ الحروف كلّها زمانية سيّما على ما اختاره من كون الحرف هو الصوت المعروض للكيفيّة المذكورة، لأنّ الصّوت مطلقاً زمانياً، لكونه تابعاً للحركة كما مرّ. وكذا الكيفيّة العارضة له من حيث هو كذلك، فالتفاوت في الحروف إنّما هو باعتبار قلة الأزمنة وكثرتها، ولم يوجد فيها ما هو أنّي حقيقة .

## [ الفرع الخامس ]

### في الكلام

قال: وينتظم منها الكلام بأقسامه، ولا يعقل كلام غيره.

أقول: إن هذا البحث في بيان تأليف اللفظ والكلام بأقسامه من

الحروف المسموعة ولا يعقل غيره كما أشار إليه بقوله: [

وينتظم منها: أي من أقسام الحروف، فإنها هي المذكورة، أو من

الحروف، فإن أقسام الحروف حروف لا محالة. الكلام: إن حمل على

مصطلح النحويين، فانتظامه من الحروف بالواسطة، لأنه ينتظم منها الكلمة

أولاً ثم من الكلمات الكلام. وإن حمل على أعم منه - أعني: ما يساوق اللفظ

الموضوع - كان الانتظام أعم من أن يكون بواسطة أو غيرها. ولعل هذا هو

مصطلح أهل الكلام.

قال الشارح العلامة: «هذه الحروف المسموعة إذا تألفت تألفاً

مخصوصاً؛ أي بحسب الوضع سميت كلاماً. فحدّ الكلام - على هذا - هو ما

انتظم من الحروف المسموعة. انتهى»<sup>(١)</sup>.

بأقسامه، وهي على الأول التامّ الخبري والإنشائي بأقسامه، وغير التامّ

التقيدي وغيره. وعلى الثاني يريد المفرد والمؤلف الذي هو كالجنس

للأقسام المذكورة.

١. كشف المراد: المسألة السابعة من مبحث الكيف من الفصل الخامس.

ولا يعقل كلام غيره<sup>(١)</sup>: أي غير المتظم من الحروف.

وهذا ردّ على الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي<sup>(٢)</sup>. وهو على زعمهم معنى قائم بالنفس مدلول للكلام اللفظي، ومغاير للعلم بمدلول الخبر في الخبر وللإرادة والكرهية في الأمر والنهي.

وهذا غير معقول، لأننا إذا قلنا: زيد قائم، فليس هاهنا غير مدلولي هذين اللفظين وغير النسبة الواقعة بينهما، وغير علمنا بثبوت تلك النسبة أو بانتفائها معنى آخر يتصوّر كونه مدلولاً لهذا الكلام، ومجموع هذه الثلاثة هو العلم بمدلول الخبر.

وكذا إذا قلنا: اضرب زيداً أو لا تضربه، فليس هاهنا بعد تصوّر مدلولي اللفظين والنسبة بينهما سوى إرادة ضربه وطلبه، أو كراهة ضربه والكفّ عنه.

فإن قيل<sup>(٣)</sup>: بل هاهنا أمرٌ آخر؛ أمّا في الخبر فنسبة أحد طرفيه إلى الآخر القائمة بنفس المتكلّم وهي مغايرة للعلم، لأنّ المتكلّم قد يخبر عمّا لا يعلمه.

وأما في الأمر فطلبه وهو غير إرادة الفعل، لأنّه قد يأمر الرّجل بما لا يريده كالمختبر لعبده، هل يطيعه أم لا؟ بل ممّا يريد عدم الفعل كالمعتذر

١. في أكثر النسخ: «ولا يعقل غيره».

٢. لاحظ: محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ١٢٨ - ١٣٠؛ وشرح المواضع: ٩٤ / ٨ - ٩٦؛

وشرح المقاصد: ٤ / ١٤٤ - ١٤٦؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٤٥ - ٢٤٦.

٣. القائل هو الأشاعرة. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٤٦.

من ضرب عبده لعصيانه وهكذا في النهي.

قلنا: أمّا الأول: فلا نسلّم أنّ المتحقّق هناك خبر، بل هو صورة الخبر.

ولو سلّم، فالمراد بالعلم بمدلول الخبر أعمّ من الاعتقاد.

وأما الثاني والثالث: فظاهر أنّ المتحقّق فيهما صيغة الأمر والنهي لا

حقيقتهما حيث لا طلب أصلاً.

وأما تمسّكهم بقول الشاعر:

إنّ الكلامَ لفي الفؤاد وإنما جعلَ اللسانَ على الفؤادِ دليلاً<sup>(١)</sup>

فلا يدلّ على مطلوبهم في هذا المقام - أعني: كون الكلام النفسي

مغائراً للعلم والإرادة والكرهية - لكون هذه الثلاثة أيضاً في الفؤاد.

نعم، هاهنا مقام آخر وهو أنّه على تقدير ثبوت معنى آخر، فهل يصح

إطلاق لفظ الكلام عليه أم لا؟

وهذا نزاع لفظي، فلعلّهم إنّما تمسّكوا بـ «البيت» في هذا المقام لصحة

الإطلاق.

والحقّ: أنّ إطلاق الكلام على غير المؤلّف من الحروف حقيقة غير

معقول، و «البيت» لا يدلّ على كون الإطلاق حقيقياً، بل هو مبني: إمّا على

اعتقاد الشاعر؛ تقليداً للكلام النفسي، وإمّا على أنّ المقصود الأصلي من

الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر، فكأنّه هو الكلام، فيكون من باب

التّجوز.

## المسألة الرابعة

### في المذوقات

[ قال: ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة في مثلها.

أقول: إن هذه المسألة في بيان نوع آخر من الكيفيات المحسوسة وهي المطعومات [ على ما قال:

ومنها: أي من الكيفيات المحسوسة المطعومات: أي من حيث هي مطعومات، أي طعومها وهي المذوقات. وبسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة<sup>(١)</sup>، لأن الطعم لا بد له من فاعل، هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية

١. أي أن الطعوم البسيطة تسعة تحصل من ضرب أقسام الفاعل الثلاث (الحرارة والبرودة والمعتدلة) في أقسام القابل الثلاث (الكثيف واللطيف والمعتدل)، للتوضيح أنظر الشكل التالي:

١. الحرارة	١. الكثيفة ← ١. المرارة.
٢. البرودة	٢. اللطيفة ← ٢. الحرافة
	٣. المعتدلة ← ٣. الملحوحة
	١. الكثيفة ← ٤. العفوصة
	٢. اللطيفة ← ٥. الحُموضة
	٣. المعتدلة ← ٦. القبض



المتوسطة بينهما، ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما. فإذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصلت أقسام تسعة على ما قال: التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة في مثلها.

ف فعل الحرارة في اللطيفة يحدث الحرافة<sup>(١)</sup>، وفي الكثيف المرارة، وفي المعتدل الملوحة .

وفعل البرودة في اللطيف يحدث الحموضة، وفي الكثيف العفوصة، وفي المعتدل القبض .

وفعل الكيفية المتوسطة يحدث في اللطيف الدسومة، وفي الكثيف الحلاوة، وفي المعتدل التفاهة<sup>(٢)</sup>.

وهي يقال على معنيين:

أحدهما: عدم الطعم حقيقة ويُسمى ما فيه هذا المعنى مسيخاً<sup>(٣)</sup>.

وثانيهما: عدم الطعم في الحسّ مع كون ما هو فيه له طعم في الحقيقة كما لل نحاس والحديد، فإنهما لشدة الالتحام بين أجزائهما لا يتحلل منهما شيء يخالط اللسان، فيحسّ بطعم، لكن إذا احتيل في تحليل أجزائهما

١. الكثيفة ← ٧. الحلاوة

٢. المعتدلة ← ٨. اللطيفة ← ٨. الدسومة

٣. المعتدلة ← ٩. التفاهة

١. هي طعم يلذع اللسان بحرارته كطعم الفلفل .

٢. الأظعمة التّفهية: التي ليس لها طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة، ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها. لسان العرب: ٣٩ / ٢ .

٣. والمسيخ من اللحم الذي لا طعم له، ومن الطعام الذي لا ملح له ولا لون ولا طعم، ومن الفاكهة ما لا طعم له. لسان العرب: ١٠٣ / ١٣ .

وتلطيفهما يحسّ منهما بطعم. والمراد هاهنا هو هذا المعنى.

واعترض على الحصر: بأنّ انحصار الفاعل فيما ذكر ممنوع.

وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة. وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة، فجاز أن تكون كلّ واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة.

وأيضاً يحسّ من كلّ من الخيار والقرع والحنطة النية بطعم لا تركيب فيه، وليس بمعدود في التسعة.

وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف إن اقتضى الاختلاف النوعي. فأنواع الطعوم غير منحصرة، وإن لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعاً واحداً، إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف، فإنّ القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص باطنه وظاهره معاً.

ثمّ حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة ممّا لم يتم عليه برهان.

ولهذا قيل: مباحث الطعوم دعاو خالية عن الدلائل، لكن صاحب المواقف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربّما أوقعت لبعض النفوس ظناً بتلك الوجوه.<sup>(١)</sup>

وقد أوردتها الفاضل القوشجي في شرحه<sup>(٢)</sup>، فمن أرادها فليرجع إلى أيّهما كان.

١. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٣٨ - ١٣٩. ٢. انظر: شرح تجريد المقائد: ٢٤٧ - ٢٤٩.

## المسألة الخامسة

### في المسمومات

[ قال: ومنها المسمومات، ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث المخالفة  
والموافقة.

أقول: إن هذه المسألة في بيان نوع آخر من أنواع الكيفيات  
المحسوسة وهي المسمومات] على ما قال:

ومنها: أي من الكيفيات المحسوسة المسمومات، ولا أسماء لأنواعها  
إلا من جهة الموافقة أو المخالفة. فيقال للموافق الملائم: طيب، وللمخالف  
المنافر: متن. أو من جهة ما يقارنها من الطعم فيقال: رائحة حلوة، أو رائحة  
حامضة. أو من جهة الإضافة إلى محلها فيقال: رائحة الورد والتفاح، إلى غير  
ذلك.

واعلم: أنهم وإن أجروا هذه الأوصاف - أعني: المبصرات أو  
المسموعات والملموسات والمذوقات والمسمومات - على الأنواع  
الخمسة من الكيفيات، بل جعلوها بمنزلة أسماء لها، فهي بحسب اللغة  
متفاوتة في الوقوع على الكيفية، أو على المحل، أو عليهما جميعاً. وفي كون  
مصادرها موضوعة لذلك النوع من الإدراك كالإبصار والسمع، أو لما

يفضي إليه كالبواقِي. ومن هاهنا يقال: أبصرت الورد وحمرة، وسمعت الصوت لا مصوِّته، ولمست الحرير لا لينه، وذقت الطعام وحلاوته، وشممت الورد ورائحته. كذا في "شرح المقاصد" <sup>(١)</sup>.

## المطلب الرابع

### في الكيفيات الاستعدادية<sup>(١)</sup>

[ قال: والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في بيان الكيفيات الاستعدادية تسمى أيضاً القوة واللاقوة، [ وهي القسم الثاني من الأقسام الأربعة للكيف.

وقد عرفت أنها من جنس الاستعداد على ما قال: والاستعدادات: أي والقسم الثاني الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض .

وإنما قدرنا لهما مبتدأ، إذ ليس لها خبر فلا يتم الكلام .

ولا يصح كون المتوسطة خبراً، إذ لا وجه حينئذ للتعريف .

ولهذا قدرنا المبتدأ في القسم الأول أيضاً مع عدم الحاجة إليه ليكون الكلام جميعاً على وتيرة واحدة.

والمراد بطرفي النقيض ؛ هو الانفعال واللانفعال، فإنها مفسرة

١ . راجع لمزيد التحقيق الكتب التالية: منطق الشفاء: ١ / المقولات / الفصل الثاني من المقالة الخامسة؛ والمباحث المشرقة: ١ / ٣١٥ - ٣١٩؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٩٧ - ٦٠٢؛ وشرح المواقيف: ٦ / ١٥٨ .

باستعداد شديد نحو الانفعال والقبول كالمراضية <sup>(١)</sup> واللين، ويسمى ضعفاً ولا قوة. واستعداد شديد نحو الدفع واللقبول كالمصاحبة <sup>(٢)</sup>، ويسمى قوة ولا ضعفاً.

وزعم <sup>(٣)</sup> جماعة: أن لها قسماً ثالثاً هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة <sup>(٤)</sup>، وليس بشيء، لأن المصارعة مثلاً تتعلق [ بأمر ثلاثة: الأول: تتعلق بعلم هذه الصناعة .

والثاني: تتعلق بـ ] قدرة على هذا الفعل. وهما من الكيفيات النفسانية . و [ الثالث: بـ ] صلابة الأعضاء لثلاً تتأثر بسرعة، ولا يمكن قطعها بسهولة، وهي من الكيفيات الملموسة، فليس هناك شيء يكون من هذا الجنس من الكيفيات .

وأما أصل القبول فهو من باب الإمكان الذاتي لا الاستعدادي، لأن الاستعداد يعتبر فيه مرتبة من مراتب القرب والبعد ليكون الشدة اللازمة لها مستلزمة للرجحان، فلا يمكن هو أيضاً قسماً ثالثاً.

ولما كانت الاستعدادات واقعة بين طرفي النقيض كانت متوسطة بينهما.

- ١ . وهي كيفية تقتضي سهولة قبول المرض . رجل ممرض أي سريع التأثر وكثير القبول للمرض .
- ٢ . وذلك هو الهيئة التي صار بها الجسم لا يقبل المرض . التحصيل : ٣٢ .
- ٣ . نسبة الرزاي إلى المتقدمين، والتفتازاني إلى الجمهور، والعلامة الحلبي إلى القدماء، وصدر المتألهين إلى المشهور . لاحظ: المباحث المشرقة: ١ / ٣١٦؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٩٠؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٩٩؛ والأسفار: ٤ / ١٠٥ .
- ٤ . وهي باللغة الفارسية: كشتي گرفتن .

## المطلب الخامس

### [ في الكيفيات النفسانية

قال: والنفسانية حال أو ملكة.

أقول: [ القسم الثالث من الأقسام الأربعة للكيف وهي الكيفيات النفسانية: وهي حال إن كانت غير راسخة، أو ملكة إن كانت راسخة.

فالملكة تكون أولاً حالاً، ثم تصير ملكة، فالفرق بينهما كالفرق بين الشيخوخة والشباب.

وفي هذا المطلب مسائل:





# [المسألة] الأولى

## في العلم<sup>(١)</sup>

[ وفيها فروع:

### الفرع الأول

#### في تعريف العلم

قال: منها العلم وهو إما تصوّر وإما تصديق جازم مطابق ثابت ولا يُحدّ.

ويقسّمان الضّرورة والاكْتساب.

أقول: إنّ هذه المسألة في البحث عن العلم بقول مطلق [ على ما قال:

منها - أي من الكيفيّات النَّفسانيّة - العلم، والمراد منه هاهنا تمييز لا يحتمل متعلّقه النقيض، أي نقيض ذلك التمييز.

---

١. لاحظ: نقد المحصل: ١٥٤ - ١٦٣؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٨٦ - ١٠١؛ وتقويم الإيمان: ٣٣٥ / الفصل الخامس؛ والأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة: ٥٥٢ / البحث الأول من المقالة السادسة؛ وكشف المراد: المسألة الثّانية عشرة من الكيف؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٣١٩ / الباب الأول من القسم الثّالث؛ وشرح المواقف: ٦ / ١ / ٦٤؛ والمواقف في علم الكلام: ٤٠ - ١٤٨؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٢٩٩ - ٣٣٣؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٥ - ٢٣٧؛ والأسفار: ٣ / ٢٧٨ / المرحلة العاشرة.

وذلك لأنه هو المنقسم إلى التصور والتصديق<sup>(١)</sup> على ما قال: وهو إماماً  
تصوّر أي تصوّر وإدراك غير حكم، ويقال له: التصور الساذج. وإماماً تصديق،  
أي تصوّر وإدراك وحكم وهو إدراك أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة،  
فالتصوّر المطلق مشترك بين القسمين، وهو المراد من التمييز، وهو صورة  
حاصلة من الشيء في العقل سواء كان الشيء حكماً أو غير حكم.  
وقيد «التصديق» بقوله: جازمٌ مطابقٌ ثابتٌ، لينحصر في اليقين.  
فبه «الجازم» خرج الظن، وبه «المطابق» الجهل المركّب، وبه «الثابت»  
التقليد، فإنه قد يزول في وقت آخر.

وأما التصديق المطلق عن هذه القيود المقابل للتصوّر الساذج، فهو  
أعمّ من اليقين وشامل لهذه الثلاثة؛ فعدم احتمال اليقين للتقيض للجزم  
والثبات، وعدم احتمال التصوّر الساذج للتقيض، لأنه لا نقايض للتصورات.  
وإنما قسم العلم بهذا المعنى - أعني: بمعنى التمييز المذكور - وجعل  
البحث مقصوراً عليه دون ما هو بمعنى التصوّر المطلق المتناول لهذه الثلاثة  
على ما تعورف جعله مقسماً في أوائل كتب المنطق، لأنه هو المعبر في  
العلوم الحقيقية والمعتدّ به في متعارف الجمهور.

وقد يقال: المقسم هاهنا هو العلم بالمعنى الأعم لكنّه قيد قسمه الثاني  
بقيود، لأنه مع هذه القيود هو المعبر في العلوم، والمعتدّ به عند الجمهور،

١. لاحظ: رسالة التصور والتصديق (= ضمن مجموعة رسائل فلسفية لصدر المتألهين): ٤١؛

والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ١١ - ١٥؛ ونقد المحصل: ٦ / ١٢.

ولذلك خصَّ باسم العلم حتى صار معنى ثانياً له. وما أنصف بمقابلات تلك القيود - أعني: الظنَّ والجهل المركَّب والتقليد - قد اشتهرت بأسمائها المتخصصة، وسيرد تعريف بعضها وما يتعلَّق به من الأحوال .

وما ذكرنا هو الأوجه كما لا يخفى وإن كان المآل واحداً.

وأما ما قيل من أنه جعل ما عدا اليقيني من التصديقات داخلاً في التصور فلا يخفى بعده.

والعلم لا يحدُّ<sup>(١)</sup>، بل هو غنِّي عن التعريف، لكونه وجدانياً كالقدرة وسائر الوجدانيات، لكن ذلك إنما يفيد تميّزه عن غيره وبداهته بوجهه لا تحقيق حقيقته.

كيف، وهل حيرة العقلاء واختلافهم إلا فيها؟!<sup>(٢)</sup>

فمنهم: من ذهب إلى أن حقيقته الصُّورة الحاصلة.

ومنهم: من ذهب إلى أنها نفس الإضافة.

ومنهم: من ذهب إلى أنها الصِّفة ذات الإضافة.

وأما ما قيل: من أنه لا يمكن تحديد العلم، لأنَّ غيره إنما يعلم به، فلو علم هو بغيره لزم الدَّور .

١ . من كلام المصنّف ﷺ .

٢ . لاحظ : شرح مسألة العلم: ٢٣ - ٢٦ ؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٣٣١ - ٣٣٢ ؛ وكشف الفوائد في

شرح قواعد العقائد: ١٦٥ - ١٦٦ ؛ وإرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ١٠١ - ١٠٢ ؛ ومناهج

اليقين في أصول الدين: ٨٦ - ٨٧ ؛ والأسفار: ٣ / ٢٧٨ - ٢٧٩ و ٢٨٥ - ٢٩٢ .

فالجواب عنه: أنّ غيره إنّما يعلم بتعلّق فرد منه متصوّر بالوجه به لا بالعلم بحقيقته، والمحتاج إلى الغير إنّما هو العلم بحقيقته، فلا دور.

ويقتسمان: أيّ التّصوّر السّاذج واليقين الضّرورة والاكتساب، فيصير كلّ منهما ضروريّاً. وهو ما لا يتوقّف حصوله على كسب، أيّ نظر وفكر. وكسبيّاً وهو ما يكون بخلاف ذلك.

## [ الفرع الثاني ]

## في كَيْفِيَّةِ الْعِلْمِ

قال: ولا بدّ فيه من الانطباع في المحلّ المجرد القابل.

وحلول المثال مغايرٌ .

أقول: [ ولا بدّ فيه؛ أي في العلم، أي في علم المدرك بما عدا نفسه من الانطباع في المحلّ - لما مرّ من إثبات الوجود الذهني المجرد - لأنّ المراد هو العلم بالكلّي فلا يكون إلا مجرداً، فيجب تجرّد محله القابل لثلاً يلزم أن يكون الصّورة العقليّة إذا كانت محللاً لصورة عقليّة أخرى عالمة بها.

## [ كَيْفِيَّةُ حُصُولِ الصُّورَةِ فِي الْعَاقِلِ ]

وحلول المثال مغايراً بيان للانطباع والمراد من المثال هو الماهيّة المجرّدة عن الوجود في الأعيان. ومن المغايرة مغايرتها للموجودة في الخارج في الأحكام.

وقد مرّ تحقيق ذلك مفصّلاً في مبحث الوجود الذهني.

## [ الفرع الثالث ]

### (١) في العاقل والمعقول

قال: ولا يمكن الاتحاد.

أقول: ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التّعقل إنما يكون باتّحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطأ، فإنّ الاتحاد محال. وإلى هذا أشار بقوله:

ولا يمكن الاتحاد؛ إشارة إلى بطلان مذهب فاسد كان مشهوراً بعد المعلم الأوّل عند المشائين من أصحابه، وهو القول باتّحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله إيّاها، وأنّ النفس الناطقة عند تعقلها معقولاتها يتحدّ بالعقل الفعّال .

قال الشيخ في الإشارات: «إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية، صار هو هي.

ثمّ قال: وهؤلاء أيضاً يقولون: إنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً، فإنّما تعقل ذلك الشيء باتّصالها بالعقل الفعّال، وهذا حق. قالوا: واتّصالها بالعقل الفعّال هو أن تصير نفس العقل الفعّال .

١ . راجع لمزيد الاطلاع الكتب التالية: طبيعيات الشفاء: ٢ / ٢١٢ - ٢٢٠ / الفصل السادس في مراتب أفعال العقل؛ وشرح الإشارات والتبهيّات: ٣ / ٢٩٢ - ٢٩٥؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٣٦ - ٦٢؛ والتحصيل: ٨٠٧ - ٨٠٨؛ والمباحث المشرقيّة: ١ / ٣٦٩ - ٣٧٩؛ رسالة اتّحاد العاقل بالمعقول (= ضمن مجموعة رسائل فلسفيّة لصدر المتألّهين): ١٢٧ - ١٦٧ .

ثم قال: وكان لهم رجل يُعرَف بـ «فرفوروس»<sup>(١)</sup> عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون، وهو حشَف كَلَه. وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوروس نفسه. وقد ناقضه رجل من أهل زمانه، وتفض هو ذلك المناقِض بما هو أسقطُ من الأوّل، هذا.

ثم أبطل القول الأوّل بأن قال: فلنترض الجوهر العاقل عقل، «أ» وكان هو - على قولهم - بعينه المعقول من «أ» فهل هو موجود حيثنذ كما كان عندما لم يعقل «أ» أو بطل منه ذلك؟

فإن كان كما كان، فسواء عَقَلَ «أ» أو لم يعقلها.

وإن بطل منه ذلك، أبطلَّ على أنه حال له، أو على أنه ذاته؟

فإن كان على أنه حال له والذات باقية، فهو كسائر الاستحالات، ليس على ما يقولون.

وإن كان على أنه ذاته، فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر، ليس أنه صار هو شيئاً آخر.

١ . الحكيم فرفوروس الصوري (= Porphyre De Tyr - ٢٢٣ - ٣٠٥ م . م) اسمه الأصلي «ملكوس»، وهو فيلسوف صوري الأصل كتب باليونانية ولد في الصور من ساحل الشام. وهو أظهر تلاميذ أفلوطين وعرفه في روما سنة ٢٦٣ فلزمه واتبع طريقته، وهو على رأي أرسطاطاليس والشارح لكلامه، كان فكر فرفوروس واسعاً وعظيماً فاهتم بالفلسفة والطب وعلم الفلك والتاريخ، كان من مناصر الأفلاطونية المحدثة. وله تصانيف متعددة ومنها: حياة أفلوطين، التاسوعات، إيساغومي، اثولوجيا، تاريخ الفلسفة وحياة فيثاغوراس. لاحظ: محبوب القلوب: ١ / ٣٧٢ - ٣٧٣؛ وتاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٩٨ / برقم ١٢٩؛ ومجمع الفلاسفة: ٤٦٦ - ٤٦٨؛ وموسوعة أعلام الفلسفة: ١٦٧ / ٢ - ١٦٨.

على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة،  
وتجدد مركب لا بسيط .

ثم أراد إبطال مطلق الاتحاد فقال: اعلم ؛ أن قول القائل: إن شيئاً يصير  
شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب  
مع شيء آخر ليحدث ثالث، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً، قول  
شعري غير معقول»<sup>(١)</sup>.

ثم أبطل ذلك بما حاصله ما مرّ في مباحث الأمور العامّة .

ثم إن هذه الدعوى - أعني: اتحاد العاقل والمعقول - قد اشتهرت جداً  
بين المتأخرين، وتلقته بالقبول جماعة من المحققين، وزعموا أنه مذهب  
أرسطاطاليس، ولم أظفر من واحد منهم في بيانها بشيء مقنع.

والشيخ احتجّ لهم في كتابه المسمّى بـ «المبدأ والمعاد» الذي صنّفه  
تقريباً لمذاهب المشائين بأن قال:

«وكلّ صورة مجرّدة عن المادّة والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة  
صيرته عقلاً بالفعل، لا بأنّ العقل بالقوّة يكون منفصلاً عنها انفصال مادّة  
الأجسام عن صورتها، فإنّه إن كان منفصلاً لا بالذات عنها ويعقلها كان ينال  
منها صورة أخرى معقولة. والسؤال في تلك الصّورة كالسؤال فيها، وذهب  
الأمر إلى غير النّهاية.

بل أفصل هذا وأقول: إنّ العقل بالفعل: إمّا أن يكون هي هذه الصورة،



أو العقل بالقوّة التي حصل لها هذه الصّورة، أو مجموعهما<sup>(١)</sup>.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوّة هو العقل بالفعل لحصولها له<sup>(٢)</sup>، لأنّه لا يخلو ذات العقل بالقوّة: إمّا أن يعقل تلك الصّورة، أو لا تعقلها، فإن كان لا تعقل تلك الصّورة، فلم تخرج بعدُ إلى الفعل.

وإن كان تعقل تلك الصورة: فإمّا أن تعقلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوّة منها صورةٌ أخرى، وإمّا أن تعقلها بأن تحصل له هذه الصّورة بذاتها فقط .

فإن كان إمّا تعقلها بأن تحدث له منها صورةٌ أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية.

وإن كان تعقلها بأنّها موجودة له: فإمّا على الإطلاق، فيكون كلّ شيءٍ حصلت له تلك الصّورة عقلاً، وتلك الصّورة حاصلة للمادّة وحاصلة لتلك العوارض التي تقترن بها في المادّة. فيجب أن تكون المادّة والعوارض عقلاً لمقارنة تلك الصّورة، فإنّ الصّورة المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية، ولكن مخالطةً بغيرها لا مجردةً، والمخالطُ لا تعدّم المخالطَ حقيقة ذاته .

وإمّا لا على الإطلاق، ولكن لأنّها موجودة لشيءٍ من شأنه أن يعقل، فحينئذٍ: إمّا أن يكون «أن يعقل» نفس وجودها له، فيكون كأنه قال<sup>(٣)</sup>: لأنّها

١ . في المصدر: «مجموعها».

٢ . في المصدر: «لحصوله».

٣ . في المصدر: «فيكون حينئذٍ معنى أن يعقل إمّا نفس وجودها فيكون كأنه يقول الخ» .

موجودة لشيء من شأنه أن توجد له، وإما أن يكون «أن يعقل» معنى<sup>(١)</sup>، ليس نفس وجود هذه الصورة<sup>(٢)</sup>. وقد وُضع<sup>(٣)</sup> نفس<sup>(٤)</sup> وجود هذه الصورة له، هذا خلف.

فإذن ليس «أن يعقل» هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالفعل<sup>(٥)</sup>، ولا وجود صورة مأخوذة عنها.

فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل ألبتة، إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا، هي<sup>(٦)</sup> هذه الصورة نفسها، فيكون العقل بالقوة لم يخرج إلى الفعل، لأنه ليس هذه الصورة نفسها، بل قابل فيها. وُضع العقل<sup>(٧)</sup> بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقل بالقوة ليس عقلاً بالفعل، بل موضعاً<sup>(٨)</sup> للعقل بالفعل وقابلاً، فليس عقلاً بالقوة، لأن العقل بالقوة هو الذي من شأنه أن يكون عقلاً بالفعل. وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة. أما الذي يجري مجرى المادة، فقد بيناه. وأما الذي يجري

١. في المصدر: «وإما أن يكون معنى أن يعقل».

٢. في المصدر: «هذه الصورة له».

٣. أي فرض.

٤. في المصدر: «وقد وضع هنا «أن يعقل» نفس الخ».

٥. في المصدر: «بالقوة».

٦. «هي» ليست في المصدر.

٧. في المصدر: «وقد وضع لها العقل».

٨. في المصدر: «بل موضعاً».

مجري الصّورة، فإن كان عقلاً بالفعل فهو عقلٌ بالفعل دائماً، ولا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوّة.

ولا يجوز أن يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما، لأنّه لا يخلو: إمّا أن يعقل ذاته، أو غير ذاته.

ولا يجوز أن يعقل غير ذاته، لأنّ ما هو غير ذاته: إمّا أجزاء ذاته، وهي المادّة والصّورة المذكورتان، أو شيء خارج عن ذاته، فهو<sup>(١)</sup> يعقله بأن يقبل صورته، [ المعقوله ]، فيحلّ منها محلّ المادّة، ولا تكون تلك الصّورة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها، بل صورة أخرى بها يصير عقلاً بالفعل. وأيضاً نحن نضع هاهنا الصّورة التي بها يصير العقل بالفعل (عقلاً بالفعل هذه الصّورة)<sup>(٢)</sup>؛ ثمّ مع ذلك فإنّ الكلام في المجموع مع تلك الصّورة الغربية ثابت .

ولا يجوز أن تكون أجزاء ذاته أيضاً، لأنّه: إمّا أن يعقل الجزء الذي هو كالمادّة، أو الجزء الذي هو كالصّورة، أو كليهما.

وكُل واحدٍ من هذه الأقسام: إمّا أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادّة، أو بالجزء الذي هو كالصّورة، أو بكليهما.<sup>(٣)</sup>

أنت إذا تيقّنت<sup>(٤)</sup> هذه الأقسام بأنّ لك الخطأ في جميعها، فإنّه إن كان

١ . في المصدر: «خارج عن ذاته، فإن كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهو الخ».

٢ . في المصدر: «بهذه الصّورة» بدل ما بين الهلالين.

٣ . في المصدر: «كلاهما» . ٤ . في المصدر: «تبيّنت».

يعقل الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالمادة، فالجزء الذي كالمادة عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها، ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا. وإن كان يُعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة، فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالفعل<sup>(١)</sup>، وهذا عكس الواجب.

وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعاً، فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة، وفي الجزء الذي كالصورة، فهي أكثر من ذاتها، هذا خلف.

واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة.

وكذلك<sup>(٢)</sup> إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء.

فقد بطل إذن الأقسام<sup>(٣)</sup> الثلاثة، وصح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى، بل هي إذا حلت العقل بالقوة اتحدت ذاتها شيئاً واحداً، فلم يكن قابلاً ومقبول متميزي الذات، فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة. انتهى<sup>(٤)</sup>.

١ . في المصدر: «كالصورة بالفعل».

٢ . في المصدر: «ولذلك».

٣ . في المصدر: «فقد بطلت الأقسام الثلاثة».

٤ . المبدأ والمعاد: ٧ - ١٠ .

والجواب عنه: أنَّ العقل بالقوَّة إنّما يعقل الصُّورة المعقولة لا بصورة أخرى، بل لكون ذاتها موجودة له لا مطلقاً، بل لكونها موجودة لشيء من شأنه أن توجد له .

وليس كلُّ شيء هذا حكمه - أعني: من شأنه أن يوجد له الصُّورة المعقولة - أي المجرّدة عن الغواشي المادية، بل لا بدّ من أن يكون شيئاً خاصّاً هو العقل بالقوَّة، أي شيئاً مجرّد الذات غير قائم بالمادّة الجسميّة. فقوله: «فيكون، كأنه قال: لأنها موجودة لشيء من شأنه أن توجد له». قلنا: معناه ما ذكرنا ولا فساد فيه.

ولكون الدَّعوى غير معتقدة للشيخ أجمل في الاستدلال هذا الشقّ.

ولم يفصله علماً منه، بأنَّ الجواب إنّما هو باختياره، وهم غافلون عن ذلك، بل الحقّ: أنَّ العقل بالفعل هو النَّفس النّاطقة الكاملة بالفعل من حيث هي كاملة بالفعل مركّب الذات من شيء كالمادّة وهو العقل بالقوَّة. والمراد منه هاهنا هو النَّفس النّاطقة الهيلوانيّة، وهي المراد من الأصل والسنخ في كلام الشيخ المنقول في مسألة بقاء النَّفس ومن شيء كالصُّورة هو الصُّورة المعقولة الحالة فيه.

وهذا ما وعدناك هنالك فليتبّر .

ومما ذكرنا يعلم أنه يمكن في الجواب اختيار الشقّ الثالث أيضاً، أعني: كون العقل بالفعل هو مجموع العقل بالقوَّة والصُّورة المعقولة الحالة فيه .

فإن اعتبر العقل بالفعل بالقياس إلى جميع المعقولات نختار أنه لا يعقل غير ذاته شيئاً خارجاً عن ذاته، لأنَّ ذاته حينئذٍ مشتملة على صور المعقولات جميعاً، والعاقل منه هو الذي كالمادة - أعني: النفس الهولانية - وعقله لذاته نفس ذاته وعقله للمعقولات التي هي كالجزء الصوري بحصولها له كما عرفت.

وبهذا الاعتبار يمكن اختيار أنه يعقل غير ذاته أيضاً.

فإن اعتبر العقل بالفعل بالقياس إلى معقولٍ معقولٍ نختار أنه يعقل غير ذاته بمعنى الشيء الخارج عن ذاته أيضاً، لكن بعد عقله إياه يصير جزء ذاته - أعني: الجزء الذي كالصورة - لا بمعنى أن يتعدّد له الجزء الصوري ليلزم أن له باعتبار كل معقولٍ ذات أخرى، بل بمعنى أن يكمل الجزء الذي كالصورة ويصير باعتبار كل معقولٍ أكمل ممّا كان قبله.

وليس ذلك تشكيكاً في الذاتي، إذ ليس الجزء الصوري هاهنا صورة حقيقة، بل هو كالصورة.

ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد من القول بالاتحاد.

وله محمل آخر أيضاً ليس هاهنا موضع ذكره، ولعلّي سأتي به عند الكلام في مسألة علم الواجب إن شاء الله العزيز.

وبالجملة: يمكن التفصّي عن جميع الشقوق التي ذكرها الشيخ في هذا الشقّ الأخير بمثل ما ذكرناه، فلا نطول بتفصيله.

## [ الفرع السابع ]

### في أن العلم يختلف باختلاف المعقول

قال: ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال .

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب قوم منهم الجبائي<sup>(١)</sup> وبعض أصحاب الأشاعرة<sup>(٢)</sup> إلى جواز تعلق علم واحد بمعلومين، ومنعه آخرون<sup>(٣)</sup> وهو الحق. إذا العلم كما تقدّم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم، ومن المعلوم أن الصورتين لا تكونان صورة واحدة.

والى هذا أشار المصنّف بقوله: [ ويختلف أي العلم باختلاف المعقول لما مرّ آنفاً من أن العلم بحصول المثال في المحلّ القابل. وفي مبحث الوجود الذهني من أن الحاصل في الذهن يجب أن يكون حقائق الأشياء وماهياتها. ولا شك أن حقائق الأشياء المختلفة مختلفة.

هذا عند من قال بأن العلم هو الصورة الحاصلة. وأمّا عند من قال: «بأنه هو التعلّق والإضافة»: فقال الإمام<sup>(٤)</sup>: إن فسّر بنفس التعلّق، وجب

١. لاحظ: نقد المحصل: ١٥٨ .

٢. لاحظ: شرح المواقيف: ١٧ / ٦؛ وشرح المقاصد: ٣٢٥ / ٢ .

٣. ومنهم أبو الحسن الأشعري وكثير من المعتزلة. انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٧٩ -

٨٠؛ وشرح المواقيف: ١٧ / ٦؛ وشرح المقاصد: ٣٢٥ / ٢ - ٣٢٦؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٥١ .

٤. لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٧٩ - ٨٠ .

تعدّده بتعدّد المعلوم، لأنّ اختلاف أحد المتتبيين يوجب اختلاف النسبة. وإن فسّر بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك، لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدّد متعلقاتها. هذا.

ومن المتكلمين<sup>(١)</sup>: مَنْ ذهب إلى، أنّ العلم الواحد إن كان ضرورياً يجوز تعدّد معلوماته، وإن كان نظرياً لم يجز، لامتناع اجتماع النظيرين بالوجدان .

وردّ بأنّه لم لا يجوز تعلق نظير واحدٍ بالمتعدّد كما يجوز تعلق علمٍ واحدٍ بالمتعدّد؟ فإنّه إذا كان العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد.

ومنهم: من زعم أنّ العلم الواحد الحادث لا يتعلّق بمعلومات على التفصيل، وإلا لجاز تعلقه بثالثٍ ورابعٍ إلى ما لا يتناهى، وهو محال كما لا يخفى، وليس مرتبة من العدد أولى من مرتبة أخرى.<sup>(٢)</sup>

وردّ بمنع عدم الأولوية في نفس الأمر، وإن كانت غير معلومة لنا، وبأنّه لم لا يجوز التعلّق بالغير المتناهي في الحادث كما يجوز في القديم وإن لم يكن واقعاً؟

ومنهم: من قال بالامتناع إذا كان المعلومان جازي الانفكاك في العلم،

١. ومنهم محمد بن محمد الباهلي (أبو الحسين) الشافعي من الأشاعرة المتوفى (٣٢١ هـ).

لاحظ: شرح المقاصد: ٣٢٦/٢؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٩١ - ٩٢؛ وشرح تجريد العقائد:

٢٥١؛ وشرح المواقيف: ١٩/٦.

٢. هذا قول أبو الحسن الأشعري وكثير من المعتزلة. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٥١؛ وشرح

المواقيف: ١٧/٦.



وَأَلَّا يَلْزَمُ جَوَازُ انْفِكَاكِ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ. (١)

وردَ بَأَنَّهُ قَدْ يَعْلَمُ تَارَةً بِعِلْمٍ وَاحِدٍ، فَلَا يَجُوزُ الْانْفِكَاكُ، وَتَارَةً بِعِلْمَيْنِ، فَيَجُوزُ الْانْفِكَاكُ يَكْفِي فِي جَوَازِ الْانْفِكَاكِ كَوْنُهُمَا مَعْلُومَيْنِ بِعِلْمَيْنِ فِي الْجُمْلَةِ.

كالحال والاستقبال مثال لاختلاف المعلوم، وإشارة إلى بطلان مذهب من زعم من المعتزلة (٢) «أَنَّ الْعِلْمَ بِالْاِسْتِقْبَالِ عِلْمٌ بِالْحَالِ عِنْدَ حُضُورِ الْاِسْتِقْبَالِ، فَإِنَّ الْعِلْمَ بِمَا سَيُوجَدُ عِلْمٌ بِوُجُودِهِ إِذَا وَجَدَ» بِأَنَّ ذَلِكَ مَمْنُوعٌ، فَإِنَّ الْعِلْمَ بِمَا سَيُوجَدُ مَشْرُوطٌ بِعَدَمِهِ فِي الْحَالِ، وَوُجُودِهِ فِي ثَانِي الْحَالِ. وَالْعِلْمَ بِالْوُجُودِ الْحَالِيِّ غَيْرَ مَشْرُوطٍ بِالْعَدَمِ فِي الْحَالِ، بَلْ بِالْوُجُودِ فِي الْحَالِ فَاخْتَلَفَا.

وَلَعَلَّهُمْ إِنَّمَا ذَهَبُوا إِلَى ذَلِكَ لِثَلَا يَلْزَمُ التَّغْيِيرُ فِي الْعِلْمِ الْقَدِيمِ. وَاسْتَعْلَمَ عَدَمَ لَزُومِ التَّغْيِيرِ مَعَ الْاِخْتِلَافِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

١ . هذا قول القاضي (محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلائي المتوفى (٤٠٣ هـ).  
وامام الحرمين عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني المتوفى (٤٧٨ هـ). لاحظ:  
شرح المواقف: ١٩ / ٦ - ٢٠؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٣٢٦.

٢ . لاحظ : كشف المراد: المسألة الثالثة عشرة من الكيف من الفصل الخامس. نسبة إلى جمهور المشايخ في مناهج اليقين في أصول الدين: ٩٤؛ وإلى أبي هاشم وجماعة في نهاية الغرام في علم الكلام: ١ / ٢٣٧.

## [ الفرع الخامس ]

في أنّ العلم لا يعقل إلا مضافاً إلى المعلوم<sup>(١)</sup>

قال: ولا يُعقل إلا مضافاً، فيقوى الإشكال مع الاتحاد.

أقول: اعلم أنّ [ العلم وإن كان هو الصورة الحاصلة لكنّه لا يعقل، ولا يتحقّق إلا مضافاً<sup>(٢)</sup>، فإنّه لا بدّ من إضافته الصّورة إلى ما هي صورة له، فيقوى من لزوم الإضافة للعلم، الإشكال الوارد على كون العلم صورة بلزوم اجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد؛ أي في صورة علم الشيء بنفسه، إذ عند الاتحاد لا يمكن تحقّق الإضافة المستلزمة للمغايرة، فيتقوى أصل الإشكال، وطبيعته بتعدّد أفراده.

وأما الجواب عن الإشكاليين:

فمن الأوّل: أنّ علم الشيء بنفسه حضوريّ، فلا يستدعي صورة والمستدعي لها هو الحصولي. ولو سلّم، فلا استحالة، لكون أحد المتماثلين أصيلاً والآخر ظلياً.

١. راجع لمزيد الاطلاع الكتب التالية: شرح الإشارات والتشبيهات: ٢ / ٣٢٠ - ٣٢١؛ وشرحي الإشارات: ١ / ١٣٣ - ١٣٤؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ - ٣٣ - ٣٦؛ واللوامع الإلهية: ٨٧ - ٨٨؛ والمطالب العالية: ٣ / ١٠٤؛ وشرح المواقف: ٦ - ١٥ - ١٦؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٠١ - ٣٠٢؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٥٢.

٢. إلى الغير، فإنّ العلم علم بالشيء، ولا يعقل تجرّده عن الإضافة.

وعن الثاني: أنّ المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق الإضافة وهي متحققة مع الاتحاد، فإنّ كون الشيء بحيث يصحّ أن يعلم مغاير لكونه بحيث يصحّ أن يعلم.

## [ الفرع السادس ]

### في أن العلم عرض (١)

قال: وهو عرض لوجود حده فيه .

أقول: ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض. وإلى هذا أشار المصنّف رحمته بقوله: [ وهو عرض لوجود حده فيه؛ أي العلم عرض لوجود تعريف العرض فيه، وهو الموجود في الشيء لا كجزء منه؛ أي الموجود في الموضوع، فإن الصورة المعقولة وإن كانت من الجوهر قائمة بالنفس، وهي مستغنية القوام عنها.

وأما الإشكال الوارد هاهنا من حيث وجوب كون صورة الجوهر جوهرًا فقد مرّ التفصّي عنه بما لا مزيد عليه في مسألة الوجود الذهني .

١ . لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٣٣٧ - ٣٤١؛ ونهاية الغرام في علم الكلام: ١٥٧ - ١٥٩؛ ومناهج

اليقين: ٨٩؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٥٢ .

## [ الفرع السابع ]

### في أقسام العلم

قال: وهو فعلي وانفعالي وغيرهما.

وضروري أقسامه ستة مكتسب.

وواجب وممكن .

أقول: إن هذا الفرع في بيان أقسام العلم [:

وهو فعلي، وهو أن يسبق صورة المعلوم إلى العالم فتصير سبباً لوجوده في الخارج<sup>(١)</sup> كصورة بيتٍ اخترعها البناء ثم أوجدها في الخارج.

وانفعالي وهو أن يستفاد الصورة العقلية من الوجود في الأعيان، كما نستفيد صورة السماء من السماء.

وغيرهما<sup>(٢)</sup> مثله الشارح القديم بعلمه تعالى بذاته، فإنه عين ذاته، وبالموجودات، فإنه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه .

وأنت خير: بأن علمه تعالى بذاته، وكذا علمه بالموجودات على ما

١ . وبعبارة أخرى: وهو المحصل للأشياء الخارجية، الذي يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج، كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته.

٢ . كعلم واجب الوجود تعالى بذاته، وكعلمنا بالأشياء المستقبلية التي لا توجد.

ذكره علمٌ حضوريٌّ ليس بالصّورة، والمبحوث عنه هاهنا هو العلم الصّوري الحسولي، فلا مطابقة بين المثال والممثل له .

وفي الحواشي الشّرفية<sup>(١)</sup>: أنّ المثال الظاهر لما ليس فعلياً ولا انفعالياً هو علمٌ واحدٌ منّا بالأُمور المستقبلّة التي ليست فعلاً له .

وأنت خبير أيضاً: بأنّ العلم بالأُمور المستقبلّة إنّما يمكن أن يحصل من العلم بالأسباب فهو أيضاً داخل في العلم الانفعاليّ .

وقال المصنّف في "شرح رسالة العلم": «أما العلم الفعليّ فكعلم الأوّل بما عدا ذاته، وسائر العلل بمعلولاتها .

وأما الانفعاليّ فكعلم ما عدا الأوّل بما ليس بمعلولاته ممّا لا يحصل إلّا بانفعال ما للعالم، وبارتسام صُور يحدث في ذواتها وآلاتها .

وأما ما ليس بفعليّ ولا انفعاليّ، فكعلم الذّوات العاقلة بأنفسها، وبالذّوات التي لا تغيب عنها، ولا يكون تعقلها لها بارتسام صورة فيها. انتهى»<sup>(٢)</sup>. فليتأمل، فإنّ هذا الأخير ليس من أفراد المبحوث عنه هاهنا، فينبغي حينئذٍ أن يجعل المقسم لهذه الأقسام ما كان جعله المصنّف مقسماً للتصوّر واليقين كما مرّ.<sup>(٣)</sup>

١ . وكذا في شرح المواقف: ٤٣ / ٦ .

٢ . شرح مسألة العلم: ٣٤ .

٣ . راجع لمزيد الاطلاع في العلم الفعليّ والانفعاليّ الكتب التالية: التحصيل: ٤٩٦ - ٤٩٧ ؛ والمباحث المشرقة: ١ / ٣٦٥ - ٣٦٦ ؛ وتقويم الايمان: ٣٤٨ - ٣٥٠ ؛ وشرح الإشارات والتنبهات: ٢٩٨ / ٣ - ٣٠٠ ؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ١٩٨ - ١٩٩ ؛ وشرح المواقف: ٤٣ / ٦ .

وأيضاً هو ضروريّ أقسامه<sup>(١)</sup>؛ أي أقسام ذلك الضّروري إذا كان من قسم التصديق اليقينيّ ستة بالاستقراء: بديهيات، ومشاهدات، وفطريات، وحديسيات، وتجريبات، ومتواترات.

### [ البديهيات ]

بيان ذلك على وجهٍ يتضمّن وجه الضّبط أيضاً أنّ ما لا يتوقّف حصوله على نظر من القضايا اليقينيّة: إمّا أن لا يتوقّف بعد حصول شرائط الإدراك من الالتفات وسلامة الآلات على شيء أصلاً سوى تصوّر الأطراف، وهي البديهيات وتسمّى أوليات أيضاً، فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصوّر أطرافها، كالحكم بأنّ الواحد نصف الاثنين، والجسم لا يكون في آن واحدٍ في مكانين.

وقد يتوقّف العقل عن الحكم فيها: إمّا لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان، أو لتدنّس الفطرة بالعقائد المضادّة للأوليات كما لبعض الجّهال والعوام، أو لعدم تصوّر أفرادها كما ينبغي .

### [ المشاهدات ]

وإمّا أن يتوقف حصولها على شيء آخر بعد تصوّر الأطراف.  
فهذه الوساطة: إمّا أن يكون إحساساً وهي المشاهدات.

١ . لاحظ لمزيد التحقيق في العلم الضروري وأقسامه الكتب التالية: ارشاد الطالبين: ٩٨ - ١٠١؛ واشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت: ٣٦ - ٣٩؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٥٢ - ٢٥٤؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٢٠ - ٤٢١؛ ونهاية المرام: ٨٨ - ١٥٦ .

فالمشاهدات هي القضايا التي يحكم بها العقل بتوسط الحواس الظاهرة، كالحكم بأن النار حارة، والشمس مضيئة ويسمى حسيات أيضاً والباطنة كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً ويسمى وجدانيات. ويعدّ منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعالنا.

ويدخل في المشاهدات الباطنية الوهميات التي جعلها بعضهم قسماً سابعاً، وذلك ما يحكم به الوهم في المحسوسات، فيصدق العقل في ذلك نحو كل جسم في جهة ولا يكون جسم واحد في مكانين، فإنّ العقل يصدّق الوهم في أحكامه على المحسوسات لا على المجردات والمعقولات كحكمه بأنّ كل موجود لا بدّ أن يكون في جهة أو في مكان، ولتطابق العقل والوهم في أحكامه المحسوسات كانت العلوم الهندسية وما يجري مجراها شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها.

### [ الفطريات ]

وإما أن يكون تلك الوسطة غير الإحساس: فإمّا أن لا يعزب عن العقل عند تصوّر الأطراف وهي الفطريات، ويقال لها قضايا قياساتها معها كالحكم بأنّ الأربعة زوج لانقسامها إلى متساويين.

### [ الحدسيات ]

وإن كانت تلك الوسطة تعزب: فإمّا أن يحتاج إلى استعمال الحدس فيها وهي الحدسيات، كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من



اختلاف تشكلاته بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس.

### [ المتواترات ]

وأما أن لا يحتاج إلى استعمال الحدس: فإما أن يكون من شأنها أن يحصل بالأخبار وهي المتواترات، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بوقوع أمرٍ ممكنٍ مستند إلى المشاهدة بحيث يحكم بامتناع تواطئهم على الكذب .

وأما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن فهو من قبيل الحدسيات .

وأما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المؤيد بالمعجزة. وبالجملة: ما دلّ الدليل على صدقه، فهو من النظريات فيكون خارجاً عن المقسم.

### [ التجريبات ]

وأما أن لا يكون من شأنها أن تحصل بالأخبار وهي المجربات، فهي ما يحكم به العقل بواسطة تكرّر المشاهدة، ولا بدّ مع ذلك من قياس خفيّ هو أن الوقوع المتكرّر على نهجٍ واحدٍ دائماً أو أكثرياً لا يكون اتفاقياً، بل لا بدّ أن يكون هناك سبب، فإذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبّب قطعاً، وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم، وبأن شرب السقمونيا مُسهل.

فهذه الأقسام الستة من الضروريات هي مبادئ البراهين المفيدة لليقين، والعمدة فيها هي الأوليات، إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الفطرة أو مدنسها كما عرفت، ثم الفطريات ثم الحسيات، ثم الوهميات.

وأما الحدسيات والمتواترات والمجربات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكن ليست حجة له على غيره إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من الحدس، والتجربة، والتواتر.

ومكتسب<sup>(١)</sup> عطف على «ضروري» أي حاصل بالكسب والنظر.

وقد مرّ انقسام العلم إلى الضروري والكسبي، ولعله إنما أعاده ليشير إلى أقسام الضروري، فتدبر.

و<sup>(٢)</sup> أيضاً هو واجب وممكن<sup>(٣)</sup> مثل الشارحان القديمان<sup>(٤)</sup> العلم الواجب بعلمه تعالى بذاته فإنه نفس ذاته. والممكن بما عداه، فهما حملا الواجب والممكن على الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته، فانحصر مثال الواجب ما ذكرناه.

وقال المحقق الشريف: ويحتمل أن يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم، وبالممكن ما يقابله.

١. من كلام المصنّف ﷺ .

٢. أي وينقسم العلم بتقسيم آخر إلى واجب وهو ممتنع الانفكاك عن العالم كعلم واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن، هو كعلمنا.

٣. من كلام المصنّف ﷺ .

٤. وهما العلامة للحلي في كشف المراد؛ والاصفهاني الشافعي في تسديد القواعد في شرح تجريد

## [ الفرع الثامن ]

### في أن العلم تابع للمعلوم

قال: وهو تابع، بمعنى أصالة موازنه في التّطابق، فزال الدّور.

أقول: قوله: [

وهو تابع؛ أي العلم تابع للمعلوم.

وهذا إشارة إلى جواب المعتزلة<sup>(١)</sup> [ والإمامية ] عن استدلال الأشاعرة على اضطرارية أفعال العباد، بأن الله تعالى عالم في الأزل بصدورها عنهم، فيستحيل انفكاكهم عنها، لامتناع وقوع خلاف ما علمه تعالى، فكانت لازمة لهم فلا يكون باختيارهم.<sup>(٢)</sup>

وتقرير الجواب أن يقال: فقد جعلهم علمه تعالى علة للمعلوم وهو تابع له، والتابع لا يكون علة للمتبوع .

ثمّ الأشاعرة لما ردّوا جوابهم<sup>(٣)</sup> هذا بأنّ العلم الأزلي متقدّم لا محالة

١. لاحظ: نقد المحصل: ٣٢٨؛ ونهج الحق وكشف الصدق: ١٢٢ - ١٢٤؛ وإرشاد الطالب: ٢٦٧ -

٢٦٨؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٥٤ .

٢. هذا أحد الوجوه التي استدّلوا بها في المقام لاحظ: المطالب العالية من العلم الإلهي: ٤٦ / ٩ -

٥٩؛ وشرح المواقف: ١٥٥ / ٨؛ شرح المقاصد: ٤ / ٢٣١ - ٢٣٣؛ وشرح تجريد العقائد: ٣٤١ -

٣٦٦ .

٣. نقله الشارح القوشجي مع جواب المعتزلة. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٥٤ .

على المعلوم، فلو كان تابعاً للمعلوم يكون متأخراً عنه وهو الدور.

أجابت المعتزلة: [ والإمامية <sup>(١)</sup> ] بأن العلم تابع للمعلوم لا بمعنى تأخره عنه، بل بمعنى أصالة موازنه <sup>(٢)</sup>، أي المعلوم، فإن كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر، لأنهما متطابقان، فكان كل واحد منهما وزن بالآخر فتوازننا، أي توافقا في الوزن. والأصل في هذا التّطابق هو المعلوم، لأن العلم حكاية عن المعلوم ومثال له، فنسبته إليه نسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس، فكما يصحّ أن يقال إنّما كان نقش الفرس هكذا، لأنّ ذات الفرس هكذا، ولا يصحّ أن يقال: ذات الفرس هكذا، لأنّ نقشه هكذا؛ كذلك يصحّ أن يقال: إنّما علمت زيدا شريراً مثلاً، لأنّه كان في نفسه شريراً، ولا يصحّ أن يقال: إنّما كان زيد في نفسه شريراً لأنّي علمته شريراً. وذلك لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العالم، ويتقدّمه عليه، فسواء كان العلم متقدّماً أو متأخراً يكون تابعاً للمعلوم بهذا المعنى لا بمعنى التأخر، فزال الدور. <sup>(٣)</sup>

فإن قلت: إذا كان العلم تابعاً لا يكون علمه تعالى فعلياً، بل يلزمهم انتفاء هذا القسم من العلم .

قلت: إذا كان العلم من حيث إنّه علم وحكاية للمعلوم لا يكون له

١ . انظر: نهج الحق وكشف الصدق: ١٢٣ - ١٢٤ ؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٢٢ ؛ وكشف المراد:

المسألة الرابعة عشرة عن الكيف .

٢ . في متن كشف المراد: «أصالة موازيه».

٣ . من كلام المصنّف ﷺ .

اقتضاء لوجوده ومدخلية فيه، لكنّه من حيث إنّه يصير وسيلة إلى اختيار الفعل وإرادته يكون له مدخل في وجوده. وهذا معنى كونه فعلياً، فعلم المختار بأفعاله الاختيارية علم فعليّ. وعلمه بأفعال غيره لا يكون فعلياً، وإن كان متقدماً. كذا في الحواشي الشريفة.

وأما ما في " شرح القوشجي " <sup>(١)</sup> في دفع هذا الاعتراض من أن التابعة لا يجري إلا في العلوم التصديقية التي لا بدّ لها من خارج يطابقه، والعلم الفعليّ إنّما يكون في التصورات، فمحل تأمل.

## [ الفرع التاسع ]

### في توقّف العلم على الاستعداد

قال: ولا بدّ فيه من الاستعداد، أمّا الضروري فبالحواس، وأمّا الكسبي فبالأول.

أقول: يريد أنّ علوم الإنسان كلّها تفيض عليه من الله سبحانه والإفاضة تابعة للقابلية والاستعداد في القابل وأشار إليه بقوله: [

ولا بدّ فيه: أي في فيضانه على النفس الناطقة عن الاستعداد، فإنّ النفس في بدو الفطرة خالية عن العلوم كلّها إلّا علمها بذاتها، فإنّها عين ذاتها، لكنّها قابلة لها، وإلّا لما حصل لها العلم أصلاً.

فإذا كانت قابلة لها، فلو كانت شرائط الحصول بتمامها حاصلة من بدو الفطرة لكانت العلوم حاصلة من بدو الفطرة، لأنّ المبدأ الفاعلي الذي يخرج كلّ ما بالقوّة إلى الفعل موجوداً دائماً لا يختصّ بوقتٍ دون وقت، فلا بدّ من أن يحصل تلك الشرائط شيئاً فشيئاً حيث فيضان العلوم شيئاً فشيئاً، وبحصول تلك الشرائط يحصل الاستعداد على ما قال.

أمّا استعداد العلم الضروري فبالحواس، فإنّ عند الإحساس بجزئيات المحسوسات والتنبه للمشاركات والمباينات يستعدّ النفس لفيضان العلوم الضرورية.

وأما استعداد العلم الكسبيّ فبالأول؛ أي بالعلم الضروريّ، فإنّ التّصوّرات الكسبيّة إنّما تحصل بالحدود والرّسوم المتّهية إلى التّصورات الضّروريّة والتّصديقات الكسبيّة بالقياسات المتّهية إلى المقدمات الضّروريّة، فبكلّ حدٍّ أو رسم يستعدّ النّفس لفيضان العلم بالمحدود والمرسوم، وبكلّ قياس من الأقيسة لفيضان نتيجة من النتائج.

وأما ما نقل عن أفلاطون: من أنّ العلوم كلّها حاصلّة للنّفس إلا أنّها ذهبت عنها باشتغالها بالبدن والذي يحصل بتعلّم وتعليم تذكير لما ذهب عنها لا تحصيل لما لم يكن حاصلًا أصلاً، فإمّا ممّا لا يلتفت إليه لابتنائه على قدم النّفس وتناسخها في الأبدان، وإمّا ممّا له توجيه وتأويل لا تنافي ما ذكرنا.

وأما القول بتوقّف العلوم على الاستعداد فلا ينافي القول بالفاعل المختار، لجواز أن يكون التوقّف عادياً أو الاستعداد مرجحاً لا مفضياً إلى الوجوب أو الوجوب مستند إلى الاختيار كما سيأتي .

## [ الفرع العاشر ]

### في المناسبة بين العلم والإدراك

قال: وباصطلاح يفارق الإدراك مفارقة الجنس النوع.

وباصطلاح آخر مفارقة النوعين.

أقول: [ والعلم باصطلاح يفارق ؛ أي يفارقه الإدراك بدليل قوله:

مفارقة الجنس النوع دون أن يقول: مفارقة النوع الجنس .

وهذا الاصطلاح هو لإطلاق الإدراك على ما يشمل الكلّي والجزئي،

والمجرد والمادي، فيتناول أنواعاً أربعة هي: الإحساس والتخيّل والتوهم

والتعقل، والعلم ليس إلاّ التعقل، فيكون الإدراك بهذا الاصطلاح كالجنس

للعلم.

وباصطلاح آخر هو تخصيص الإدراك بالإحساس يفارق العلم الذي

هو التعقل مفارقةً النوعين تحت جنس هو الإدراك بالاصطلاح الأول هذا.



## [ الفرع الحادي عشر ]

### في أن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول

قال: تعلّقه على التّمَام بالعلّة يستلزم تعلّقه كذلك بالمعلول.

أقول: [ وتعلّقه: أي تعلّق العلم على التّمَام بالعلّة يستلزم تعلّقه كذلك، أي على التّمَام بالمعلول.

في شرح العلامة رحمته: «أَنَّ العلم بالعلّة يقع باعتبارات ثلاثة:

الأوّل: العلم بماهيّة العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر.

وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التّمَام ولا على النّقصان.

الثّاني: العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أخرى.

وهو علم ناقص بالعلّة فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث إنّه لازم للعلّة لا من حيث هي ماهيّة.

الثّالث: العلم بذاتها وماهيّتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها ومالها في ذاتها ومالها بالقياس إلى الغير.

وهذا هو العلم التّام بالعلّة، وهو يستلزم العلم التّام بالمعلول، فإنّ ماهيّة المعلول وحقيقته لازمة لماهيّة العلة. وقد فرض تعلّق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها. انتهى»<sup>(١)</sup>.

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: المسألة السابعة عشرة من الأعراف الثاني وهو الكيف.

وكذا قال أيضاً الشارح القديم: إلا أنه استثنى في القسم الأول كون المعلول لازماً بيناً لماهية العلة، فإنه يلزم حينئذ من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول.

وقال المحقق الشريف: «لكن المذكور في «الملخص» إنّا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول، وكلّما كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلًا.

والمقدّماتان ظاهرتان على القول بأنّ التعقل يستدعي ماهية مساوية للمعقول في العاقل».<sup>(١)</sup> فهذا يدلّ على أنّ العلة إذا كانت لذاتها علة كانت تصوّرها بالكنهه موجباً لتصوّر المعلول يعني مطلقاً سواء كان لازماً بيناً أو لا، هذا.

وفيه - أعني: في كلام الملخص - أنه إن أراد بحصول الماهية الموجبة للمعلول في الذهن حصولها مع وصف الإيجاب فالملازمة الأولى ممنوعة، فإنّ تعقل الماهية بالكنهه لا يستلزم تعقلها من حيث الإيجاب، وإن كان الموجب هو الكنهه. فتخصيص المحقق الشريف ذلك بما إذا كان علة لذاتها لا ينفعه.

وإن أراد حصول ماهية متّصفة بالإيجاب في نفس الأمر وإن لم يكن وصف الإيجاب حاصلًا في الذهن فالملازمة الثانية ممنوعة، وهو ظاهر. وأما اعتراض الشيخ القوشجي عليه: «بأنّ تصوّر العلة إنّما يوجب

١. على ما نقله الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد المعائد: ٢٥٥.

تصوّر المعلول إذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في  
الذهن، وحيثذ يكون المعلول لازماً بيناً وقد استثناه. ومعنى كون ماهية  
العلّة موجبة لماهية المعلول؛ أن العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود  
المعلول في الخارج، لا أنها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في  
الذهن.

فليس بشيء<sup>(١)</sup>. أما أولاً: فلأن قولنا: إذا كانت العلة بوجودها الذهني  
علة لوجود المعلول في الذهن فتصوّرها يوجب تصوّر المعلول لا فرق  
بين مقدّمها وتاليها، فإن الوجود في الذهن عين التصور، والعلية عين  
الإيجاب.

وأما ثانياً: فلأنه لم يدع أحد أن معنى كون ماهية العلة موجبة لماهية  
المعلول هو كونها بوجودها الذهني مستلزماً لوجود المعلول في الذهن، بل  
الدّعى أن الأوّل موجب للثاني بناء على استدعاء التعقل حصول الماهية  
المساوية، هذا.

فأما ما قرره الشارحان القديمان<sup>(٢)</sup>: أنه المراد هاهنا - أعني: الاعتبار  
الثالث - فهو عندي بمنزلة أن يقال: العلم بالعلّة والمعلول يستلزم العلم  
بالمعلول. وهذا لا يخفى لزوماً وفساداً.

وأيضاً المشهور، أن هذا الحكم غير منعكس، أي ليس تعلق العلم

١. شرح تجريد العقائد: ٢٥٥.

٢. وهما العلامة الحلّي في كشف المراد؛ والإصفهاني الشافعي في تسديد القواعد في شرح تجريد  
العقائد.

بالمعلول مستلزماً لتعلقه بالعلّة، والحال أنّ العلم بالمعلول أيضاً من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلّة كذلك، فإنّ العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول. وأمّا معروضات العلة، فإنّها وإن لم يكن ملزومة للمعلول، لكن عوارض المعلول أيضاً ليست من لوازم العلة.

على أنّ هذه القاعدة مستعملة في مواضع عديدة يستدلّ فيها بالعلّة على المعلول، كإثبات علمه تعالى بسائر الموجودات، وإثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته إلى غير ذلك، فإن لم يمنع كون المبدأ الأوّل عالمياً بذاته من جميع تلك الوجوه، فقد يمنع ذلك في غيره، فلا يتمّ مقصودهم. كذا في الحواشي الشريفة.

فالوجه هو أنّ المراد من العلم التامّ بالعلّة هو العلم بها بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها، فإنّ هذا العلم لا ينفكّ عن العلم بما يلزمها، ويجب منها بتلك الجهات والاعتبارات.

قال المصنّف في "شرح الإشارات": «العلم بالعلّة التامة يقتضي العلم بالمعلول، فإنّ العلم بالعلّة التامة لا يتمّ من غير العلم بكونها مستلزومة بجميع ما يلزمها لذاتها. وهذا العلم يتضمّن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها. انتهى»<sup>(١)</sup>.

فإنّ المراد من العلم بكونها مستلزومة هو العلم بتلك الجهات والاعتبارات التي هي المنشأ للاستلزام. وليس المراد منه هو العلم بنفس

هذه الإضافة لكونه علماً ناقصاً بالعلّة لا محالة كما مرّ في الثاني من الاعتبارات الثلاثة المذكورة .

وهذا المعنى غير منعكس، فإنّ العلم بالمعلول أيضاً، وإن كان لا يتمّ من غير العلم بكونه مستلزماً لجميع ما يلزمه، لكن من جملة ما يلزمه إنّما هو علّة ما لا العلّة المعيّنة بخلاف ما هو من جملة ما يلزم العلّة، فإنّه المعلول المعين .

قال المصنّف في " شرح الإشارات " : «ولمّا كان العلم التامّ بالعلّة التامة مقتضياً للعلم التامّ بمعلولها، ولم يكن العلم التامّ بالمعلول مقتضياً علماً تاماً بعلته. فإنّ العلة من حيث هي تامةٌ توجب معلولها المعين<sup>(١)</sup>، والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة إنّما يقتضي علّة ما لوجوده، بل العلم بالعلّة يقتضي العلم بماهيّة المعلول وأنيّته، والعلم بالمعلول يقتضي العلم بأنّيّة العلة دون ماهيّتها كان أكمل الإدراكات في ذواتها إدراك الأوّل لذاته بذاته كما هي، ولجميع ما سواه أيضاً بذاته من حيث هو علّة تامة لها. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

والسبب في ذلك على ما قاله المحقّق الشريف: «هو أنّ العلة التامة تكون لخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص، وأنّ المعلول الخاص لا يستدعي لإمكانه إلاّ علّة ما، فالعليةٌ مُستندة إلى خصوصيّة الذات التي لا يتصوّر

١ . في المصدر: «توجب معلولها المعين من حيث هو هو».

٢ . شرح الإشارات والتشبهات: ٣ / ٣٠١ .

اقتضاؤها إلا لشيء مخصوص، والمعلولية مُستندة إلى إمكان ذاتٍ مخصوصة، ولا شك أن الإمكان لا يستدعي علّة مخصوصة، فالعلم بالعلّة، يستلزم العلم بماهيّة المعلول وإثبته. والعلم بالمعلول يستلزم العلم بإثبته العلة دون ماهيتها، ومن ثمّ حكم بأن الاستدلال بالعلّة يستلزم علماً تاماً، والاستدلال بالمعلول يوجب علماً ناقصاً. انتهى كلامه»<sup>(١)</sup>.

وإذا عرفت ما ذكرنا عرفت أن حصر الاعتبارات في الثلاثة غير حاصر.

ولعل الاعتبار الثالث متوهم من ظاهر كلام "شرح الإشارات" المنقول أولاً، فتدبر.

## [ الفرع الثاني عشر ]

### في مراتب العلم

قال: ومراتبه ثلاث.

أقول: اعلم: أن للتَّعَلُّق ثلاث مراتب كما أشار إليه المصنّف بقوله: [ ومراتبه؛ أي مراتب العلم ثلاث: <sup>(١)</sup>

الأولى: كونه بالقوّة: لما هو من شأنه سواء كانت القوّة قريبة كالعقل بالفعل، أو بعيدة كالعقل الهولاني، أو متوسطة كالعقل بالملكة سمّوها علماً تجوزاً.

الثانية: العلم الإجمالي: وهو حالة بسيطة بين القوّة المحضة والعلم التفصيلي، كحال من سئل عن مسألة ليس الجواب عنها المبني على مقدمات كثيرة حاضراً في ذهنه مفضلاً؛ لكن عنده ما لو بسط وفصل لكان عين تفصيل تلك المقدمات، فهي بالفعل من وجه، وبالقوّة من وجهٍ آخر.

الثالثة: العلم التفصيلي: وهو أن تكون تلك المعلومات الكثيرة حاضرة في ذهنه متميزة بعضها عن بعض .

وزعم الإمام أن العلم الإجمالي باطل لوجوه :

الأول: «أن تلك التفاصيل إن كانت معلومةً وجب أن يتميّز كلٌّ منهما

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: كتاب النفس / ٢١٢ / الفصل السادس من المقالة الخامسة؛ المباحث المشرقية: ١ / ٣٣٥ - ٣٣٧؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٥٣ - ٦٢ .

عن غيره، فيكون التفصيل حاصلًا، وإن لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلًا أصلاً. نعم، ربّما كان حالة من أحوالها معلومة تفصيلاً. فما هو معلوم مفصل، وما ليس بمفصلٍ ليس بمعلوم»<sup>(١)</sup>.

الثاني: «أنه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأُمور مختلفة لوجوب مساواة الصّورة لماهيّة كلّ واحدٍ منها، فتكون صوراً مختلفة لا صورة واحدة، بل يجب أن يكون لكلّ من تلك الأُمور صورة على حدة، ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك.

نعم، قد يحصل الصّور المتعدّدة دفعة، كما إذا تصوّر حقيقة المركّب من حيث هو. وقد يحصل مترتبة في الزّمان، كما إذا تصوّر أجزاءه واحداً بعد واحد. فإن أرادوا بالإجمال والتّفصيل حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة، فلا نزاع فيه إلا أن الإجماليّ بهذا المعنى ليس حالة متوسطة بين القوّة والفعل.

وأما ما قالوه من أنه عقيب السّؤال عالم بالجواب إجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التّقرير، فمردود. بأنّ لذلك الجواب حقيقة وماهيّة وله لازم، وهو أنه شيء يصلح جواباً لهذا السّؤال، والمعلوم عقيب السّؤال هو ذلك اللازم، وهو معلوم بالتّفصيل. وأما حقيقة الجواب فمجهولة في تلك الحالة»<sup>(٢)</sup>.

١. على ما نقله الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٥٦.

٢. على ما نقله شارح المواقف. لاحظ: شرح المواقف: ٦ / ٣٨ - ٣٩.



الثالث: «أنَّ المعلوم الإجمالي معلوم من وجهٍ ومجهول من وجهٍ آخر، والوجهان متغايران لا محالة، فالوجه المعلوم لا إجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم ألبتة، لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظنَّ أنَّ العلم الإجمالي يغيّر العلم التفصيلي»<sup>(١)</sup>.

والجواب عن الأول: على ما في "الحواشي الشريفة" «أنَّ صور تلك التفاصيل حاصلّة في الذّهن مجتمعة معاً، لكن العقل لم يحدّق نظره إلى كلّ واحدةٍ منهما على حدة، ولم يلتفت إلا إلى الجملة. فإذا شرع في المسألة وقزرها شافياً<sup>(٢)</sup> وحدّق النظر إلى كلّ واحدٍ من المعلومات التي في تلك المسألة حصل له في العلم بها مرتبة أخرى مفصّلة متميزة بالبدية عن الأولى التي هي علم بتلك التفاصيل أيضاً وملاحظة لها إجمالاً.

ونظير هاتين المرتبتين في الإحساسات أن نرى جماعة دفعة ثمّ تحدّق النظر إليها، فإننا نجد في الابتداء حالة إجمالية، وبعد التحديق حالة أخرى تفصّل الأولى. ولا شكَّ أنَّ إبصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالين معاً»<sup>(٣)</sup>.

وعن الثاني على ما في شرح المواقف: «أنّه إذا علم المركّب بحقيقته حصل في الذّهن صورة واحدة مركّبة من صور متعدّدة بحسب تلك الأجزاء، والعقل حينئذٍ متوجّه قصداً إلى المركّب دون أجزائه. فإذا توجّه

١. محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين: ٨٠.

٢. في المصدر: «شيئاً فشيئاً».

٣. على ما نقله الشارح القوشجي. لاحظ. شرح تجريد العقائد: ٢٥٦.

إليها وفضلها صارت ملحوظة قصداً منكشفاً بعضها عن بعض انكشافاً تاماً لم يكن حاصلًا في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحاليتين»<sup>(١)</sup>.

وقوله: المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب.

قلنا: الكلام في ما إذا كان المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه، فإن ذلك ليس علماً بأجزائه لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

وعن الثالث: على ما في شرح المواقف أيضاً: «إن الإجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه، بل المعلوم فيهما واحد، والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم، فتارة يكون ذلك العلم على وجه، وأخرى على وجه آخر كما عرفت. فإذا قلنا: هذا الشيء معلوم من حيث الإجمال دون التفصيل كانت الحثيتان راجعتين إلى العلم دون المعلوم»<sup>(٢)</sup>.

قال شارح المواقف: «من إنكاره العلم الاجمالي نشأ إنكاره الاكتساب في التصورات»<sup>(٣)</sup>.

١. شرح المواقف: ٦ / ٣٩.

٢. شرح المواقف: ٦ / ٤٢.

٣. شرح المواقف: ٦ / ٣٩.

## [ الفرع الثالث عشر ]

## في كيفية العلم بذى السبب

قال: وذو السبب إنما يُعلم به كلياً .

أقول: [ وذو السبب إنما ؛ يُعلم به يعني أن العلم بذى السبب بعينه إذا لم يكن حاصلًا من غير نظر، بل كان محتاجًا إلى النظر لا يحصل إلا من العلم بسببه، لأن كل ممكن إذا نظر إليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر. وإذا علم وجود سببه حكم بوجوده قطعاً .

وإنما قلنا: «إذا لم يكن حاصلًا من غير نظر» لئلا يرد أنه لم لا يجوز أن يعلم وجوده بإحساس أو بالهام أو بخبر الصادق إلى غير ذلك مما ليس من طريق العلم بسببه؟

وإنما قيّد بقولنا: «بعينه» لئلا يرد أنه لم لا يجوز أن يحصل العلم به من العلم بمسببه ومعلوله على سبيل البرهان الإتي؟ وذلك لما مرّ من أن المعلول إنما يدلّ على علّة ما، لا على علّة بعينها.

كلياً<sup>(١)</sup>؛ إشارة إلى مسألة أخرى، وهي أن ما يعلم بسببه إنما يعلم كلياً لا جزئياً بناء على أنه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص، كما أنه

١ . من كلام المصنّف رحمه الله .

لا حدّ له من حيث هو كذلك ، بل حصول العلم بالشخصيّة يجب أن يكون من سبيل الإحساس .

واستدلّ على كون العلم الحاصل من السبب كلياً لا جزئياً، بأنّ من علم أنّ «الألف» موجب لـ «باء»، ثمّ استدلّ بـ «الألف» على «الباء» فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بـ «الباء» وهو كليّ، لأنّ نفس تصور معناه لا يمنع الشركة، والعلم بصدور عن «الألف» وهو أيضاً كليّ، لأنّ صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره الشركة، والكليّ المقيد بالكليّ ليس إلا كلياً في الأمور العامّة.

واعترض عليه: بأنّ هذا إنّما يصحّ إذا استدلّ بـ «الألف» على «الباء». وأمّا إذا استدلّ بهذا «الألف» على هذا «الباء» كان المسبّب المعلوم جزئياً لا كلياً.

والجواب: أنّ العلم بالهذيّة لا يمكن أن يحصل من طريق الاستدلال، فإذا حصلت لنا هذيّة «الألف» بالإحساس، وكنا قد علمنا أنّه علة لـ «باء»، حصل لنا العلم بوجود الباء لكن لا من حيث هو شخص وإن كان لا يمكن إلا أن يكون شخصاً في نفس الأمر، ثمّ إذا حسسنا بـ «الباء» الذي علمنا وجوده يحصل لنا هذيّته. فظهر أنّه لا يصح الاستدلال بالهذيّة على الهذيّة. وهذا - أعني: العلم بوجود الشخص في نفس الأمر لا من حيث هو معلوم لنا هو الذي يقال له: العلم بالجزئيّ بالوجه الكليّ.

وأمّا قول الإمام: «إنّ الصحيح جواز الاستدلال؛ أي الاستدلال بهذا

«الألف» على هذا «الباء» لأنَّ الأشخاص من حيث هي أشخاص معلولة لأشخاص آخر، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول.<sup>(١)</sup>

فالجواب عنه: أنَّ العلم بالعلّة وإن كان موجِباً للعلم بالمعلول لكنّه ليس بموجِبٍ للإحساس، وكذا الإحساس بالعلّة ليس موجِباً للإحساس بالمعلول وإن كان موجِباً للعلم به، فإنَّ إدراك الجزئيات من حيث هذياتها لا يمكن إلاّ بالآلات الجسمانيّة كالحواسّ وما يجري مجراها، فما لم يدرك المعلول بآلة جسمانيّة لم يكن محسوساً وإن كانت علته محسوسة.

١. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ٢٥٨.

## [ الفرع الزابع عشر ]

### في تفسير العقل (١)

قال: والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .

ويطلق على غيره بالاشتراك.

١. العقل في اللّغة على معنيين: الأوّل: الإدراك والفهم. الثّاني: القيد والمانع. وفي الاصطلاح يطلق على أشياء كثيرة يذكر الفارابي ستّة منها:

الأوّل: العقل الَّذي يقول به الجمهور في الإنسان أنّه عاقل إنّما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرؤية في استنباط ما ينبغي أن يؤثّر من خير أو يجتنب من شرٍّ ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيّد الرؤية في استنباط ما هو شرٌّ بل يسمّونه مأكراً أو داهياً واشباه هذه الأسماء .

الثّاني: العقل الَّذي يردده المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون في الشّيء هذا ممّا يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فإنّما يعنون به المشهور في بادي الرّأي عند الجميع، فإنّ بادي الرّأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه العقل.

الثّالث: العقل الَّذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان فإنّه يعني به قوّة النّفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلّية الصّادقة الضروريّة لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع.

الرّابع: العقل الَّذي يذكره في كتاب الأخلاق فإنّه يريد به جزء النّفس الَّذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء ممّا هو في جنس جنس من الأمور بالتجربة والاختيار.

الخامس: العقل الَّذي يذكره أرسطو في كتاب النفس فإنّه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوّة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال.

السادس: العقل الَّذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة.

لاحظ: معاني العقل = (ضمن المجموع للمعلّم الثّاني): ٤٥ - ٤٩؛ وعلم الأخلاق إلى نيقوماخوس:

١١٣ / ١١٨ - الباب الأوّل من الكتاب السادس؛ وكتاب النفس: ٧٤ - ٧٦.

- أقول: [والعقل الذي هو مناط التكليف اتفاقاً اختلف في تفسيره. (١)]
- فقال أبو الحسن الأشعري: هو العلم ببعض الضروريات المسمّى بالعقل بالملكة عند الحكماء (٢).
- وقال القاضي: هو العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات. (٣)
- قال شارح المواقف: ولا يبعد أن يكون هذا تفسيراً للكلام الأشعري. (٤)
- وقالت المعتزلة: هو ما يعرف به حُسن الحَسَن وقبح القَبِيح. (٥)
- ومختار الإمام الرّازي (٦) واختاره المصنّف: غريزة يلزمها العلم (٧) بالضروريات عند سلامة الآلات، وإنّما اعتبر سلامة الآلات، لأنّ النَّائم مثلاً عاقل، ولا علم له لتعطل حواسّه.

١. لاحظ لمزيد الإطلاع الكتب التالية: كتاب التعريفات: ١٩٦ - ١٩٧، برقم ٩٨٥؛ والكتابات لأبي البقا: ٢١٦ / ٣ - ٢١٩؛ والحدود لابن سينا: ١٢؛ والحدود والحقائق (= ضمن رسائل الشريف المرتضى الجزء الثاني): ٢٧٧؛ ورسائل فلسفيّة لمحمد بن زكريا الرّازي: ١٨؛ والرسائل العشر: ٨٣؛ والأسفار: ٤١٨ / ٣ - ٤٢٧؛ نهاية الغرام في علم الكلام: ٢ / ٢٢٢ - ٢٢٩.

٢. لاحظ: شرح المواقف: ٤٧ / ٦؛ ونقد المحصل: ١٦٣؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ١٠٠؛ ونهاية الغرام في علم الكلام: ٢ / ٢٢٦.

٦. لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨١ لكن قال في المباحث المشرقيّة: ٢ / ٤٣٦، جوهر مجرّد عن المادّة ولو احقها. وكذا مختار العلامة الحلّي في مناهج اليقين في أصول الدّين: ١٠١؛ وفي نهاية الغرام: ٢ / ٢٢٩؛ والتفتازاني في شرح المقاصد: ٢ / ٣٣٣؛ والفاضل المقداد في اللّوامع الإلهيّة: ١٣٦.

٧. كما أشار إليه في كلام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب. فرر الحكم ودّرر الكلم: ٦٧ / ١.

ويطلق لفظ «العقل» على «غيره»، أي غير المعنى المذكور  
[بالاشتراك] <sup>(١)</sup>.

فإنه يقال على الجوهر المفارق عن المادة ذاتاً وفعلاً كما مر. ويقال  
أيضاً للنفس في مراتبها الأربع التي لها في الاستكمال علماً وعملاً وتلك  
المراتب أيضاً، ولبعض قواها أيضاً.

### [مراتب العقل] <sup>(٢)</sup>

بيان ذلك: أن القوة التي بها يستفيض النفس من مبادئها العالية ما  
يكمل جوهرها من التعقّلات يقال لها العقل النظري.  
ولتي بها يصلح أحوال البدن الذي هو آلة لها ويتصرّف في ما يليه  
من الأمور المتعلقة بصلاح معاشها ومعادها العقل العملي.  
وللنفس في كلّ منهما استكمال ذو مراتب.

١. في أكثر النسخ: «ويطلق على غيره بالاشتراك».

٢. لاحظ لمزيد التحقيق الكتب التالية: كتاب النفس لأرسطو: ٧٢ - ٧٩؛ والدعوي القلبية للفارابي:  
١٠؛ وفصول متزعة للفارابي: ٥٠ - ٥١ و ٥٤ - ٥٥؛ والمبدأ والمعاد لابن سينا: ٧ - ١٠ و ٩٨ - ٩٩؛  
والحدود لابن سينا: ١٢ - ١٥؛ وطبيعات الشفاء: ٢ / كتاب النفس / ٢٠٨ - ٢٢٠ / الفصل الخامس  
والسادس من المقالة الخامسة؛ والتحصيل: ٧٨٩ - ٧٩٠ و ٨١٥ - ٨١٦؛ والمناهج السكوكية:  
٢٩٤ - ٢٩٨ / الإشراف التاسع إلى الثاني عشر؛ ومطالع الأنظار: ٩٧؛ وشرح المواقف: ٦ / ٤٣ -



## [ مراتب العقل النظري ]

أما مراتب العقل النظري: وهي المقصودة بالذكر هاهنا فأربع، لأنها: إما كمال، أو استعداد نحو الكمال، والاستعداد: إما قريب، أو بعيد، أو متوسط. فالبعيد الذي هو محض القابلية وصرف القوة للإدراكات يسمّى مرتبة، والنفس في تلك المرتبة أيضاً عقلاً هيولانياً تشبيهاً بالهيولى الأولى الخالية في حدّ ذاتها عن جميع ما يستعدّ له من الصور والهيئات .

والمتوسط الذي هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات باستعمال الحواسّ والآلات يسمّى مرتبة، والنفس فيها أيضاً عقلاً بالملكة: إما للمقابلة للحال لرسوخ استعداد الانتقال فيها، أو المقابلة للعدم لوجود الانتقال فيها تجوّزاً، بناء على غاية قربه به.

والقريب الذي هو الاقتدار على استحضار النظريات المكتسبة المخزونة متى شاء من غير افتقار إلى كسب جديد يسمّى مرتبة، والنفس فيها أيضاً عقلاً بالفعل لشدة قربه إلى الفعل بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله أن يكتب متى شاء .

والكمال الذي هو حصول النظريات مشاهدة يسمّى مرتبة، والنفس فيها أيضاً عقلاً مستفاداً لاستفادته من العقل الفعّال المخرج لأنفسنا من قوة الكمالات إلى الفعل.

وهو قد يعتبر بالقياس إلى معقول معقول، فيحصل لكثير من الناس في كثير من الأوقات.

وقد يعتبر بالقياس إلى جميع المعقولات، فلا يحصل في نشأة التعلق إلا لنفوس قويّة لا يشغلها شأن عن شأن، فكما قال الشيخ في صفتهم: كأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نفوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس، فانخرطوا في سلك المجرّدات العقليّة التي تشاهد معقولاتها دائماً، وذلك في بعض الأوقات. وقيل: كالبروق الخاطفة. وقيل: لا يحصل في هذه الدار، بل في دار القرار. هذا.

ثم إنّ الهيولاني وبالمملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء وبالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده؛ فهو متأخر عن الاستفادة في الحدوث، لأنّ المدرك ما لم يشاهد مرّة بعد مرّة لم يصير ملكة؛ ومتقدّم عليه في البقاء، لأنّ المشاهدة قد تزول وتبقى ملكة الاستحضار، فيتوصّل بها إليها. ولذلك قد يجعل ثلاثة المراتب نظراً إلى البقاء. وقد يجعل رابعها نظراً إلى الحدوث.

## [ مراتب العقل العملي ]

وأما مراتب العقل العملي - وهي وإن لم يسمَّ واحدة منها ولا النفس فيها بالعقل، لكن نذكرها تمييزاً للتقل - فأربع أيضاً:

أوليتها: تحلية العبد الظاهر بفضائل العادات باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الإلهية .

وثانيتها: تخلية الباطن من رذائل الملكات بنفض آثار شواغله عن عالم الربوبية والأمور القدسية ليتيسر له الاتصال بعالم الملكوت والخوض في لجة الجبروت.

وثالثتها: ما تحصل بعد ملكة الاتصال بعالم الغيب وهو مشاهدة الأمور الروحانية والتحقق بالحقايق العقلانية.

ورابعتها: ما يتجلى عقيب ملكة الانفصال بالكلية عن نفسه وعن رؤية كمالاتها، وهو ملاحظة جلال الله وجماله، وقصر النظر على كماله بحيث يرى كل قدرة مضمحلة في قدرته، وكل علم مستغرقاً في علمه، بل كل وجود وكمال وجود فائضاً من وجوده ورشحاً من بحر فيضه وجوده .

## [ الفرع الخامس عشر ]

### في الاعتقاد (١)

قال: والاعتقاد يقال لأحد قسميه، فيتعاكسان في العموم والخصوص.

ويقع فيه التضاد بخلاف العلم .

أقول: [ والاعتقاد قد اختلف فيه هل هو من قبيل العلوم أو جنس

مغاير لها؟

فقال جماعة بالأول.

وذهب أبو الهذيل (٢) إلى الثاني.

والتحقيق: أنه يقال لأحد قسميه، أي العلم، وهو التصديق الجازم

المطابق الثابت الذي قد مرّ تقسيم العلم إليه وإلى التصور، فيكون من جنس

العلم لا محالة، وهذا أحد الاصطلاحين في الاعتقاد. (٣)

والاصطلاح الآخر فيه (٤)، وهو المشهور المتداول أنه بمعنى

---

١. لاحظ: نقد المحصل: ١٦١؛ وارشاد الطالبين: ٩٦ - ٩٨؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٨٩ -

٩٠.

٢. محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف

المتوفى (٢٣٥ هـ. ق) من أئمة المعتزلة ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام وتوفي بسامراء.

لاحظ: وفيات الاعيان: ١ / ٤٨٠؛ ولسان الميزان: ٥ / ٤١٣.

٣. أي المراد أن الاعتقاد يطلق على التصديق اليقيني الذي هو أحد قسمي العلم إذ العلم منقسم

إلى تصوّر وتصديق، لأنه جنس لهما، فهذا الاعتبار بين الاعتقاد والعلم عموم مطلق.

٤. وقد يطلق الاعتقاد على مطلق التصديق جازماً كان أم لا، مطابقاً للواقع أم لا، ثابتاً كان أم لا.

بالتصديق مطلقاً أعمّ من أن يكون جازماً أو غيره، مطابقاً أو غيره، ثابتاً أو غيره.

والعلم أيضاً كما يقال على المعنى المذكور سابقاً يقال على التصديق اليقيني أيضاً.

ففيه أيضاً اصطلاحان فيتعاكسان، أي الاعتقاد والعلم بحسب الاصطلاحين في كلّ منهما في العموم والخصوص، فيكون العلم بأحد اصطلاحيه وهو المعنى الشامل للتصوّر واليقين أعمّ من الاعتقاد بأحد اصطلاحيه وهو التصديق اليقيني، وبالأخر من اصطلاحيه وهو العلم اليقيني أخصّ من الاعتقاد بالاصطلاح الآخر، وهو المتداول المشهور.

وهذا هو غاية توجيه هذا الكلام.

ويقع فيه؛ أي في الاعتقاد بالمعنى المتداول التضادّ؛ أي قد يكون اعتقاد ضدّاً لاعتقاد بأن يتعلّق أحدهما بإيجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة بعينها. فهذان الاعتقادان أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد هو المعتقد، وإن جاز تعاقبهما عليه.

بخلاف العلم<sup>(١)</sup>. وكذا الاعتقاد بالمعنى الآخر المرادف للتصديق

اليقيني. فإنّ الإدراك المتعلّق بالسلب أو الايجاب إذا لم يطابق الواقع لم يكن علماً ولا اعتقاداً بهذا المعنى. والمطابق للواقع لا يكون إلا أحدهما، فلا تصوّر علمان ولا اعتقادان بهذا المعنى تعلّق أحدهما بإيجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة، فلا يجري التضاد في العلم والاعتقاد بهذا المعنى.

## [ الفرع السادس عشر ]

### في السهو والنسيان

قال: والسهو عدم ملكة العلم، وقد يفرق بينه وبين النسيان.

أقول: [ والسهو عدم ملكة العلم لا مضاده على ما ذهب إليه <sup>(١)</sup> الجبائيان <sup>(٢)</sup> .

فالمراد من الملكة هو الوجود لا المقابلة للحال. فاندفع ما في " الحواشي الشريفة ": من أنه يرد عليه أنه إذا حصل لك العلم بشيء وكان حالاً لم يصر بعد ملكة كنت أنت ساهياً عن ذلك الشيء وهو باطل قطعاً، وظهر أيضاً أن القول بأن تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو جهل، فتدبر. وقد يفرق بينه؛ أي بين السهو، وبين النسيان بأن السهو هو زوال الصورة العلمية عن النفس مع بقائها في الحافظة، فلذلك لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشّم إدراك جديد. والنسيان هو زوالها عنهما معاً، فلذلك يحتاج إلى ذلك.

فالسهو حالة متوسطة بين الإدراك والنسيان، وفيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه آخر.

١ . لاحظ : كشف المراد: المسألة الحادية والعشرون عن الكيف؛ ومناهج اليقين: ٩٧؛ وارشاد الطالبين: ٩٧ - ٩٨؛ وفي شرح المواقب: ٦ / ٢٧ نقله عن الأمدى.  
٢ . يريد بهما أبو علي الجبائي وابنه أبوهاشم الجبائي.

فإن قيل: كيف يتصور زوال الصورة عن خزانة المعقولات التي هي العقل الفعّال عندهم؟

قلنا: إذا زالت الهيئة التي بها يتمكّن من الاتصال بالمجرّد المسمّى بالفعل الفعّال لم يبق ذلك المجرّد خزانة للنفس فقد زال الصّورة عنه من حيث هو خزانة لا من حيث نفسه فلا استحالة .

والشك تردّد الذهن بين الطرفين؛<sup>(١)</sup> أي طرفي النسبة الحكميّة، وهما الإيجاب والسلب من غير رجحان لأحدهما.

---

١ . أي طرفي التقابل كالشك في الوجود والعدم ووجود اللحية وعدمها، والأبوة والبنوة، والسواد والبياض، ويشترط فيه أن لا يرجح أحد الطرفين.

## [ الفرع السابع عشر ]

### في تعلق العلم والاعتقاد

قال: وقد يصحّ تعلق كلّ من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالأخر، فيتغير الاعتبار

لا الصّور .

أقول: اعلم: أنّ العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات يصحّ تعلقهما بجميع الأشياء حتّى بأنفسها كما أشار إليه المصنّف بقوله: [ وقد يصحّ تعلق كلّ من الاعتقاد والعلم بنفسه: أي يصحّ تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق العلم بالعلم، إذ لا حجر فيهما فيتعلقان بكلّ شيء.

وبالأخر؛ أي يصحّ تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد لذلك

أيضاً.

فيتغير الاعتبار لا الصّور كما في العلم الحضورى، فإذا تعلق العلم الحضورى بنفسه كأن يتصوّر الإنسان مثلاً ثمّ يتصوّر تصوّر الإنسان لم يكن تصوّر التّصور بحصول صورة أخرى متزعة من الصّورة الأولى، بل بحصول الصّورة الأولى بنفسها عند المدرك، والتّغير بين العلم والمعلوم كما في علم النفس بساير صفاتها القائمة بها يكون بالاعتبار لا بالذات .

وكذا الحال إذا تعلق العلم التّصوري بالعلم التّصديقي، فإنّه لا يكون

هناك صورة زائدة على الصّورة التي في التّصديق .



وإذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري كأن يحكم على تصور  
الإنسان بأنه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور.  
وإذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كأن يحكم على اعتقاد خاص بأنه كذا كان  
إدراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق. كذا في  
"الحواشي الشريفة".

## [ الفرع الثامن عشر ]

### في الجهل

قال: والجهل بمعنى يقابلهما، وبآخرَ قسم لأحدهما.

أقول: اعلم: أن هذا الفرع في بيان النسبة الجهل بأقسامه بين العلم والاعتقاد. وأشار إليه بقوله: [

والجهل بمعنى وهو كونه بمعنى عدم العلم أو الاعتقاد عما من شأنه ذلك، وهذا يسمّى جهلاً بسيطاً،<sup>(١)</sup> يقابلهما<sup>(٢)</sup>؛ أي العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة.

وبآخرَ، وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جازماً، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد<sup>(٣)</sup>، ويسمى جهلاً مركباً، لتركيبه من الجهلين الجهل بالواقع والجهل بكونه جاهلاً به، قسم لأحدهما<sup>(٤)</sup>، وهو الاعتقاد بالمعنى المتداول.

١ . لأنه جهل واحد.

٢ . أي بهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة.

٣ . وبعبارة أخرى: الجهل المركب وهو جهل بالواقع مع الجهل بأنه جاهل به كمن يعلم أن زيداً في الدار والحال أنه ليس فيها.

٤ . أي وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الأعم.

## [ الفرع التاسع عشر ]

## في الظنّ

قال: والظنّ ترجيح أحد الطرفين، وهو غير اعتقاد الرّجحان.

ويقبل الشدّة والضعف، وطرفاه علم وجهل.

أقول: [ والظنّ ترجيح أحد الطرفين؛<sup>(١)</sup> أي اعتقاد رجحانه بحيث لا ينتهي إلى الجزم، وهو غير اعتقاد الرّجحان<sup>(٢)</sup>؛ أي اعتقاداً منتهياً إلى الجزم، فهما قسمان من الاعتقاد بالمعنى المتداول.

ويقبل الظنّ الشدّة والضعف، فينتهي بالشدّة إلى أن يصير علماً، وبالضعف إلى أن يعود جهلاً على ما قال: وطرفاه علم وجهل، هذا.

١. أي طرفي المقابلين من التّضادّ والسلب والإيجاب والعدم والملكة والمتضائف.

٢. اعلم أن رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرّجحان، لأنّ الأوّل ظنّ لا غير والثاني قد يكون علماً.

## [ الفرع العشرون ]

### في النظر (١)

قال: وكسبِي العلم يحصل بالنظر .

أقول: قد سبق أن العلم ضربان: ضروري لا يفتقر إلى طلب وكسب، ونظري يفتقر إليه، فالثاني هو المكتسب بالنظر. وأشار المصنّف إليه فقال: [ وكسبِي العلم يحصل بالنظر وهو ترتيب أمور حاصلة للتأدي إلى غير حاصل واعتبار الأمور مع تجويز التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها، لأنهم قصدوا تعريف النظر الذي لصناعة والاختيار فيه مزيد دخل ويكون أقرب إلى الانضباط، وهو ما يكون بالمعاني المركبة. وهذا معنى ما قاله الشيخ: من أن التعريف بالمفرد ترد خداج؛ أي قليل ناقص.

ومن أراد إدخال التعريف بالمفرد أيضاً في التعريف قال: هو تحصيل أمر أو ترتيب أمور، أو قال: هو ملاحظة العقل لما هو حاصل عنده لتحصيل غيره، أو قال: هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول.

١ . لاحظ لمزيد الإطلاع في النظر وأحكامه الكتب التالية: نقد المحصل: ٤٨ - ٧١؛ و مناهج اليقين في أصول الدين: ١٠٢ - ١١٧؛ و گوهر مراد: ٥٧ - ٥٨؛ والشامل في أصول الدين: ١٣ - ٣٣؛ والمغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٢ / كَلَه؛ وقواعد المرام في علم الكلام: ٢٤ - ٣٠؛ والذخيرة في علم الكلام: ١٥٨ - ١٧٩؛ وارشاد الطالبين: ١٠٤ - ١١٥؛ و اشراق الآلמות في نقد شرح الباقوت: ٣ - ٤٤؛ وشرح المواقف: ١ / ١٩٤ - ٢٩١؛ وشرح المقاصد: ١ / ٢٢٧ - ٢٨٥ .

هذا عند من يرى أنّ النظر اكتساب المجهول بالمعلومات وهو الذي اختاره المصنّف .

وأما من يرى أنّه مجرد التّوجه إلى المطلوب ليفيض علينا من المبدأ الفياض من غير استعانة لنا في ذلك بالمعلومات السابقة.

فمنهم من جعله عدمياً فقال: هو تجريد الذّهن عن الغفلات.

ومنهم من جعله وجودياً فقال: هو تحديق العقل نحو المعقولات.

واعلم: أنّه على مذهب من يرى الأوّل وهو الظاهر لا شبهة في أنّ كلّ مجهول لا يمكن اكتسابه من أيّ معلوم اتّفق، بل لا بدّ له من معلومات مناسبة إيّاه .

ولاشك أيضاً في أنّه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أيّ وجه كانت، بل لا بدّ هناك من ترتيب معيّن في ما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك التّرتيب.

فإذا حصل لنا شعور ما بأمرٍ تصوريّ أو تصديقيّ وحاولنا تحصيله على وجه أكمل، فلا بدّ أن يتحرّك الذّهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتّى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئ المطلوب .

ثم لا بدّ أيضاً أن يتحرّك في المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان:

مبدأ الأولى منهما: هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص  
ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ.

ومبدأ الثانية: أول ما يوضع منها للتّرتيب ومنتهاها هو المطلوب  
المشعور به على الوجه الاكمل.

فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين  
الحركتين اللتين هما من باب الحركة في الكيفيات النفسانية.

وأما التّرتيب الذي ذكره في تعريفه، فهو لازم للحركة الثانية، وقلما  
توجد هذه الحركة بدون الأولى، بل الأكثر أن ينتقل أولاً من المطالب إلى  
المبادئ، ثمّ منها إلى المطالب.

ولاخفاء أن هذا التّرتيب يستلزم التّوجه إلى المطلوب، وتجريد  
الذهن عن الغفلات، وتحديق العقل نحو المعقولات كذا في " شرح  
المواقف " (١).

## [ الفرع الواحد والعشرون ]

### في النَّظَرِ الصَّحِيحِ

قال: مع سلامة جزئيه ضرورة.

أقول: [ واعلم: أن ما اختاره المصنّف - أعني: إفادة النَّظَرِ العلم، هو مختار الحكماء والمحقّقين من المتكلّمين <sup>(١)</sup>.

ومن ذهب إلى أن النَّظَرَ لا يفيد العلم <sup>(٢)</sup> استدلالاً بوجهين <sup>(٣)</sup>:

الأوّل: أن النَّظَرَ لو استلزم العلم لم يختلف النَّاسُ في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضروريّة التي هي مبادئ النظرية.

فأشار المصنّف إلى الجواب عنه بقوله: مع سلامة جزئيه؛ أي جزئي

١. انظر: محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ٣٨ وما بعدها؛ ونقد المحصل: ٤٩ - ٥١؛ مناهج اليقين في أصول الدّين: ١٠٣ - ١٠٥؛ وقواعد المرام في علم الكلام: ٢٤ - ٢٥؛ وشرح المواقف: ١ / ٢٠٧ - ٢١١؛ وشرح المقاصد: ١ / ٢٣٥ - ٢٤٠؛ وإشراق الآهوت في نقد شرح الياقوت: ١٥ - ١٦؛ وإرشاد الطالبين: ١٠٧.

٢. ومنهم السُّنّيّة من حكماء الهند، وجمع من الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيّات ومنهم أرسطو. لاحظ: نقد المحصل: ٥٠ - ٥١؛ وشرح المقاصد: ١ / ٢٣٥ - ٢٣٦؛ وإرشاد الطالبين: ١٠٨؛ وشرح المواقف: ١ / ٢١٩.

٣. لاحظ: محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ٣٨ - ٣٩؛ وقواعد المرام في علم الكلام: ٢٥ - ٢٦؛ وإرشاد الطالبين: ١٠٨ - ١٠٩؛ وإشراق الآهوت: ١٦ - ٢٠؛ وناهج اليقين: ١٠٤ - ١٠٥؛ وشرح المقاصد: ١ / ٢٤٠ وما بعدها. ذكر عبد الجبار شياً كثيراً في نفى صحة النظر. لاحظ: المغني: ١٢٧ / ١٢ - ١٦٥.

النَّظَر اللَّذِينَ أَحَدُهُمَا: بِمَنْزِلَةِ الْمَادَّةِ، وَهُوَ تِلْكَ الْمَعْلُومَاتُ الْحَاصِلَةُ. وَثَانِيهِمَا: بِمَنْزِلَةِ الصُّورَةِ، وَهُوَ التَّرْتِيبُ الْوَاقِعُ فِيهِمَا. وَسَلَامَتُهُمَا عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ تِلْكَ الْمَعْلُومَاتِ مَنَاسِبَةً لِلْمَعْلُومِ، وَكَوْنِ التَّرْتِيبِ بِحَيْثُ يَكُونُ كُلُّ مَعْلُومٍ مِنْهَا وَاقِعًا مَوْقِعَهُ. وَبَيَانَ صِحَّةِ جِزْئِي النَّظَرِ إِنَّمَا هُوَ فِي ذِمَّةِ عِلْمِ الْمُنْطَقِ.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَتَقْرِيرُ الْجَوَابِ: أَنَّ اخْتِلَافَ النَّاسِ فِي آرَائِهِمْ إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ تَرْكِهِمْ رِعَايَةَ سَلَامَةِ الْجِزْأَيْنِ، أَوْ غَفَلَتِهِمْ عَنْ شَرَايِطِهِمَا، فَلَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ النَّظَرِ غَيْرِ مَفِيدٍ لِلْعِلْمِ مَعَ شَرَايِطِ الرِّعَايَةِ أَيْضًا.

الثَّانِي: أَنَّ النَّظَرَ لَوْ أَفَادَ الْعِلْمَ لَكَانَ الْعِلْمُ بِإِفَادَتِهِ الْعِلْمَ: إِمَّا ضَرْوْرِيًّا فَيَلْزَمُ اشْتِرَاكَ الْعُقَلَاءِ فِيهِ، وَإِمَّا نَظْرِيًّا فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُلَ.

فَأَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: ضَرْوْرَةٌ. يَعْنِي نَخْتَارُ الشَّقَّ الْأَوَّلَ، فَإِنَّا مَتَى اعْتَقَدْنَا أَنَّ الْعَالَمَ مُمْكِنٌ، وَأَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ مُحَدَّثٌ، حَصَلَ لَنَا الْعِلْمُ بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ.

وَكَذَا مَتَى عَلِمْنَا لَزُومَ شَيْءٍ لَشَيْءٍ، ثُمَّ عَلِمْنَا وَجُودَ الْمَلْزُومِ، حَصَلَ لَنَا الْعِلْمُ بِوُجُودِ الْأَلْزَمِ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ ثُمَّ عَلِمْنَا انْتِفَاءَ الْأَلْزَمِ حَصَلَ لَنَا الْعِلْمُ بِانْتِفَاءِ الْمَلْزُومِ بِالضَّرُورَةِ.

وَلَا يَجِبُ اشْتِرَاكُ الْعُقَلَاءِ فِي الضَّرُورِيَّاتِ، لِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ يَتَشَكَّكُ فِيهِ الْعُقَلَاءُ: إِمَّا لَخَفَاءِ فِي تَصَوُّرَاتِ الْأَطْرَافِ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.



## [ الفرع الثاني والعشرون ]

### في النظر الفاسد (١)

قال: ومع فساد أحدهما قد يحصل ضده .

أقول: النظر إذا فسد - إما من جهة المادة، أو من جهة الصورة - لم يحصل العلم، بل ضده، أعني: الجهل .

أشار إليه المصنّف بقوله: [ ومع فساد أحدهما؛ أي مادة النظر أو صورته، قد يحصل ضده؛ أي ضد العلم وهو الجهل المركّب، كما أنه قد يحصل العلم .

القائلون بأنّ النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم، اختلفوا في أنّ النظر الفاسد هل يستلزم الجهل . (٢)

فقال الإمام (٣): يستلزمه، لأنّ من يعتقد أنّ العالم قديمٌ، وكلُّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثّر، استحال أن لا يعتقد أنّ العالم غنيٌّ عن المؤثّر .  
وقيل: إن كان الفساد مقصوراً على المادة يستلزمه، وإلا فلا .

١ . لاحظ لمزيد التحقيق: الشامل في أصول الدّين: ١٥ - ١٦؛ وقواعد المرام في علم الكلام: ٢٦؛

وشرح المقاصد: ١ / ٢٥١ - ٢٥٤؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٦٠ - ٢٦١ .

٢ . قيل: لا يستلزمه مطلقاً. وقيل: يستلزمه مطلقاً. وقال المصنّف: مع فساد أحدهما يستلزمه .

لاحظ: ارشاد الطالبين: ١٠٧ .

٣ . مطابقاً لما نقله في شرح المقاصد: ١ / ٢٥٢ .

أما الأول: فلأن لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري، سواء كانت المقدمات صادقة أو كاذبة، كما في المثال المذكور.

وأما الثاني: فلأن معنى فساد الصورة أنه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة .

والصحيح أنه لا يستلزم الجهل على التقديرين :

أما عند فساد الصورة، فظاهر كما مر .

وأما عند فساد المادة فقط بأن تكون الصورة من الضروب المنتجة، فلأن اللّازم من الكاذب قد لا يكون كاذباً، كما إذا اعتقد أن العالم أثر الموجب بالذات، وكل ما هو أثر الموجب بالذات فهو حادث، فإنه يستلزم أن العالم حادث. وهو حق مع كذب القياس بمقدمته.

نعم، قد يفيد الجهل كما إذا اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر.

قال شارح المقاصد: «والتحقيق: أنه لا نزاع في أن الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق، والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم.

فمراد الإمام الإيجاب الجزئي كما في المثال المذكور.

ومرادنا نفي الإيجاب الكلّي، لعدم اللزوم في بعض المواد.

والقائلون بأنه لا لزوم أصلاً يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة، بمعنى أن الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون

مناطقاً للملازمة بينها وبين المطلوب، وألا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط<sup>(١)</sup>.  
ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ أولى بأن يستلزم نظرهم في  
الشبهة الجهل، بناء على أنهم أحق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها.

وهذا بخلاف الدليل، فإن له صفة ووجه في ذاته هو مناط استلزامه  
المطلوب عند حصول الشرائط .

وأما اللزوم العائد إلى اعتقاد الناظر في بعض الصور، كما إذا اعتقد  
حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه .

## [ الفرع الثالث والعشرون ]

### في كيفية حصول العلم عقيب النظر

قال: [ وحصول العلم عن الصحيح واجب.

[ أقول: ] المتفقون على أن النظر الصحيح مفيد للعلم، اختلفوا في أن

حصول العلم عقيبه هل هو على سبيل الوجوب عقلاً أو عادة؟

وعلى الأول: هل بإعداد<sup>(١)</sup> النظر، أو بسببته .

الأول: مذهب الحكماء.<sup>(٢)</sup>

الثاني: مذهب المعتزلة<sup>(٣)</sup> القائلين بالتوليد.<sup>(٤)</sup>

الثالث:<sup>(٥)</sup> مذهب الأشاعرة .

١ . أي أن النظر يعدّ الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور، الذي هو عندهم العقل  
الفعال المفيض على أنفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به. لاحظ : شرح المقاصد: ١ / ٢٣٨ -  
٢٣٩ .

٢ . أنظر : ارشاد الطالبين: ١١٥ ؛ وشرح المواقيف: ١ / ٢٤٦ ؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٦١ .

٣ . لاحظ : المغني: ١٢ / ٧٧ - ١٠٠ .

٤ . أي أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها  
حركة المفتاح، فكلاهما صادرتان عنه، الأولى بالمباشرة، والثانية بالتوليد، والنظر فعل للعبد  
مباشرة، يتولد منه فعل آخر، هو العلم بالمنظور فيه. وهو مذهب بعض الإمامية كالسيد  
المرتضى والشيخ أبي جعفر. لاحظ : الذخيرة في علم الكلام: ١٦٠ - ١٦٤ ؛ و مناهج اليقين في  
أصول الدين: ١٠٥ .

٥ . أي أن حصول العلم عقيب النظر بطريق العادة من غير وجوب.

والظاهر؛ أَنَّ مختار المصنّف إنّما هو مذهب الحكماء .

وفي " الحواشي الشّريفة ": أَنَّ المصنّف اختار أَنَّ حصول العلم عقيب النَّظَر واجبٌ ولم يتعرّض أَنَّ ذلك الوجوب بطريق الإفاضة كما هو مذهب الحكماء، أو بطريق التّوليد كما هو مذهب المعتزلة، هذا.

واعلم: أَنَّ هاهنا مذهباً رابعاً اختاره الإمام الرّازي. <sup>(١)</sup> وذكر الغزالي: أنّه المذهب عند أكثر أصحابهم <sup>(٢)</sup>، وهو أَنَّ النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة.

وهذا ما نقل من القاضي <sup>(٣)</sup> وإمام الحرمين <sup>(٤)</sup> أَنَّ النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير أن يكون علّة أو مولداً .

وصرّح بذكر الوجوب لثلاً يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي، فيصير هذا هو المذهب الثالث. كذا في " شرح المقاصد " <sup>(٥)</sup>.

ثمّ قال: واستدلّ الإمام على الوجوب، بأنّ من علم أنّ العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فمع حضور هذين العلمين يمتنع أن لا يعلم أنّ العالم

١ . لاحظ: محضل أفكار المتقدّمين والمتأخرين: ٤٣.

٢ . لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٢٣٩ .

٣ . أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني القاضي المتوفّي (٤٠٣ هـ) من متكلمي الأشاعرة. لاحظ تفصيل مذهبه في كتاب الباقلاني وآرأؤه الكلاميّة: ٢٦١ .

٤ . عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري الشافعي المتوفّي (٤٧٨ هـ) أحد أئمة الأشاعرة. لاحظ تفصيل مذهبه في كتابه الشامل في أصول الدين: ٢٦ - ٢٧؛ والإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد: ٢٧ - ٢٨ .

٥ . شرح المقاصد: ١ / ٢٣٩ .

حادثٌ، والعلم بهذا الامتناع ضروريٌّ، وعلى بطلان التوليد بأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته. انتهى<sup>(١)</sup>.

ثم إن صاحب المواقف نقل أيضاً هذا المذهب، ثم قال: «وهذا لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداءً، وكونه قادراً مختاراً لا موجباً. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

وأنت خبير: بأنه يمكن أن يقال: لعله يقول بإعداد النظر كالحكماء. فإن القول بالإعداد لا ينافي نفي التوليد وهو ظاهر، ولا القول باستناد الكل إليه تعالى، فإن كون الصدور بإعداد شيء آخر لا ينافي كونه ابتداءً، وإنما المنافي هو الصدور بتوسط شيء آخر.

فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء، هو أن فياض العلوم علينا عندهم مبدأ عقلي مستند إليه تعالى، وهو الوساطة في إفاضة العلوم والكمالات من الله تعالى. وعلى هذا المذهب، لو التزم متابعة الأشعري في استناد الجميع إليه تعالى ابتداءً لا يلزم القول بهذه الوساطة.

وأما منافاة هذا المذهب للقول بالفاعل المختار، فالجواب عنه على ما في "شرح المقاصد": «أن وجوب الأثر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا ينافي كونه أثراً لمختار جازئ الفعل والتترك، بأن لا يخلقه ولا ملزومه، لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة،

١. شرح المقاصد: ١ / ٢٣٩.

٢. المواقف في علم الكلام: ٢٨.

كوجود الجوهر لوجود العرض. وبالجملة: جواز الترك أعمّ من أن يكون بواسطة أو بلا واسطة. وإنما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكّن من تركه أصلاً.

ولو صحّ هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات، فلم يكن تصوّر الابن مستلزماً لتصوّر الأب، ووجود العرض مستلزماً لوجود الجوهر، إلى غير ذلك. هذا<sup>(١)</sup>.

وأما استدلال الإمام على بطلان التوليد بما مرّ.

فالتحقيق فيه: أنه على القول باستقلال العبد في أفعاله تمام على المعتزلة.

وأما على القول بمدخلية العبد لا باستقلاله، وهو الحقّ على ما سيأتي. فالجواب عنه: أن كون الشيء مقدوراً لله تعالى أعمّ من أن يكون بواسطة أو بغير واسطة، فلا ينافيه وقوعه من غيره، بأن يكون ذلك الغير واسطة، وإنما ينافيه لو كان الوقوع على استقلال من الغير، وليس فليس.

ثمّ إنّه قد احتجت الأشاعرة على المعتزلة<sup>(٢)</sup>: بأنّ النظر لو كان مولداً للعلم لكان تذكر النظر أيضاً مولداً له، وهو باطل اتفاقاً.

وأجابت المعتزلة عنه<sup>(٣)</sup>: بأنّه مع كونه قياساً فقهياً فالفرق ظاهر وهو

١. شرح المقاصد: ١ / ٢٣٩ - ٢٤٠.

٢. لاحظ: نقد المحصل: ٦٠ - ٦٢.

٣. المصدر السابق.

أن النظر ابتداءً مقدور لنا، ولذا تولد العلم وتذكره غير مقدور لنا فلا يولده، ولو كان أحياناً مقدوراً، فهو أيضاً يولده .

فإن أبا هاشم صرح بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد لا يولد العلم، لكونه من فعل الله، ومع قصد واختيار يولده، لكونه من فعلنا .

وأيضاً هناك؛ أي عند تذكر النظر مانع عن توليد العلم، وهو لزوم تحصيل الحاصل، بخلاف ابتداء النظر، لكونه سابقاً على العلم، فلا يلزم ذلك. هذا.



## [ الفرع السابع والعشرون ]

### في نفي الحاجة إلى المعلم في المعارف الإلهية

قال: ولا حاجة إلى المعلم .

نعم، لابد من الجزء الصوري.

أقول: [ ولما وجب حصول العلم من النظر الصحيح المقرون بالشرائط الممكن رعايتها وتحصيل مقدماته الضرورية، وترتيبها على الوجه المنتج بالضرورة سيما بمعونة المنطق، فهو كافٍ في إفادة العلم على الإطلاق، سواء كان في المعارف الإلهية أو غيرها. ولا حاجة إلى المعلم على ما يقوله الملاحدة. (١) ]

ولا يخفى ضعف قولهم بعدما ذكرنا، فلا حاجة إلى مؤنة الاستدلال على بطلانه إلا أن يريدوا به خلاف ما يتبادر منه.

وفي الشرح القديم: أنهم يعترفون باستلزام مقدمات إثبات الصانع لتأيجها، لكن يقولون: هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة إلا إذا اتصل به تعليم، كقول النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله». (٢)

١. لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٣٩ - ٤٠؛ الموافق في علم الكلام: ٢٦؛ والبراهين القاطعة: ٤٣٧/١.

٢. صحيح البخاري: ١/١٠٢، باب فضل استقبال القبلة، وج ٢/١١٠، باب وجوب الزكاة؛

وكثير من الناس قائلين بالتوحيد، لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم .

وإن كانت العقول كافية لقاتل العرب: نحن نشبت الصانع بعقولنا، ونعرف توحيده، فلا نحتاج في ذلك إليك. انتهى.<sup>(١)</sup>

وقال المحقق الشريف: إن هذا إشارة إلى ما ذكره المصنّف في " نقد المحضّل "<sup>(٢)</sup> تأويلاً لكلامهم. انتهى.

وأنت خبير: بأنه على هذا التأويل لا يتم دعواهم ان في كل عصر لابد من معلم، بل يكفي في ذلك التعليم وجود معلم في زمان من الأزمنة، وهو النبي فلا يثبت لهم بذلك وجود الإمام مطلقاً فضلاً عن إمام في كل زمان.

ثم قال الشارح: والحق أن التعليم في العقليات ليس بضروري.

وقال المحشي: ذلك لإجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على أن معرفة الله تعالى بلا معلم ينجي.

وأيضاً الآيات الأمرة بالنظر في معرض الهداية إلى طريق النجاة متكثر بلا إيجاب تعليم.

وأما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس، فلا أنهم كانوا يقولون:

صحيح مسلم: ١ / ٣٨ - ٣٩، باب الأمر بقتال الناس؛ وعيون أخبار الرضا: ١ / ٧٠ برقم ٢٨٠؛ وبحار الأنوار: ٣٧ / ١١٣.

١. انتهى كلام الشارح القديم. وقريب منه في شرح المواقف: ١ / ٢٤٠ - ٢٤١؛ وفي شرح المقاصد: ١ / ٢٦٠ - ٢٦١؛ وفي شرح تجريد العقائد: ٢٦٢ - ٢٦٣.

٢. لاحظ: نقد المحضّل: ٥٢ - ٥٣.

عُزير ابن الله والمسيح ابن الله،<sup>(١)</sup> أو لأنهم كانوا يمتنعون عن الإقرار بالرسالة،  
وسائر حقوق الكلمة. انتهى.<sup>(٢)</sup>

والقوم الزموهم التسلسل تارة، والدور أو التسلسل أخرى .  
أما الأول: فلأنّ نظر المعلم أيضاً يحتاج إلى معلمٍ آخر، إذ المفروض  
أنّ النظر مطلقاً غير كافٍ.

وهذا غير وارد عليهم لجواز أن يكون نظر المعلم كافياً دون غيره،  
لكونه مؤيداً بخاصية تقتضي كمال عقله، أو ينتهي سلسلة التعليم إلى معلمٍ  
لا يكون علمه بالنظر، بل بالوحي.

وأما الثاني: فلأنّ العلم بصدق المعلم الذي لا بدّ منه: إما أن يحصل  
بالنظر، أو بإخباره، وكلاهما دور .

أما الأول: فلأنّ إفادة النظر يتوقّف على تعليم المعلم، وإفادة تعليمه  
يتوقّف على صدقه الذي لا يحصل إلا بالنظر.

وأما الثاني: فلأنّ إخباره لا يفيد إلا بعد العلم بصدقه.

وأما أن يحصل بإخبار معلمٍ آخر فيتسلسل، ولا يكفي الانتهاء إلى  
معلمٍ مؤيدٍ بالمعجزة، لأنّه لا بدّ من النظر في معجزته الذي لا يتمّ إلا بتعليمه  
المتوقّف على إخباره، فيعود إلى القسم الأول ويدور.

فإن قلت: قد يشارك العقل قوله: «في إفادة العلم بصدقه» بأن يضع

١. لاحظ التوبة: ٣٠؛ والكافي: ٣١ / ٢؛ وبحار الأنوار: ٢٧ / ٢٠٦ برقم ١٤؛ وكنز العمال: ١ / ٣٧٧

برقم ١٣٤٣ وج ١٠ / ٤٣٥ برقم ٣٠٠٥٠.

٢. أي انتهى كلام المحشي.

المعلّم مقدّمات يعلم العقل بالنّظر فيها صدقه.

قلت: المقدّمات الموضوعة مالم يعلم صدق واضعها لا يفيد علماً  
ألبته، فكيف يمكن أن يعلم منها صدق واضعها؟

وأما ما قيل : من أنّ كلامهم في المعارف الإلهية الغائبة عن  
الحواس، وصدق المعلّم ليس منها، بل هو ممّا يهتدي إليه بمشاهدة قرائن  
الأحوال.

فالجواب عنه: أنّ صدق المعلّم لا يحصل من مجرد مشاهدة الأحوال،  
بل لا بدّ من النّظر فيها، ومقدّمات النّظر مطلقاً غائبة عن الحواس، لكونها  
معقولات كليّة لا محالة. نعم، قد يكون مقدّمات بعض الأنظار قريبة المأخذ  
غير صعبة التّحصيل، وبعضها بخلاف ذلك ولا بدّ في الجميع من الانتهاء إلى  
العلوم الضروريّة، والتّفاوت بكثرة الوسائط، وقلّتها، والصّعوبة وعدمها  
راجعة إلى ذلك.

ومع ذلك، فالكلام ليس في إعانة التّعليم على النّظر، بل في توقّف  
النّظر على التّعليم .

وأيضاً الكلام في صدق المعلّم عن الله، والعلم بهذا المجموع من  
المعارف الإلهيّة لا محالة، بل من أصعبها، فإنّ العلم بصحّة الرّسالة عن الله  
ينطوي على جلّ المعارف الإلهيّة، بل على كلّها.

نعم، وإن لم يكن للنّظر حاجة إلى المعلم لكن لا بدّ فيه من ترتيب

المقدمات الذي هو الجزء الصوري<sup>(١)</sup>، ولا يكفي مجرد حضور المقدمات التي هي الجزء المادي، وآلا لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء، لحصول الضروريات التي هي مبادئ الكسب لكل أحد على السواء، ولتساوت الأشكال في الجلاء والخفاء.

وإنما قال ذلك؛ دفعا لما قيل: من أنه لا حاجة إلى الجزء الصوري وآلا لزم التسلسل أو اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو، فإن التسلسل إنما يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك، بل المفتقر إلى الترتيب إنما هو الأجزاء المادية خاصة. كذا في شرح العلامة<sup>(٢)</sup>.

---

١. أي لابد أن يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستتج منها علوم أخر، إذ لولا الترتيب لحصل العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في الاعتقاد.

٢. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثانية والعشرون من مبحث الكيف.

## [ الفرع الخامس والعشرون ]

### في شروط النَّظَر

قال: وشرطه عدم الغاية وضدها، وحضورها.

أقول: [ وشرطه: أي شرط النَّظَر مطلقاً، سواء كان صحيحاً أو فاسداً زائداً على شرائط العلم، من الحياة، والعقل، وعدم الغفلة، إلى غير ذلك أمور: ]

الأول: عدم الغاية، وهي العلم بالمطلوب بالنَّظَر من حيث هو مطلوب به، وإلّا لزم تحصيل الحاصل.

فإن قلت: فما تقول في من ينظر في الأدلة المتعددة على مطلوب واحد.

قلت: ذلك: إمّا بقصد الاطمينان وحصول تعاضد الأدلة، أو حصول العلم بها شيئاً فشيئاً، أو النَّظَر في وجه دلالة الدليل الثاني على ما قاله الإمام<sup>(١)</sup>، إلى غير ذلك.

والثاني: عدم ضدها؛ أي الجهل المركّب بالمطلوب، لأنّ صاحبه جازم بكونه عالماً. وذلك يمنعه من الإقدام على النَّظَر، لأنّه كالأكل على الامتلاء.

وعند أبي هاشم، لكونه منافياً للشك الذي هو شرط للنظر عنده.  
فإن قلت: الجاهل ربما يتصرف في مقدمات حاصله عنده أو ملقاة إليه  
ويرتبها غافلاً عن خصوصية ما يؤدي إليه فأذته إلى اليقين بخلاف اعتقاده  
فيزول عنه جهله المركب وقد يفرض المبادي عليه مترتبة فينتقل منها إلى  
المطلوب.

قلت: أما الأول فهو من دعابة المتخيلة.

وأما الثاني فهو الحدس وليس شيء من ذلك بنظر.

والثالث: حضورها؛ أي بوجه ما لا من حيث هو مطلوب بالنظر،  
وذلك لامتناع طلب المجهول مطلقاً.

ولم يعد غير المصنف هذا الثالث من شرائط النظر لزعمهم أنه داخل  
في عدم الغفلة الذي هو من شرائط العلم فتأمل.

هذه هي شرائط النظر على الإطلاق.

وأما النظر الصحيح، فشرطه أن يكون نظراً في الدليل دون الشبهة،  
وأن يكون النظر فيه من جهة دلالاته، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن  
من الدليل إلى المدلول.

فإذا استدللنا بالعالم على الصانع، بأن نظرنا فيه وحصلنا قضيتين  
إحدهما أن العالم حادث، والأخرى أن كل حادث له صانع، فالعالم هو  
الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المترتبتين على ما هو اصطلاح

المنطق. وثبوت الصّانع هو المدلول، وكون العالم بحيث يفيد النّظر فيه العلم بثبوت الصّانع هو الدّلالة، وإمكان العالم أو حدوثه الذي هو سبب الحاجة إلى المؤثّر هو جهة الدلالة.

وهذه الأربعة أمور متغايرة بحسب المفهوم، والعلوم المتعلّقة بها متغايرة بحسب الإضافة.



## [ الفرع السادس والعشرون ]

### في أنّ وجوب النّظر في معرفة الله تعالى عقلياً

قال: [ ولوجوب ما يتوقّف عليه العقليّان، وانتفاء ضدّ المطلوب على تقدير ثبوته كان التّكليف به عقلياً .

[ أقول: ] أجمع المتكلّمون على وجوب النظر في معرفة الله تعالى، واختلفوا في أنّه هل هو واجبٌ عقلاً أو شرعاً؟

فذهبت المعتزلة<sup>(١)</sup> على الأوّل<sup>(٢)</sup>، واختاره المصنّف<sup>(٣)</sup>.

والأشاعرة إلى الثاني<sup>(٤)</sup>.

وأما وجوب المعرفة فإجماعي من الأُمَّة .

واستدلّت المعتزلة على الوجوب العقليّ بوجهين:

الأوّل: تقريره: أن معرفة الله تعالى واجبة عقلاً لكونها ممّا يتوقّف عليه

الواجبان عقلاً:

١ . وبعض الفقهاء من الشافعيّة والحنفيّة. لاحظ: المحصل: ٤٢ .

٢ . لاحظ: المعني: ١٢ / ٢٣٠ وما بعدها؛ وشرح الأصول الخمسة: ٦٦ - ٦٩ .

٣ . والإماميّة: لاحظ: نقد المحصل: ٥٨ - ٥٩؛ ومناهج اليقين في أصول الدّين: ١١١ - ١١٢؛ وقواعد

المرام في علم الكلام: ٢٨ - ٢٩؛ وارشاد الطالبين: ١٠٩ - ١١١؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٣٩ -

٤٤٣ .

٤ . محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ٤٢؛ والإرشاد: ٢٩ - ٣١؛ والباقلاني وآراؤه الكلاميّة: ٢٧٣ -

٢٧٨؛ وشرح المواضع: ١ / ٢٥١ - ٢٧٥؛ وشرح المقاصد: ٢٦٢ - ٢٧٠ .

أحدهما: دفع الضرر المظنون، وهو خوف العقاب في الآخرة حيث أخبر بذلك جماعة كثيرون؛ وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الأمم في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الأموال، فإن هذا الخوف ضرر ناجز يقدر العبد على دفعه عن نفسه، فلو لم يدفعه كان مستحقاً لأن يذمه العقلاء.

وثانيهما: شكر المنعم، فإن كل عاقل يرى عليه نعماً جليلة من الوجود من القوى الروحانية والجسمانية والمشاعر الحسية والعقلية، وما يتم به أمر معاشه من المأكل، والمشارب، والملابس، والمراكب، وما يتمتع به من اللذات الجسمانية والعقلانية والتفوقات المادية والكمالية كل ذلك مما يعلم يقيناً أنه ليس منه، بل من غيره. فلو لم يعرف ذلك الغير المنعم عليه تلك النعم، ولم يدعن بإنعامه عليه، ولم يتقرب إلى مرضاته لذمه العقلاء قاطبة، واستحسنوا سلب تلك النعم جميعاً عنه.

وقد يفسر الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه أيضاً.

فإن قيل <sup>(١)</sup> على الأول: لا نسلم ظن الخوف في الأعم الأغلب، إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف، وبما يترتب عليه من الضرر وبالصانع وبما رتب في الآخرة من الثواب والعقاب والإخبار بذلك إنما يصل إلى البعض، وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق.

ولو سلم الخوف، فلا نسلم أن تحصيل المعرفة يدفعه، لأن احتمال

١. لاحظ: شرح المواقف: ٢٧٠ - ٢٧٢؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٦٥؛ وشرح المقاصد: ١ / ٢٦٤.

الخطأ قائم، فخوف العقاب والاختلاف بحاله والعناء زيادة.

وعلى الثاني: أن العقل والنقل كلاهما دالان على أن شكر المنعم ليس بواجب .

أما العقل: فلأن الشكر قد يتضمّن خوف ضرر العقاب لاحتمال أن لا يقع لابقاً، وأنه كالاتهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة إلى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه، وما مثل الشاكر إلا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغرب ويحوي ما فيهما من الكنوز والذخائر، فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس الأشهاد، ويداوم على تحريك أنملته شكراً عليها. ولا شك أن ذلك يعدّ منه استهزاء، فشكر العبد أولى بكونه استهزاء، لأن الدنيا وما فيها أقل من تلك اللقمة عند الملك، وما يأتي به العبد ممّا يعدّ شكراً أحقر عنده من تحريك الأنملة بالقياس إلى الملك.

وأيضاً الشكر باستعمال الجوارح وسائر ما يتوقّف عليه تصرف في ملك الغير.

وأما النقل: فقولته تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾<sup>(١)</sup>، فإن نفي التعذيب مطلق قبل بعثة الرّسل صريح في أن لا وجوب عقلاً، وإلا لثبت قبل البعثة ولزم التعذيب بإخلال الواجبات العقلية مع امتناع العفو عنكم .

أقول: الجواب عن الأول: هو أن منع ظنّ الخوف مكابرة، إذ الشاعر بالاختلاف وبالصّانع وبما يتبع الشعور بهما غالب لا محالة، وذلك معلوم

عادة وإن لم يلزم عقلاً، والعبرة بالوقوع لا باللزوم.

وكذا من لم يصل إليه الإخبار بذلك أقل قليل، بل نادر جداً. وإذا وصل فاحتمال الصدق كافٍ في ظن ضرر الخوف، ولا يجب رجحانه كما لا يخفى على المتأمل .

على أن احتمال الضرر أيضاً كافٍ.

واحتمال الخطأ في المعرفة في نفس الأمر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف دافعة لخوف الضرر مع أن سد طرق الخطأ مقدور بمراعاة القانون العاصم.

وعن الثاني: أما عن الدليل العقلي، فهو أن احتمال عدم وقوع الشكر لا ينافي كون الشكر المظنون كونه لايقاً دافعاً لاستحقاق الذم ولضرر خوف تركه، وذلك ظاهر.

وأما حديث كون الشكر كالاستهزاء والتَّمثِيل له بفقر حضر مائدة الملك. فالجواب عنه: أن الدنيا وما فيها وإن كانت عند الله أقل من تلك اللقمة عند الملك، إلا أن العبرة إنما هي بهما بالنسبة إلى العبد والفقير لا بالنسبة إلى الله تعالى وإلى الملك. وحينئذٍ ينعكس الأمر، فإنه ما أعطاه الله العبد من الدنيا وما فيها إنما هو جميع ما يحتاج العبد في وجوده وبقائه مدة العمر، بل أبد الدهر، بخلاف ما أعطاه الملك الفقير من اللقمة، فإنه ليس جزءاً من ألف جزء مما يحتاج إليه الفقير في يوم واحد، بل في ساعة واحدة، كما لا يخفى على من له اطلاع بما يحتاج إليه الإنسان في وجوده

وحياته في ساعة واحدة فضلاً عن مدة العمر.

والتصرّف في ملك الغير إذا كان في طلب مرضاته باعتقاد المتصرّف لا يخاف لأجله العقاب بالضرورة.

وأما عن الدليل النقلي: فهو أن نفي وقوع التعذيب لا ينافي ثبوت استحقاقه المعتبر في الوجوب العقلي.

ومن قال: «بامتناع العفو» فإنما قال عن التعذيب المستحق بعد البعثة.

بل نقول هذه الآية تدلّ على ثبوت الأحكام العقلية، فإنه لولا ثبوت الأحكام إلا بالشرع لما كان استحقاق التعذيب إلا بالشرع، وإذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتاً قبل الشرع، لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى، إذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق. هذا.

فثبت أن معرفة الله تعالى واجبة عقلاً ليشكر على نعمه، وليدفع ضرر خوف الجهل به.

وهذا وجوب مطلق كوجوب الصلاة لا وجوب مقيد كوجوب الزكاة. وذلك ظاهر.

وهي - أعني: المعرفة - لا تحصل إلا بالنظر لكونها كسبية غير ضرورية لا محالة، وما لا يحصل الواجب المطلق إلا به، ويقال له: مقدّمة الواجب المطلق فهو واجب أيضاً كوجوبه إن عقلاً فعقلاً، وإن شرعاً فشرعاً.

فإن قيل <sup>(١)</sup>: لا نسلم أن وجوب المعرفة وجوب مطلق، فإن معناه الوجوب على كل تقدير. ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك، أو بحال عدم المعرفة للقطع بأنه لا وجوب حال حصول المعرفة، لامتناع تحصيل الحاصل.

وأيضاً: لا نسلم أن النظر، لا يحصل إلا بالنظر، بل قد يحصل بالإلهام على ما يراه البراهمة، أو بالتعليم على ما يراه الملاحدة، أو بتصفية الباطن على ما يراه المتصوفة.

قلنا: الجواب عن الأول: أنه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والأحوال، وألا لما كان شيء من الواجبات واجباً مطلقاً، إذ لا يجب على تقدير الإتيان به، بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها، ووجوب المعرفة ليس مقيداً بالنظر - بمعنى أنه لو نظر وجبت المعرفة - وإلا فلا، فيكون مطلقاً بالمعنى المراد.

وعن الثاني: أن كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر، فإن الإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله، فيكون حقاً، أو من غيره فيكون باطلاً إلا بعد النظر، وإن لم يقدر على تقريره وتحريره.

وكذا الحال في التصفية، ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة؟ فلا بد من الاستعانة بالنظر، بل التحقيق أن التصفية إن انفكت عن النظر لم يحصل منها علم أصلاً. وأما القائل

١. لاحظ: شرح المقاصد: ١/ ٢٦٦ - ٢٦٧؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٦٥ - ٢٦٦.

بالتعليم، فهو لا ينكر النظر، بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة، بل يحتاج في إفادتها إلى قول معلم ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول المعلم بالشمس، فكما أنه لا يتم الإبصار إلا بهما، كذلك لا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما.

وقد أوجب<sup>(١)</sup> عن الثاني أيضاً: بأن المراد أنه لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلا بالنظر، فإن التعليم والإلهام من فعل الغير، فليس بمقدور لنا. وأما التصفية فيفتقر إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج، فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً.

أو بأن نخص وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له إليها إلا النظر، بأن لا يكون متمكناً إلا منه كجمهور الناس، ومن عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته لم يجب النظر عليه. هذا.

فإن قيل<sup>(٢)</sup>: لا نسلم أن مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة، لجواز إيجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته، بل مع التصريح بعدم وجوبها ولا استحالة فيه، فإن المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة لا وجوبه بدون وجوبها، فإن عدم وجوبها لا يستلزم عدمها كما أن وجوبها لا يستلزم وجودها.

لا يقال: يلزم من وجوبه بدون وجوبها إمكان وجوده بدون وجودها

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٦٦.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٢٦٨.

الذي هو المحال لذاته، فيلزم إمكان الممتنع لذاته وهو محال، وذلك لأنه لو كان واجباً بدون وجوبها لجاز تركها مع بقاء التكليف عقلاً أو شرعاً بالأصل لكونه واجباً مطلقاً، أي على تقدير وجود المقدّمة وعدمها. فإذا كان التكليف بالأصل باقياً مع عدم المقدّمة يجب أن يكون وجود الأصل ممكناً مع عدم المقدّمة، وإلا يلزم التكليف بالمحال.

لأننا نقول: عدم جواز ترك الشيء عقلاً أو شرعاً قد يكون لكونه لازماً للواجب فيكون واجباً بمعنى أنه لا بد منه، لا بمعنى تعلّق خطاب الشرع أو حكم العقل به على حدة على ما هو المتنازع فيه.

قلنا: إذا كانت المقدمة سبباً للواجب ممتنعاً تخلفها عنه، وليس في وسع العبد تحصيله إلا بمباشرة سببه كان إيجابه إيجاباً للمقدمة في الحقيقة لكون القدرة متعلّقة بها، لأنّ القدرة على المسبّب باعتبار القدرة على السبب لا باعتبار ذاته، فالخطاب والحكم وإن تعلّق في الظاهر بالمسبّب، لكن يجب صرفه بالتأويل إلى السبب، إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور. فإذا كلف بالمسبّب كان ذلك تكليفاً بإيجاد سببه، كمن يؤمر بالقتل، فإنّه أمر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للإزهاق، وهو ضرب السيف قطعاً.

بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه، كالطهارة للصلاة، والمشى للحج، فإنّ الواجب هاهنا ممّا يتعلّق به القدرة بحسب ذاته، فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته.



والتَّظَر بالنَّظَر إلى المعرفة، من قبيل القسم الأول، فكان إيجاب المعرفة في الحقيقة إيجاباً للنظر، وهو المطلوب.

وتلخيص هذا الوجه: أن معرفة الله واجبة عقلاً، وهي لا تحصل إلا بالنظر، وما لا يحصل الواجب إلا به فهو واجب، فالنظر في معرفة الله تعالى واجب عقلاً، وهو المطلوب .

وإلى هذا الوجه أشار المصنّف بقوله: «وما يتوقّف عليه العقليّان».

الوجه الثاني: تقريره: أن النَّظَر في معرفة الله واجب اتفاقاً بالعقل أو بالشرع، إذ لا ثالث يصلح مناصباً للأحكام لكن الثاني - أعني: ثبوت الوجوب بالشرع - يستلزم انتفائه، لأنّه لو كان وجوبه بالشرع لتوقّف على العلم بثبوت الشرع. والعلم بثبوت الشرع لكونه نظرياً يتوقّف على وجوب النظر، إذ لولا وجوب النَّظَر لكان للمكلف أن يمتنع عن النَّظَر، فلا يثبت عنده الشرع. وهذا النظر هو من جملة النَّظَر في المعرفة لا محالة، فيلزم توقّف وجوب النَّظَر على وجوب النَّظَر، وهو دور، وإثبات الشيء بثبوت نفسه، وما يتوقّف ثبوته على ثبوت نفسه فهو غير ثابت بالضرورة، فلو كان ثبوت وجوب النَّظَر بالشرع؛ لكان غير ثابت، بل كان منفيّاً، فتعيّن الثاني - أعني: ثبوت وجوبه بالعقل - وهو المطلوب.

وإلى هذا الوجه أشار بقوله: «وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته» أي ولانتفاء الوجوب الشرعي على تقدير ثبوت الوجوب الشرعي. وعبر عنه بضد المطلوب، لكونه ضدّاً للوجوب العقلي الذي هو المطلوب.

وقوله: «كان التكليف به» أي بالنظر «عقلياً» معلل بهما.

واعلم: أن هذا الدليل من المعتزلة المذكور في كتب القوم<sup>(١)</sup> بوجه آخر تقريره: أنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع، لزم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم، إذ يقول المكلف لا يلزمني النظر مالم يجب النظر عليّ، ولا يجب النظر عليّ ما لم يثبت الشرع عندي، إذ لا وجوب إلا بالشرع، ولا يثبت الشرع عندي مالم أنظر، ولي أن لا أنظر إلى أن يلزمني النظر.

لا يقال: قد يكون وجوب النظر فطريّ القياس، فيضع له النسبي مقدمات ينساق إليها ذهنه بلا تكلف ويفيده العلم بذلك ضرورة.

لأننا نقول: لو سلم صحة ذلك، فللمكلف أن لا يصغي إليه ولا يأثم بتركه، إذ لا وجوب أصلاً.

والفرق بين هذا التقرير، والتقرير الأول، أن اللازم على هذا التقرير بالذات لا ثبوت الشرعيّ هو إفحام الأنبياء، وإن كان يلزم من إفحامهم انتفاء الثبوت الشرعيّ أيضاً. وعلى التقرير الأول: هو انتفاء الثبوت الشرعيّ، وإن كان يلزم منه إفحام الأنبياء أيضاً.

فالثبوت الشرعيّ على تقرير المصنّف من الأمور التي يلزم من فرض وجودها عدمها، وعلى تقرير المعتزلة من الأمور التي يلزم عدمها، لاستلزامها أمراً محالاً، وفرق ما بين اللازمين.

والشارح القوشجي، لم يفرّق بين التقريرين فقرّر كلام المصنّف بتقرير

١. لاحظ شرح المقاصد: ١ / ٢٦٩؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٦٤.

المعتزلة، ثم اعترض عليه، بأن انتفاؤه، أي انتفاء الثبوت الشرعي مسلم لاستلزامه المحال - أعني: إفحام الأنبياء - وأما انتفاؤه على تقدير ثبوته، فذلك غير لازم. انتهى<sup>(١)</sup>.

فإن قيل على الوجه الثاني: أنه مشترك الالزام، إذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر، إذ ليس ضرورياً، بل محتاج إلى الاستدلال في غاية الدقة، كما مر. فيقول المكلف: لا أنظر ما لم يجب علي، ولا يجب علي ما لم أنظر.

والحل: أنه ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه، بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه، لكن وجوبه ثابت في نفس الأمر، نظر أو لم ينظر، علم أو لم يعلم. وليس ذلك من تكليف الغافل، فإن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقاً من لم يفهم الخطاب أو لم يسمعه. وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف حقيقة أو حكماً، فاندفع الإشكال من المعتزلة أيضاً.

أقول: الجواب: أما عن النقض، فهو أنه إنما كان للمكلف على قاعدة الوجوب العقلي الامتناع عن النظر ما لم يجب عليه النظر لو لم يجب عليه شيء بلا نظر أيضاً أصلاً، لكن دفع ضرر الخوف واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر، بل بحسب الفطرة، فإن الإنسان مفطور على عدم تجويز ترك ذلك الدفع من نفسه، فليس له الامتناع عن النظر المستتبع تركه لضرر الخوف.

وأما عن الحل: فهو أن الأمور الشرعية ليست من قبيل الأمور التي هي

بحسب الطبع، بل من قبيل الأمور التي هي بحسب الوضع، ونفس الأمر في الأمور الوضعية إنما هي تلقاها من واضعها، وذلك إنما يحصل بالعلم بوضعها من حيث هو واضح، فما لم يحصل العلم بوضعها لم يحصل العلم لها من حيث هي أمور وضعية تحقق ونفس أمر، فالوجوب الشرعي إنما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع، وليس له من حيث هو كذلك ثبوت في نفس الأمر سوى تحققه من الشارع المعلوم كونه شارعاً .

وحينئذٍ؛ فلا يمكن أن يثبت على المكلف وجوب شرعي في نفس الأمر بدون علمه بالشرع، فما لم يحصل له العلم بالشرع من حيث هو لم يجب عليه شيء من الواجبات الشرعية في نفس الأمر. وإذا لم يجب عليه شيء في نفس الأمر، فله الامتناع عنه.

وهذا بخلاف الواجب العقلي، فإن كونه بحيث يدعن له العقل ويقتضيه نفس أمر له.

فإذا كان شيء كذلك، فهو واجب عقلاً في نفس الأمر على المكلف، وليس له الامتناع منه، سواء كان ضرورياً أو نظرياً، إذ لو امتنع عنه، لكان في نفس الأمر مذموماً عند عقله ملوماً في نفسه.

وأما إذا لم يكن للعقل حكم ولم يثبت له ذم ولوم، بل انحصر جميع ذلك في ما يكون بحسب الشرع فقط، ولم يثبت بعد شرع عند المكلف فليس له مانع عن الامتناع لا في نفس الأمر، ولا في ما عنده. هذا.

واحتجّت الأشاعرة أيضاً بوجهين: عقلي، ونقلّي<sup>(١)</sup>.

أما العقلي: فقريب من أول وجهي المعتزلة، وهو أن المعرفة واجبة إجماعاً من المسلمين، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾<sup>(٢)</sup> وهي لا يتم إلا بالنظر، وما لم يتم الواجب إلا به، فهو واجب كوجوبه، فالنظر في معرفة الله تعالى واجب سماعاً وهو المطلوب.

ووجوه الاعتراض عليه بعضها مشتركة بين دليلهم ودليل المعتزلة، وقد مرّت مع الجواب عنها، وبعضها مختصة بدليلهم.

فمنها: أن وجوب المعرفة بالشّرع غير ممكن، لأنه إنما يكون بإيجاب الله تعالى وهو: إمّا للعارف؛ وهذا تكليف بتحصيل الحاصل، وإمّا لغيره، وهذا تكليف للغافل.

وأجيب: بأنه ليس هذا من قبيل تكليف الغافل كما مرّ.

ومنها: منع قيام الدليل على وجوب المعرفة:

أما النص: مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ فلاّته ليس قطعيّ الدلالة، إذ الأمر قد يكون لا للوجوب، والعلم يطلق لغة على الظنّ الغالب، وذلك قد يحصل بالتقليد.

وأما الإجماع: فلاّته ليس قطعيّ السند، إذ لم ينقل بطريق التواتر، بل

١. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٢٦٥ - ٢٦٨؛ وشرح المواقيف: ١ / ٢٥١ وما بعدها؛ والباقلاني وآراؤه

الكلامية: ٢٧٥ - ٢٨١؛ والمواقف في علم الكلام: ٢٨ - ٣١؛ والمحصّل: ٤٢.

غايته الأحاد، فللخصم أن يمنعه، بل يدعي الإجماع على الاكتفاء بمطلق التصديق، فإن الصحابة والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد، ولا يكلفونهم بالتحقيق والاستدلال.

وأجيب: بأن الظن كافٍ في الوجوب الشرعي.

على أن الإجماع عليه متواتر، إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدًا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع.

وما ذكر من الإجماع على الاكتفاء بالتقليد، فليس كذلك، بل هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الإجمالية، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَسِنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾<sup>(١)</sup>، وكما نقل عن أعرابي قال: «البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أما تدلان على الصانع العليم الخبير»<sup>(٢)</sup>.

نعم، كانوا قاصرين عن تفصيل الأدلة وتلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج، وتحرير المطالب بأدلتها، وتقرير الشبه بأجوبتها.

على أنه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال.

بل الحق أن المعرفة بدليل إجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد

١. لقمان: ٢٥.

٢. بحار الأنوار: ٦٦ / ١٣٤.

فرض عين لا مخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليل تفصيلي يتمكّن معه من إزاحة الشبه، وإلزام المنكرين، وإرشاد المسترشدين فرض كفاية لا بدّ من أن يقوم به البعض.

ومنها: المعارضة للدليل وجوب النَّظَر، وذلك أن النَّظَر في معرفة الله وصفاته وأفعاله والعقائد الدّينية على ما يفعله المتكلمون بدعة في الدّين لم ينقل عن النبي والصحابة والخلفاء الرّاشدين، ولو كانوا قد اشتغلوا بها لنقل إلينا لتوفّر الدواعي على نقله؛ كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهيّة على اختلاف أصنافها.

وأجيب: بمنع عدم النَّقل، بل تواتر أنّهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وما يتعلّق به، والقرآن مملوّ منه. وهل ما يذكر في كتب الكلام إلاّ قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم؟

نعم، أنّهم لم يدوّنوها ولم يشتغلوا بتقرير المذاهب وتحرير الاصطلاحات، ولم يبالغوا في تفصيل الأسئلة وتلخيص الجوابات، لا اختصاصهم بصفاء النفوس، وقوّة الأذهان، ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان أنوار العرفان، والتمكّن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من الشكوك والشبهات في كلّ حين مع قلّة عناد المعاندين، وندرة تشكيك المشكّكين؛ بخلاف زمان من بعدهم إلى زماننا هذا، حيث كثرت المذاهب والمقالات وشاعت المنازعات والمجادلات، فاجتمع بالتدرّج لأهل الأعصار التالية جميع ما حدث في الأزمان والقرون

الخالية فاحتيج إلى تدوين مسائل الكلام وتقرير ما أورد على كل حجة من النقص والإبرام، فإن ادعى أن هذا التدوين بدعة فرب بدعة حسنة، وذلك بعينه كالاشتغال بتدوين الفقه وأصوله، وترتيب أبوابه وفصوله، فإنه حدث بعد ما لم يكن، فكما ليس ذلك بقادح في الفقه ليس هذا أيضاً بضائر في الكلام.

وأما النقلي: فلا استدلال بالظواهر كقوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾<sup>(٢)</sup> فأمر بالنظر وهو للوجوب.

ولما نزل ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾<sup>(٣)</sup>. قال النبي ﷺ: «ويل لمن لا يراها بين لحيه ثم لم يتفكر فيها»<sup>(٤)</sup>. فقد أوعد بترك التفكير في دلائل المعرفة فيكون واجباً، إذ لا وعيد على ترك غير الواجب.

ولا شك في كون هذا المسلك ظنياً غير مفيد للقطع والحق أن الوجوب عقلي، وما ورد من الظواهر حثاً وترغيب عليه.

١. يونس: ١٠١.

٢. الروم: ٥٠.

٣. آل عمران: ١٩٠.

٤. رسائل الشهيد الثاني: ١٢٨؛ والنافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للمعلامة الحلبي: ١٩؛

وتخريج الأحاديث والآثار للزيملي: ١ / ٢٦١؛ والاحكام للآمدني: ٤ / ٣٢٣؛ ومجمع البحرين: ٤ /

١٥٤، مادة «لوك».



## [ الفرع السابع والعشرون ]

### في متعلق النظر وبسائطه

قال: وملزوم العلم دليل، والظن أمانة.

وبسائطه عقلية ومركبة، لاستحالة الدور.

أقول: [ وملزوم العلم؛ أي اليقين دليل - وملزوم الظن وهو ما عدا مأخذ اليقين من التصديقات، فإن إطلاقه عليه شائع، أمانة<sup>(١)</sup>. ]

إشارة إلى الموصل إلى التصديق، ويسمى حجة، لكونه هو الأصل والعمدة، ولكون الكسب فيه ظاهر. ولذلك لم يختلف فيه بخلاف التصور، فإنه مطلوب للتصديق، وليس الكسب فيه ظاهراً، فاختلف فيه، فإن كان ملزوماً للعلم بالتصديق الآخر الذي يسمى نتيجة سمي دليلاً، وإن كان ملزوماً للظن به سمي أمانة.

وبسائطه؛ أي بسائط ملزوم العلم أو الظن، أي المقدمات التي يتألف منها كل من الملزومين:

إما عقلية صرفة، كقولنا: العالم ممكن، وكل ممكن له مؤثر، وإما مركبة من العقلي والنقلي، كقولنا: الضوء عمل، وكل عمل لا يصح إلا بالنية،

١. أي أن المقدمات التي تتعلق بها النظر إما تلزم العلم بالمطلوب فهي ملزومة العلم؛ أي أن العلم لازم لها، وحيثئذ تسمى تلك المقدمات دليلاً. وأما تلزم الظن بالمطلوب فهي ملزومة للظن؛ أي أن الظن لازم لها، وحيثئذ تسمى تلك المقدمات أمانة.

لقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»<sup>(١)</sup>.

والتَّقْلِي الصَّرف محال، لاستحالة الدور. ولأنَّ التَّقْلِي لا يفيد إلا بعد العلم بصدق الرُّسول، وهو على تقدير كون التَّقْلِي صرفاً لا يستفاد من العقل، بل من التَّقْل، فيلزم الدور.

ومن جَوَز كونها نقلية صرفة أراد كون المقدمات القريبة كذلك، فلا منافاة لكن الموصل بالحقيقة هو ما يتركب من المقدمات القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها.

قال شارح المقاصد: «وطريق القسمة أن استلزامه للمطلوب إن كان لحكم العقل فعقلي، وإلا فنقلي .

ثمَّ الحكم المطلوب إن استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد في نفسه سبيلاً إلى تعيين أحدهما فطريق إثباته النقل لا غير، كالحكم بوجوب الحج، ويكون زيد في الدار، وإلا فإن توقّف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المنخبر، وما يبتني عليه ذلك، كثبوت الصّانع وبعثه النبي ﷺ ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق إثباته العقل لا غير، لثلاً يلزم الدور، وإلا فيمكن إثباته بكلّ من النقل والعقل»<sup>(٢)</sup>.

١. تهذيب الأحكام: ١ / ٨٣ برقم ٢١٨ وج ٤ / ١٨٦ برقم ٥١٩؛ وسائل الشيعة: ١ / ٤٨ برقم ٨٩ و

٩٢، وج ٦ / ٥ برقم ٧١٩٧ و ٧١٩٨؛ بحار الأنوار: ٦٧ / ٢١٠ و ٢١١ و ٢١٢ و ٢٤٩؛ صحيح

البخاري: ٢ / ١، المقدمة؛ سنن أبي داود: ١ / ٤٩٠ برقم ٢٢٠١.

٢. شرح المقاصد: ١ / ٢٨١.

## [ الفرع الثامن والعشرون ]

## في أن الدليل العقلي يفيد القطع

قال: وقد يفيد اللفظي القطع.

أقول: [ وقد يفيد اللفظي القطع، لاختفاء في إفادة الدليل التقلي الظن، وفي إفادته القطع خلاف .

والأكثر على أنه لا يفيد، لتوقفه على العلم بعصمة رواة وضع مفردات تلك الألفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة، وتصريفها، وإعرابها. وبإرادة المخبر تلك المعاني والعلم بها يتوقف على عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والإضمار، والنقل، والنسخ، والمعارض العقلي. وهذه كلها ظنية .

والحق: أنه قد يفيد القطع، إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد النحو، والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القران بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ونحوهما، وفي التوحيد والبعث إذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾<sup>(١)</sup>، فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

وكيف لو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه أصلاً؟  
وهو ظاهر البطلان.

وأما احتمال المعارض ففي الشرعيات لا مجال له من قبل العقل،  
ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالضرورة من الدين، في مثل ما ذكرنا من  
الصلاة والزكاة، وفي العقليات، كنصوص التوحيد والبعث، العلم بانتفائه  
حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر على ما هو المفروض،  
لأن العلم بتحقيق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر.

فإن قيل: إفادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فإثباته بها  
يكون دوراً.

قلنا: إنما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول  
ملزومه على أن الحق؛ أن إفادة اليقين إنما يتوقف على انتفاء المعارض،  
وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه، إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل  
ولا يخطر المعارض بالبال<sup>(١)</sup>. كذا في "شرح المقاصد"<sup>(٢)</sup>.

١ . نفيًا وإثباتًا، فضلاً عن العلم بذلك.

٢ . لاحظ شرح المقاصد: ١ / ٢٨٥ .

## [ الفرع التاسع والعشرون ]

### في كيفية تأويل تعارض الدليلين

قال: ويجب التأويل عند المعارض.

أقول: إذا تعارض دليان نقليان، أو دليل عقلي ونقلي<sup>(١)</sup>، وجب تأويل النقلية كما قال: [ ويجب التأويل<sup>(٢)</sup>؛ أي تأويل السَّمعي عند المعارض العقلي بما يوافق العقلي، لامتناع الجمع بينهما، وإلا يلزم اعتقاد اجتماع النقيضين وتركهما معاً، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين لكون مقتضى كل منهما نقيضاً لمقتضى الآخر وترجيح السَّمعي، لأنه يفضي إلى القدح فيه بالقدح في العقلي الذي هو أصله .

لا يقال: <sup>(٣)</sup> ليس كل عقلي أصلاً للسَّمعي، فجاز أن يكون أصله غير ما يعارضه. فإذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحاً له على أصله، فلا يلزم القدح فيه.

---

١. كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠ و ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥. الأولى تدل على كونه تعالى ذا جارحة مخصوصة، والثانية تدل على كونه تعالى جالساً وجسماً، وقد عارضهما الدليل العقلي الدال على استحالة التركب والتجسم ونحو ذلك في حقه تعالى، فتزول اليد على القدرة، والكون على العرش على الاستيلاء والسلطنة.

٢. في أكثر النسخ: «ويجب تأويله».

٣. القائل هو ميرزا جان. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع تعليقات ميرزا جان: ٢٦٩.

لأننا نقول: اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها، بل باعتبار كونها مقطوعاً بها عند صريح العقل. فإذا لم يعتبر قطعه في موضع لم يعتبر في سائر المواضع، فتعين ترجيح العقلي وتأويل السَّمعي إليه.

## [ الفرع الثلاثون ]

### في القياس

قال: وهو قياس وقسيماه .

أقول: [ وهو؛ أي ملزوم العلم أو الظن وهو الدليل مطلقاً - قياس، وعُرف بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزوم عنه لذاته قول آخر.

وبالجملة: يستدل فيه بحال الكلّي على حال الجزئي.

وقسيماه<sup>(١)</sup>؛ أي الاستقراء: وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلّي، بأن يثبت حكم للكلّي لثبوته في جزئياته، إمّا كلّها، فيفيد اليقين كقولك العدد: إمّا زوج وإمّا فرد، وكلّ زوج يعدّه الواحد، وكلّ فرد كذلك؛ أي يعدّه الواحد، ومثل ذلك يسمّى قياساً مقسماً واستقراء تاماً، أو بعضها ولا يفيد إلا الظنّ لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرأ منها، كما يقال: كلّ حيوانٍ يحرك عند المضغ فكّه الأسفل، لأنّ الإنسان والفرس وغيرهما ممّا يشاهده كذلك، مع أنّ التمساح بخلافه بحيث يحرك عند المضغ فكّه الأعلى، ومثل ذلك يسمّى استقراءً ناقصاً .

والتمثيل. وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال جزئي آخر،

١. إنّ الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس، واستقراء وتمثيل. وإلى الأخيرين أشار بقوله: «وقسيماه».

ويسميه الفقهاء قياساً، وهو مشاركة أمر لآخر في علة الحكم وهي الكلّي الشامل لذينك .

وقالوا في وجه الحصر في هذه الثلاثة أنه لا بدّ بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة، وتلك: إمّا باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس، وإمّا باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء، أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل.

فإن قيل: هاهنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلّي على كلّي.

قلنا: إن هذين الكلّيين إن دخلا تحت كلّي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له، لأن المراد بالجزئي هاهنا هو المندرج تحت الغير وإلا، فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر.

فإن قيل: <sup>(١)</sup> لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم أحدهما إلى الآخر، فإنك إذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان، فقد استدلت بأحد الكلّيين المتساويين على الآخر لا بالكلّي على الجزئي.

قلنا: المقصود إنّا أثبتنا لكل واحد من أفراد الإنسان الحيوانية، لآتصافه بمفهوم الناطق، فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو الذي أفادنا الحكم بها عليه .  
والحاصل: أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات



الإنسان، ولا شك أن كل منها جزئي لمفهوم الناطق، فرجع إلى الاستدلال بالكلّي على الجزئي.

وقد يجاب أيضاً: بأن كل واحد من المتساويين يعدّ جزئياً إضافياً للآخر، إذ يقع كل منهما موضوعاً للآخر كلياً، وهو معنى إندراجيه فيه، ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا: بعض الحيوان أسود وكل أسود كذا. وهاهنا بحث آخر: وهو أن القياس الاستثنائي المتصل. وكذا المنفصل لم يستدل فيه بالكلّي على الجزئي أصلاً، فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول: إما بالاشتمال كما ذكر أو بالاستلزام الذي لا اشتمال معه، فإما صريحاً كما في الاستثنائيات المتصلة، أو غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة.

وأما الاقترانيات الشرطيّة فراجعة: إما إلى الاستلزام أو الاشتمال. كذا في "شرح المواقف" (١).

## [ الفرع الحادي والثلاثون ]

### في أقسام القياس

قال: فالقياس اقتراني واستثنائي .

والأول باعتبار الصورة القريبة أربعة، والبعيدة اثنان.

وباعتبار المادّة القريبة خمسة والبعيدة أربعة.

والثاني متّصل ومنفصل، ناتجُه أمران، وكذا غير الحقيقي من المنفصل، ومنه

حقيقته.

والأخيران يفيدان الظنّ. وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفنّ.

أقول: [ فالقياس اقتراني ؛ إن لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا: كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، فكلّ إنسان جسم .

واستثنائي؛ إن كان أحدهما مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة، فالنّهار موجود، لكن الشمس طالعة، ينتج فالنّهار موجود وهي بعينها مذكورة بالفعل أو لكن النّهار ليس بموجود، ينتج فالشمس ليست بطالعة ونقيضها، وهي الشمس طالعة مذكورة بالفعل.

والأول: أي الاقتراني، باعتبار الصّورة القريبة، وهي الهيئة الحاصلة للمقدّمين بسبب نسبة الوسط إلى الطرفين، أربعة، يسمّى كلّ منها شكلاً. وذلك لأنّ الوسط: إمّا محكوم به في الصّغرى، ومحكوم عليه في الكبرى

وهو الأول، أو محكوم به فيهما وهو الثاني، أو محكوم عليه فيهما وهو الثالث، أو عكس الأول وهو الرابع .

وباعتبار الصّورة البعيدة، وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتّصال والانفصال اثنان:

أحدهما الاقترانيّ الحملّي: وهو ما يكون مركباً من الحملّيات الصّرفة. وثانيهما الاقترانيّ الشرطيّ: وهو ما يكون مركباً من الشرطيّات الصّرفة، أو من الحملّيّ والشرطيّ. وإنما جعل المركّب من الحملّيّ والشرطيّ شرطياً، لأنّ نتيجته شرطية .

والاقترانيّ على ما هو الظاهر من العبارة، أو القياس على ما هو الواقع لجريان هذا التّقسيم في كلا قسمي القياس، فعلى هذا؛ كان الأولى تأخير هذا التّقسيم عن تقسيمهما باعتبار المادّة القريبة، وهي مجموع المقدمات لا باعتبار صورة خاصّة وشكل معيّن خمسة:

أحدها: البرهان: وهو المؤلّف من القضايا الواجب قبولها، وهو يقينيّ مادّة وصورة، وغايته انتاج اليقين.

والثاني: الجدل: وهو المؤلّف من القضايا المسلّمة بين الجمهور، وهي المشهورات العامّة، أو المسلّمة بين طائفة مخصوصة، كالفقهاء مثلاً، وهي المشهورات الخاصّة، أو المسلّمة في ما بين المتخاطبين، وهي المسلّمات بالمسلمات، وهو متسلّم مادّة وصورة وغايته الإلزام أو دفع الإلزام .

والثالث: الخطابة: وهو المؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهوره، والمشهورات في بادئ الرأي، وهي ظنيّة مادّة وصورة، وغايتها إقناع المسترشدين العاجزين عن درك البرهان وإرشادهم إلى ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم.

والرابع: الشعر: وهو المؤلف من المقدمات المخيِّلة من حيث هي مخيِّلة، صادقة كانت أو كاذبة، مصدّق بها أو لا، وغايتها قبض النَّفس أو بسطها أو حثها أو زجرها إلى غير ذلك من التأثيرات، والمعتبر في مقدماته كونها مخيِّلة سواء كان قطعية الاستلزام أو لا.

والخامس: المغالطة: وهو المؤلف من القضايا المشبهة بالضروريات، ويسمى سفسطة، وصاحبها - أعني: السوفسطائي - في مقابلة الحكيم، أو بالمشهورات ويسمى شغباً وصاحبه، أعني: المشاغب في مقابل المجادل. وهذه هي الصناعات الخمس.

والثلاثة الأول: أعني: البرهان والخطابة والجدل - هي المعتبرة من أقسامها، وهي المشار إليها بقوله تعالى: «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»<sup>(١)</sup>.

ووجه ضبط انحصار الصناعات في الخمس؛ هو أن القياس: إما أن يوصل إلى تصديق أو تخييل؛ والموصل إلى التصديق: إما أن يوقع ظناً وهو الخطابة، أو جزماً، فإن كان يقينياً فهو البرهان، وإلا فإن اعتبر فيه عموم

الاعتراف، أو التسليم فهو الجدل، وإلا فالمغالطة. وأما الموصل إلى التخيل، فهو الشعر .

وباعتبار المادّة البعيدة وهي مقدّماته باعتبار مقدّمة مقدّمة لا باعتبار مجموعها - وهذا الذي ذكرنا في تفسير المادّة القريبة والبعيدة موافقاً للعلامة<sup>(١)</sup>، هو المراد ممّا قاله الشارح القديم من أنّ القريبة: هي المقدّمات من حيث هي موقّعة للتصديق بالمطلوب، أو التخيل. والبعيدة: هي المقدّمات من جهة ما يصدق بها أو نحوه من التخيل. فتدبّر - أربعة؛ المؤلف من المسلّمات التي هي مادّة البرهان والجدل.

والمؤلف من المظنونات وما معها التي هي مادّة الخطابة .

والمؤلف من المشبّهات بغيرها التي هي مادّة المغالطة.

والمؤلف من المخيّلات التي هي مادّة الشعر .

وقد يقال: لمّا جعل المسلّمات الشاملة لمادّة الجدل والبرهان قسماً واحداً هاهنا، فليجعل في المادّة القريبة أيضاً قسماً واحداً مفيداً للجزم بالنتيجة.

لا يقال: الجزم بالنتيجة ينقسم إلى يقيني وغيره.

لأنّا نقول: كذلك الجزم في المقدمات المسلّمة ينقسم إليهما، فالفرق تحكّم. كذا في " الحواشي الشريفة " .

١ . لاحظ: كشف المراد: المسألة الثّانية والعشرون من مبحث الكيف.

وأقول: الفرق بينهما هو اعتبار المجموع في المادّة القريبة واعتبار مقدّمة مقدّمة في المادّة البعيدة على ما ذكرنا، فإن مجموع المقدمات التي هي المادّة القريبة للبرهان لا يمكن أن يكون بعينها مادّة قريبة للجدل، وإلاّ لكان البرهان والجدل واحداً، فوجب اعتبار كلّ من المجموعين على حدة. وأمّا مقدّمة من مقدمات البرهان، فيجوز أن يكون مقدّمة من مقدمات الجدل لا محالة. وكذا مقدّمة من مقدمات الجدل يجوز أن يكون مقدّمة من مقدمات البرهان، فلا يجب اعتبار كلّ مقدمة على حدة، فليتدبّر.

والثاني؛ أي الاستثنائي قسمان: متّصل ومنفصل<sup>(١)</sup> هو أيضاً قسمان غير حقيقيّ وحقيقيّ والمتّصل ناتجُهُ أمران<sup>(٢)</sup>:

أحدهما: ما استثنى فيه عين المقدم، فينتج عين التّالي، لأنّ صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم.

وثانيهما: ما استثنى فيه نقيض التّالي، فينتج نقيض المقدم، لأنّ انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم.

وأما ما استثنى فيه عين التّالي، أو نقيض المقدم، فلا ينتج شيئاً، لأنّ انتفاء الملزوم لا يقتضي صدق لازمه ولا انتفائه. وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاؤه.

وكذا غير الحقيقيّ من المنفصل الذي هو القسم الثّاني من الاستثنائيّ -

١. في أكثر النسخ لفظ «منفصل» ساقط.

٢. من كلام المصنّف ﷺ.

على ما ذكرنا - ينتج منه أمران، لأنَّ الغير الحقيقيَّ من المنفصل قسمان:  
أحدهما: مانعة الجمع وينتج فيه استثناء عين كلِّ من الجزأين نقيض  
الآخر لامتناع الجمع بينهما.

وأما استثناء نقيض أحد الجزأين، فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه،  
لجواز ارتفاع الجزأين معاً.

وثانيهما: مانعة الخلو وينتج فيه استثناء نقيض كلِّ من الجزأين عين  
الآخر، لامتناع خلوّ الواقع عنهما .

وأما استثناء عين أحد الجزأين، فلا يقتضي نقيض الآخر ولا عينه،  
لجواز الاجتماع بينهما.

ومنه؛ أي من المنفصل حقيقته<sup>(١)</sup> على الإضافة إلى الضمير، أي  
حقيقي المنفصل. ويمكن أن يُقرأ بـ «تاء التانيث» على أن يكون صفة  
«لمؤنث مقدّر» أي ومنه قضية حقيقيّة، وينتج من الحقيقي استثناء عين كلِّ  
من الجزأين نقيض الآخر، واستثناء نقيض كلِّ منهما عين الآخر، لامتناع  
الجمع والخلوّ بين الجزأين على ما هو المراد من الانفصال الحقيقيّ،  
والأخيران<sup>(٢)</sup>؛ أي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن<sup>(٣)</sup> لا اليقين.

أما الاستقراء: والمراد منه هاهنا هو الناقص لا التامّ، فلما عرفت.

وأما التمثيل: وهو إلحاق جزئيّ يسمّى فرعاً بجزئيّ آخر يسمّى أصلاً

١. في أكثر النسخ: «ومنه ضعفه».

٢ و ٣. من كلام المصنّف رحمه الله .

في حكم ذلك الآخر، لاشتراكهما في معنى يسمّى علّة وجامعاً، فلاحتمال أن لا يكون الجامع علّة، أو يكون خصوصيّة الأصل شرطاً، أو خصوصيّة الفرع مانعة وتفصيل هذه الأشياء المذكورة في غير هذا الفن؛<sup>(١)</sup> أي في فنّ المنطق.



## [ الفرع الثاني والثلاثون ]

### في التلازم بين التعقل والتجرد عن المادّة<sup>(١)</sup>

قال: والتعقل والتجرد متلازمان؛ لاستلزام انقسام المحلّ انقسام الحال، فإن تشابهت عرض الوضع للمجرد، وإلا تركّب ممّا لا يتناهى.

ولاستلزام التجرد صحة المعقولة، المستلزمة لإمكان المصاحبة.

أقول: [ والتعقل والتجرد متلازمان؛ أي كلّ عاقلٍ مجردٍ وكلّ مجردٍ عاقلٍ.

والحكم الأول: قد مرّ غير مرّة وبينه هاهنا أيضاً بقوله: لاستلزام انقسام المحلّ انقسام الحال. يعني لو لم يكن العاقل الذي هو المحلّ للصورة المعقولة؛ أي المجردة عن الغواشي الماديّة على ما مرّ مجرداً مع كونه جوهرًا، لكان منقسمًا على ما هو شأن الجوهر المادي، ويلزم منه انقسام الصورة الحالّة فيه من حيث ذاته، لا باعتبار عروض طبيعة أخرى له على ما هو المراد من الحلول السرياني، وقد مرّ جميع ذلك.

وإذا انقسمت الصورة المعقولة الحالّة في العاقل بانقسامه: فإمّا إلى

١. لاحظ لمزيد التحقيق الكتب التالية: شرح الإشارات والتبهيّات: ٢ / ٣٨٥ - ٣٩١؛ والمباحث المشرقيّة: ١ / ٣٦٩ - ٣٧٢؛ وشرحي الإشارات والتبهيّات: ١ / ١٧٠ - ١٧٣؛ وإشراق هياكل التور: ٣٢٧ - ٣٣٠؛ وشرح المقاصد: ٣ / ٣٦٠ - ٣٦٢؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٢٠٠ - ٢١٥؛ وشرح الموافق: ٧ / ٢٥٧ - ٢٦٠؛ وشرح تجريد المقائد: ٢٧١ - ٢٧٣.

أجزاء متشابهة مع كونها متباينة في الوضع، فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة المعقولة.

والى هذا أشار بقوله: فإن تشابهت؛ أي أجزاء الحال الحاصلة من انقسام المحل عرض الوضع للمجرد .

وإما إلى أجزاء مختلفة، فيلزم أن يكون الحال - أعني: الصورة المعقولة - مركبة من أجزاء غير متناهية بالفعل، أما عدم التناهي فلكون انقسام المحل كذلك على ما هو شأن الجسم. وإما كونها بالفعل، فلكونها مختلفة الطبايع، فلا يجوز اتصالها.

والى هذا أشار بقوله: وإلا أي وإن لم يتشابه الأجزاء تركب؛ أي الحال، وهو الصورة المعقولة مما لا يتناهي؛ أي بالفعل كما عرفت. وهو محال.

وأما الحكم الثاني: فقد بينه بقوله: ولاستلزام التجرد صحة المعقولة المستلزمة لإمكان المصاحبة. يعني أن كل مجرد يلزمه أن يصح كونه معقولا، إذ المانع عن المعقولة إنما هو الغواشي المادية، وبتجريد العقل الماهية عنها يصير الماهية معقولة، فإذا كانت هي في نفسها مجردة عنها، فلا محالة يصح أن تصير معقولة إذا قارنت عاقلاً.

ثم إن كل ما يصح أن يُعقل يصح أن يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الأمور العامة. والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معاً، فكل ما يصح أن يُعقل يصح أن يُعقل مع غيره، فيصح أن يكون مقارناً لمعقول آخر، فيصح إذا كان مجرداً قائماً بذاته أن يكون عاقلاً؛

أي مقروناً بالصورة المعقولة في الخارج، لأن صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل، فإن صحة المقارنة المطلقة متقدمة عليها، لكونها استعداداً لها والمطلقة متقدمة على المقيّدة التي هي المقارنة في العقل، فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل بواسطة. فلا يمكن أن يتوقف عليها، وألا يلزم الدور، فيتحقق صحة المقارنة المطلقة في الخارج أيضاً، ذلك بأن يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصول الحال في المحلّ، وذلك لأن المقارنة على ثلاثة أقسام:

مقارنة المحلّ للحال<sup>(١)</sup>.

ومقارنة الحال للمحلّ<sup>(٢)</sup>.

ومقارنة أحد الحالين للآخر<sup>(٣)</sup>.

والمجرد لما كان قائماً بذاته امتنع أن يكون مقارنته لشيء من القسمين الأخيرين، بل منحصرة في القسم الأول على ما هو شأن العاقل مع المعقول، فيكون المجرد عاقلاً له لا محالة، وهو المطلوب.

ثم إن كل ما يصح أن يكون عاقلاً لغيره يصح أن يكون عاقلاً لنفسه، لأن كل عاقل لغيره يمكنه أن يعقل أنه عاقل لغيره، وهذا يستلزم أن يعقل نفسه كما لا يخفى، فكل مجرد يصح أن يكون عاقلاً لذاته.

وإذا صح أن يكون عاقلاً لذاته وجب أن يكون عاقلاً لذاته، لأن تعقله

١. كمقارنة محلّ السواد له.

٢. كمقارنة السواد لمحلّه.

٣. كمقارنة السواد والحركة في الجسم الأسود المتحرك.

لذاته لا يمكن أن يكون بحصول مثاله، فيكون بحضور ذاته، وذاته حاضرة دائماً لا تغيب، فيكون تعقله لذاته دائماً فثبت المطلوب، وهو أن كل مجرد عاقل، أي بالفعل.

هذا ما قالوه في بيان الحكم الثاني وفيه وجوه من المناقشة: (١)

أولها: أنه لِمَ لا يجوز أن يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما في تعقل كنه ذاته تعالى؟

وثانيها: أن تقدّم المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية إنما يصح لو كانت ذاتية لها وهو ممنوع.

وثالثها: أنه يجوز أن لا يصح لذات المجرد إلا المقارنة العقلية لا لتوقف المطلقة عليها، بل لأن ذات المجرد بحيث لا يقبل إلا هذه كما لا يقبلها إلا في ضمن القسم الأول.

ورابعها: أنه يجوز أن يكون لبعض المجردات أن يعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقل أنه يعقلها، والقياس على ما يجده الإنسان من نفسه لا يفيد.

وأقول: يمكن دفع هذه الوجوه:

أما الأول: فبأن المانع عن التعقل ليس في ذاته تعالى، بل فينا كما صرحوا به.

وأما الثاني: فبأن خواص الذات بالنسبة إلى ما هو ذاتي له متحققة

بين المقارنة المطلقة والخاصة، فيجب تحقّق الذاتية بينهما .

وأما الثالث: فبأن المقارنة العقلية لكونها مقارنة أحد الحالين للآخر أحسّ من المقارنة الخارجية التي نحن بصدد إثباتها - أعني: مقارنة ذات المجرد للمعقولات - لكونها مقارنة المحلّ مع الحال، فلا معنى لأن تأبى ذات المجرد عن الأشرف ويقبل الأخصّ، بخلاف القسم الأول من المقارنة، فإنها أشرف لا محالة من الأولين كما لا يخفى فلا بُعد في إباء ذات المجرد عنهما وقبولها إياها.

وأما الرابع: فبأن هذا الحكم - أعني: أن كلّ ما يعقل غيره يمكنه أن يعقل أنه يعقل غيره - قريب من البديهيات كما صرّح به بعضهم فمنعه مكابرة. هذا.

ثمّ أقول: يمكن أن يبيّن صحة المقارنة لذات المجرد بعد إثبات صحّة المعقولة له، بأنّ المعقولة مقارنة، لا محالة - أعني: مقارنة الحال للمحلّ - وهي مستلزمة للمقارنة المطلقة. فإذا صحّت المقارنة المطلقة في ضمن مقارنة الحال للمحلّ صحّت في ضمن مقارنة المحلّ للحال بالطريق الأولي لكونها أشرف كما ذكرنا، وهذا أقرب ممّا ذكروه، وأبعد عن المناقشة، وأوفق بكلام المصنّف كما لا يخفى .

## المسألة الثانية

### في القدرة<sup>(١)</sup>

[ وفيها فروع:

#### الفرع الأول:

#### في تعريف الطبيعة القدرة

قال: ومنها القدرة.

أقول: لما فرغ المصنّف ﷺ من البحث عن العلم شرع في البحث الثاني من الكيفيات النفسانية وهي القدرة، على ما قال ومنها؛ أي من الكيفيات النفسانية القدرة. وهي أخص من القوة، ونوع منها.

قالوا: الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والآ لتساوت الأجسام في الآثار، بل إنما يؤثر باعتبار أمرٍ آخر يقارنه، ويسمى ذلك الأمر الصفة المؤثرة

١. لاحظ البحث في الكتب التالية: المباحث المشرقية: ١ / ٣٨٢ - ٣٨٣؛ ونقد المحصل: ١٦٣ - ١٦٨؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٧٥ - ٨٦؛ وارشاد الطالبين: ٩٤ - ٩٦؛ والارشاد للجويني: ١٩٥ - ٢٠٩؛ والذخيرة في علم الكلام: ٨٠ - ١٠٠؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٢٤٤ - ٢٦٧؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٧٣ - ٢٧٧؛ وأصول الدين لفخر الرازي: ٨٥ - ٩١؛ ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٢٢٩ - ٢٤٣.

والقوة، وفسروها بأنها مبدأ التغيير في آخر من حيث هو آخر، وهي: إما أن تؤثر مع الشعور، أو بدونه. وعلى كلا التقديرين: إما أن يتشابه التأثير أو يختلف، فهذه أربعة أقسام:

أحدها: الصفة المقترنة بالشعور المتفقه في التأثير، وهي القوة الفلكية.

الثاني: المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير، وهي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة.

الثالث: الصفة الغير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير، وهي القوة النباتية.

الرابع: الغير المقترنة بالشعور المتشابه في التأثير، وهي القوة الطبيعية.

فالقدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، فخرج لا ما يؤثر كالعلم، إذ لا تأثير له، وإن توقّف عليه تأثير القدرة، وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالقوى الطبيعية.

وقيل: هي ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة، فالقوة الفلكية قدرة على التفسير الأول دون الثاني، والقوة النباتية بالعكس، والقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين، والقوة العنصرية ليست بقدرة على التفسيرين، كذا في "المواقف" (١).

١. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٥٠.

وفي "شرح المقاصد"<sup>(١)</sup> أيضاً مثل ذلك حيث قال: «اعتبر بعضهم في كون القوّة قدرة مقارنتها للقصد والشعور، ففسّر القدرة بصفة تؤثّر وعلى وفق الإرادة.

وبعضهم اختلاف الآثار، ففسّرها بصفة تكون مبدأ الأفعال مختلفة».

ثمّ ذكر تفريع القوى الأربع على التعريفين.

ولا يخفى بعد التفسير الثّاني، ولا يبعد أن يكون مراد المفسر الثّاني اعتبار الاختلاف مع الإرادة.

فإنّ الإرادة قد تكون متفنّنة كما في الحيوان. وقد تكون غير متفنّنة كما في الفلك.

فمآل التفسير الأوّل إلى أنّ القدرة صفة تؤثّر وفق الإرادة مطلقاً، سواء كانت متفنّنة أو لا.

ومآل التفسير الثّاني إلى أنّها صفة تؤثّر وفق الإرادة المتفنّنة فقط.

فعلى الأوّل يتحقّق القدرة في الفلك أيضاً.

وعلى الثّاني يختصّ بالحيوان، هذا.

ثمّ إنّهُ أورد في "المواقف"<sup>(٢)</sup> على التفسيرين القدرة الحادثة على رأي الأشاعرة، فإنّها لا تؤثّر، وليست مبدأ للأثر.

١. انظر: شرح المقاصد: ٢ / ٣٤٨ - ٣٤٩.

٢. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٥٠.



وأجاب في "شرح المقاصد": بأن المراد ليس التأثير بالفعل، بل بالقوة، بمعنى أنها صفة شأنها التأثير والإيجاد، والقدرة الحادثة كذلك، إلا أنها لم تؤثر، لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى، والنزاع - في أنها بدون التأثير هل يسمّى قدرة أم لا؟ - ، لفظي.<sup>(١)</sup>

واعلم: أن لفظة القوة وضعت أولاً للمعنى الذي به يتمكّن الحيوان من مزاوله الأفعال الشاقّة من باب الحركات. ولهذا المعنى المسمّى بالقوة مبدأ وأصل هو القدرة - أعني: كون الحيوان بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك - ولازم هو أن لا ينفع الشئ بسهولة ولا يضعف، فإنّ مزاول الحركات إذا انفعّل عنها صدّه ذلك عن إتمامها، فلا جرم كان اللانفعال دليلاً على الشدّة، فنقلوا<sup>(٢)</sup> اسم القوة إلى ذلك المبدأ - أعني: القدرة - وإلى ذلك اللّازم، أعني: اللّانفعال.

ثم إنّ للقدرة وصفاً كالجنس وهو الصفة المؤثّرة، ولازماً وهو الإمكان، لأنّ القادر لما صحّ منه أن يفعل وأن لا يفعل كان صدور الفعل منه بالإمكان، فكان إمكان الفعل لازماً للقدرة، فنقلوا اسم القوة من القدرة إلى جنسها - أعني: الوصف المؤثّر في غيره - وإلى لازمها - أعني: الإمكان وحده - فقالوا: للأبيض أنه أسود بالقوة، وسّموا الحصول فعلاً، وإن كان في الحقيقة انفعلاً، لأنّ القوة بالمعنى الأوّل كانت متعلّقة بالفعل، فلما سمّي الإمكان قوة سمّوا ما تعلّق به الإمكان - أعني: الحصول والوجود - فعلاً.

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٣٤٩ - ٣٥٠.

٢. أي الفلاسفة.

ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحاً، لأن يكون ضلعاً لمربع مخصوص، وبعضها غير صالح له سمو ذلك المربع قوة للخط الذي يصلح أن يكون ضلعاً له كأنه أمر ممكن فيه، وخصوصاً إذا تخيل أن حدوث هذا المربع إنما هو بحركة ذلك الخط على مثل نفسه.

فالقوة: بالمعنى الأول يقابلها الضعف.

وبالثاني العجز.

وبالثالث سهولة الانفعال.

وبالرابع عدم التأثير.

وبالخامس الضرورة.

وبالسادس عدم كون الخط كذلك، هذا محصل ما في " الشفاء " (١)

وأعلم: أيضاً أن القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوى الفعلية والانفعالية - أعني: التي تهياً مجالها نحو الفعل أو الانفعال - فلذلك أخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال.

وقد صرح بعضهم بأن القوة المؤثرة تطلق على القوة الانفعالية. وادعى أنهم أرادوا بالتأثير هاهنا التغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثراً. هذا.

## [ الفرع الثاني ]

### في مغايرة القدرة الطبيعية والمزاج

قال: وتُفارق الطَّبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع.

أقول: [ وتفارق القدرة الطبيعية وكذا تفارق المزاج المقارن للشعور بعد موافقتها إياهما في كونها صفة مؤثرة، وقوة بمقارنة الشعور في الأول، والمغايرة في التابع في الثاني، وهذا نشر على ترتيب اللف. ]

وإنما كان تابع القدرة، أي أثرها مغايراً لتابع المزاج وأثره، لأن المزاج كما مرَّ كَيْفِيَّةً متوسطة بين الكيفيات الأربع،<sup>(١)</sup> فيكون من جنس الكيفيات المحسوسة، وأثره من جنس أثرها، وتأثيرها إنما هو في ما يجانسها، بخلاف القدرة وأثرها التابع لها، فإنها من جنس الكيفيات النفسانية وتأثيرها ليس فيما يجانسها .

وبهذا التقرير اندفع ما في " الحواشي الشريفة " من أنه يجوز أن يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعة، فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع. انتهى، فليتدبر.

١ . وهي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.

## [ الفرع الثالث ]

### في أن القدرة مصححة للفعل

قال: مصححة للفعل بالنسبة .

أقول: [ والقدرة مصححة للفعل بالنسبة؛ أي مصححة لنسبة الفعل إلى الفاعل، أي تجعله بحيث يصح صدوره عنه ومعنى الصحة هو الجواز والإمكان، فإذا صح صدوره عنه صح عدم صدوره، أيضاً فبقيد " التصحيح " خرج الإيجاب، فإنه ليس بقدرة. وبقيد «النسبة» صحّة الفعل في نفسه، فإنّها غير محتاجة إلى العلة، لما مرّ سابقاً من أن إمكان الممكن لازم لماهيته وآلاً لزم الانقلاب ولوازم الماهية غير مجعولة.

## [ الفرع الرابع ]

## في أن القدرة متعلقة بالضدين

قال: وتعلقها بالطرفين على السواء.

أقول: [ وتعلقها بالطرفين؛ أي بالفعل والترك على السواء، على ما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة،<sup>(١)</sup> لا بطرف واحد على ما ذهب إليه الأشاعرة<sup>(٢)</sup>. وذلك لأن معنى القدرة صحة الفعل والترك معاً، لا صحة أحدهما فقط. وهذا ظاهر.

والمعتزلة: يدعون الضرورة فيه، كما نقل عنهم في "المواقف"<sup>(٣)</sup>.

١. والإمامية. لاحظ: نقد المحصل: ١٦٧؛ ونهج الحق وكشف الصدق: ١٣٠ - ١٣١؛ وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٩٦؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٧٨ - ٧٩؛ والإرشاد إلى تواضع الأدلة في أصول الاعتقاد: ٢٠١ - ٢٠٢؛ والذخيرة في علم الكلام: ٨٣؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٢٦٦ - ٢٦٣.

٢. وقوم من الأوائل. لاحظ: مناهج اليقين في أصول الدين: ٧٨؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٢٦٦؛ وأصول الدين لفخر الرازي: ٩٠؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨٢؛ وشرح المواقف: ٦ / ١٠٢. اعلم أن القاضي عبد الجبار قسم الأشاعرة في هذه المسألة إلى فرقتين: فرقة تقول: إن القدرة غير صالحة للضدين، وفرقة تقول: إنها صالحة للضدين. وقال: هذا أي الرأي الثاني إنما أخذه عن ابن الراوندي، ظناً منهم أنه ينبغيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق. لاحظ: شرح الأصول الخمسة: ٣٩٦ - ٣٩٨.

٣. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٥٣.

## [ الفرع الخامس ]

### في أن القدرة متقدمة على الفعل (١)

قال: وتتقدم الفعل التكليف الكافر، وللتنافي، وللزوم أحد المحالين لولاه.

أقول: [ وتتقدم القدرة الفعل فيكون قبله زماناً، خلافاً للأشاعرة وبعض المعتزلة، فإنها تكون عندهم مع الفعل لا قبله .

واحتجبت المعتزلة بوجوه ثلاثة: (٢)

أحدها: أن الكافر مكلف بالإيمان حال الكفر إجماعاً، فلو لم يكن قادراً على الإيمان حال الكفر لزم أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، إذ الإيمان حال الكفر غير مقدور على ذلك التقدير، بل يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد، إذ لا تكليف مع العصيان لاستحالة طلب الحاصل، ولا قدرة قبله فيكون التكليف بترك العصيان تكليفاً بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق، لأن من قال بجوازه لم يقل بوقوعه، فضلاً عن عمومه .

والى هذا الوجه أشار بقوله: لتكليف الكافر.

١ . لاحظ : الذخيرة في علم الكلام: ٨٨ - ٩٥ ؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٢٤٨ - ٢٦١ ؛ وشرح الأصول الخمسة: ٣٩٦ ؛ ونقد المحصل: ١٦٥ - ١٦٦ .

٢ . لاحظ : شرح المقاصد: ٣ / ٣٥٥ - ٣٦٠ ؛ وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٩٥ - ٩٦ ؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨٢ ؛ وشرح تجريد العقائد: ٣٧٤ ؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٥٤ - ٤٥٥ ؛ وشرح المواقيف: ٦ / ٩٣ - ٩٨ ؛ ونهج الحق وكشف الصدق: ١٢٩ - ١٣٠ .

وثانيها: كون القدرة مما يحتاج إليه الفعل ينافي كونها معه، لأن الفعل حال وجوده مستغن عن القدرة لا محالة.

والى هذا الوجه أشار بقوله: وللمتنافي.

وثالثها: لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم إما حدوث قدرة الله تعالى، أو قِدَم العالم، وكلاهما محال.

واليه أشار بقوله: ولزوم أحد المحالين لولاه؛ أي لولا تقدم القدرة على الفعل.

وأجيب عن الأول: بأننا لا نسلّم أن التكليف بالإيمان أو بترك العصيان قبل وقتها تكليف بغير المقدور، وإنما كان كذلك لو لم يكونا مقدورين أصلاً وليس كذلك، بل هما مقدوران في الجملة، أي في ثاني الحال، وذلك ليس من تكليف ما لا يطاق.

وعن الثاني: بأن الحاجة إنما هي إلى نفس القدرة لا إلى سبقها بالزمان، وهي حاصلة حين كون القدرة مع الفعل فلا منافاة.

وعن الثالث: بأن الكلام في القدرة الحادثة المسماة بالاستطاعة والقدرة القديمة خارجة عن محل النزاع، هذا.

والحق: أن الدعوى ضرورية وهذه الوجوه تنبيهات عليها، كيف، والقطع حاصل بقدرة القاعد في وقت قعوده على القيام والقائم في حال قيامه على القعود الوجدان.

### واحتجت الأشاعرة أيضاً بوجوه ثلاثة: (١)

أحدها: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فلو كانت قبل الفعل لا تعدّ من حال الفعل، فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة، ولا يرد النقص بالقدرة القديمة، لأنها ليست من قبيل الأعراض. وأجيب (٢) بعد تسليم امتناع بقاء الأعراض: بأن المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً، والألزام هو وجوده بدون مقارنة العلة، بل مع سبقهما واستحالة ذلك نفس محل النزاع.

الثاني: أن الفعل حال عدمه ممتنع، لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقاً.

الثالث: لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً، لكنّه منحال وإلا يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله.

والوجهان متقاربان، وجوابهما بعد النقص بالقدرة القديمة: أنه إن أريد بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف كونه معدوماً فمسلّم، لكنّه لا ينافي المقدورية وإمكان الحصول من القادر. وإن أريد امتناعه في زمان عدمه فممنوع، بل هو ممكن بأن يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن ساير الممكنات هذا.

١. لاحظ: شرح الأصول الخمسة: ٤٢٢ - ٤٣١؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٥٤ - ٣٥٥؛ ونهاية الغرام في

علم الكلام: ٢ / ٢٥٥ - ٢٦١؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٧٩ - ٨٠؛ وشرح تجريد العقائد:



ولنعم ما جمع الإمام الرّازي<sup>(١)</sup> بين المذهبين في المسألتين: بأن القدرة قد تطلق على القوّة العضليّة التي هي مبدأ الآثار المختلفة في الحيوان بحيث متى انضم إليها إرادة كلّ واحدٍ من الضدّين حصل دون الآخر، ولا شك أن نسبتها إلى الضدّين على السواء.

وقد يطلق على القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شك في امتناع تعقلها بالضدّين وإلا اجتمعا في الوجود، بل هي بالنسبة إلى كلّ مقدور غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر، لاختلاف الشرائط بحسب مقدور مقدور. فلعّل الأشعري أراد بالقدرة المعنى الثّاني، فحكم بأنّها لا تتعلّق بالضدّين ولا هي قبل الفعل.

والمعتزلة أرادوا بها المعنى الأوّل، فذهبوا إلى أنّها تتعلّق بالضدّين وأنّها قبل الفعل، هذا.

وفي "المواقف" بعدما نقل هذا الجمع قال: وفيه بحث. ولم يبين وجهه.<sup>(٢)</sup>

فقال الشارح: «هذا ملحق ببعض النسخ، وتوجيهه؛ أن القدرة الحادثة ليست مؤثّرة عند الأشعري، فكيف يصح أن يقال إنّه أراد بالقدرة القوّة المستجمعة لشرائط التأثير؟ انتهى»<sup>(٣)</sup>.

١. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ٣٨٢ - ٣٨٣؛ وأصول الدّين: ٨٩ - ٩٠.

٢. انظر: المواقف في علم الكلام: ١٥٤.

٣. شرح المواقف: ١٠٥ / ٦.

وأقول: قد مرَّ أنَّ المراد من التأثير المعبر في مفهوم القدرة هو؟ التأثير بالقوة لا بالفعل ندفع به هذا البحث أيضاً كما اندفع به إيرادته على تفسيري القدرة على ما مرَّ.

ثمَّ أقول: والعجب إنَّ قول الأشعري بعدم التأثير في القدرة الحادثة ممَّا يؤيد هذا الجمع، فإنَّه لو كان مراده من القدرة هو المعنى الأوَّل لم يكن هذا القول مختصاً به، إذ لم يقل أحد بتأثير العلة الغير المستجمعة للشرائط. وأمَّا المعتزلة، فظاهر أنَّ مرادهم لا يمكن أن يكون المعنى الثاني، بل المتعين عندهم؛ وعلى أصولهم هو المعنى الأوَّل فليثبت.

## [ الفرع السّاس ]

### في امتناع وقوع المقذور الواحد بقادرين مستقلّين

قال: [ ولا يتحد وقوع المقذور مع تعدّد القادر؛

[ أقول: ] أي امتنع أن يقع مقذور واحد بقادرين، كما امتنع أن يقع

معلول واحد بعلتين مستقلّتين على ما مرّ سابقاً. <sup>(١)</sup>

وفي " الحواشي الشريفة " «أنه إنّما يتمّ هاهنا إذا كانت كلّ واحدة من القدرتين مؤثّرة، وأمّا من زعم أنّ القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثّرة، فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثّرة وكاسبة على مقذورٍ واحدٍ كما في أفعال العباد الاختيارية، ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولم يجوز اجتماع مؤثّرتين ولا كاسبتين. انتهى» <sup>(٢)</sup>.

وإنّما اقتحم الوقوع لإمكان تعلق القادرين بمقذورٍ واحدٍ بأن يكون كلّ منهما قادراً عليه، ولكن لا يمكن وقوعه بهما.

١. في مبحث عدم إمكان اجتماع علتين مستقلّتين على معلولٍ واحدٍ.

٢. على ما نقله الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد المعاند: ٢٧٥.

## [ الفرع السابع ]

### في بيان اجتماع قدرتين على مقدور واحد<sup>(١)</sup>

قال: ولا استبعاد في تماثلها.

أقول: [ ولما ثبت أن الممتنع هو وقوع المقدور الواحد بقادرين لا تعلقهما به، ثبت أنه لا استبعاد في تماثلها؛ أي تماثل أفراد القدرة بأن تكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر على ما توهمه طائفة من المعتزلة<sup>(٢)</sup> بناء على أنه لو جاز ذلك، وحكم المتماثلين واحد لجاز تعلق كل واحدة منهما على مقدور أخرى، فيلزم جواز تعلق قدرتين، بل القادرين بمقدور واحد، لكون حكم القدرتين بعينه حكم القادرين. وثبت في الحكم السابق امتناعه.

وذلك لما عرفت أن الثابت في الحكم السابق إنما هو وقوعه بهما لا تعلقهما به.

١. يعني هل يمكن أن تكون قدرة شخص على مقدور شخصي مثل قدرته على مقدور شخص آخر، كأن تكون قدرة زيد على نجارة هذا الخشب مماثلة لقدرته على نجارة ذلك الخشب الآخر أم لا؟ احتمالان: ذهب طائفة من المعتزلة إلى استبعاد ذلك واستدلوا به. وذهب طائفة أخرى منهم المصنف رحمته إلى عدم استبعاد ذلك.

٢. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثالثة والعشرون من مبحث الكيف؛ ومناهج اليقين في أصول

## [ الفرع الثامن ]

### في بيان تقابل القدرة والعجز

قال: وتقابل العجز تقابل الملكة والعدم.

أقول: [ والقدرة تقابل العجز تقابل الملكة والعدم، على ما ذهب إليه أبو هاشم <sup>(١)</sup>، خلافاً للأشاعرة، وجمهور المعتزلة <sup>(٢)</sup>، فإنهم ذهبوا إلى كون العجز ضدّاً للقدرة، وادّعوا التّفرقة الضروريّة بين الزّمن، والممنوع من الفعل.

والجواب: أنّها مسلّمة، لكنّها راجعة إلى عدم القدرة في الزّمن، ووجودها في الممنوع.

وقال الإمام: لا دليل على كون العجز صفة وجوديّة، ولا على كونه عدميّاً، بل كلاهما محتمل. <sup>(٣)</sup> كذا في "شرح المواقف" <sup>(٤)</sup>.

والحقّ على ما هو المستفاد من "نقد المحضّل": أنّ العجز إن كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركته عن حركة المختار كانت

١. والأصح على ما نقل في شرح المواقف: ١٠٦/٦؛ وعن أبي هاشم فقط على ما نقل في شرح المقاصد: ٣٦١/٢؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٧٦.

٢. لاحظ: شرح المواقف: ١٠٦/٦؛ وعن بعض المعتزلة في شرح الأصول الخمسة: ٤٣؛ وعن الأشاعرة وأبي عليّ وأبي هاشم الجبائي في مناهج اليقين في أصول الدين: ٨٥.

٣. لاحظ: محضّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ٨٢-٨٣؛ وأصول الدين: ٩٠.

٤. انظر: شرح المواقف: ١٠٦/٦.

القدرة عبارة عن هيئة تعرض عند سلامة الأعضاء يعبر عنها بالتمكّن أو بما هو علّة له، فالقدرة وجوديّة والعجز أيضاً وجودي. ولعلّ الأشاعرة ذهبوا إلى ذلك.

وإن كانت القدرة عبارة عن الهيئة المذكورة. والعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة، فالقدرة وجوديّة، والعجز عدمي. ولعلّ المعتزلة ذهبوا إلى ذلك. وأما إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء التي هي عدم الآفة، فيكون عدميّة. والعجز آفة تعرض للإعراض، فيكون وجوديّة، فهذا لا يطابق شيئاً من المذهبين كما لا يخفى.<sup>(١)</sup>

## [ الفرع التاسع ]

### في تضاد القدرة والخلق

قال: ويضاد الخلق لتضاد أحكامهما، والفعل.

أقول: [ ويضاد <sup>(١)</sup> الخلق بالرفع ليكون فاعل يُضاد والمفعول محذوف، أي ويضادها، أي القدرة الخلق لتضاد أحكامهما، فإن القدرة تقتضي تساوي نسبتها إلى الطرفين كما مرّ بخلاف الخلق، فإنه ملكة للنفس يصدر بها عنها الفعل بلا روية وفكر، فلا يكون إلا متعلقاً بأحدهما فقط.

والفعل، بالنصب عطف على الضمير المنصوب المحذوف، أي ويضاد الخلق الفعل أيضاً لتضاد أحكامهما، فإن الفعل قد يكون تكليفاً بخلاف الخلق.

وإنما تعرضوا لمضادة الخلق الفعل بناء على أن أكثر الأخلاق تحصل بمزاولة الأفعال. كذا في "الحواشي الشريفة".

واعلم: أن الواقع في نسخة شرح العلامة <sup>(٢)</sup> إنما هو "تغاير" بدل "يضاد" وذلك هو الصواب.

ولذلك قال الشارح القديم: إن ما ذكره يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل لا تضادهما. ولعله أراد بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق.

١. في بعض النسخ: «تغاير الخلق».

٢. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثالثة والعشرون، من مبحث كيف.

وقال المحشّي الشريف<sup>(١)</sup>: وذلك لأن كون الشيء صالحاً لأن يقع به الضدان ومتساوي النسبة إليهما، وكونه غير صالح لذلك متنافيان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة، فيجب حينئذ أن تتغير القدرة والخلق: إما ذاتاً، وإما اعتباراً، وإما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محلّ فلا، كيف، والظاهر اجتماعهما في محلّ واحدٍ بالقياس إلى فعلٍ واحدٍ.

وما يتوهم من أنّ تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللّازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين.

فجوابه: أنّ تنافي اللّازمين الحملّيين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محلّ واحدٍ، والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللّوازم الاتصاليّة. وهذه نكتة سرّية قد غفل عنها أقوام فضّلوا وأضلّوا.

وكذلك كون الفعل بحيث يكون تكليفاً وكون الخلق على خلاف ذلك يدلّ على تغايرهما دون تضادّهما.

فعلم أنّه أطلق التّضاد على التّغاير في المفهوم والصّدق إطلاقاً للخاصّ على العامّ .

ويؤيده قول الإمام في "الملخص" والفرق بين الخلق وأصل القدرة. وقوله: وليس الخلق الفعل. انتهى كلامه الشريف.



## المسألة الثالثة

### في اللذة والألم<sup>(١)</sup>

[ وفيها فروع

#### الفرع الأول

#### في حقيقة اللذة والألم

قال: ومنها اللذة والألم، وهما نوعان من الإدراك تخصصاً بإضافة تختلف

بالقياس.

وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية لا غير.

أقول: لما فرغ المصنف رحمته من البحث عن القدرة شرع في البحث عن اللذة والألم [ على ما قال ومنها؛ أي من الكيفيات النفسانية اللذة والألم،

---

١ . شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٣٣٤ - ٣٥٤؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٣٨٧ - ٣٩٩؛ والأسرار الخفية في العلوم المغلقة: ٥٧٠ - ٥٧٢؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ١٢١ - ١٢٣؛ ورسائل فلسفة لذكرنا الزاوي: ١٣٩ - ١٦٤؛ ونقد المحصل: ١٧١ - ١٧٢؛ وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ١٢٠ - ١٢٢؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٢٧٦ - ٣٠١؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٥٨ - ٤٦١؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٦٣ - ٣٧٤؛ وشرح المواقف: ٦ / ١٣٤ - ١٤٤؛ والأسفار: ٤ / ١١٧ - ١٤٤؛ والمطالب العالية من العلم لله: ٣ / ١٨٣ - ١٨٤ .

وهما من الوجدانيات البديهية التصور. وقد يفسران قصداً إلى تعيين المسمى.

فقال الشيخ في "الإشارات": «اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك .

والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر»<sup>(١)</sup>.

وقال المصنّف في شرحه: «أما الإدراك فقد مرّ شرح اسمه، وأما النيل فهو الإصابة والوجدان.

وإنّما لم يقتصر على الإدراك، لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون إلّا بحصول ذاته. واللذة لا يتمّ بحصول ما يساوي اللذّيذ بل إنّما يتمّ بحصول ذاته.

وإنّما لم يقتصر على النيل، لأنّه لا يدلّ على الإدراك إلّا بالمجاز.

وإنّما أوردتهما معاً لفقدان لفظ يدلّ على المعنى المقصود بالمطابقة. وقدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقة وأردفه بالمخصّص الدالّ بالمجاز .

وإنّما قال: «لوصول ما هو عند المدرك» ولم يقل: لما هو عند المدرك، لأنّ اللذة ليست هي إدراك اللذّيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذّيذ للملتذّ ووصوله إليه .

وإنّما قال: «ما هو عند المدرك كمال وخير» لأنّ الشيء قد يكون كمالاً

١ . الإشارات والتنبيهات: ٣٤٣. وقال في الشفاء: «فإنّ اللذة ليست إلّا إدراك الملائمة من جهة ما هو ملائم». لاحظ: إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٦٩ .

وخيراً بالقياس إلى شيءٍ وهو لا يعتقد كمالَيْته وخيرَيْته فلا يلتذُّ به، وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذُّ به. فالمعتبر كمالَيْته [ وخيرَيْته ] عند المدرك لا في نفس الأمر .

والكمال والخير هاهنا - أعني: المقيسين إلى الغير - هما حصول شيءٍ لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له، أي حصول شيءٍ يناسب شيئاً ويصلح له، أو يليق <sup>(١)</sup> به بالقياس إلى ذلك الشيء. والفرق بينهما أن ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء، فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خيراً. وإنما ذكرهما <sup>(٢)</sup> لتعلق معنى اللذة بهما، وأخر ذكر الخير لأنه يفيد تخصصاً ما لذلك المعنى .

وإنما قال: «من حيث هو كذلك» لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة، والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها <sup>(٣)</sup> كمال وخير. وهذه ماهية اللذة، ويقابلها ماهية الألم كما ذكره.

وهذا أقرب إلى التّحصيل من قولهم: اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي. ولذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره. انتهى كلام " شرح الإشارات " <sup>(٤)</sup>.

وإلى تعريفهما الذي ذكره الشيخ أشار هاهنا بقوله: وهما نوعان من

١. في المصدر: «أو أمر يليق».

٢. الشيخ رحمته.

٣. في المصدر: «معها».

٤. شرح الإشارات والتشبهات: ٣ / ٣٣٧ - ٣٣٩.

الإدراك تخصصاً، بكون كل منهما مع التَّيْل على ما مرَّ في بيان وجه إيراد الإدراك والتَّيْل كليهما معاً وعدم الاقتصار بأحدهما فقط متلبساً كل منهما بإضافة إلى ما أضيف إليه، أي وصول الملائم والمنافي. تختلف تلك الإضافة باعتبار اختلاف المضاف إليه - أعني: الملائم والمنافر - بالقياس إلى المدرك على ما مرَّ في شرح قول الشَّيْخ «ما هو عند المدرك كمال وخير».

فحصل من هذا الكلام: أنَّ اللذَّة إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ملائم، وإنَّ الألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك منافر .

ومن اختلاف كلِّ من الملائم والمنافي بالقياس إلى المدرك يمكن أن يفهم أنَّ المراد إدراك كلِّ منهما من حيث هو ملائم أو مناف على ما هو المراد من الحيثية المذكورة في تعريف الشَّيْخ.

فدلَّ هذا الكلام على تعريفهما الذي ذكره الشَّيْخ بجميع أجزائه.

وهذا الاستنباط كسائر نظائره من مختصات هذا الشرح بفضل الله ومنه.

وليست اللذَّة خروجاً عن الحالة الطبيعيَّة غير، كذا وقعت هذه العبارة في نسخ المتن، وظاهر أنَّه سهو من القلم، لأنَّ هذا الكلام ردَّ لما زعمه محمد بن زكرياء الطَّيِّب<sup>(١)</sup>: «من أنَّ اللذَّة هي العود إلى الحالة الطبيعيَّة بعد

١ . محمد بن زكرياء الرَّايزي طيِّبٌ كيميائيٌّ وفيلسوف لقبه جالينوس العرب، من أهل الري المتوفى (٣١٢ هـ) وله تصانيف مختلفة ومنها: الأسرار في الكيمياء، الحاوي، مقالة في ما بعد الطبيعيَّة. لاحظ: محبوب القلوب: ٢ / ٥٠ - ٥٥؛ وموسوعة أعلام الفلسفة: ١ / ٤٧١ - ٤٧٢ .

الخروج عنها. وبعبارة أخرى: هي الخروج عن الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية<sup>(١)</sup>. وأما الخروج عن الحالة الطبيعية، فليست لذة عنده، بل ذلك عنده هو الألم أو سببه. فالصواب هو إحدى هاتين العبارتين، فعنده لذة الأكل هي زوال ألم الجوع، ولذة الوقاع زوال ألم دغدغة المنى لأوعيته، وهكذا.

قال<sup>(٢)</sup>: إن الأمور المستمرة لا يشعر بها، فإذا تجدد زوال حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية يشعر بها. فقد قارن إدراك الحالة ذلك الزوال الذي هو اللذة، فظنوا أن إدراك الحالة الطبيعية، أي الملائمة هو اللذة. فقد أخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات.

وقال الإمام في الملخص: إن اللذة لا تتم لنا إلا بالإدراك، والإدراك الحسي سبباً للمسي إتما يحصل بالانفعال عن الضد. فإذا استمرت الكيفية [الموجبة لذلك] لم يحصل الانفعال، فلم يحصل الشعور، فلم تحصل اللذة، فلما لم تحصل اللذة للمسية إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن الطبيب الرّازي أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال، والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية، فقد أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. وهو ظن فاسد، فإن الإنسان قد يلتذ بالنظر إلى الوجه الحسن، وبالوقوف على مسألة علمية، وبوصول مال إليه من غير أن يخطر بباله هذه الأشياء قبل وصولها إليه حتى

١. هذه العبارة مطابقة لما نقله شارح المواقف. لاحظ: شرح المواقف: ٦ / ١٣٧.

٢. أي قال محمد بن زكرياء الطبيب. لاحظ تفصيل مذهبه في رسائل فلسفية: ١٣٩ - ١٦٤، ١٣٨.

يكون له حالة غير طبيعيّة وشوق إلى تلك الأشياء، فيزول بوجدانها ضرر الشوق إليها.

فإن قيل: إنّه كان مدركاً لكلّيات هذه الأشياء ومشتاقاً إليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألماً بها بفقدانها، وإن لم يكن له شعور بهذه المعينات. فإذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم. وإذا حصل له جزئيات أخرى زال بعض آخر، وهكذا فلا تتحقّق لذّة بلا زوال.

قلنا: قد يدعى حصول اللذّة بوجدان الأمور المذكورة بلا سابقة شوق إليها ولو إجمالاً، كما في إدراك الذائقة الحلاوة أوّل مرّة.

قال شارح المقاصد: «وأبطله - أي زعم محمد بن زكريّا - ابن سينا وغيره بأنّه قد تحصل اللذّة من غير سابقة ألم، أو حالة غير طبيعيّة كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلبٍ وشوقٍ، لا على التفصيل، ولا على الإجمال، بأن لم يخطر ذلك بباله قطّ لا جزئياً ولا كلياً. وكذا في إدراك الذائقة الحلاوة أوّل مرّة.

وقد يحصل ذلك التبدّل من غير لذّة، كما في حصول الصحّة على التدرّج. وفي ورود المستلذات من الطّعموم والزّوائج والأصوات وغيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك. وقد عرض له شاغل عن الشعور بذلك»<sup>(١)</sup>.

## [ الفرع الثاني ]

### في سبب الألم

قال: وقد يستند الألم إلى التفرّق .

أقول: للألم - كما عن الشيخ <sup>(١)</sup> وغيره <sup>(٢)</sup> - سببان:

أحدهما: تفرّق الأتصال، فإنّ مقطوع اليد يحسّ بالألم بسبب تفرّق اتّصالها عن البدن.

الثاني: سوء المزاج المختلف. كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: [ وقد يستند الألم إلى التفرّق؛ أي تفرّق الأتصال، كما أنّه قد يستند إلى سوء المزاج، وهو على قسمين: متفقّ ومختلفّ.

فالمتفقّ: هو مزاج غير طبيعيّ يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعيّ ويتمكّن فيه كأنه المزاج الطبيعيّ.

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: كتاب النفس / ٦٠ - ٦١؛ والمباحثات: ٦٩ برقم ٩٧ .  
 ٢. لغير الشيخ في المقام أقوال: منها: أنّ السبب الذاتي هو تفرّق الأتصال، نقلاً عن جالينوس وأكثر الأطباء أو جميعهم والأوائل والمعتزلة أو بعضهم كالقاضي عبد الجبار.  
 ومنها: أنّ السبب الذاتي هو المزاج، وإليه مال الفخر الرّازي وجمع من المتأخّرين.  
 ومنها: أنّ كلّاً منهما يصلح سبباً بالذات. انظر: المباحث المشرقيّة: ١ / ٣٩٠ - ٣٩٧؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٢ / ٢٨٧ - ٢٩٨؛ والمعني: ٩ / ١٣٧ و ١٦٠؛ ١٣ / ٢٧٢؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ١٢١ - ١٢٢؛ ونقد المحصل: ١٧١ - ١٧٢؛ والأسفار: ٤ / ١٢٤ - ١٢٥؛ وشرح المقاصد: ٣٦٩ / ٢ - ٣٧٠ .

والمختلف: مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعي، بل يخرجُه عن الاعتدال .

والمؤلم من هذين هو سوء المزاج المختلف، وذلك لأنَّ شرط الإحساس هو مخالفة ما بين كيميَّتي الحاسِّ والمحسوس، إذ مع الانفاق لا يحصل التأثير، فلا يكون إحساس. فإذا تمكَّنت الكميَّة المنافرة في العضو وأزالت الكميَّة الأصليَّة للعضو، فليس ثمة كميَّتان متخالفتان، فلم يكن فعلٌ وانفعالٌ، فلا يحسُّ بالمنافرة. وأمَّا في سوء المزاج المختلف: فالكميَّة الأصليَّة باقية مع الكميَّة الواردة، فيتحقَّق المنافاة والإحساس بالمنافر الذي هو الألم.

ألا ترى أنَّ حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب؟ ولهذا يذوب أعضاء المدقوق مع أنَّ حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق، فإنَّ صاحب الغب يجد التهاباً ويضطرب اضطراباً بخلاف المدقوق.<sup>(١)</sup>

وهذا - أعني: استناد الألم تارة إلى سوء المزاج المختلف - هو مذهب الشيخ<sup>(٢)</sup>.

وأما مذهب جالينوس: فهو أنَّ السبب الذاتي للألم إنما هو تفريق الاتصال فقط .

١ . لاحظ : شرح المواقف: ٦ / ١٤٢ - ١٤٤ ؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٦٥ - ٣٧١ ؛ وشرح تجريد

العقائد: ٢٧٨ - ٢٨٩ ؛ وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ١٣٣ ؛ والأسفار: ٤ / ١٣٠ - ١٣٢ .

٢ . احتجَّ الشيخ على أنَّ سوء المزاج المختلف مؤلم بالذات بوجوده أربعة. لاحظ: القانون في الطب: ١ / ١٤٥ - ١٤٦ / الفصل التاسع عشر من الجملة الثانية من التعليم الثاني من القرن الثاني.



واختار الإمام: أنه سوء المزاج المختلف فقط، وأبطل كون تفريق الاتصال سبباً له بوجوه. (١)

منها: أنه عديمي والألم وجودي، والعديمي لا يكون سبباً للوجودي.  
ومنها: أن الألم قد يتخلف عن تفريق الاتصال، فإن من عقريده بسكين حاد في الغاية لم يحس بالألم إلا بعد زمان حتى إذا حصل له سوء المزاج تألم، فلا يكون التفرق سبباً ذاتياً له، وإلا لم يتخلف عنه.

ومنها: أن اغتذاء الحيوان يوجب تفرق أجزائه أبداً، فيلزم أن يكون متألماً دائماً، فإن التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء، ولا يتصور هذه المداخلة إلا بتفريق في ما بين الأجزاء، وهو حاصل دائماً، فالتفرق أيضاً حاصل دائماً.

ومنها: أن تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة أكثر منه في لسعة العقرب، فوجب أن يكون إيلام الجراحة أقوى من إيلام اللسعة، وليس كذلك.

وأجيب عن الأول: بمنع كون التفرق عديمياً، بل هو عبارة عن حركة الأجزاء بعضها عن بعض.

ولو سلم، فالعديمي قد يكون سبباً للوجودي، بأن يتصف به أمر في الخارج، ويصير بسبب هذا الاتصاف سبباً له.

وعن الثاني والثالث: بأن المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج إلى سبب

١. انظر: المباحث المشرقية: ١ / ٣٩٠ - ٣٩١؛ ونهاية المرام: ٢ / ٢٨٨ - ٢٩٢؛ و

متوسطٍ بينه وبين المسبّب، فجاز أن يكون مشروطاً بشرط يتخلف عنه المسبّب، لفقدانه .

على أنّ التفرّق الحاصل في الأجزاء بالاغتذاء وإن كان متكرّراً، لكنّه متصغّر مستمر، فلا يحسّ به لصغره واستمراره.

وعن الرّابع: بأنّه إنّما يلزم لو كان ألم لسعة العقرب لتفرّق الاتصال، وليس كذلك، بل إنّما هو لما يحصل بواسطة سمّه من سوء مزاج مختلف هو أقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة.

### [ الفرع الثالث ]

#### في أقسام اللذة والألم

قال: كلٌّ منهما حسِّي وعقليّ وهو أقوى.

أقول: [ وكلٌّ منهما: أي من اللذة والألم حسِّي وعقليّ حسب انقسام الإدراك إليهما.

بيان ذلك: أنك قد عرفت أن اللذة إدراك ونيل لحصول ما هو خيرٌ ومؤثّرٌ عند المدرك .

والإدراك على قسمين: حسِّي وعقليّ.

فكما أن لكلّ من الحواسّ ما هو خيرٌ ومؤثرٌ عنده كالتكيف بكيفية الحلاوة للذائقة، وبكيفية الألوان الحسنه والأشكال المستحسنة للباصرة، وبكيفية الأصوات الرخيمة والنعيمات المتناسبة للسامعة، وبكيفية الروائح الطيبة للشامّة، وبكيفية السطوح الناعمة والكيفيات الملائمة للأمسة، وكصوّر الغلبة والمعاني المرجوة للواهمة وكتذكّرهما للذاكرة. فإذا نالت هذه القوى تلك الكمالات المؤثرة لها التذتّ بها.

كذلك للقوة العاقلة أيضاً كمالٌ وخيرٌ مؤثرٌ عندها هو أن يتمثّل فيها بقدر الطاقة جليّة الحقّ سبحانه وصفاته وأفعاله ونظام الوجود على ما هو عليه على الوجه اليقين البرهانيّ المبرأ عن شوائب الأوهام. فإذا نالت هذا

الكمال والخير المؤثر عندها التذت به لا محالة لتحقق حد للذة هاهنا كما تحقق هناك.

وهي هاهنا أقوى مما هناك، لكون إدراك العقل أتم من إدراك الحس، لكونه واصلاً إلى كنه الأشياء وحقائقها، بخلاف إدراك الحس، لكونه واقفاً عند سطوح الأجسام وظواهرها، ولكون مدرك العقل أشرف وأبهى لتجرده عن الشوائب المادية والعوارض الجسمانية التي هي منبع الخسة ومعدن الدناءة، بل لا نسبة لهذه اللذة إلى تلك اللذات، كما لا نسبة لمدرك العقل إلى تلك المدركات على ما بيننا.

والى هذا أشار بقوله: وهو؛ أي العقلي أقوى، ولذلك ترى الذين أوتوا حظاً<sup>(١)</sup> منها يستحقرون طبيبات الحياة الدنيا، ولا يصدنك عن هذه التفات طائفة منهم إلى شيء من شهواتها، فإن ذلك منهم ليس من حيث إنها لذات حسية مرغوب فيها، بل من حيث إنها بالقياس إليهم وسائل تلك اللذة العظمى على ما قاله المحقق الشريف.

فثبت تحقق اللذة العقلية، وكونها أقوى من اللذات الحسية. وهذا رد لمن زعم من أهل الظاهر أنه لا لذة إلا في المحسوسات.

وهذه اللذة العقلية، ثابتة لسائر المجردات العقلية والذوات القدسية على طبقاتها وتفاوت مراتبها، بل للمبدأ الأول جل شأنه وإن لم يتعارف إطلاق لفظ اللذة على ما هناك.

ولذلك قال الشيخ في "الإشارات": «أجلُّ مبتهَج بشيء هو الأول بذاته، لأنه أشدُّ الأشياء إدراكاً لأشدَّ الأشياء كمالاً، الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم - وهما منبعاً الشرِّ - ولا شاغل له عنه»<sup>(١)</sup>.

وقال المصنّف في شرحه: «وإنما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج، لأنَّ إطلاقها على الواجب الأول وما يليه ليس بمتعارفٍ عند الجمهور. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

ثمَّ إنَّه كلُّ شيء يتصوّر فيه اللذة والابتهاج يتصوّر فيه العشق، ولذلك قال الشيخ بعد كلامه المنقول: «والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصوّر حضرة ذاتٍ ما».

والشوق هو الحركة إلى تميم هذا الابتهاج، إذا كانت الصّورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال، غيرَ متمثلة من وجه، كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس، حتّى يكون تمام التمثيل الحسّي للأمر الحسّي. وكلُّ مشتاقٍ فإنَّه قد نال شيئاً ما، وفاته شيء .

وأما العشق فمعنى آخر، فالأول عاشق لذاته معشوق لذاته، عُشِق من غيره أو لم يُعشَق. ولكنّه ليس لا يُعشَق من غيره؛ بل هو معشوق لذاته من ذاته، ومن أشياء كثيرة من غيره»<sup>(٣)</sup>.

١. الإشارات والتبهيّات: ٣٥٠.

٢. شرح الإشارات والتبهيّات: ٣ / ٣٦٠.

٣. الإشارات والتبهيّات: ٣٥٠ - ٣٥١.

وقال المصنّف في شرحه: «واعلم: أنّ كلّ خيرٍ مؤثّر، وإدراك المؤثر من حيث هو مؤثر حبّ له. والحبّ إذا فرّط سمّي عشقاً، وكلّما كان الإدراك أتمّ والمدرك أشدّ خيريّة كان العشق أشدّ.

والإدراك التامّ لا يكون إلاّ مع الوصول التامّ. فالعشق التامّ لا يكون إلاّ مع الوصول التامّ. ويكون ذلك على ما مرّ لذة تامّة وابتهاجاً تامّاً. فإذن العشق الحقيقيّ هو الابتهاج بتصوّر حضور ذاتٍ ماهية المعشوقة.

ثمّ لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربّما يشبّه أحدهما بالآخر أشار إلى الشوق أيضاً وذكر أنّه الحركة إلى تميم هذا الابتهاج. ولا يتصوّر ذلك إلاّ إذا كان المعشوق حاضراً من وجه غائباً من وجه.

ثمّ أثبت العشق الحقيقيّ للأوّل تعالى لحصول معناه هناك. فإنّه الخير المطلق وإدراكه لذاته أتمّ الإدراكات، ولم يتحاشّ عن إطلاق هذا اللفظ عليه وإن كان غير مستعملٍ عند الجمهور، لأنّه مستعمل في عرف الإلهيين من الحكماء والمحقّقين من أهل الذوق، ونزهه الله تعالى عن الشوق، إذ لا يمكن أن يغيب عنه شيء، ويبيّن أنّه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه، ومعشوق أيضاً لغيره بحسب إدراك الغير له. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وإذا عرفت الأمر في اللذة فقس عليه حال الألم، فالآلام العقلية أشدّ من الآلام الحسية، بل لا نسبة لها إليها أعاذنا الله عنهما جميعاً بفضله وكرمه.

## المسألة الرابعة

### في الإرادة والكراهة<sup>(١)</sup>

[ وفيها فروع:

#### الفرع الأول

#### في حقيقة الإرادة والكراهة

قال: ومنها: الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم .

أقول: إن هذا الفرع في بيان حقيقة الإرادة والكراهة [ على ما قال: ومنها؛ أي من الكيفيات النفسانية الإرادة والكراهة يشبه أن يكون معناهما واضحاً عند العقل غير مشتبه بغيرهما إلا أنه يعتبر معرفتهما والتعبير عنهما بما يفيد تصوّرهما، ولذلك اختلف فيهما:

فذهب كثير من المعتزلة<sup>(٢)</sup> - كأبي الهذيل والنظام

---

١. لاحظ: المعنى: ٦ / ٢؛ كل الكتاب؛ وتقد المحصل: ١٦٨؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ١١٧ - ١٢١؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ٣ / ١٧٥ - ١٧٨؛ وارشاد الطالبين: ١١٨ - ١٢٠؛ واللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ١٣٦ - ١٣٧؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٦١ - ٤٦٧؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٧٩ - ٢٨٤ .

٢. انظر: المعنى: ٦ / ٢ / ص ٨ - ٢٣؛ وشرح المواقف: ٦ / ٦٤ - ٦٥؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٣٨ - ٣٣٩؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٧٩ - ٢٨٠ .

والجاحظ<sup>(١)</sup> والبلخي<sup>(٢)</sup> إلى أن الإرادة هي اعتقاد القادر النفع والمصلحة في الفعل له ولغيره ممن يؤثر خيره، سواء كان يقينياً أو غيره، والكرهية اعتقاده المضرة والمفسدة في الفعل كذلك .

واختاره المصنّف وأشار إليه بقوله: وهما نوعان من العلم؛ أي بمعنى الأعمّ.

قالوا: إن نسبة قدرة القادر إلى طرفي المقدور - أعني: فعله وتركه - على السواء، فإذا اعتقد نفعاً في أحد طرفيه ترجّح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصّصاً لوقوعه منه.

وذهب جماعة منهم إلى أنهما زائدتان على العلم، بل الإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع أو ظنّه، لأنّ القادر كثيراً ما يعتقد النفع أو يظنّه ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل .

والجواب: أنا لم نجعلها مجرد اعتقاد النفع أو ظنّه، بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعبٍ، أو معارضة، وما ذكر من الميل إنّما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة أما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور، كالشوق إلى المحبوب لمن لم يكن واصلاً إليه. وأما الواصل إليه، فلا شوق له.

١ . هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى (٢٥٥ هـ) أحد أئمة المعتزلة.

٢ . هو عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني من بني كعب المتوفى (٣١٩ هـ)

أحد أئمة المعتزلة: لاحظ تفصيل ترجمته في: وفيات الاعيان: ١ / ٢٥٢ وتاريخ بغداد: ٩ / ٣٨٤ .



وذهبت الأشاعرة<sup>(١)</sup> إلى أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع .

قالوا: فإن الإرادة قد تكون بدون اعتقاد النفع أو ميل يتبعه، فلا يكون شيء منهما لازماً لها فضلاً عن أن يكون نفسها، وذلك كما في الأمثلة التي يرجح فيها المختار أحد الأمرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد إرادته من غير توقف في طلب المرجح بالضرورة، كطريقي الهارب، ورغيفي الجايح، وقدحي العطشان .

والجواب: أنا لا نسلّم تساويهما في نفس الأمر، ولو تساويا في نفس الأمر لم يستبعد منع اختيار أحد الأمرين، وإنما يستبعد عند فرض التساوي، وهو لا يستلزم الوقوع. وعلى تقدير تسليم الوقوع في نفس الأمر، لا يستلزم التساوي في اعتقاد المختار، بل الظاهر أنه يترجح عنده أحد الأمرين، فلذلك لا يتوقف. ولو لم يترجح لتوقف ألبتة بالضرورة العقلية لعدم المرجح والضرورة التي ادّعيتموها ضرورة الوهم لا محالة للاحتتمالات المذكورة. وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور، فلعلّ الدهشة، أو غيرها في تلك الحالة صارت سبباً لعدم استثبات الشعور في الحافظة، فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة.

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٣٣٩ - ٣٤٠؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ٣ / ١٧٥ - ١٧٧؛

وشرح تجريد العقائد: ٢٨٠؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٦١ - ٤٦٢؛ وشرح المواقف: ٦ / ٦٥ - ٦٦.

على أنه قد قيل: أنه إذا فرض تساوي الطّريقين مثلاً في نجاة الهارب، فإن طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره، لأنّ القوّة في اليمين أكثر، والقويّ يدفع الضّعيف، كما هو المشاهد في من يدور على عقبه. وأمّا في القدحين والرغيفين، فيختار ما هو أقرب إلى اليمين.

وإذا عرفت الحال في الإرادة، فقسّ عليه الكراهة، فإنّها: إمّا علم بالضرر والمفسدة كما عرفت، أو ميل بعدم الوقوع بعقبه، أو صفة مخصّصة لعدم الوقوع على اختلاف المذاهب في الإرادة.

## [ الفرع الثاني ]

في أن إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده

وكراهة الشيء يلزمها إرادة ضده

قال: وأحدهما لازم مع التّقابل.

أقول: [ وأحدهما؛ أي كل من الإرادة والكراهة لازم؛ أي للآخر مع التّقابل؛ أي مع تقابل متعلّقيهما. يعني أن إرادة الشيء مستلزمة للكراهة عن مقابله من حيث هو مقابله، وكراهة الشيء مستلزمة لإرادة مقابله كذلك، وذلك بشرط الشعور بالمقابل.

وهذا مختار القاضي والغزالي<sup>(١)</sup>. والدليل على ذلك أنه عند إرادة الفعل لو لم يكن الترك من حيث هو ترك له مكروهاً لزم أن يكون مراد أيضاً وإرادتا المتقابلين متقابلتان، فيلزم اجتماع المتقابلين. هذا غاية التقرير.

وبقيد «الحيثية» اندفع عنه أنه يجوز إرادة كل من المتقابلين من وجه فلا يلزم اجتماع المتقابلين.

١. أي ما اختار المصنّف رحمه الله مختار القاضي أبو بكر الباقلاني، ومحمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد. وهما من الأشاعرة. لاحظ: شرح المواقيف: ٦ / ٧٦ - ٧٧؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٤٢ - ٣٤٣؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٨١.

وجه الاندفاع: أن الفعل المراد بوجه ليس مقابله إلا تركه من هذا الوجه لامن وجه آخر، فليتدبر .

وذهب الأشعري وكثير من أصحابه<sup>(١)</sup> إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده، إذ لو كانت غيرها، فإما يكون مثلها، أو ضدها، فلا تجماعها لامتناع اجتماع المثليين والضدّين، وإما مخالف لها، أي مغاير غير مماثل ولا مضاد، فيجتمع ضدها، إذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده، كالحركة المخالفة للسواد، فإنها تجمعه وتجامع البياض أيضاً، ولكن ضد كراهة الضد هو إرادة الضد، فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده، وهما متضادّتان كما مرّ. وكذا ضد إرادة الشيء إرادة الضد، فيلزم جواز اجتماع كراهة الضد مع إرادته. وهو محال.

والجواب<sup>(٢)</sup>: أنا لا نسلم أن مخالف الشيء يجمع ضده، لجواز أن يكون الشيء ومخالفه متلازمين، والملزوم يمتنع اجتماعه مع ضدّ لازمه، وأن يكون شيء واحد ضدّاً للمتخالفين كاليوم، وهو ضدّ للعلم والقدرة.

على أن شرط كراهة الضدّ الشعور به اتفاقاً وضرورة، وقد لا يشعر به فينفك إرادة الشيء عن كراهة ضده، فلا يكون نفسها.

١. انظر: شرح المواقف: ٦ / ٧٣ - ٧٦؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٤١ - ٣٤٣؛ وشرح تجريد العقائد:

٢٨٠ - ٢٨١.

٢. هذا جواب صاحب المواقف مع شرح المحقق الشريف عن استدلال الشيخ الأشعري. انظر:

شرح المواقف: ٦ / ٧٥.

ومنهم من قال: مراده أن إرادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد.

وهذا مما لا يلتفت إليه كما لا يخفى.

وذهب الباقون إلى تغاثرهما من غير استلزام بناء على جواز إرادة كل من الضدين من وجه، واختاره صاحب المواقف<sup>(١)</sup>.

وأنت خبير: بأنه يتوقف على كون المراد من الضدين في هذا المقام هما المصطلحين، والظاهر أنهم أطلقوا الضدين على المتقابلين مطلقاً على ما يشعر به كلام المصنف. وحيث يرد عليه المتقابلان بالإيجاب والسلب - أعني: الفعل والترك - على ما مرّ آنفاً.

وأيضاً: إنما يتأتى ذلك على تفسير الإرادة بالعلم، أو بما يعقبه من الميل على ما هو مذهب المعتزلة<sup>(٢)</sup>. وأما إذا فسرت بالصفة المنحصصة - على ما هو رأي الأشاعرة - فلا، لأن إرادة الضدين حيث يستلزم اجتماعهما كما لا يخفى.

١. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٥٠.

٢. لاحظ تفصيل مذهب المعتزلة في المعنى: ٦٢ / ٢ و ٦٢ - ٦٧.

### [ الفرع الثالث ]

## في أنّ الإرادة والكرهه اعتباران متغايران

### بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة وغيره<sup>(١)</sup>

قال: ويتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره.

أقول: [ ويتغاير اعتبارهما؛ أي اعتبار الإرادة والكرهه بالنسبة إلى الفاعل وغيره، فإنّ إرادة الفاعل القديم، إذا تعلّقت بفعلٍ من أفعال نفسه، فهي موجبة للمراد باتّفاق من الحكماء والمليين.

وإذا تعلّقت بفعلٍ من أفعال غيره، فهي موجبة أيضاً عند الأشاعرة دون غيرهم.

وإرادة الفاعل الحادث - أعني: العبد - إذا تعلّقت بفعلٍ من أفعال نفسه كانت الإرادة قصداً إلى الفعل لا عزمًا عليه. والمراد من القصد ما نجده من أنفسنا حال إيجادنا الفعل. فهي موجبة أيضاً عند أكثر المعتزلة، بخلاف ما إذا كانت عزمًا لتقدّم العزم على الفعل زمانًا. وربما يزول بزوال شرط، أو حدثٍ ومانع. وعند الأشاعرة وجماعة من المعتزلة كالجبايين، وطائفة من

١ . لاحظ: البحث في الكتب التالية: شرح المواقيف: ٦ / ٦٦ - ٦٧؛ والمغني: ٦ / ٢ و ٦٨ - ٧٧؛

وشرح تجريد العقائد: ٢٨١ - ٢٨٢ .

المتأخرين، غير موجبة، سواء كانت قصداً أو عزمًا.

وأما إرادة غير الفاعل فغير موجبة أصلاً، سواء كان الغير قديماً أو حادثاً، فإن إرادة القديم وإن كانت موجبة لأفعال العباد عند الأشاعرة، لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد، فتدبر.

## [ الفرع السابع ]

### في أن الإرادة والكره قد تتعلقان بذاتيهما

قال: وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة.

أقول: [ وقد يتعلقان؛ أي الإرادة والكره بذاتيهما، فإن الإرادة قد تتعلّق بالإرادة وبالكره بأن يريد الإنسان إرادته لشيء أو كراهته له. وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مراداً ومكروهاً، لأن إرادة الكراهة، وكرهه الإرادة لا يوجب إرادة لمكروه وكرهه المراد.

وهذا بخلاف الشهوة والنفرة فإنه لا معنى لاشتواء الإنسان شهوته لشيء إلا بمعنى الإرادة كما إذا قيل لمريض: أي شيء تشتهي؟ فقال: أشتهي أن أشتهي.<sup>(١)</sup> وكذا النفرة لا يتعلّق بالنفرة. فهذا هو الفرق بين الإرادة والشهوة والكره والنفرة.

وأما ما توهمه صاحب المواقف<sup>(٢)</sup>: من أن هذا إنما يتأتى على تفسير الإرادة بالعلم أو بما يعقبه. وأما إذا فسرت بالصفة المخصصة، فمتعلّقها لا يكون إلا مقدوراً، فيمتنع تعلّقها بالإرادة أو بالكره وبالعكس، لأن إرادتنا

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٨٢؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٦٤ - ٤٦٥؛ وشرح المواقف: ٦ / ٧٠.

٢. انظر: شرح المواقف: ٦ / ٧١ - ٧٢؛ وشرح تجريد العقائد: ١٨٢.



ليست مقدورة لنا وألا احتاج حصولها فينا إلى إرادة أخرى. وهكذا إلى ما لا يتناهى.

فدفعه شارح المقاصد: <sup>(١)</sup> بأن هذا التفسير لا يقتضي كون متعلّقها مقدوراً لجواز كونها صفة تتعلّق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها <sup>(٢)</sup> تخصيص أحد طرفي المقدور. ولهذا جاز إرادة الحياة والموت .  
فرق آخر، وهو أن الإنسان قد يريد ما لا يشتهي، كشرّب دواء بشع ؛ وقد يشتهي ما لا يريد، كتناول الطعام حال الاحماء. <sup>(٣)</sup>

١ .لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٣٣٩ - ٣٤٠ .

٢ . في المصدر: «من شأنهما الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور» .

٣ . نقل بالمعنى .

## المسألة الخامسة

### في الحياة<sup>(١)</sup>

[ قال: فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحياة، وهي صفة تقتضي الحس والحركة،

مشروطةً باعتدال المزاج عندنا.

فلا بد من البنية. وتفتقر إلى الروح.

وتقابل الموت تقابل العدم والملكة.

أقول: [ والمراد بها المختصة بذوات من الأجسام. وإنما ذكرها هاهنا - أعني: بعد ذكر الكيفيات النفسانية التي قد مضى ذكرها من العلم، والقدرة، والإرادة، والكرهية إلى غير ذلك، وقبل الكيفيات النفسانية التي سيأتي ذكرها من الصحة، والمرض، والفرح، والحزن وغير ذلك - للإشارة إلى الفرق بين القبيلتين، فإن افتقار الكيفيات الآتية إلى الحياة ظاهر جداً، لعدم تحققها في غير الأحياء من الجسمانيات، بخلاف المذكورة لتحققها في المجردات، فإن الحياة وإن كانت متحققة فيها، لكنها بمعنى آخر كما سيأتي في الإلهيات، فلذلك قال:

١ . لاحظ البحث لمزيد الاطلاع في الكتب التالية: نقد المحصل: ١٥٢ - ١٥٤ ؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٧٣ - ٧٥ ؛ وارشاد الطالبين: ٩٢ - ٩٤ ؛ وشرح المواقف: ٥ / ٢٩١ - ٢٩٥ ؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٢٩٢ - ٢٩٧ ؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٦٥ - ٤٦٧ ؛ وشرح تجريد المقائد: ٢٨٢ -

فهذه الكيفيات النفسانية المذكورة تفتقر إذا تحققت في الأجسام إلى الحياة. بمعنى أن شيئاً من الجسمانيات ليس بقابل للعلم والقدرة مثلاً ما لم يكن حياً باتفاق من الحكماء والمتكلمين .

وهي صفة تقتضي الحس والحركة الإرادية ؛ أي قوتيهما ل يتميز عنهما مشروطة باعتدال المزاج النوعي إذا كانت متحققة عندنا ؛ أي في الحيوان احتراز عن الحياة المتحققة في الأفلاك، فإنها غير مشروطة بالمزاج والاعتدال، لكونها بسائط.

والمراد بالاعتدال النوعي هو أن لكل نوع من أنواع المركبات مزاجاً خاصاً هو أعدل الأمزجة بالقياس إليه، بحيث إذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع. فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة وينبعث منها قوى الحس والحركة وتحذسوا بمغايرة الحياة، لقوة الحس والحركة، ولقوة التغذية الحيوانية بوجودها في العضو المفلوج، وفي العضو الذابل، وإلا لتسارع إليهما التعفن، كما في الميت بدون الحس والحركة في المفلوج وبدون التغذية في الذابل، فلي تأمل.

فلا بد للحياة من البنية؛ أي البدن المتألف من العناصر ليتمكن تحقّق المزاج الذي اعتداله شرط في الحياة .

وأيضاً تفتقر الحياة إلى الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخاري يتكوّن من لطائف الأخلاط، وينبعث من التجويف الأيسر للقلب، ويسري إلى البدن في عروق بانية من القلب تسمى بالشرايين .

والى هذا - أعني : اشتراط الحياة باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني - ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة <sup>(١)</sup> بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو المربوط ربطاً شديداً يمنع نفوذه، فحكموا بقوة الحدس ومساعدة التجربة، بأن هذه الثلاثة شرط للحياة.

وأما الأشاعرة بل جمهور المتكلمين <sup>(٢)</sup>، فمنعوا هذا الاشتراط، وقطعوا بجواز أن يخلق الله الحياة في البسائط، بل في الجزء الذي لا يتجزأ. ولا شك في إمكان ذلك إمكاناً ذاتياً. وأما الوقوع، فكلاً إلا من طريق خرق العادة.

وأما استدلالهم بأن الحياة لو اشترطت بالبنية: فإما أن تقوم حياة واحدة بجزأين فيلزم قيام عرض بموضوعين، وإما بكل جزء حياة مشروطاً بالقيام بالآخر فيلزم الدور، وغير مشروط به، فيلزم الترجيح بلا مرجح لتمائل الأجزاء، ولا يجوز قيامها ببعض فقط لأسباب خارجية، وإلا لكان الحي ذلك البعض لا البنية المؤلفة .

قد أجيب عنه: <sup>(٣)</sup> بقيامها بالمجموع الذي هو البنية أو بكل جزء ويكون الاشتراط بطريق المعية دون التقدم أو ببعض مشروطاً بالآخر من

١ و ٢. لاحظ: شرح المواقف: ٥ / ٢٩٢ - ٢٩٣؛ وشرح المقاصد: ٢٩٤ - ٢٩٥؛ شرح تجريد العقائد:

٣. الموجب هو صاحب المواقف. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٤٠؛ وشرح المواقف: ٥ /

دون عكس، لينخالف أجزاء البنية بالحقيقة وهي العناصر ولا يلزم عدم اشتراط البنية التي هي المجموع، إذ عدم الاشتراط بقيام الحياة بالجزء الأول لا يستلزم عدم الاشتراط بوجود الجزء الأول الذي به يتحقق البنية.

وتقابل الحياة [ و ] الموت تقابل العدم والملكة، لكونه عبارة عن زوال الحياة عمّن اتّصف بالحياة.

وقيل: إنه كيفية وجودية تضادّ الحياة بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾<sup>(١)</sup>.

وأجيب<sup>(٢)</sup>، بأنّ المراد بالخلق التّقدير، وهو يتعلّق بالوجودي والعدمي على أنّ العدمي قد يكون له نحو من الوجود حيث يتّصف به الموجود، كالعمى على ما مرّ مراراً فيكون متعلّقاً للإيجاد.

١. الملك: ٢.

٢. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٤٠؛ شرح المواقف: ٢٩٥ / ٥.

## المسألة السادسة

### في بواقي الكيفيات النفسانية

[ قال: ومن الكيفيات النفسانية الصحة، والمرض، والفرح، والغم، والغضب، والحزن، والهَم، والخجل، والحقد، والخوف.

أقول: إن هذه المسألة في بيان بواقي الكيفيات النفسانية [ على ما قال: ومن الكيفيات النفسانية الصحة. واختلف بعد الاتفاق على كونها من الكيفيات النفسانية في أنها هل تكون حالاً أيضاً كما تكون ملكة، أو لا تكون إلا ملكة؟

فعلى الأوّل عرّفها الشيخ في "القانون": «بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة»<sup>(١)</sup>.

وليست كلمة «أو» للترديد المنافي للتحديد، بل للتنبيه، على أنها يكون من القبيلتين.

وهذا معنى ما قال الإمام:<sup>(٢)</sup> لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات الصحة، بل في بعض

١. القانون في الطب: ١ / ١٤ / الفصل الأوّل من التعليم الأوّل.

٢. لاحظ: المباحث المشرقة: ١ / ٤٠٣.

عوارضها، لأنَّ المخالفة بين الحال والملكة إنَّما هي بعارض الرسوخ وعدمه.

وإنَّما قدَّم الملكة، لكونها صحَّة لاتِّفاق، ولكونها غاية الحال، والغاية متقدِّمة في العليَّة.

وهذا التعريف يتناول صحَّة الإنسان وغيره من الحيوانات.<sup>(١)</sup>

وعلى الثاني عرَّفها في "الشفاء": «بأنَّها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعيَّة وغيرها على المجرى الطبيعي غير مؤوفا»<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا التعريف شائبة تكرر، لأنَّ الملكة من الكيفيات النفسانية، أي المختصَّة بذوات الأنفس<sup>(٣)</sup>، اللهمَّ إلَّا أن يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفيات، أو يراد بالأنفس ما يعمُّ النباتية كلاهما خلاف الاصطلاح كما في "شرح المقاصد"<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا يبني كلام الإمام من أنَّ تعريف "القانون" يتناول صحَّة النبات أيضاً، وهو ما إذا كان أفعاله من الجذب والهضم سليمة. وأمَّا ما ذكر في موضع آخر من "القانون" «الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٣٧٥.

٢. منطق الشفاء: ١ / ٢٥٣ / المقولات. مؤوفا من الآفة.

٣. الحيوانية على ما صرحوا به.

٤. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٣٧٥ - ٣٧٦.

وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلّها صحيحة سليمة»<sup>(١)</sup> فمبنيّ على أن الصحة المبحوث عنها في الطبّ هي صحة الإنسان.

والمراد بصحة الأفعال وسلامتها خلوصها عن الآفة، وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي، فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه. وهذا ما قال الإمام: «إنّ الصحة في الأفعال أمر محسوس، وفي البدن غير محسوس، وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جازي». <sup>(٢)</sup>

وأما الاعتراض على التعريف الأوّل من " القانون " : بأنّ قوله: «تصدر عنها الأفعال» مشعر بأنّ المبدأ هي تلك الملكة أو الحال. وقوله: «من الموضوع» مشعر بأنّه الموضوع؛ أي البدن أو العضو. فأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ الصحة مبدأ فاعلي، والموضوع قابليّ، والمعنى كيفية تصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه.

وثانيهما: أنّ الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الغائية، والمعنى يصدر لأجلها وبواسطتها الأفعال عن الموضوع.

وتحقيقه: أنّ القوى الجسمانيّة لا تصدر عنها أفعالها إلا بشركة من موضوعاتها، فالمسخن هو النّار، والناريّة علة لكون النّار مسخنة. فالمراد أنّ

١. القانون في الطبّ: ١ / ١٠٢ / الفصل الثاني من التعليم الأوّل من الفرع الثاني.

٢. المباحث المشرقيّة: ١ / ٤٠٣.



الصحة علةٌ لصيرورة البدن مصدراً للفعل السليم. كذا في " شرح المقاصد " (١).

والمرض: وقد عرفه الشيخ في " القانون ": «بأنه هيئة مضادة للصحة» (٢) أي ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة. وقال مثل ذلك في ثاني سابعة " قاطيغورياس الشفاء " (٣) وهذا صريح في أن بينهما تقابل التضاد. لكن ما ذكر في ثالثها حيث قال: «إن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم، لست أعني: من حيث هو مزاج أو ألم،» (٤) مشعر بأن بينهما تقابل الملكة والعدم.

وأشار الإمام في " المباحث المشرقية " إلى الجمع بين كلاميه: بأن عند الصحة هيئة هي مبدأ لسلامة الأفعال، وعند المرض تزول تلك الهيئة هي مبدأ للآفة في الأفعال، فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزوالها، فبينهما تقابل العدم والملكة، وإن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد» (٥).

وقال شارح المقاصد: «كأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين، أو حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر وإلا فالإشكال بحاله» (٦).

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٣٧٦ / ٢ . ٢. القانون: ١٠٢ / ١ .

٣. لاحظ: منطق الشفاء: ١ / ٢٥٣ / المقولات / الفصل الثاني من المقالة السابعة.

٤. منطق الشفاء: ١ / ٢٦٥ / المقولات / الفصل الثالث من المقالة السابعة.

٥. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٤٠٤ - ٤٠٥ .

٦. شرح المقاصد: ٣٧٧ / ٢ .

وفي "شرح المواقف" بعد نقل كلام الإمام: «أَنَّ الأظهر أن يقال: إن اكفَى في المرض بعدم سلامة الأفعال، فذلك يكفيه عدم الصَّحة المقتضية للسلامة. وإن أثبت هناك آفة وجودية، فلا بدَّ من إثبات هيئة تقتضيها وكان الشيخ متردداً في ذلك»<sup>(١)</sup>.

وقيل<sup>(٢)</sup>: المراد أن بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق، وتقابل التضادَّ بحسب الشهرة، حيث لم يعتبر الجمهور في التضادَّ كونهما وجوديين، بل اعتبار ذلك إنّما هو بحسب الاصطلاح.

وقد صرَّح الشيخ بذلك حيث قال: «إنَّ أحد الضدَّين في التَّضادَّ المشهوريّ قد يكون عدماً للآخر كالسكون للحركة، والمرض للصَّحة»<sup>(٣)</sup>. على ما مرَّ في بحث التقابل»<sup>(٤)</sup>.

وفيه: أن قوله<sup>(٥)</sup>: «هيئة مضادة» ظاهر في كون المرض أيضاً وجودياً. وأما اعتراض الإمام على جعل الصَّحة والمرض من الكيفيات النفسانية: بأنَّهم<sup>(٦)</sup> اتفقوا على أنَّ أجناس الأمراض المفردة، ثلاثة: سوء المزاج، وسوء التركيب، وتفرق الاتصال. ولا شيء منها داخلاً تحت الكيفية النفسانية .

١. شرح المواقف: ١٤٩ / ٦ - ١٥٠ .

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٣٧٧ / ٢ .

٣. على ما نقله شارح المقاصد. لاحظ: شرح المقاصد: ٣٧٧ / ٢ - ٣٧٨ .

٤. لاحظ: الجزء الثاني من هذا الكتاب: المبحث الخامس من المسألة السابعة من الفصل الثاني.

٥. أي قول الشيخ الرئيس.

٦. أي الاطباء.

أما سوء المزاج: فلاّته: إما نفس الكيفيّة الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به فيقال: الحمى حرارة كذا، وهي من الكيفيات المحسوسة. وإما كون تلك الكيفيّة غريبة منافرة، وهو من باب المضاف. وإما اتّصاف البدن بها وهو من مقولة أن يفعل.

وأما سوء التّركيب: فلاّته عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى يخلّ بالأفعال، وظاهر أنّ شيئاً منها ليس من الكيفيات النفسانيّة.

وأما تفرّق الاتصال: فلاّته عدمي ليس بداخل تحت مقولة.

وإذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانيّة لم تدخل الصّحة تحتها، لكونه مقابلاً لها.<sup>(١)</sup>

فقد أُجيب عنه<sup>(٢)</sup>: بأنّ تقسيم المرض إلى هذه الأنواع الثلاثة مسامحة، والمقصود أنّ أنواع المرض كيفيات نفسانيّة غير معتدلة تابعة للأُمور المذكورة ومخلّة بالأفعال، هذا.

وإذا عرفت أنّ المرض خلاف الصّحة ويقابلها، وأنّ الكيفيّة التي بها يصدر الأفعال عن موضوعها إن كانت الأفعال سليمة فهي الصّحة، وإن كانت غير سليمة فهي المرض، عرفت أنّ لا واسطة بين الصّحة والمرض، إذ لا خروج عن النّفي والإثبات.

١. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ٤٠٠ - ٤٠١.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٣٧٩.

وجالينوس أثبت بينهما واسطة فقال: «الناقه ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة كالشتاء، ويصح مدة كالصيف، لا صحيح ولا مريض.

وأنت تعلم أن ذلك إنما هو لإهمال شروط التّقابل من اتّحاد المحلّ والزّمان والجهة. وإذا روعي هذه الشروط فلا واسطة بينهما»<sup>(١)</sup>.

قال الشيخ: من<sup>(٢)</sup> ظنّ أن بين الصّحة والمرض وسطاً هو لا صحّة ولا مرض، فقد نسي الشرائط التي تجب أن تراعى في ماله وسط وما ليس له وسط؛ وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة. وحينئذٍ إن جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة، وإلا فلا.

وإذا فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد، فلا بدّ أن يكون: إمّا معتدل المزاج سوي التّركيب بحيث يكون فعله سليماً. وإمّا أن لا يكون كذلك، فلا واسطة إلا أن يحدّ الصّحة والمرض بحدّ آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة إليها.<sup>(٣)</sup>

والفرح: وهو كفيّة نفسانيّة يتبعها حركة الرّوح إلى خارج البدن قليلاً قليلاً طلباً للوصول إلى الملدّ.

والسبب المعدّ لأصل الفرح هو كون حامله<sup>(٤)</sup> - أعني: الرّوح الذي في

١. على ما نقله صاحب المواقف. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٥٩ - ١٦٠.

٢. وهو جالينوس. لاحظ: القانون في الطب: ١ / ١٠٢.

٣. لاحظ: منطلق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٥٣ - ٢٥٤.

٤. في د: «هو كون فاعله».

القلب - على أفضل أحواله في الكمّ، بأن يكون كثيراً لأجل أنّ زيادة الجوهر يوجب زيادة القوة، ولأنّه مع الكثرة يبقى قسط وافٍ منه في المبدأ الذي هو القلب، وقسط وافٍ للانبساط الذي يكون عند الفرح، لأنّ القليل يجد به الطبيعة وتضبطه هناك ولا يمكنه من الانبساط. وفي الكيف بأن يكون معتدلاً في اللطافه والغلظ، وأن يكون شديد الصفاء والنورانيّة .

والأسباب الفاعلة للفرح هيئات نفسانيّة، والأصل فيها تخيل الكمال، إمّا العلم أو القدرة ويندرج في هذه الأسباب الإحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكّن من تحصيل المراد، والاستيلاء على الغير وإظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الأمور المؤلمة وتذكر الأمور المملّذة.

والغم: وهو كيفة نفسانيّة يتبعها حركة الرّوح إلى الداخل خوفاً من مؤذ واقع وإلى الخارج طلباً للانتقام، حيث يوجد معه غضب وحزن، فالغضب يلزمه الحركة إلى الداخل .

والأسباب المعدّة لأصل الغمّ هي مقابلات المعدّة لأصل الفرح والفاعلة للغمّ مقابلات الفاعلة للفرح .

والغضب: وهو ما يتبعها حركة الرّوح إلى الخارج دفعة طلباً للانتقام.

والحزن: وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلاً قليلاً هرباً من المؤذي.

والهمّ: وهو ما يتبعها حركة الرّوح إلى الداخل والخارج لحدوث أمر

بتصوّر منه خير متوقّع أو شرّ متّظر، فهو مركّب من رجاء وخوف، فأيتها

غلب على الفكر تحرّكت النفس إلى جهته ؛ فللخير المتوقع إلى الخارج وللشرّ المنتظر إلى الداخل.

والخجل: وهو ما يتبعها حركة الرّوح أيضاً إلى الداخل والخارج، لأنّه كالمركّب من فزع وفرح حيث ينقبض الرّوح أولاً إلى الداخل، ثمّ يخطر بباله أنّه ليس فيه كثير مضرّة، فينسط ثانياً.

والحقد: ويعتبر في تحقّقه أمران:

الأوّل: غضبه ثابت ليتفرّد صورة المؤذي في الخيال فيشتاق النفس إلى الانتقام.

والثاني: الانتقام ليس في غاية السهولة والآ كان كالحاصل فلا يشتدّ الشوق إلى تحصيله، ولذلك لا يوجد الحقد للملوك مع رعيتّه ولا في غاية الصّعوبة، والآ كان كالمتعذّر فلا يشتاق إليه لباسه عنه، ولذلك لا يوجد للرعيّة مع الملوك.

وأما الخوف: وهو ما يتبعه حركة الرّوح إلى الداخل دفعة هرباً من المؤذي ويقرب منه الفرع، فليس بموجود في نسختي الشرحين القديمين وموجود في نسخة شرح القوشجي بدل الغم<sup>(١)</sup>.

وجميع هذه الكيفيات النفسانية يلزمها حركة الرّوح: إمّا إلى خارج وإمّا إلى داخل. وعلى التقديرين: إمّا دفعة أو قليلاً قليلاً على ما أشرنا إليه في تفسير كلمتها .

وهي جميعها واضحة المعاني عند العقل غنيّة عن التعريف، والغرض من التفسيرات المذكورة إنّما هو الإشارة إلى ما لكلّ منها من الخواصّ واللّوازم، فحقايقها كيفيات تابعة لانفعالات تحدث في النفس ممّا يرتسم في قواها من النّافع والضارّ وكثيراً ما يتسامح فيفسّر بنفس الانفعالات، كما يقال: الفرح انبساط القلب والغمّ انقباضه، والغضب غليان الدّم، إلى غير ذلك .





## المطلب السادس

في القسم الرابع من الأقسام الأربعة للكيف

وهي الكيفيات المختصة بالكميات .

[ وفيه مسائل: ]



## المسألة الأولى

### في حقيقة هذا القسم

قال: والمختصة بالكميات المتصلة بالاستقامة والانحناء والتعكير والتعقيب والشكل والخلقة، أو المنفصلة كالزوجية والفردية.

أقول: لما فرغ المصنف رحمته من البحث عن الكميات النفسانية، شرع في الكميات المختصة بالكميات وأشار إليه بقوله: والمختصة بالكميات [ أي التي تكون عروضها بالذات للكميات المتصلة بالاستقامة للخط والانحناءه وللسطح والتعكير للسطح والشكل له وللجسم التعليمي. وكذا الخلقة، وسيأتي تفسيرها.

وأيضاً التي تكون عروضها بالذات للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية للعدد.

## المسألة الثانية

### في الاستقامة والاستدارة

قال: فالمستقيم أقصرُ الخطوط الواصلة بين النقطتين، وكما أنه موجود فكذا

الدائرة .

أقول: [ فالمستقيم هو أقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين. كذا عرّفه

أرشميدس <sup>(١)</sup> .

وهذه النسبة التي يشتمل عليها هذا التعريف هي ما يتحقّق بين

مقدارين مختلفين بالماهية من النسبة الصمية التي لا يقتضي التجانس لا

التي لا يقتضيه من النسبة العددية التي يتحقّق بين مقدارين متشاركين على

مامرّ في مبحث الاتصال <sup>(٢)</sup> من الجواهر .

فلا يرد عليه إشكال الإمام <sup>(٣)</sup>: من أنه يمتنع أن يوصف المستقيم بأنه

١ . رَسَم ارشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر خطّ يصل بين نقطتين، لأنّ كلّ نقطتين يمكن أن

يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم هو

أقصرها. لاحظ: كشف المراد: المسألة السابعة والعشرون من مبحث الكيف؛ والمباحث

المشرقية: ٤١٥/١ - ٤١٦؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٦٠٦/١ - ٦٠٧ .

٢ . لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب: أوهام وتنبهات: في إبطال الجزء وأتصال الجسم.

٣ . لاحظ: المباحث المشرقية: ٤١٦/١ .

أزيد أو أقصر من المنحني، لكونهما مختلفي الحقيقة، فلا يمكن انطباق أحدهما على الآخر .

وقد يرسم: بأنه الذي لو فرض ميله مع ثبات طرفيه لم يتغير وضعه. وهذا وإن كان بحسب التوهم لكنه توهم صحيح غيره وجب لتغير الوضع . ويرسم أيضاً: بأنه الذي إذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه، وبذلك يمتحن النبال استقامة القدح.

وبأنه الذي يتحاذى جميع النقط المفروضة فيه، والمحاذة معلومة بالحس.

فكما أنه؛ أي الخط المستقيم موجود على ما مر من وجود الأطراف. فكذا الدائرة الحقيقية وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه في الحقيقة<sup>(١)</sup>.

وذلك لأن الدائرة الحسية وهي ما يتساوى جميع تلك الخطوط فيه بحسب الحس موجودة.

فإذا كان الخط المستقيم موجوداً يمكن أن يوازن به جميع الخطوط الخارجة من مركزها إلى محيطها بتميم ما نقص وتنقيص ما زاد على ما مر في مباحث الجواهر<sup>(٢)</sup>.

١ . لاحظ : نهاية المرام : ١ / ٦٠٨ .

٢ . لاحظ : الجزء الثالث من هذا الكتاب: المسألة العاشرة من الفصل الأول.

وأيضاً يمكن أن يفرض ثبات أحد طرفي الخط المستقيم وحركة طرفه الآخر إلى أن عاد إلى وضعه الأول فيحصل على التقديرين دائرة حقيقية وهو المطلوب.

## [المسألة الرابعة

### في أن المستقيم لا يضادّ المستدير

قال: والتضادّ منتفٍ عن المستقيم والمستدير، وكذا عن عارضيهما.

أقول: ربّما توهم بعض الناس أن الخطّ المستقيم يضادّ الخطّ المستدير، للتنافي بينهما، وكذا حال عارضيهما، أعني: الاستقامة والاستدارة.

والتحقيق عند المصنّف خلاف ذلك وأشار إليه بقوله: [ والتضادّ منتفٍ عن المستقيم والمستدير، <sup>(١)</sup> أما أولاً: فلأنّ المستقيم قد يكون وتر القسي غير متشابهة كثيرة، وضدّ الواحد لا يكون إلا واحداً كما سيأتي.

وأما ثانياً: فلأنّ غاية الخلاف معتبرة في التضادّ وكلّ مستدير يفرض ضدّ المستقيم، فيمكن فرض ما هو أشدّ تحدّباً من ذلك المستدير إلى غير النهاية، فلا يتحقّق غاية الخلاف، اللهم إلا أن يعتبر غاية الخلاف المتحقّقة.

وأما ثالثاً: فلأنّ الضدّين يعتبر إمكان تواردهما على موضوع واحد وهو غير ممكن هاهنا، لأنّ موضوع المستقيم سطح مستوٍ من حيث هو مستقيم الانتهاء، وموضوع المستدير سطح مستدير، أو سطح مستوٍ من

١ . يعني أن الخطّ المستقيم لا يكون ضدّاً للخطّ المستدير.

حيث هو مستدير الانتهاء، وهما - أعني: المستدير والمستوي - مختلفا الحقيقة، فلا يتحد الموضوع من حيث هو موضوع.

فاندفع ما قيل<sup>(١)</sup>: من أن الدائرة سطحٌ ومستويٌ وهي موضوع لمحيطها الذي هو خطٌ مستدير .

وأما ما قيل: <sup>(٢)</sup> من أن محيط الاسطوانة والمخروطة غير مستوي يوجد فيهما خطٌ مستقيم فغلط، إذ لا يوجد فيهما المستقيم إلا بالقطع طولاً، وحينئذٍ يحدث هناك سطح مستوي هو موضوع للمستقيم.

ومن هنا ظهر انتفاء التّضادّ بين المستديرين أيضاً، لكون مراتب الاستدارات أنواعاً مختلفة، فلا يمكن اتّحاد الموضوع فيهما.

وكذا التّضادّ متفٍ عن عارضيهما أي الاستقامة والاستدارة لامتناع اتّحاد الموضوع فيهما أيضاً، لاختلافهما بالحقيقة.

١ . نقله الشارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ٢٨٦ .

٢ . القائل هو الشارح القوشجي في شرح تجريد العقائد : ٢٨٦ - ٢٨٧ .



## المسألة الخامسة

### في الشكل

قال: والشكل هيئة إحاطة الحدّ أو الحدود بالجسم، ومع انضمام اللّون تحصل الخلقة .

أقول: [ والشكل: هو هيئة إحاطة الحدّ الواحد كما في بسيط الكرة، أو الحدود<sup>(١)</sup>: إمّا اثنين كما في المخروط ونصف بسيط الكرة، أو أكثر كما في المضلعات .

وقوله: «بالجسم» ليس من تتمّة التعريف، وإلاّ ينتقض بشكل الدائرة والمثلث والمربّع وغير ذلك من المسطحات، بل أورده للتّمثيل، أي بالجسم مثلاً.

ومع انضمام اللّون إلى الشكل تحصل الخلقة، فهي كيفة حاصلة من اجتماع اللّون والشكل.

ولا منافاة بين كونها من الكيفيات المختصة بالكمّيات، وبين كون

١. قال الجمهور على أنّ الشكل من الكيفيات بناء على أنّه الهيئة الحاصلة من إحاطة الحدّ أو الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكمّ على ما يتوهم من تقسيمه إلى الدائرة والمثلث والمربّع وغيرهما، ثمّ تفسير الدائرة بأنّه سطح محيط به خطّ في وسطه يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخطّ متساوية. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٣٨٥ .

اللّون الذي هو جزؤها من الكيفيات المحسوسة، لأنّ اختصاص المجموع لا يستلزم اختصاص كلّ واحدٍ من أجزائه، بل ولا شيء من أجزائه. فلا حاجة إلى ما قال الإمام: من أنّ اختصاص الخلقة بالكمّ إنّما هو باعتبار اختصاص جزئه الذي هو الشكل به.<sup>(١)</sup> وإلى ما قيل<sup>(٢)</sup>: من أنّ اللّون أيضاً مختصّ بالكمّ. لكون حاصله الأوّل هو السطح، ومعنى كون الجسم ملوّناً أنّ سطحه ملوّن. ولا منافاة بين كون اللّون من الكيفيات المحسوسة وبين كونه مختصّاً بالكمّ، لأنّ المراد من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات هو ما لا يختصّ منها بالكمّ، فيكون الخلقة بكلّ جزئيه مختصّاً بالكمّ. على أنّه قد يمنع اختصاص اللّون بالسطح، فإنّه قد يكون نافذاً في اعماق الجسم.

فإن قيل<sup>(٣)</sup>: الكلام في الكيفية المفردة إذ لو اعتبر تركيب الكيفيات [المختصة بالكميات] بعضها مع بعض لكان هناك أقسام لا تنتهي، فلا وجه لاعتبار البعض دون البعض .

وأيضاً الخلقة لا يتصوّر عروضها إلا للجسم الطبيعي، إذ لولاه لم يكن خلقة، بخلاف غيرها من الكيفيات المختصة بالكمّ، فإنها غير مفتقرة إلى المادّة إلا في الوجود.

أجيب عن الأوّل: بأنهم لما وجدوا لتركيب الكيفية من الشكل واللّون

١ . لاحظ : المباحث المشرقية: ١ / ٤١٤ .

٢ . القائل هو شارح المقاصد . لاحظ : شرح المقاصد: ٢ / ٣٨٤ .

٣ . تعرّض له شارح المقاصد وأجاب عنه . لاحظ : شرح المقاصد: ٢ / ٣٨٤ - ٣٨٥ .

خصوصية ليست لغيرها من المركبات حيث يتصف باعتبارها الجسم بالحسن والقبح دون غيرها اعتبروها قسماً على حدة دون غيرها.

وعن الثاني: بأن العارض للكمية: إما أن يعرض لها من حيث أنها كمية، أو من حيث أنها كمية شيءٍ مخصوص، وكلا القسمين عارض للكمية لا محالة.

## المبحث الثالث

### [ في المضاف <sup>(١)</sup> ]

قال: الثالث المضاف.

أقول: لما فرغ المصنّف من البحث عن الكيف وأقسامه، شرع [ في  
[البحث عن ] الجنس الثالث من الأجناس التسعة للعرض، وهو المضاف  
على ما قال: الثالث المضاف.

وهو ما يكون ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره.

ومعنى كون الشيء معقولاً بالقياس إلى غيره هو أن يكون الشيء إذا  
قصد تصوّر معناه أحوج تصوّره إلى تصوّر شيءٍ خارج عنه، لا كيف كان،  
فإنّ السّقف إذا تصوّر معناه تصوّر معه معنى الحائط الذي يقفّه. وليست  
ماهية السّقف معقولةً بالقياس إلى الحائط، بل يجب أن يكون المعنى

١. راجع لمزيد الاطلاع الكتب التالية: منطق أرسطو: ١ / ٤٨ - ٥٤ ؛ المنطق عند الفارابي: ١٠٣ -  
١٠٨ ؛ ومنطق الشفاء: ١ / ١٤٣ - ١٦٤ و ٢٢٤ - ٢٣٣ / المقولات / الفصل الثالث من المقالة  
الرابعة والفصل الرابع من المقالة السادسة ؛ والمشارع والمطارات: ٢٦٣ - ٢٧٢ ؛ والمباحث  
المشرقية: ١ / ٤٢٩ - ٤٤٣ / الفصل الأول إلى العاشر من الباب الأول من الفن الثالث ؛  
والتحصيل: ٤٠٤ - ٤١٢ ؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٤٦٧ - ٤٧٢ ؛ ونهاية الغرام في علم  
الكلام: ٢ / ٣٢٥ - ٣٧٥ ؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٤ / ١٨٨ - ٢١٠ / المقالة  
الأولى في الفن الثالث.

المعقول للشيء الذي يحوج إلى أن يعقل معه غيره. إنَّما هو له من أجل وجود ذلك الغير بازائه، فذلك المعنى الذي للشيء من أجل حصول الحال التي لأجلها صار الآخر معه هو إضافته، مثل: الأخ. فإنَّ حقيقة المفهوم من الأخوة لأحد الأخوين هي كون ابن أبي الآخر ثابتة له لأجل وجود الآخر، بهذه الحال، - أعني: كون ابن أبي هذا الأول - فنفس أخوة أحد الأخوين هي نفس اعتباره من حيث له آخر بهذه الصفة وان كان قد يكون في بعض الإضافات هو نفس اعتبار أحد الأمرين من حيث له آخر بصفةٍ خلاف صفته، كذا في "قاطيغورياس الشفاء" (١).

ثم قال: «وليس كل نسبة إضافة، فإنَّ لكل شيء نسبة في الذهن إلى الأمر الذي يلزمه في الذهن، لكن لا يكون ذلك إضافة كما قلنا: فإن أخذت النسبة مكررةً صارت له إضافة».

ومعنى قولي: «مكررة» أن يكون النظر لا في النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر إلى أن لشيء نسبة من حيث له نسبة [ و ] إلى المنسوب إليه كذلك، فإنَّ السقف له نسبة إلى الحائط وهي كونه مستقرّاً على الحائط. فإذا نظرت إليه من حيث هو مستقرٌّ على الحائط صار مضافاً لا إلى الحائط من حيث هو حائط، بل إليه من حيث هو مستقرٌّ عليه، فعلاقة السقف بالحائط - من حيث الحائط حائط - نسبة، ومن حيث تأخذ الحائط منسوباً إليه بالاستقرار عليه، والسقف نفسه منسوباً، فهي إضافة.

وهذا معنى ما يقولون: إنَّ النسبة تكون لطرفٍ واحدٍ والإضافة تكون

١. لاحظ: منطق الشفاء: ١ / ١٤٥ / المقولات.

للطرفين؛ وذلك أنك إذا أخذت السقف مستقرّاً على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقرّ. وأما جانب الحائط، فلا نسبة فيه إلى شيء، أي من حيث هو حائط. وأما إذا أخذت النسبة من حيث السقف مستقرّاً على مستقرّاً عليه، والحائط مستقرّاً عليه لمستقرّاً، انعكست النسبة، وصلحت لأن تكون إضافةً.

فكلّ نسبة لا تؤخذ من الطرفين جميعاً من حيث هي نسبة، فهي نسبة غير إضافة، وكلّ نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي إضافة. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وفي هذا البحث مسائل :

## [المسألة الأولى]

### [في أقسام المضاف]

قال: وهو حقيقي أو مشهوري .

أقول: إن هذه المسألة [ بيان ] تقسيمه على ما قال:

وهو حقيقي: وهو ما يكون مضافاً بالذات لا باعتبار عروض الإضافة له، ويكون وجوده من حيث هو وجوده من حيث هو مضاف كالأبوة، إذ ليس لها وجود سوى أنها مضافة.

ومشهوري: وهو ما يكون الإضافة عارضة له، ويكون وجوده من حيث هو غير وجوده من حيث هو مضاف، كالأب، إذ وجوده من حيث هو أب غير وجوده من حيث هو انسان.

والمعدود من المقولات هو المضاف الحقيقي دون المشهوري. والتعريف المذكور إنما هو لما هو أعمّ منهما، أعني: لمطلق المضاف.

قال في "فاطيغور ياس الشفاء" في فصل تحقّق المضاف الذي هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات، وما هو عارض له الإضافة بهذه العبارة: «اعلم»: أنا إلى هذا الوقت إنما أخبرنا عن مضافات طابقها الحد

المذكور، فبعضها كانت ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها، وبعضها كانت قد تصير كذلك بنحو من النسبة تلحقها.

فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم المقولة، أم رسم معنى يصلح أن يقال: إنه مضاف، وليس هو نفس المقولة أو نوعاً من المقولة؟

فنعلم: إننا نعلم أن المقولات متباينة، وأنه لا يصلح أن تحمل مقولتان معاً على شيء واحد حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين، وإن كان قد يدخل الشيء في مقولة بذاته، وفي الأخرى على سبيل العرض.

ثم إن هذا الحد لا يمنع العقل مطابقتها أموراً تدخل في مقولات أخرى، فإن الرأس قد يحتاج إلى أن يكون بذاته جوهرراً حتى يكون رأساً، كما يحتاج إلى أن يكون مقول الماهية بالقياس إلى غيره حتى يكون رأساً، فكلا الأمرين مقوم له من حيث هو رأس، ليس أحدهما بالذات والآخر بالعرض.

وأيضاً فإن بعض الأمور التي ذكرت قد كانت في ذاتها من مقولة الكيف أيضاً مثل الملكة، فإنها كيفية. وقد قيلت بالقياس إلى غيرها بنحو من أنحاء النسبة.

وكذلك أمور أخرى من مقولات أخرى. فليس هذا الحد إذاً حد المقولة، وإلا لاشترك في حد واحد أمور من مقولات شتى، ولا هو حد لمعنى يعتمها مقوم لماهيتها، فإنه لا يجوز أن يكون الأمور التي جنسها



الجوهر جنسها شيء غير الجوهر. فيجب إذاً أن يتأمل هذا الحد، وتتدارك خللاً إن وقع فيه.

والتدارك المشهور لهذا هو أن الأمور التي من المضاف هي التي الوجود لها هو أنها مضافة، وهذا تدارك صحيح، لكن بعض الناس يظن أن هذا بعينه هو الحد الأول، وستعلم أنه ليس هو الأول.

وبعضهم أن فيه بيان الدور، وهو أنه أخذ المضاف جزء حدٍ لنفسه .

ونقول: إن من الأشياء ما يكون أشهر عند الجمهور، فيكون الاسم بحسب الوضع الأول موضوعاً لجنسه، أو لما عنده كالجنس. ثم إن الخواص يجدون<sup>(١)</sup> معنى نوعياً تحته، أو ما هو كالنوع تحته، فينقلون اسم الجنس إليه لملائمة توجهه، وقد نجد مثل هذا كثيراً.

من جملتها أن الجمهور قد كانوا يرون أن كل شيء يتوهم فهو: إما ممتنع، وإما غير ممتنع، وجعلوا اسم الممكن مرادفاً أو كالمرادف لقولهم: «غير الممتنع». فقالوا: إن كل موجود: إما ممتنع، وإما ممكن. ولما تأمل<sup>(٢)</sup> الخواص حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب الوجود، وبعضه غير واجب الوجود، وكلاهما مشتركان في أنه غير ممتنع، وفي أنه ممكن بهذا المعنى، أي بمعنى غير الممتنع. ثم وجدوا في الأمور ما ليس بواجب الوجود، ولا ممتنع الوجود ولا يمتنع وجوده ولا عدمه؛ فخصوه باسم

١. في المصدر: «ويحدون».

٢. في المصدر: «ولما فصل».

الممكن من حيث هو غير ضروري، وأخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع الثاني؛ ونقلوا اسم ما هو كالجنس إلى ما هو كالتنوع.

وكذلك أيضاً الحال في المضاف، فإن اسم المضاف كان مقولاً في الوضع الأول عند الفلاسفة على المعنى المذكور: وهو أنه يقال ماهية الصفة المذكورة من غير اعتبار أن له وجوداً غير ذلك، أو ليس له وجود غير ذلك، حتى كان الشيء إذا كان من الجوهر أو من الكيفية ثم لحقته نسبته، فاعتبر من جهة نسبته، فكان من حيث هي كذلك مقول الماهية بالقياس إلى غيره، كان<sup>(١)</sup> من المضاف وله ماهية مخصوصة ليست يقال بالقياس، وكان إذا كان الشيء أيضاً كالأبوة والبنوة، فكانت ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، وإن لم يكن له وجود آخر وماهية أخرى كان أيضاً من المضاف، فكان المضاف يقع على المعنيين جميعاً وقوعاً نجده<sup>(٢)</sup>، وإن لم يكن لهما جميعاً جنس.

فإذا كان كذلك فمعنى المضاف المأخوذ في الحد هو هذا المعنى العام، ومعنى المضاف المحدود هو هذا المعنى الخاص، فكما أن الحد إذا أخذ الممكن الحقيقي فقال: إن الممكن الحقيقي هو الذي يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، لا يكون قوله مدخولاً، من جهة أنه أخذ الشيء في بيان نفسه، لأنه لم يرد بالممكن المأخوذ في الحد إلا المعنى الجنسي الذي هو بمعنى غير ممتنع. فكذلك إذا قال: إن المضاف الحقيقي الذي تحدّه على أنه

١. «فكان» كما في المصدر.

٢. في المصدر: «يحدّه».

أحد العشرة هو الذي ماهيته ووجوده أنه مضاف، وعنى به أنه الذي وجوده وماهيته هو أنه مقول الماهية بالقياس. وليس له وجود غيره لم يكن أخذ المحدود في حده أو المرسوم في رسمه. انتهى كلام الشفاء ملخصاً.<sup>(١)</sup>

## المسألة الثانية

### في خواص المضاف

[ قال: ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل والقوة.

ويعرض للموجودات أجمع.

أقول: للمضاف خاصّة ثلاثة:

الخاصّة [ الأولى: ما أشار إليه بقوله: ويجب فيه الانعكاس.

بيان ذلك، ما قاله الشيخ في "قاطيغورياس الشفاء" بهذه العبارة: «ومن خواصّ المضافات أنّها كلّها يرجع بعضها إلى بعض بالتكافؤ، وينعكس بعضها على بعض، ووجه ذلك الرجوع مخالف لوجه رجوع الحمل، على الوضع على ما يأتيك، يعني في عكوس القضايا.

وذلك لأنّ الوضع هاهنا يكون مكرّراً، بخلاف الحمل. فإذا عكست صار الحمل وضعاً وقد ألحق به مثل ذلك التكرير، والوضع حملاً وقد حذف عنه التكرير. فنقول: إنّ العبد عبد للمولى، ثمّ نقول: والمولى مولى للعبد، فتكرّر العبد في الأوّل والمولى في الثاني:

وفي بعض الأمور يحتاج إلى أن تلحق بالطرف المجعول محمولاً شيئاً زائداً لا يلحقه وهو موضوع، كإلحاقك اللام بالمولى والعبد هاهنا،

والباء بالمحسوس والحس حين تقول: الحس حس بالمحسوس،  
والمحسوس محسوس بالحس. وفي بعض المواضع لا تحتاج إلى ذلك،  
كما تقول: إن الأب أب الابن، والابن ابن الأب.

وأما سائر العكوس التي سيأتيك في مواضعها فتخالف الذي للمضاف  
في ذلك كله.

لكن في ذلك التكافؤ شرط يجب أن يراعي، وذلك أن الإضافة إذا لم  
يقع على التعادل، لم يجب هذا التكافؤ، ووقوعها على التعادل هو أن تقع إلى  
الشيء الذي إليه الإضافة أولاً وبالذات، فإنها إن وقعت إلى موضوعه، أو إلى  
أمرٍ يعرض له، أو إلى جنسه، أو إلى نوعه لم تقع الإضافة متكافئة.

فإنك إذا قلت: إن الرأس رأس للإنسان أو للحيوان، أو للمشاء،  
وكذلك الجناح جناح للطائر والسكان سكان للسفينة لم يمكنك أن ترجع  
فتقول: الإنسان، أو الحيوان، أو المشاء إنسان، أو حيوان، أو مشاء بالقياس  
إلى الرأس. وكذلك لا تقول: الطائر طائر بالقياس إلى الجناح، أو السفينة  
سفينة بالقياس إلى السكان، وذلك لأن الرأس ليس معادله ما ذكرت، بل  
معادله هو ذو الرأس، فالرأس رأس لذي الرأس، وكذلك الجناح جناح لذي  
الجناح، والسكان سكان لذي السكان.

وإنما يعرض أكثر هذا في الموضع الذي لا يجوز أن يكون الإضافة  
فيه واقعة حيث الماهية مقولة بالقياس، بل حيث يجعل كذلك بنوع من  
النسبة، فيكون لا اسم للمضاف إليه من حيث هو مضاف إليه، بل إن كان من

حيث هو موضوع للنسبة إليه، أو من جهة أخرى. فلذلك يجب أن يخترع لمثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة.

وإذا أشكل الأمر في تحصيل ما تقع إليه [ الإضافة ] بالتعادل، مميّزاً ممّا يقع إليه لا بالتعادل، فسيبلك أن تجمع أوصاف الشيء جميعاً. فأَيُّ تلك الأوصاف إذا وضعته ثابتاً أو رفعت غيره جاز أن ترفعه أو لم يجز أمكنك أن تحفظ الإضافة. وإذا رفعت ووضعت غيره لم يمكنك أن تحفظ الإضافة فهو الذي إليه التعادل، وما لم يكن كذلك فليس إليه التعادل.

فإنك إذا رفعت من الشيء أنه إنسان، وأنه حيوان، وأنه مشاء كيف اتفق، وحفظت أنه ذو رأس، أمكنك أن تنسب إليه الرأس. وإذا رفعت أنه ذو رأس وحفظت أنه إنسان، وأنه حيوان، وأنه مشاء، لم يمكنك أن تضيف إليه الرأس. انتهى ملخصاً.<sup>(١)</sup>

وهذه الخاصّة إنّما هي للمضاف المشهوريّ.

فقول المصنّف: «ويجب فيه» أي في المضاف المشهوريّ، أو في المضاف مطلقاً، لكن باعتبار تحقّقه في المشهوريّ.

والخاصّة الثّانية: ما أشار إليه بقوله: ويجب أيضاً في المضاف مطلقاً التكافؤ بحسب الوجود بالفعل كشخصين يكون أحدهما أباً والآخر ابناً، وبالقوّة<sup>(٢)</sup> كشخصين يكون من شأن أحدهما التقدّم بحسب المكان، ومن شأن الآخر التأخّر بحسبه.

٢. في بعض النسخ: «أو بالقوّة».

١. منطق الشّفاء: ١ / ١٤٨ - ١٥٠ / المقولات.

قال الشيخ: «ومما يُرى في المشهور أنه يلزم الإضافات كلّها هو أنهما معاً، أي أيّهما وجد كان الآخر موجوداً، وأيّهما عُدِم كان الآخر معدوماً، مثل الضّعفِ والنّصِفِ. ولكن قد لا يقع في بعض الأشياء تكافؤ في الوجود معاً من جهة أخرى، وذلك كالعلم والحسّ، أي الإدراكين لا القوتين المشاركتين لهما في الاسم، فإنّ ذات العلم في جوهره يلزمه دائماً أن يكون مضافاً إلى المعلوم موجوداً معه، وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك، فإنّه يوجد غير مضافٍ إلى العلم، وإن كانا من حيث هما متضايقان بالفعل لا يتقدّم أحدهما على الآخر. وليس الغرض ذلك، بل الغرض أنّ ذات أحدهما لا ينفكّ من إضافةٍ تلزمه توجب أن يكون معه مضايفةً أبداً، وذات الآخر قد يوجد وليس بمضايف.

وكذلك يتصور حال هذا الحسّ، فإنّ ذاته لا ينفكّ عن لزوم الإضافة إياه، وذات المحسوس ينفكّ، ولا يجب أن لا يكون موجوداً حين لا يكون الحسّ موجوداً، إذ يجوز أن لا يكون حسّاس موجوداً، ويكون العناصر المحسوسة التي هي أوائل لتكوّن الحيوانات وغيرها من الأجسام الأرضية موجودةً.

ثمّ قال: فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضع.

وأما الذي تفهمه الطائفة من أمر المربّع المساوي للدائرة، فإنّه موجود، والعلم به لم يوجد إلى هذه الغاية، فوجه مختلّ، لأنّه ليس يجب أن

يكون كل علم بإزاء معلوم موجود، فمن العلم التصور، وقد تتصور أمور ليس يجب لها الوجود، كالكرة المحيطة بعشرين قاعدة مثلثات، فإننا نتصور مثل هذه حق التصور ولا يحوجنا ذلك إلى أن نجعل له وجوداً في الأعيان. وأيضاً فإن في المعلومات التصديقية أمثال ذلك كثيراً، وإنما كان غرضنا في ما أوردناه أن تعلم أنه يمكن أن يكون لذات أحد المتضايقين وجود لا ينفك من الإضافة إلى الآخر، وليس الآخر بمكافئ له في ذلك.

فإن كان علم تصوري أو تصديقي ليس مضائفاً إلى شيء آخر في الأعيان، فليس هو في جملة المضايقات التي نذكرها.

فإذا لم يكن في جملة ما ذكرناه لم يتقضى به ما قلناه.

وأما أمر المربع والدائرة فلم يتغير بما زعم فيه غرضنا، وذلك لأنه إن كان لهذا المربع إمكان وجود فليس فرضه موجوداً يوجب أن يكون العلم حاصلاً، بل يجوز أن يكون هذا المربع موجوداً ونحن على حكمنا من الجهل.

وأما ما أجاب به قوم من المتكلمين عن شبهة تكافؤ العلم والمعلوم - من أن الذي قيل إن من المعلوم قد توجد ذاته والعلم به لا يكون موجوداً - قول غير حق، فإن هاهنا علماً موجوداً بكل شيء وجوداً لا يتأخر عن الأشياء، وهو علم الباري والملائكة، فليس فيه جواب المتشكك، فإن دعواه أنه ليس كل متضائفين يكونان معاً. وهذه الدعوى يصح بمثال واحد فيقول: إن علمي بوجود العالم لا يصح أن يكون علماً، والعالم غير موجود الذات،



ثمَّ العالم قد يكون موجوداً في ذاته، وليس علمي به موجوداً. هذا ملخص كلام الشيخ<sup>(١)</sup>.

وقال أيضاً: «ويجب أن تعلم أن المتضايين من حيث يتضايان بالفعل تضايفاً على التعادل فهما معاً، إذ الشيء إنما تقال ماهيته بالقياس إلى شيء يكون معه. وأما إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، فقد زال التعادل.

لكن على هذا اشكال، وهو أن لقائل أن يقول: إنَّ المتقدّم في الزمان مقول بالقياس إلى المتأخّر، ولا بدّ من أن تكون بينهما إضافة بالفعل، ولا تضاد، فهما موجودين معاً.

وأيضاً: فأننا نعلم أن القيامة ستكون والقيامة معدومة غير موجودة، والعلم بها موجود، ولا بدّ أن تقع بينهما إضافة بالفعل، ولا تضاد، فهما معاً.

فنقول: أمّا الشكّ المورد من جهة المتقدّم والمتأخّر، فإنّه ينحلّ بأن نقول: إنَّ هذا المعنى يعتبر من وجهين: أحدهما بحسب الذهن مطلقاً، والآخر بحسب الوجود مستنداً إلى الذهن.

أمّا بحسب الذهن، فإنّه يحضر الذهن الزمانين معاً في الوهم، فيجد أحدهما متقدّماً، والآخر متأخراً فيكون قد حصل جميعاً في الذهن، أو تكون الزمانين كيوم من الأيام حاضراً في الوجود والذهن، فيضيف الذهن

إليه زماناً يعقله مستقبلاً فيحكم حينئذٍ بينهما بتقدّم وتأخر، لأنّه قد أحضرهما معاً.

وأما الوجه الآخر فهو أنّ الزّمان المتقدّم إذا كان موجوداً، فموجود من الآخر أنّه ليس هو، وممكن أن يوجد إمكاناً يؤدّي إلى وجوب وهذا كونه متأخراً.

وهذا الوصف للزّمان الثّاني موجود في الدّهن عند وجود الزّمان المتقدّم.

وإذا وجد المتأخّر فإنّه موجود في الدّهن حينئذٍ أنّ الزّمان الثّاني ليس موجوداً، ونسبته إلى الدّهن نسبة شيء كان موجوداً فقط. وهذا أيضاً أمر موجود مع وجود الزّمان المتأخّر.

فأما نسبة المتأخّر إلى المتقدّم على وجهٍ آخر غير ما ذكرنا، فلا وجود لها في الأمور لكن في الدّهن فقط، فإنّ كلّ زمانٍ وُجد فلا يكون - من حيث هو موجود - لا متقدّماً ولا متأخراً، ولا مضافاً إلى شيء من الأزمنة، وإلا لكان مضافاً إلى أشياء بلا نهاية في وقتٍ واحدٍ، وكانت هناك إضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل، بل هو في نفسه بحيث إذا عقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بأنّه متأخّر عن أمرٍ موجود في الدّهن.

وأما العلم بالقيامة، فإن العلم بها أنّها ستكون علم بحال من أحوالها موجود في الدّهن مع وجود العلم بأنّها إنّما هي ستكون لا عندما تكون، بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الأعيان موجودة في النّفس.

وأما تصوّر ماهيّة القيامة مجردة، فإنه غير مضافٍ إلى شيء في الوجود من حيث هو تصوّر.

واعلم: أنّ جميع أمثال هذه إضافات إنّما يقرّر في الوهم، والمتضايقات فيها أيضاً إنّما تكون متضايقات في الوهم.

والبيان المستقصى لهذا إنّما هو في العلوم الحقيقية. انتهى<sup>(١)</sup>.

الخاصّة الثالثة: ما اشار إليه بقوله: ويعرض، المضاف الحقيقي على ما في شرح العلامة<sup>(٢)</sup>. أو الاضافة على ما في " شرح القديم" للموجودات اجمع. أما للواجب تعالى فكالأول، وأما للجوهر فكالأب والابن، وأما للكّم فكالصغير والكبير، وأما للكيف فكالأحرّ والأبرد، وأما للإضافة فكالأكبر والأصغر، وأما للأين فكالأعلى والأسفل، وأما للمتمى فكالأقدم والأحدث، وأما للوضع فكالأشد انتصاباً وانحناء، وأما للملك فكالأكسى والأعرى، وأما للفعل فكالأقطع والاجزم، وأما للانفعال فكالأشدّ تسخناً وانقطاعاً.

١. منطلق الشفاء: ١ / ١٥٣ - ١٥٤ / المقولات.

٢. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثانية من المضاف.

## المسألة الثالثة

### في نفي وجود المضاف في الأعيان<sup>(١)</sup>

[ قال: وثبوته ذهني وإلا تسلسل، ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها.

ولتقدم وجودها عليه.

وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد.

ولتكثر صفاته تعالى.

أقول: [ وهو مختلف فيه:

فذهب المحققون من الحكماء إلى وجوده في الأعيان. والمتكلمون

وبعض من الحكماء إلى نفيه.

وقد اختاره المصنّف على ما قال: وثبوته ذهني. واستدل عليه بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: وإلا تسلسل؛ أي لو كانت الإضافة موجودة

لكانت في محلّ وكونها في المحلّ إضافة بينها وبين المحلّ مغايرة لها،

فكانت موجودة حالة فيها، وهكذا إلى غير النهاية، وهو التسلسل.

١. لاحظ لمزيد التحقيق الكتب التالية، إلهيات الشفاء: ١ / ١٥٦ - ١٦٠؛ والمباحث المشرقية: ١ /

٤٣٥ - ٤٣٩؛ ونقد المحصل: ١٣١ - ١٣٤؛ والأسرار الخفية: ٤٧١ - ٤٧٢؛ ومناهج اليقين في

أصول الدين: ١٤٦ - ١٤٧؛ ونهاية المرام: ٢ / ٣٤٤ - ٣٥٤؛ والأسفار: ٤ / ٢٠٠ - ٢١١.

ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها، ليرد أن زيداً مثلاً محتاج في كونه أبا ومضايفاً للابن إلى الأبوة التي هي إضافة. وأما الأبوة فلا يحتاج في كونها مضايفة للبنوة إلى إضافة أخرى، بل هي مضافة بذاتها إلى البنوة فلا تتسلسل الإضافات.

وذلك لأن لزوم التسلسل ليس من جهة أن الأبوة مضافة، بل من جهة أنها حالة في محل فيعرض لها إضافة أخرى بالقياس إلى المحل، وهكذا فيتسلسل.

ولا يجوز أن يقال: إن الأبوة كما أنها مضافة بذاتها فهي حالة أيضاً بذاتها، بمعنى أن حلولها في محلها نفس ذاتها لأنه حال فيها.

وذلك لأن الحلول في المحل ليس إلا الوجود فيه، وقد ثبت كون الوجود زائداً على الماهيات .

الثاني: ما أشار إليه بقوله: ولتقدم وجودها عليه؛ أي على وجودها. وذلك لأن الإضافة لو كانت موجودة لكانت متصفة بالوجود، والاتصاف إضافة مخصوصة بين الموصوف والصفة، ووجودها يستلزم وجود المتضايفين لا محالة، فيكون وجود الإضافة الذي هو صفة لها موجوداً للإضافة، ووجود الصفة يتوقف على وجود الموصوف، فوجود الوجود للإضافة يتوقف على وجود الإضافة فيتقدم وجودها على وجودها.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد، لأن كل مرتبة منها إضافة إلى كل واحد من المراتب الغير المتناهية،

فإن الاثنين مثلاً نصف الأربعة، وتُلث الستة ورُبُع الثمانية، وهكذا إلى غير النهاية، ووجود الغير المتناهي محال مطلقاً عند المتكلمين.

على أنه يستلزم التسلسل أيضاً، فإن وجود الإضافة يستلزم وجود المضاف إليه، فيلزم وجود مراتب الأعداد الغير المتناهية المترتبة بالفعل، وهو محال بالاتفاق .

الرابع: ما أشار إليه بقوله: وتكثر صفاته تعالى . إذ لا شك في تعدد صفاته الإضافية ولا يجوز كونها عين ذاته تعالى كما في صفاته الحقيقية، وإلا لزم كون ذاته تعالى إضافية فيكون زائدة على ذاته تعالى مع كونها موجودة فيها، فيلزم كون ذاته تعالى محلاً للكثرة، ولا فرق بين كونه محلاً للكثرة وبين كونه تعالى مبدأ لها، فكما يمتنع الثاني على ما مر في الأمور العامة يمتنع الأول، وسيأتي تحقيق ذلك في الإلهيات إن شاء الله .

فهذا هو مراد المصنف.

وأما ما في الشروح<sup>(١)</sup>: من أنه يلزم تكثر صفاته تعالى إلى غير النهاية لكون الموجودات غير متناهية، فمما لا يدل عليه كلامه، بل هو مما ياباه السياق، كما لا يخفى على أنه لم يقدّم برهان على امتناع عدم النهاية في صفاته تعالى حيث لا يجب الترتب فيها ليلزم التسلسل، إلا أن يبني على مذهب المتكلمين من امتناع عدم النهاية مطلقاً، أو على اتفاق الكل على عدم كون صفاته تعالى غير متناهية .

١ . لاحظ : كشف المراد: المسألة الثالثة من المضاف؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٨٨ - ٢٨٩ .

وقد يستدل<sup>(١)</sup>: بأنه لو كانت الإضافة موجودة لزم كون ذاته تعالى محلاً للحوادث إذ مع كلِّ حادثٍ إضافة إليه بأنه قبله ومعهُ وبعده وهذه الإضافات حادثة أما التي معه وبعده فظاهرة، وأما التي قبله فلائها قد زالت مع وجوده، والقديم لا يزول وهو محال كما سيأتي.

وأجيب عن هذه الوجوه: بأنها إنَّما تنفي كون جميع الإضافات موجودة في الخارج. ونحن نقول به. فإنَّ من الإضافات ما هو موجود في الخارج حقيقته أنه إضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرها ومنها إضافات لا تحقِّق لها في الخارج، بل يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدّم والتأخّر بين أمرين. وكذا الاتّصاف، والقسم الأوّل ينتهي عند حدٍّ لا يتجاوزه دون الثَّاني، إذ لا يقف عند حدٍّ لا يمكن للعقل أن يتجاوزه، هذا.

وقال الشيخ في "إلهيات الشفاء": «لكنَّ الأشدَّ اهتماماً معرفتنا هل الإضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر إنَّما يتصوّر في العقل، ككثير من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل في العقل، إنَّ الأشياء إذا عقلت تحدث لها في العقل أمور لم يكن لها من خارج، فتصير كلبية [وجزئية] وذاتية وعرضية، وتكون جنس وفصل، وتكون محمول وموضوع وأشياء من هذا القبيل.

فقوم ذهبوا إلى: أن حقيقة الإضافات إنَّما تحدث أيضاً في النَّفس إذا عقلت الأشياء.

١. تعرّض له الشارح القوشجي في شرحه: ٢٩٨، وأجاب عنه، وذكره العلامة الحلّي في نهاية المرام خامس برهان القائلين بوجود المضاف في الأعيان. لاحظ: نهاية المرام: ٢ / ٣٤٩ - ٣٥٠.

وقوم قالوا: بل الإضافة هي موجودة في الأعيان، واحتجوا وقالوا: نحن نعلم أن هذا في الوجود أبو ذلك،<sup>(١)</sup> وأن ذلك في الوجود ابن هذا، عقل أو لم يعقل، ونحن نعلم أن النبات يطلب الغذاء، وأن الطلب مع إضافة ما. وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا إدراك. ونحن نعلم أن السماء في نفسها فوق الأرض، والأرض تحتها، أدركت أو لم تدرك، وليست الإضافة إلا امثال هذه الأشياء التي أوأنا إليها وهي تكون للأشياء وإن لم تدرك.

وقالت الفرقة الثانية: إنه لو كانت الإضافة موجودة في الأشياء لوجب من ذلك. أن لا ينتهي الإضافات، فإنه كان يكون بين الأب والابن إضافة، وكانت تلك الإضافة موجودة لهما، أو لأحدهما، أو لكل واحد منهما. فمن حيث الأبوة للأب وهي عارضة له والأب معروض لها، فهي مضافة، وكذلك البنوة. فها هنا إذن علاقة للأبوة مع الأب، وللبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الأب والابن، فيجب أن تكون للإضافة إضافة أخرى وأن تذهب إلى غير النهاية.

وأن تكون أيضاً من الإضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم؛ كما نحن متقدمون بالقياس إلى القرون التي تخلقنا وعالمون بالقيامة.

والذي تنحل به الشبهة من الطريقتين جميعاً أن نرجع إلى حد المضاف المطلق، فنقول: إن المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره، فكل شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيته إنما تعقل بالقياس إلى

١. في المصدر: «أب ذلك».



غيره، فذلك الشيء من المضاف. لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة، فالمضاف في الأعيان موجود.

فإن كان للمضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره، فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره، وغيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه، بل هو مضاف لذاته على ما علمت، فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة، بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى، فتنتهي من هذا الطريق الإضافات .

وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع، فهو من حيث إنّه في هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس إلى هذا الموضوع وله وجود آخر، مثلاً: وجود الأبوة - في الأب أمرٌ زائد على ذات الأب - وذلك الوجود أيضاً مضاف.

لكن ليس ذلك هذا، فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف، وكل واحدٍ منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى لذاته. فالكون محمولاً مضاف لذاته، والكون أبوة مضاف لذاته. فإن نفس هذا الكون مضافاً بذاته ليس يحتاج إلى إضافة يصير بها مضافاً، بل هو لذاته ماهيته معقولة بالقياس إلى الموضوع، أي هو بحيث إذا عقلت ماهية كانت محتاجة إلى أن يحضر في الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس إليه، بل إذا

أخذ هذا مضافاً في الأعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا بمعية آخر ممن تتبعه، بل نفسه نفس المع، والمعية المخصصة بنوع تلك الإضافة. فإن عقل احتيج إلى أن يعقل مع إحضار شيء آخر، كما كانت ماهية الأبوة من حيث هي أبوة، فذاتها مضافة بذاتها لا بإضافة أخرى رابطة لتلك الإضافة.

وللعقل أن يخترع أمراً بينهما فإنه معية خارجة منهما لا يضطر إليه نفس التصور، بل باعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يعقلها العقل<sup>(١)</sup>، فإن العقل قد يقرن أشياء بأشياء لأنواع من الاعتبار لا للضرورة. فأمّا في نفسها، فهي إضافة لا بإضافة، لأنها ماهية لذاتها تعقل بالقياس إلى غيرها.

وهاهنا إضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لإضافة أخرى عارضة، بل مثل ما يجري عليه الأمر من لحوق هذه الإضافة للإضافة الأبوية. وذلك مثل لحوق الإضافة لهيئة العلم، فإنها لا تكون لاحقة بإضافة أخرى في نفس الأمور، بل تلحقها لذاتها، وإن كان العقل ربّما اخترع هناك إضافة أخرى.

فإذ قد عرفت هذا، فقد عرفت أن المضاف في الوجود موجود بمعنى أن له هذا الحدّ.

وهذا الحدّ لا يوجب أن يكون المضاف في الوجود إلا عرضاً إذا عقل

١. في المصدر: «يفعلها العقل».

كان بالصفة المذكورة ولا يوجب أن يكون أمراً قائم الذات واحداً واصلاً بين الشئيين .

وأما القول بالقياس فإنما يحدث في العقل، فيكون ذلك هو الإضافة العقلية، والإضافة الوجودية ما بيناه، وهو كونه بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس، وأما كونه في العقل، فإن يكون عقلاً بالقياس إلى غيره، فله في الوجود حكم، وله في العقل حكم، من حيث هو في العقل لا من حيث الإضافة.

ويجوز في العقل إضافات مخترعة إنمّا يعقلها العقل بسبب الخاصة التي للعقل منها.

فالمضاف إذن موجود في الأعيان وبان أن وجوده لا يوجب أن يكون هناك إضافة إلى إضافة بغير نهاية.

وليس يلزم من هذا أن يكون كل ما يعقل مضافاً يكون له في الوجود إضافة .

وأما المتقدم والمتأخر في الزمان، واحدهما معدوم وما أشبه ذلك، فإن التقدم والتأخر متضايغان بين الوجود إذا عقّل، وبين المعقول الذي ليس مأخوذاً عن الوجود الخاص. فاعلم: أن الشيء في نفسه ليس بمتقدم إلا لشيء موجود معه، وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود الطرفين معاً في الذهن، فإنه إذا أحضرت في الذهن صورة المتأخر وصورة المتقدم

عقلت النفس <sup>(١)</sup> هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيها، إذ كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل. وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدماً فكيف يتقدم على لا شيء موجود؟

فما كان من المضافات على هذه السبيل، فإنما تضاييفها في العقل وحده. وليس في الوجود لها معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر، بل هذا التقدم والتأخر بالحقيقة من المعاني العقلية، ومن المناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات التي يحصل للأشياء إذا قايست بينها العقل وأشار إليها. انتهى كلام الشيخ بعباراته <sup>(٢)</sup>. وإنما طوّلنا بذكره، لأن فيه شفاء للعليل ورئاً للغيليل.

١. في المصدر: «إذا أحضرت في الذهن صورة المتقدم وصورة المتأخر عقلت النفس...».

٢. إلهيات الشفاء: ١ / ١٥٦ - ١٦٠.

## المسألة الرابعة

### [ في المضاف الحقيقي ]

قال: ويخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي، فيعرض له الاختلاف والاتفاق: إما باعتبار زائد أو لا.

أقول: إن هذه المسألة [ في ] بيان [ أن المضاف الحقيقي الواحد لا يجوز أن يقوم بمضافين مشهورين كما قد يظن أن الأخوة الواحدة بالعدد قائمة بالأخوين. والجوار الواحد بالعدد قائم بالجارين. إلى غير ذلك من الإضافات المتفقة الأطراف على ما قال: ويخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي، سواء كان الطرفان متفقين أو مختلفين، فإنه كما أن الأبوة قائمة بالأب لا بالابن، فكذا إخوة كل واحد من الأخوين قائمة به لا بالأخ الآخر، وذلك لامتناع قيام عرض واحد بالعدد بموضوعين على ما مر في أوائل المقصد الثاني.

فيعرض له؛ أي للمضاف الحقيقي الاختلاف كالأبوة والبنوة، فإن كلاً منهما على صفة مخالفة لصفة الأخرى. والاتفاق كالأخوة، والأخوة فإنهما متفقتان في الصفة .

ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي: إما باعتبار أمر زائد

موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق، فإن في العاشق هيئة مدركة لأجلها تعلقت العاشقية به، وفي المعشوق تلك الهيئة التي تعلقت بها إدراك العاشق لأجلها تعلقت المعشوقية به، أو موجود في أحد الطرفين كما في العالم والمعلوم، فإن في العالم هيئة إدراكية لأجلها صار عالماً بالمعلوم ولا حاجة في المعلوم إلى أمر زائد لتعلق العلم به، أو لا<sup>(١)</sup> باعتبار أمر زائد في شيء من الطرفين، كاليمين والشمال، فإنهما متضايقان، لا لأجل قيام صفة زائدة بشيء منهما.

## المبحث الرابع

### [في الأين

قال: الرابع: الأين .

أقول: لما فرغ المصنّف ﷺ من البحث عن المضاف شرع في  
البحث عن [ الجنس الرابع من أجناس العرض على ما قال: الرابع:  
الأين .

وفيه مسائل :





## [المسألة] الأولى

### في مفهوم الأين

[ قال: وهي النسبة إلى المكان.

أقول: إن هذه المسألة في بيان حقيقة الأين، عرّف بأنه عبارة عن نسبة الشيء إلى مكانه ]، وأشار إليه بقوله: وهي النسبة إلى المكان.

قال الشيخ في "قاطيغورياس الشفاء": «وأما الأين، فإنه يتمّ بنسبة المتمكّن إلى المكان الذي هو فيه، وحقيقته كون الشيء في مكانه.

وقد علم في ما سلف أنّه كيف يباين المضاف.

وهو جنس لأنواع. فإنّ الكون فوق أين، والكون تحت أين، والكون في الهواء أين.

ومن الأين ما هو حقيقيّ أولي، وهو كون الشيء في مكانه الحقيقيّ له، ومنه ما هو ثان غير حقيقيّ، مثل كون الشيء في المكان الثاني الغير الحقيقيّ، كقولهم في السماء وفي الماء. ولا يكون جسمان موصوفين بأين واحد بالعدد والأين أولي حقيقيّ، ويكونان موصوفين بأين واحد بالعدد والأين ثان غير حقيقيّ، كجسمين يكونان في السوق معاً.

ومن الأين ما يكون مأخوذاً بذاته ككون النار فوق، على أنّه في باطن

سطح السماء. ومنه ما هو عارض، ككون الحجر في الهواء .

وربما كان في الأين إضافة، ككون الهواء فوق بالقياس إلى الماء، لأنه في مكانٍ هو أقرب إلى فوق من مكان الماء .

والأين منه جنسيّ وهو الكون في المكان. ومنه نوعيّ كالكون في الهواء. ومنه شخصيّ ككون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء، وهو مكان ثانٍ، أو مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي المشار إليه. انتهى<sup>(١)</sup>.

## المسألة الثانية

### [ في أقسام الأين ]

قال: وأنواعه أربعة عند قوم هي: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

أقول: إن هذه المسألة [ في تقسيم الأين إلى أقسامه الأربعة عند المتكلمين، على ما قال:

وأنواعه أربعة عند قوم: هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

اعلم: أن المتكلمين يعبرون عن الأين بالكون، ويعترفون بوجوده، وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية.

والجمهور منهم على أن المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به.

وزعم قوم منهم وهم مثبتو الحال، أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر، فسموا الحصول في الحيز بالكائنية، والصفة التي هي علة الحصول بالكون.

وبالجملة: قد حصروا الكون في أربعة أنواع، لأن حصول الجوهر في الحيز: إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا.

وعلى الأول: إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث، فهو

الافتراق، والآن فالاجتماع. واعتبر إمكان تخلّل الثالث دون تحقّقه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلّل الخلا، فإنّه لا ثالث بينهما بالفعل، بل بالإمكان. وعلى الثاني: إن كان مسبقاً بحصوله في حيّز آخر فهو الحركة. وإن كان مسبقاً بحصوله في ذلك الحيّز فالسكون.

فالحركة حصول أوّل في حيّز ثان. والسكون حصول ثان في حيّز أوّل. وأولىّّة الحيّز في السكون قد لا يكون تحقيقاً، بل تقديراً، كما في الساكن الذي لا يتحرّك قطعاً، فلا يحصل في حيّز ثان. وكذا أولىّّة الحصول في الحركة، لجواز أن ينعدم المتحرّك في آن انقطاع الحركة.

وأما الخروج من الحيّز الأوّل فهو نفس الحصول الأوّل في الحيّز الثاني على ما صرح به الأمدي، فهو أيضاً حركة، وتحقيقه أنّ الحصول الأوّل في الحيّز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه، ومن حيث الإضافة إلى الحيّز الأوّل خروج وحركة منه.

ثمّ الاجتماع لا يتصوّر إلا على وجه واحد. والافتراق يتصوّر على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتّى ينتهي غاية القرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع ومن أسمائها المماسّة أيضاً على ما يراه الأستاذ أبو إسحاق<sup>(١)</sup>. وهو أقرب إلى الصواب ممّا ذكره الأشعري والمعتزلة من أنّ المماسّة غير المجاورة، بل أمر تتبعها وتحدث عقيبتها. كذا في "شرح المقاصد"<sup>(٢)</sup>.

١ . إبراهيم بن محمد بن عيّاش البصري تلميذ أبي هاشم، توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

٢ . لاحظ ، شرح المقاصد : ٢ / ٣٩٦ - ٣٩٧ .

ثم إن قولهم «حصول جوهر في الحيز إذا لم يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر: فإما أن يكون مسبقاً بحصوله في ذلك الحيز، أو في حيز آخر» ليس بحاصر، لجواز أن لا يكون مسبقاً بحصول أصلاً.

فلذا ذهب بعضهم<sup>(١)</sup> إلى عدم الانحصار في الأربعة، لجواز أن يفرض أن الله تعالى خلق جوهرًا فرداً ولم يخلق معه جوهرًا آخر، فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق.

وأجاب عنه أبو هاشم وأتباعه<sup>(٢)</sup>: بأنه سكون، لكونه مماثلاً للحصول الثاني في ذلك الحيز. [ و ] لكون كل منهما موجباً لاختصاص الجوهر بذلك الحيز. وهو أخص صفاتهما. وهو سكون بالاتفاق، واللّبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه.

وإليه يؤول ما قال الأستاذ أبو إسحاق أنه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبقاً بحصول آخر في ذلك الحيز.

والآمدي<sup>(٣)</sup> منع كون ذلك أخص صفاتهما، فلا يوجب التماثل، لأن المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات.

وبالجملة: فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللّبث والمسبوقية بكون

١. ومنهم أبو الهذيل العلاف. لاحظ: شرح المواقيف: ١٦٦/٦.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٣٩٨/٢ - ٣٩٩؛ وشرح المواقيف: ١٦٦/٦ - ١٦٨؛ وشرح تجريد المقائيد: ٢٩٠.

٣. لاحظ: شرح المقاصد: ٣٩١/٢.

آخر، فلزمهم تركّب الحركة من السّكنات، إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول في الأحياز المتعاقبة. ومنهم من التزم ذلك.<sup>(١)</sup>

ثمّ على هذا، لا يتمّ ما ذكر في طريق الحصر، بل طريقه أن يقال: إنّه إن كان مسبوقاً أتصل بحصوله في حيّز آخر فحركة، وإلا فسكون.

ويرد عليه السّكون بعد الحركة حيث يصدق عليه أنّه حصول مسبوق بالحصول في حيّز آخر، وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيّز أيضاً.

فالأولى على ما في " شرح المقاصد " أن يقال: «إن أتصل بحصول سابق في حيّز آخر فحركة، وإلا فسكون. أو يقال: إنّه إن كان حصولاً أولاً في حيّز ثانٍ فحركة، وإلا فسكون. فيدخل في السّكون الكون في أول زمان الحدوث، وتخرج الأكوان المتلاحقة في الأحياز المتلاصقة - أعني: الأكوان التي هي أجزاء الحركة - فلا يكون الحركة مجموع سكنات، وذلك لأنّه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون أن يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيّز من غير اعتبار قيد يميّزه عن أجزاء الحركة، اللهم إلا أن يبنى ذلك على أن الكون الأول في الحيّز الثاني مماثل للكون الثاني فيه، وهو سكون وفاقاً، ويكون هذا الزّمان لمن يقول بتمائل الحصول الأول والثاني في الحيّز الأول، وكذا في الحيّز الثاني.

فالتزم القاضي<sup>(٢)</sup> ذلك، وذهب إلى أن الكون الأول في الحيّز الثاني،

١. انظر: شرح المواقف: ١٦٦/٦ - ١٦٧.

٢. القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي المعتزلي المتوفى (٤١٥ هـ).

وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك أن كل حركة سكون من حيث إنَّها دخول في حيِّز، وليس كل سكون حركة كالكون الثاني<sup>(١)</sup>.

ثمَّ إنَّهم اختلفوا في الجوهر المتوسِّط الباطن من الجسم المتحرِّك.

ف قيل: إنَّه متحرِّك، وإلَّا كان ساكناً، ولزم انفكاكه عن الأجزاء الظاهرة، وهي متحركة بالاتفاق، ولأنَّه داخل في الكلِّ، ولكلِّ داخل في حيِّز الكلِّ فهو داخل في حيِّز الكلِّ، وقد خرج بخروج الكلِّ عن حيِّزه بتمامه فيكون متحرِّكاً.

وقيل: غير متحرِّك، إذ حيِّزه الجواهر المحيطة به، وإنَّه لم يفارقها، فهو مستقرٌّ في حيِّزه، فلا يكون متحرِّكاً.

وكذلك اختلفوا في المستقر في السفينة المتحرِّكة .

ف قيل: ليس بمتحرِّك كالجوهـر المتوسِّط.

وقيل: متحرِّك. وكيف لا وإنَّه أولى بالحركة من الجوهر المتوسِّط، إذ هو يفارق بعض السطح المحيط به، أعني: الجواهر الهوائية المحيطة به.

والتزاع لفظيَّ يعود إلى تفسير الحيِّز. فإن فسِّر بالبُعد المفروض كان كلُّ من المتوسِّط والمستقرِّ متحرِّكاً. وإن فسِّر بما اعتمد عليه ثقل المتحيِّز كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن شيء منهما بمتحرِّك.

## المسألة الثالثة

### في تعريف الحركة

[ قال: والحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة، أو حصول الجسم في مكان بعد آخر.

أقول: ] فبدأ بما عرفها به الحكماء، ثم أردفه بتعريف المتكلمين فقال:  
والحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.

بيانه ما قال الشيخ في " طبيعيات الشفاء ": "إن الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه، وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة. ويستحيل أن يكون شيء من الأشياء بالقوة من كل جهة، لا ذات له بالفعل البتة. ليسلم هذا وليوضع وضعاً مع قرب تناول الوقوف عليه .

ثم من شأن كل ذي قوة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها، وما امتنع الخروج إليه بالفعل فلا قوة عليه.

والخروج إلى الفعل عن القوة: قد يكون دفعة، وقد يكون لا دفعة، وهو أعم من الأمرين جميعاً .

وهو عام وأعم أمر يعرض لجميع المقولات، فإنه لا مقولة إلا وفيها خروج من قوة لها إلى فعل لها.



أما في الجوهر؛ فكخروج الإنسان إلى الفعل بعد كونه بالقوة.

وفي الكم؛ فكخروج الباقي إلى الفعل عن القوة.

وفي الكيف؛ فكخروج السواد إلى الفعل عن القوة.<sup>(١)</sup>

وفي الأين؛ فكالحصول فوق بالفعل بعد القوة.

وفي متى؛ فكخروج الغد إلى الفعل عن القوة.

وفي الوضع؛ فكخروج المنتصب إلى الفعل عن القوة.

وكذلك في الجدة؛ كخروجه إلى أن يكون متنعلاً أو متسلحاً.

وكذلك في الفعل والانفعال.

لكن المعنى المتصالح عليه عند الحكماء القدماء في استعمال لفظ

الحركة ليس ما يشترك فيه جميع أصناف هذه الخروجات عن القوة إلى الفعل، بل ما كان خروجاً لا دفعة بل متدرجاً.

وهذا ليس يتأتى إلا في مقولات معدودة مثلاً كالكيف، فإنّ ذا الكيف

بالقوة يجوز أن يتوجّه إلى الفعل يسيراً يسيراً إلى أن ينتهي إليه، وكذلك ذو الكمّ بالقوة.

ونحن سنبيّن من بعد أنّ أيّ المقولات يجوز أن يقع فيه هذا الخروج

من القوة إلى الفعل، وأيّها لا يجوز أن تقع فيه ذلك.

١. وفي المضاف: فكخروج الأب إلى الفعل عن القوة.

ولولا أن الزمان ممّا يضطر في تحديده إلى أن تؤخذ الحركة في حدّه، وأن الاتصال والتدرّج قد يؤخذ الزمان في حدّهما، والدفعه أيضاً، فإنّها قد يؤخذ الآن في حدّها، فيقال: هو ما يكون في آن، والآن يؤخذ الزمان في حدّه، لأنّه طرفه، والحركة يؤخذ الزمان في حدّها ليسهل علينا أن نقول: إنّ الحركة خروج عن القوّة إلى الفعل في الزمان، أو على اتصال، أو لا دفعة.

لكن جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً خفياً، فاضطرّ مفيدنا الصنّاعة إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر فنظر إلى حال المتحرّك عندما يكون متحرّكاً في نفسه، ونظر في النحو من الوجود الذي يخصّ الحركة في نفسها فوجد الحركة في نفسها كمالاً وفعلاً، أي كوناً بالفعل، إذ كان بازائها قوّة، إذ الشيء: قد يكون متحرّكاً بالقوّة. وقد يكون متحرّكاً بالفعل وبالكمال، وفعله وكماله هو الحركة. فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة، وتفارق سائر الكمالات من جهة أن سائر الكمالات؛ إذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد في ممّا يتعلّق بذلك الفعل شيء بالقوّة. فإنّ الأسود إذا صار بالفعل أسود لم يبق بالقوّة أسود من جملة الأسود الذي له. والمرّيع إذا صار بالفعل مرّيعاً لم يبق بالقوّة مرّيعاً من جملة المرّيع الذي له. والمتحرّك إذا صار بالفعل متحرّكاً، فيظنّ أنّه يكون بعد بالقوّة متحرّكاً من جملة الحركة المتّصلة هو بها متحرّك .

ويوجد أيضاً بالقوّة شيء آخر غير أنّه متحرّك، فإنّ ذات المتحرّك مالم يكن بالقوّة شيئاً ما يتحرّك إليه، وأنّه بالحركة يصل إليه، فإنّه لا يكون حاله وقياسه عند الحركة إلى ذلك الشيء الذي هو له بالقوّة، كما كان قبل

الحركة. فإنه في حال السكون قبل الحركة يكون هو ذلك الشيء بالقوة المطلقة، بل يكون ذا قوتين: إحداهما على الأمر والآخر على التوجه إليه، فيكون له في ذلك الوقت كمالان وله عليهما قوتان. ثم يحصل له كمال أحد القوتين، ويكون قد بقي بعد بالقوة في ذلك الشيء الذي هو المقصود بالقوتين، بل في كليهما وإن كان أحدهما حصل بالفعل الذي هو أحد الكمالين وأولهما، فهو بعد لم يتبرأ عما هو بالقوة في الأمرين جميعاً، أحدهما التوجه إليه بالحركة، والآخر في الحركة. (١) إذ أن الحركة في ظاهر الأمر لا يحصل له بحيث لا تبقى قوتها ألبتة (٢).

فتكون الحركة هي الكمال الأول لما بالقوة لا من كل جهة، فإنه يمكن أن يكون لما بالقوة كمال آخر ككمال إنسانية أو فرسية، ولا يتعلّق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة. وكيف يتعلّق وهو لا ينافي القوة مادامت موجودة، ولا الكمال إذا حصل.

فالحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. انتهى كلام الشيخ. (٣)

ومحصله: أن قدماء الفلاسفة (٤) كانوا رأوا أن الخروج من القوة إلى الفعل: إما أن يكون دفعة، أم لا. والثاني: هو المسمى بالحركة، فعرفوا

١. في المصدر: «فإن الحركة...».

٢. في المصدر: «إليه...».

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ٨١ - ٨٣ / الفصل الأول من الفن الأول من المقالة الثانية.

٤. لاحظ: نهاية المرام في علم الكلام: ٣ / ٢٢٧.

الحركة: بأنها خروج من القوّة إلى الفعل: إمّا يسيراً يسيراً، أو لا دفعة، أو بالتدرّج، فإن كلّ واحدةٍ من هذه العبارات صالحة لإفادة تصوّر الحركة .

لكن ارسطاطاليس<sup>(١)</sup> لما رأى أنّ ذلك التعريف يتضمّن الدّور، ولأنّ معنى يسيراً يسيراً هو التدرّج، والتدرّج هو وقوع الشّيء في آن بعد آن، فيتوقّف تصوّر التدرّج على تصوّر الآن، وكذا تصوّر اللادفعة يتوقّف على تصوّر الدّفعة، وهي عبارة عن الحصول في الآن، وتصور الآن يتوقّف على تصوّر الزّمان، لأنّه طرفه. والزّمان هو مقدار الحركة، فيلزم الدّور، عدل عن تعريف القدماء وعرفها بأنها كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة.

وبيان هذا الحدّ: هو أنّ الحركة في نفسها كمال، لأنّ الكمال ما يكون في الشّيء بالقوّة، ثمّ يخرج إلى الفعل، والحركة كذلك، وهي تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة ويمتاز عنها من وجهين:

أحدهما: أنّ سائر الكمالات إذا حصلت صار الشّيء بها بالفعل ولم يكن فيه بعد ممّا يتعلّق بذلك الفعل شيء بالقوّة، فإنّ الشّيء الأسود بالقوّة، إذا صار أسود بالفعل لم يبق بالقوّة أسود من جملة الأسود الذي له بخلاف الحركة، فإنّه إذا حصلت وصار الشّيء بها بالفعل بقي بعدّ فيه ممّا يتعلّق بتلك الحركة شيء بالقوّة، فإنّ المتحرّك بالقوّة إذا صار متحرّكاً بالفعل يبقى

١ . لاحظ : الطبيعة لأرسطاطاليس: ١ / ١٦٥ / الفصل الأوّل من كتاب السماع الطبيعي؛ وطبيعات

الشفاء: ١ / ٨١ / الفصل الأوّل من الفنّ الأوّل من المقالة الثّانية؛ والنّجاة: ١ / ١٣١ - ١٤٣؛

والمباحث المشرّقة: ١ / ٥٤٧ وما بعدها؛ ونهاية المرام: ٣ / ٣٢٥ - ٣٣٧؛ والأسفار: ٣ / ٢٠ - ٤٦؛

وشرح المقاصد: ٢ / ٤١٠ - ٤١٣ .

بعد متحركاً بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل. وثانيهما: أن سائر الكمالات إذا حصلت بالفعل لا يقتضي أن يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الكمالات متأدية إليه بخلاف الحركة، فإنما إذا حصلت بالفعل يقتضي أن يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الحركة متأدية إليه.

فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلّق بقوتين: إحداهما: قوة الباقي منهما بعد. والثانية: قوة الأمر المتأدي إليه. وكلّ من الحركة وذلك الأمر كمال للمتحرك إلا أن الحركة كمال أول. وذلك الأمر كمال ثان، وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة، كما عرفت.

فقيد «الأولية في الكمال» إنما هو لإخراج الكمال الثاني منهما وقيد «من جهة ما هو بالقوة» للاحتراز عن الكمالات التي ليست كذلك، كالصورة النوعية، فإنها كمال أول للمتحرك الذي لم يصل إلى القصد، لكن لا من جهة ما هو بالقوة، بل كمال له مطلقاً، سواء كان من جهة أنه بالقوة أو من جهة أنه بالفعل، هذا.

ونقل الإمام الرّازي عن بعض الفضلاء جواباً عن لزوم الدور وارتضاه، وهو<sup>(١)</sup>: أن تصوّر الدّفعة واللادفعة والتدرّج ويسيراً يسيراً تصوّرات أولية لإعانة الحس عليها. وأما الآن والزّمان فهما سببان لهذه الأمور في الوجود لا في التصوّر، فجاز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور

الأولية التصور، ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الأمور. هذا.

ثم إنه اعترض على تعريف أرسطو: بأن ماهية الحركة وإن لم تكن بديهية واضحة عند العقل، لكن لا خفاء في أن ما ذكر في هذا التعريف ليس بأوضح منها، بل أخفى.

وبأنه لا يصدق على الحركة المتسديرة، إذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال أول وثان.

وأجيب<sup>(١)</sup>: بأن هذا ليس تعريفاً يقصد به تميزها عما عداها، أو تحصيل صورتها عند العقل، بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة، فلا يضره كون تصوّره أخفى من تصوّر ماهية الحركة، ولا كون الكمال الأول والثاني في بعض أقسام الحركة - أعني: المستديرة - بمجرد الفرض والاعتبار المطابقين لما في نفس الأمر، دون الفعل والحقيقة. وذلك لأن كل نقطة يفرض في الجسم المتحرك بالاستدارة بالنسبة إليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالاً أولاً، ومن حيث الحصول عندها وصول، فيكون كمالاً ثانياً.

وفيه: أن مثل ذلك يمكن أن يقال في توجيه تعريف القدماء أيضاً، فلا يضره اشتماله على ما يتوقف تصوّره على تصوّر الحركة.

بل الحق أن كلا التعريفين إنما هو لإفادة تصوّر ماهية الحركة، وكون

تصوّر ما ذكر في تعريف أرسطو أخفى من تصوّر ماهيّة الحركة ممنوع فإنّ جميع ذلك أمور صناعيّة قد تبين مفهوماتها في الصّناعة، فلا يضرّه خفاؤها عند من لم يحصل الصّناعة.

أو حصول الجسم في مكانٍ بعد حصوله في مكانٍ آخر. هذا هو تعريف المتكلّمين، وقد عرفت تحقيق ذلك.

## المسألة الرابعة

### في أن الحركة موجودة في الخارج

[ قال: ووجودها ضروري.

أقول: [ اعلم: أن لفظ الحركة بحسب المفهوم المذكور اسم لمعنيين: الأول كيفية يكون بها الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في حيزين، بل يكون في كل آن في حيز آخر.

وبعبارة أخرى: كون الجسم بحيث - أي حد من الحدود المسافة يفرض - لا يكون هو قبل أن الوصول إليه ولا بعده حاصلاً فيه .

وبعبارة ثالثة: كون الجسم في ما بين المبدأ والمنتهى بحيث - أي آن يفرض - يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آنين محيطان به، ويسمى هذا المعنى من معنى الحركة، الحركة بمعنى التوسط. وهي بهذا المعنى موجودة في الخارج لا محالة على ما قال: ووجودها ضروري.

فإن العقل يحكم بمعونة الحس بأن للمتحرك حين كونه متوسطاً بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة، ليست ثابتة له حين كونه في المبدأ، ولا حين كونه في المنتهى وتلك الكيفية مستمرة له من أول المسافة إلى متنهاها. لكن يختلف نسب المتحرك بسببها إلى حدود المسافة، فهي باعتبار ذاتها



مستمرة وباعتبار نسبتها إلى تلك الحدود سيّالة، وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال أمراً ممتداً غير قارٍ، فإنه لما ارتسم نسبة المتحرك إلى الحدّ الثاني في الخيال، قبل أن تزول عنه نسبة إلى الحدّ الأول، يتخيّل أمر ممتدّ ينطبق على المسافة التي بين الحدّين كما يحصل من القطرة النازلة، والشعلة الجوالّة أمر ممتدّ في الحسّ المشترك فيرى خطأً أو دائرة.

وهذا الأمر الممتدّ هو ثاني معنيي الحركة، ويسمّى الحركة بمعنى القطع، وهي بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان، لأنّ المتحرك مالم يصل إلى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها، وإذا وصل فقد انقطعت.

قال في "شرح المواقف": «فإن قلت: إذا وصل المتحرك إلى المنتهى، فالحركة انصفت حال الوصول، بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من أجزائه .

قلت: حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرّج غير معقول، لأنّ الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بدّ أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني، لامتناع أن يكون الموجود عين المعدوم، فيكون هناك أشياء متعاقبة متغايرة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً، لامتناع أن يتصل المعدوم بالموجود كذلك، ويكون كلّ واحدٍ منها موجوداً دفعة لا تدرّجاً، فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج. انتهى»<sup>(١)</sup>

وقال الشيخ في "طبيعيّات الشفاء": «ومما يجب أن تعلم في هذا

الموضع أنّ الحركة إذا حصل من أمرها ما يجب أن يفهم، كان مفهومها اسماً لمعنيين: أحدهما: لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً في الأعيان. والآخر: يجوز أن يحصل في الأعيان.

فإنّ الحركة، إن عُنِيَ بها الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك بين المبدأ والمنتهى، فذلك لا يحصل ألبتّة للمتحرّك وهو بين المبدأ والمنتهى، بل إنّما يظنّ أنّه قد حصل نحواً من الحصول إذا كان المتحرّك عند المنتهى. وهناك يكون هذا المتّصل المعقول قد بطل من حيث الوجود، فكيف يكون له حصول حقيقيّ في الوجود، بل وهذا الأمر بالحقيقة ممّا لا ذات له قائمة في الأعيان. وإنّما يرتسم في الخيال، لأنّ صورته قائمة في الذّهن بسبب نسبة المتحرّك إلى مكانين: مكان تركه، ومكان أدركه، أو يرتسم في الخيال، لأنّ صورة المتحرّك وله حصول في مكان وقرب وبعد من الأجسام تكون قد انطبعت فيه، ثمّ تلحقها من جهة الحسّ صورة أخرى بحصول آخر له في مكان آخر وقرب وبعد آخرين، فيشعر بالصورتين معاً على أنّها صورة واحدة لحركة، ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذّهن. إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرّك في الوجود معاً، ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

وأما المعنى الموجود بالفعل الذي بالحريّ أن يكون الاسم واقعاً عليه، وأن تكون الحركة التي توجد في المتحرّك فهي حالته المتوسّطة حين يكون ليس في الطّرف الأوّل من المسافة ولم يحصل عند الغاية، بل هو في حدّ متوسّط بحيث ليس يوجد في وقتٍ ولا في آن من الآنات التي يقع في

مدّة خروجه إلى الفعل حاصلًا في ذلك الحدّ، فيكون حصوله في أيّ وقت فرضته قاطعاً لمسافة ما، وهو بعد في القطع.

وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرّك، وهو توسط بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث أيّ حدّ يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا كحدي الطرفين، فهذا التوسّط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة تلزم المتحرّك ولا تتغيّر ألبتّة ما دام متحرّكاً. نعم، قد يتغيّر حدود التوسّط بالفرض.

وليس المتحرّك متوسّطاً، لأنّه في حدّ دون حدّ، بل هو متوسّط، لأنّه بالصفة المذكورة، وهي أنّه بحيث أيّ حدّ يفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه. وكونه بهذه الصّفة أمر واحد يلزمه دائماً في أيّ حدّ كان ليس يوصف بذلك في حدّ دون حدّ.

وهذا بالحقيقة هو الكمال الأوّل. وأمّا إذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثّاني.

وهذه الصّورة توجد في المتحرّك وهو في آن، لأنّه صحّ أن يقال له في كلّ آن يفرض أنّه في حدّ أوسطه لم يكن قبله فيه ولا بعده يكون فيه. والذي يقال: من أنّ كلّ حركة ففي زمان، فإنّما يعني بالحركة الحالة التي للشّيء بين مبدأ ومنتهى وصل إليه فتقف عنده، أو لا تقف عنده، فتلك الحالة الممتدّة هي في زمان، وهذه الحال وجودها على سبيل وجود الأمور في الماضي وبيانها بوجهٍ آخر؛ لأنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها

وجود في أن من الماضي كان حاضراً، ولا كذلك هذا، فتكون هذه الحركة يعني بها القطع .

وأما أن يعني بالحركة الكمال الأول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى أنه يلزمه مطابقة الزمان، بل على أنه لا تخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان، ولأنه<sup>(١)</sup> كان ثابتاً في كل آن من ذلك الزمان مستمراً فيه. انتهى كلام الشيخ<sup>(٢)</sup>.

وها هنا شبهة مشهورة تقريرها: أن الحركة الموجودة ليست هي التوسط المطلق بين المبدأ والمنتهى لكونه كلياً ولا التوسط الجزئي الواحد، - أعني: الحصول في حدّ معين - وإلا لم يكن متحركاً، بل ساكناً ولا التوسّطات الجزئية المتعددة - أعني: الحصول في حدّ معين بعد الحصول في حدّ آخر كذلك - وإلا فإن لم يكن تلك الحصولات متعاقبة متجاوزة لزم انقطاع الحركة بكلّ واحدٍ من تلك الحصولات، فلا يكون الحركة من المبدأ إلى المنتهى حركة واحدة، بل حركات متعدّدة بين كلّ حركتين منهما سكون، وإن تعاقبت وتجاوزت لزم تتالي الآنات وتركب المسافة ممّا لا يتجزأ، وقد مرّ بطلانه.

وأجاب عنها الإمام الرّازي:<sup>(٣)</sup> بأنّ الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمرٌ موجود في الآن مستمرّ باستمرار الزّمان ويصير واحداً

١ . في المصدر: «ولا أنه».

٢ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٨٣ - ٨٥ .

٣ . لاحظ : المباحث المشرقية: ١ / ٥٥٣ - ٥٥٤ .

بالشخص لوحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة.

فإذا فرضت للمسافة حدود معينة، فعند وصول المتحرك إليها يعرض لذلك الحصول في الوسط إن صار حصولاً في ذلك الوسط، وصيرورته حصولاً في ذلك الوسط أمرٌ زائدٌ على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد إلى حدٍ آخر، وإنما يزول عارض من عوارضها. وليس الحصول في الوسط أمراً كلياً يكون له كثرة عددية، لأن ذلك إنما يكون إذا كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك. وليس كذلك، لأن المسافة متصل واحد لا أجزاء لها بالفعل، فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون إلا واحداً بالشخص، وإن أمكن فرض الأجزاء فيه كالخط الواحد، وذلك لأنّ المعبر في الكلية إمكان فرض الجزئيات لا فرض الأجزاء وهو غير ممكن هاهنا. [ثم] قال: هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسير. كذا نقل عنه في "شرح المقاصد" (١).

وتحقيق ذلك في "الشفاء" حيث قال: «فإن قال قائل: إن الكون في المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه، وكذلك الإضافة إلى هذا الكون، والأمر الذي يجعلونه أنا هو أمرٌ كليٌّ معقولٌ وليس بموجودٍ بالفعل، بل إنما الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه، وكذلك الإضافة إلى هذا الكون، والأمر الكليّ إنما يثبت بأشخاصه ولا يكون شيئاً واحداً موجوداً بعينه كما اتفق عليه أهل الصناعة.

فنقول: أما الكون في المكان من حيث يقال على متمكنات كثيرين، فلاشك أن الحال فيه على ما قد وصف. وأما من حيث يقال على متمكن واحد؛ ولكن لا معاً، فالأمر فيه مشكل، فإنه لا يبعد أن يكون معنى جنسي يقال على موضوع واحد في وقتين، ويكون لم يثبت واحداً بعينه، مثل الجسم الأبيض إذا أسود. فإن الجسم إذا كان أسود فقد كان فيه سواد فكان السواد لوناً، وكان اللون كالجزم من السواد مثلاً وبتخصيص ما قارنه كان سواداً، فلما أبيض فلا يمكننا أن نقول إن ذات الشيء الذي كان عرض له مقارنة التخصيص باقية، وقارنه تخصيص آخر، مثل الخشبة موجودة في بيت على تخصيص أنها جزء حائط، ثم صارت هي بعينها جزء سقف ولها إضافة أخرى، وتخصيص آخر أنه جزء سقف، فإن ذلك ليس كذلك، بل مثله مثل أن يعدم الحائط والخشبة التي فيه ثم يحدث في البيت حائط وفيه خشبة أخرى مثل تلك الخشبة. وذلك لأن السواد لا يبطل فصله وتبقى حصه من طبيعة الجنس التي كانت مقارنة له بعينها، والأفليس بفصل منوع، بل هو عارض لا منوع. قد علم هذا في مواضع أخرى.

فإذا كان الأمر على هذا، فلننظر هل حكم الكون في المكان الموجود في المتمكن تارة مقارناً لتخصيص أنه في هذا المكان وتارة مقارناً لتخصيص أنه في مكان آخر حكم اللون أو ليس كذلك، بل حكمه حكم حرارة تارة تفعل في هذا وتارة في هذا، أو رطوبة تارة تنفعل عن هذا وتارة عن ذلك وهي واحدة بعينها، أو عرض آخر من الأعراض يبقى واحداً بعينه ويلحقه تخصيص بعد تخصيص.

ف نقول: أولاً: أن هذا التخصيص بهذا أو بذلك في أمر المكان ليس أمراً موجوداً بالفعل بعينه <sup>(١)</sup> كما يظهر لك بعد. إذ المتصل لأجزاء <sup>(٢)</sup> له بالفعل، بل عرض أن يتجزأ الأسباب تقسم المسافة فتجعلها بالفعل مسافات على أحد أنواع القسمة، وما بين حدود تلك القسمة أيضاً مسافات لا يشتمل عليها أن وحركة على النحو الذي قلنا: إنها يكون في أن، بل الحركة التي على نحو القطع، ويكون الزمان مطابقاً لها ولا يكون المعنى الذي سميناه أنا هو متكرر فيها بالفعل. لأن ذلك لا يتكرر بالفعل إلا بتكثير المسافة بالفعل، وإذا لم يكن متكرراً بالفعل، وكانت الحركة على الموضوع الواحد - أعني: المسافة - موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد، ولم يكن على النمط الذي يكون عليه الحال في اللون، ووجوده في الموضوع في حال سواده وفي حال بياضه وحال النسبة التي يخصص كلاً إلى الموضوع بالفعل، لأن الحركة لا توجب بالفعل انفصلاً، بل يستمر الاتصال استمراراً لا يجب معه تغير هذه الحال بالقياس إلى الموضوع حتى يعدم منه أمر ثابت بالشخص. فإنه إنما يختلف النسبة بالفعل إلى مختلف بالفعل، وإنما يكثر الواحد بالفعل بتكرر من قبل النسبة إذا كانت متكررة بالفعل. فإذا كانت المسافة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها، لم تختلف إليها نسبة. فلم يختلف بسبب ذلك عدد شيء واحد. ثم بعد ذلك إذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف، ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة، ولا الحركة

١. في المصدر: «بنفسه».

٢. في المصدر: «الأجزاء له».

تتعلق به ولا أحدهما موجب الآخر ولا موجهه، كانت الاثنينية التي تعرض له غير متكثرة بالذات، بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد إلى كثير، وتكون النسبة خارجية غير داخلية في ذات الشيء.

وبالجملة: لا تكون هذه الحال حال اللون الذي هو بالحقيقة لا بالقياس إلى أمر خارج يختلف بمقارنة فصل السواد والبياض، ولا كون المتحرك في المكان مطلق يصير كثيراً بكونه في هذا المكان وذلك المكان، لأنه ليس في مسافة الحركة انفصال بالفعل ومكان معين دون مكان حتى يجوز أن يكون الكون في المكان مطلقاً جنسياً أو نوعياً يتنوع أو يتشخص بسبب نسبة إلى أمكنة كثيرة بالفعل. انتهى كلام "الشفاء" (١).



## المسألة الخامسة

### في ذكر الأمور التي تتعلق بها الحركة

[ قال: ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب إليه والمقدار .

فما منه وما إليه قد يتحدان محلاً، وقد يتضادان ذاتاً، وعرضاً.

ولكلّ منهما اعتباران متقابلان أحدهما: بالنظر إلى ما يقالان له. وثانيهما:

اعتبار كلّ منهما بالنظر إلى الآخر.

ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول.

وعمّ، بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حالٍ.

أقول: اعلم: أنّ الحركة تتعلق بأمر ستّة:

الأوّل: المتحرك، وهي العلة القابلية.

الثاني: المحرك، وهي العلة الفاعلية.

الثالث: ما فيه الحركة، وهي المسافة.

الرابع: ما منه الحركة، وهو مبدؤها.

الخامس: ما إليه الحركة، وهو متتهاها.

السادس: الزّمان، وهو المقدار الذي تقدر به الحركة.

وأشار المصنّف ﷺ على هذه الأمور [ على ما قال :

ويتوقّف، أي الحركة على المتقابلين أراد بهما ما منه الحركة وما إليه -  
أعني: المبدأ والمنتهى - لامتناع اجتماعهما بالقياس إلى الحركة الواحدة.

والعلّتين؛ أي القابليّة وهي الموضوع، والفاعليّة .

والمنسوب إليه؛ أي المقولة التي يقع فيها الحركة.

والمقدار؛ أي الزّمان .

فهذه أمور ستّة لا يمكن تحقّق الحركة بدون شيء منها. وهذا هو  
المراد من التّوقف، وإلا فظاهر عدم التّوقف على بعضها كالزّمان، بل هو  
متوقّف على الحركة، لكونه مقداراً لها. وكذا المنتهى، فإنّه قد يكون متأخراً  
في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة الأبيض.

ولذلك قال الشيخ في "الشفاء": "إنّ الحركة تتعلّق بأمر ستّة - على ما  
أشرنا إليه - أمّا تعلّق الحركة بالعلّة القابليّة والفاعليّة فظاهر، لكونها عرضاً،  
وهو قسم من الممكن. وكذا تعلّقها بما فيه الحركة، إذ لا بدّ لها من مسافة أو  
ما يجري مجراها.

وأما تعلّقها بالزّمان فلكونها أمراً غير قارّاً ومستلزماً له، فلا بدّ له من  
زمانٍ يطابقه.

وأما تعلّقها بما منه وما إليه. فقال الشّيخ: إنّه يستنبط من حدّها، لأنّها  
أول كمالٍ لشيءٍ له كمال ثانٍ بأن ينتهي به إليه، وله حال القوّة التي قبل

الكمالين، وهي الحالة التي الكمال الأول تركها وتوجّه إلى الكمال الثاني.

ثم قال: وربما كان ما منه وما إليه ممّا يثبت الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عند الطرفين سكون. وربما لم يكن الحصول فيه إذا فرض كأنه حدّ بالفعل إلا أنا كما للفلك فإنّ في حركته ترك مبدأ وتوجّها إلى غاية، لكن لا وقوف له عند أحدهما.

ثم أورد سؤالاً: وهو أنّ الحدود في المتصل على مذهبكم ليست موجودة بالفعل، بل بالقوة، وإنّما يصير بالفعل بأحد أسباب كقطع، أو فرض، أو مماسّة، أو موازاة، فما لم يكن أحد هذه الأسباب بالفعل لم يكن مبدأ ومنتهى، ومالم يكن مبدأ ولا منتهى لا يكون حركة، فالفلك مالم يكن له سبب محدّد لا يكون متحرّكاً، وهذا محال.

ثم أجاب عنه: بأنّ المبدأ والمنتهى يكون للحركة بضرب فعل وضرب قوّة، والقوّة تكون على وجه قريب من الفعل، ووجه بعيد منه. مثال القريب أن يفرض للمتحرّك حال ما يتحرّك حدّ. وقد وصل إليه في آن تفرضه، فيكون ذلك له وفي نفسه بالقوّة، وإنّما يصير بالفعل حدّاً لحصول الفرض بالفعل. ومع ذلك لا يقف، بل يستمرّ، ومثاله البعيد حدّ مستقبل لا يمكن من حيث هو حدّ حركة أن يجعل بالفعل حدّ حركة بالفعل بفرض أو بسبب محدّد بالفعل، بل يحتاج أن يستوفي المسافة إليه حتى يصير بحيث يمكنك أن تفرضه مبدأ ومنتهى.

فكلّ حركة من حركات الفلك تشير إليها في وقتٍ معيّن وتحصلها،

فإنها تفرض لها ذلك، فتارة تفرض المبدأ والمنتهى متباينين ؛ أي نقطتين مختلفتين هما حدًّا ذلك المفروض من الحركة في ذلك الوقت الذي تعينه، وتارة تكون نقطة واحدة هي بعينها مبدأ ومنتهى. أما المبدأ: فلأنَّ الحركة منها. وأما المنتهى: فلأنَّ الحركة إليها.

فالحركة المكانية أو الوضعية تعلقها بالمبدأ والمنتهى هو أنك إذا عينت حركة ومسافة تعين مع ذلك مبدأ ومنتهى، والمتحرك المكاني أو الوضعي تعلقه بالمبدأ والمنتهى هو أن يكون ذلك له بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل، وذلك على أي وجه كان منها جاز. فإننا لم نشترط الوجه المعين فيه منها.

وبالجمل: فإنَّ الحركة تتعلق بالمبدأ والمنتهى على هذه الصورة والشرط، لا من حيث هما بالفعل.<sup>(١)</sup>

فما منه الحركة وما إليه قد يتحدان محلاً، بأن يكون محلَّ المبدأ بعينه محلَّ المنتهى، كما في الحركة المستديرة، فإنَّ كلَّ نقطة مفروضة في الجسم يكون مبدأ للحركة، ومنتهى لها أيضاً، فإنَّ الحركة منها بعينها المستديرة حركة إليها.

وقد يتضادان ذاتاً؛ أي يكونان متضادين بالذات، كما في الحركة من السواد إلى البياض ومن الحرارة إلى البرودة.

وقد يتضادان عرضاً؛ أي يكونان متضادين بالعرض، كما في الحركة

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ٨٧ - ٩٢ / الفصل الأول من الفن الأول من المقالة الثانية.

من المركز إلى المحيط، فإن ذات كل واحدٍ من المبدأ والمنتهى نقطة، وليس بين النقط من حيث هي نقط تضاد بالذات، بل التضاد الذي بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد بالعرض، أعني: بواسطة عروض عارضين متضادين: أحدهما: كون إحداهما غاية البعد من المحيط. وثانيهما: كون الأخرى غاية القرب منه.

وكما إذا كانا متحدَي محلًّا كما في الحركة المستديرة، فإنهما متضادان لا بالذات، بل بواسطة عروض وصفين هما البداية والنهاية.  
قال الشيخ: «وربما كان ما منه وما إليه ضدّين.

وربما كانا بين الضدّين، لكن الواحد أقرب من ضدّ والآخر من ضدّ آخر.

وربما لم يكونا ضدّين ولايين من ضدّين، ولكن كانا من جملة أمور لها نسبة إلى الأضداد وأمور متقابلة بوجه ما، فلا تجتمع معاً كالأحوال التي للفلك، فإنه لا يضادّ مبدأ حركة منه لمتهاها، لكنهما لا يجتمعان معاً»<sup>(١)</sup>.

ولكلّ منهما<sup>(٢)</sup> اعتباران متقابلان:

أحدهما: بالنظر إلى ما يقالان له، فإن المبدأ قد يقال بالقياس إلى ذي المنتهى وهما - أعني: المبدأ وذا المبدأ، وكذا المنتهى وذا المنتهى - متقابلان تقابل التضاييف كما مرّ.

١. طبيعيات الشفاء: ٩٠ / ١ - ٩١.

٢. أي المبدأ والمنتهى الذي تقدّما بلفظ: ما منه وما إليه.

وثانيهما: اعتبار كل منهما بالنظر إلى الآخر، فإنَّ المبدأ قد يقال بالقياس إلى المنتهى وكذا المنتهى بالقياس إلى المبدأ.

وبهذا الاعتبار قد ذكرهما قبل ذلك بقوله: «قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وِعرضاً» فلذلك لم يذكر هذا الاعتبار هاهنا .

وأما كونهما متضادّين على ما مرّ، فلائهما متقابلان وليسا بمتضايقين، فإنّه ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل متهاها، وبالعكس، وليس أحدهما سلباً للآخر، ولا عدم ملكة له فبقي تقابل التضادّ.

ولو اتحدت العلتان<sup>(١)</sup>. قد عرفت وجه احتياج الحركة إلى العلتين القابليّة والفاعليّة، والمطلوب هاهنا أنّه لا يمكن أن يكون القابل للحركة بعينه هو الفاعل لها.

واستدلّ عليه بوجهين: الأوّل: أنّه لاشك أنّ القابلة للحركة المكانية والوضعيّة إنّما هو الجسم بمعنى الصّورة - أعني: الجوهر القابل للأبعاد - لأنّه هو المالى للمكان المقتضي للوضع بالذات، وسائر ما يتبعه من المادّة والصّورة والهيئات متّصف بالتحيز والوضع بالتبع وبالعرض. فإذا كان المقتضي للتحيز والوضع بالذات هو الصّورة الجسميّة كان الموصوف بالانتقال عن الحيز والوضع أيضاً بالذات هو الصّورة الجسميّة، فيكون القابل للحركة هو الصورة الجسميّة، فلو كان فاعل الحركة أيضاً هو الجسم بهذا المعنى، وهو أمرٌ مستمرّ باقٍ لا محالة، فإذا صار علّة لجزء من الحركة

١ . أي الفاعليّة والقابليّة.

الذي هو أيضاً حركة لزم بقاء ذلك الجزء ودوامه بدوام علته، ومادام هذا الجزء باقياً لا يجوز أن يوجد الجزء الآخر، لامتناع اجتماع أجزاء الحركة في الوجود، فلا تتحقق الحركة بتمامها، بل تكون متفية لا محالة، وسواء في ذلك الحركة بمعنى القطع والتوسط. فإنَّ الحركة التوسّطيّة وإن كانت مستمرة بحسب الذات لكنّها متجدّدة بحسب النسب إلى حدود المسافة كيف وهي الراسمة للحركة القطعيّة.

والى هذا الوجه أشار بقوله: اتفَى المعلول.

الثاني: أنّه لو كان الجسم بالمعنى المذكور الذي هو القابل للحركة فاعلاً لها أيضاً، وهو واحدٌ في جميع الأجسام، لكون الصّورة الجسميّة طبيعة نوعيّة على ما مرّ غير مرّة، لعمّت الحركة جميع الأجسام في جميع الأحوال، والتالي باطل بالضرورة. بيان الملازمة: وجوب وجود المعلول حيث وجدت العلة التامة على ما هو المفروض من كون الجسم بما هو جسم علة للحركة.

والى هذا الوجه أشار بقوله: وعمّ<sup>(١)</sup>؛ أي المعلول.

فإن قيل: كلا الوجهين متقض بالطبيعة التي هي الفاعلة للحركات الطبيعيّة.

أما الأوّل: فلأنّ الطبيعة أمرٌ مستمرٌّ باقٍ كالجسميّة.

١ . هذه حجة ثانية على أنّ الفاعل للحركة ليس هو القابل المعروف لها، أعني نفس الصّورة الجسميّة بالنسبة إلى الحركة الأنيّة والوضعيّة، والهولي بالنسبة إلى الحركة الكميّة والكيفيّة.

وأما الثاني: فلأنها موجودة في الأجسام كهي أيضاً، فلو جاز كون الطبيعة علة للحركة فليجز كون الجسميّة أيضاً علة لها، وإن لم يجز كون الجسميّة علة لها لم يجز كون الطبيعة أيضاً علة لها.

قلنا: الجواب عن الأول: أن الطبيعة وإن كانت أمراً مستمراً، لكنّها ليست بذاتها علة للحركة، بل عند كونها بحال من الأحوال كالخروج عن الحيز الطبيعي مثلاً.

وعن الثاني: أنّها وإن كانت موجودة في جميع الأجسام لكنّها مختلفة فيها بخلاف الجسميّة على ما مرّ.

وهذا معنى قوله: بخلاف الطبيعة المختلفة؛ إشارة إلى الجواب عن الثاني. المستلزمة للحركة في حال؛ إشارة إلى الجواب عن الأول. فإن قلت: فليكن الجسميّة أيضاً مقتضية بحال كالطبيعة.

قلت: فليلزم خلاف الفرض، إذ المفروض كون الجسميّة بما هي جسميّة علة للحركة على ما أشرنا إليه، وآلا فلا نمنع جوازه، كيف وكون الجسميّة مع الطبيعة حال من أحوالها؟

قال الشيخ في "الشفاء": «وأما تعلقها - أي الحركة - بالمتحرك فلائذ الحركة: إما أن تكون المتحرك عن ذاته من حيث هو جسم طبيعي، أو تكون صادرة عن سبب.

ولو كانت الحركة لذاته لا بسبب أصلاً، لكانت الحركة لا تعدم ألبتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة، لكن الحركة تعدم عن كثير



من الأجسام وذاته موجودة. ولو كانت ذات المتحرك سبباً للحركة حتى يكون محرّكاً ومتحرّكاً، لكانت الحركة يجب عن ذاته، لكن لا تجب عن ذاته، إذ توجد ذات الجسم الطبيعي، وهو غير متحرك. فإن وجد جسم طبيعي يتحرك دائماً، فهو بصفة له زائدة على جسميته الطبيعية: إما فيه إن كانت الحركة ليست من خارج، وإما خارج عنه إن كانت من خارج.

وبالجملة: لا يجوز أن تكون ذات الشيء سبباً لحركته، فإنه لا يكون شيء واحد محرّكاً ومتحرّكاً إلا أن يكون محرّكاً بصورته ومتحرّكاً بموضوعه، أو محرّكاً وهو مأخوذ مع شيء آخر. انتهى كلام "الشفاء" (١) وهو صريح في ما ذكرنا.

فإن قلت: فأبي حاجة إلى إثبات الطبيعة.

قلت: اثبات الطبيعة إنما هو لاقتضاء بعض الأجسام حركة مخصوصة وأفاعيل مختصة دون بعض بحيث يجزم بكون المقتضي من مقومات ذلك الجسم لا من عوارضه.

وجه آخر ذكره الشيخ أيضاً في "الشفاء" حيث قال: ومما تبين لك أن الشيء لا يحرك ذاته أن المحرك إذا حرك لم يخل: إما أن يكون يحرك لا بأن يتحرك، وإما بأن يكون يحرك بأن يتحرك، فإن كان المحرك يحرك لا بأن يتحرك فمحال أن يكون المحرك هو المتحرك، بل يكون غيره، فإن كان يحرك بأن يتحرك وبالحركة التي فيه بالفعل يحرك. ومعنى يحرك أنه يوجد

في شيء متحرك بالقوة بحركة بالفعل، فيكون حيثئذ إنما يخرج شيئاً من القوة إلى الفعل بشيء فيه بالفعل وهو الحركة، ومحال أن يكون ذلك الشيء بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة، فيحتاج أن يكتسبه، مثلاً إن كان حاراً فكيف يستخن نفسه بحرارته؟ أي إن كان حاراً بالفعل فكيف يكون حاراً بالقوة حتى يكتسب من ذي حرارة عن نفسه فيكون بالفعل والقوة معاً؟

وبالجملة: طبيعة الجسميّة طبيعة جوهرية له طول وعرض وعمق. وهذا القدر مشترك فيه لا يوجب حركة، وإلا لاشرت فيها نفسها، فإن زيد على هذا القدر معنى آخر حتى يلزم الجسم حركة، وحتى تكون جوهرًا ذا طول وعرض وعمق وخاصة أخرى مع المذكور يتحرك بسبب ذلك فيكون فيه مبدأ لحركة زائد على الشرط الذي إذا وجد كان به جسمًا، وإن كان من خارج فذلك فيه أظهر. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وفيه أيضاً دلالة على ما ذكرنا.

## المسألة السادسة

في أن الحركة في أي مقولة تقع

وفي أيها لم تقع

[ وفيها فروع:

### الفرع الأول

في نفي الحركة في مقولة الجواهر

قال: والمنسوب إليه أربع؛ فإن بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تُعدم بعدم أجزائها.

أقول: لما فرغ المصنف رحمته عن ذكر الأمور التي تتعلق بها الحركة شرع في بيان نسبة الحركة إلى المقولات، ونفي الحركة في مقولة الجواهر [ على ما قال:

والمنسوب إليه؛ أي المقولة التي تقع فيها الحركة أربع: الكم والكيف والأين والوضع بخلاف باقي المقولات. لعله أراد أنه لا فيها الحركة أصلاً، وبالذات لا وقوعها مطلقاً<sup>(١)</sup>.

١. في دجملته: «لعله أراد أنه لا فيها الحركة أصلاً وبالذات لا وقوعها مطلقاً» ساقطة.

أما مقولة الجوهر فلما أشار إليه بقوله: فإن بسائط الجواهر توجد دفعة، وكذا تفسد دفعة من غير تدريج.

بيّن ذلك على ما قال الشيخ في "طبيعيات الشفاء" بعد تمهيد أن المراد من وقوع الحركة في مقولة هو أن الجوهر - أي الموضوع - يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر، ومن صنف إلى صنف بهذه العبارة: «فإن هذه المقولة - أي الجوهر - لا تعرض فيها الحركة، وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة<sup>(١)</sup>، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعالها الصرف كمال متوسط، وذلك لأن الصورة الجوهرية لاتقبل الاشتداد والتنقص»<sup>(٢)</sup>.

وبيّن ذلك في "قاطيغورياس الشفاء": بأن قبول الاشتداد والتضعف فرع قبول التضاد، وهو متف في الجواهر.

قال بعد ذكر خاصية نفي التضاد عن الجواهر: «وتتبع هذه الخاصية خاصية أخرى؛ وهي أن الجوهر لا يقبل الأشد والأضعف، فإن المشتد يشتد عن حالة هي ضد الحالة التي يشتد إليها، فلا يزال يخرج عن حالة الضعف يسيراً يسيراً متوجهاً إلى حالة القوة، أو عن حالة القوة متوجهاً إلى حالة الضعف، والحالتان متقابلتان متضادتان لا يجتمعان.

فإن كانتا أعراضاً كان الاشتداد والضعف في الأعراض، وهذا مما يكون؛ وإن كانتا جواهر كان في جواهر أيضاً تضاداً، وقد منع ذلك.

١. وإذا حدثت تحدث دفعة.

٢. طبيعيات الشفاء: ١ / ٩٨ / الفصل الثالث من الفن الأول من المقالة الثانية.

ثمّ الضرب من التضادّ الذي لم تتشددّ في دفعه عن الجواهر - يعني ما كان باعتبار عدم الاجتماع في المحلّ دون الموضوع - فذلك ممّا لا يحتمل المصير من بعضها إلى بعضٍ على سبيل الاشتداد والتضعف؛ فليس كلّ الأضداد يكون الانتقال من بعضها إلى بعضٍ على هذه السبيل، بل ربّما كان دفعةً. بل رفع قبول التضادّ برفع التنقص والاشتداد؛ ووضعه لا يوجب وضعه. انتهى كلام قاطيغور<sup>(١)</sup>.

وبيّنه في " الطبيعيات " بأن قال: «لأنّها إذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل: إمّا أن يكون الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه أو لا يبقى. فإن كان يبقى نوعه فما تغيّرت الصّورة الجوهرية البتّة، بل إنّما تغيّر عارض للصورة فقط، فيكون الذي كان ناقصاً فاشتدّ قد عدم والجوهر لم يعدم، فيكون هذا استحالة أو غيرها لا كوناً، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد، فيكون الاشتداد قد حلّ<sup>(٢)</sup> جوهرًا آخر، أي المادّة. وكذلك في كلّ أن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر، ويكون الأوّل قد بطل، ويكون بين جوهر وجوهر. إمكان أنواع جوهرية غير متناهية بالقوّة كما في الكيفيات. وقد علم أنّ الأمر بخلاف هذا، يعني معلوم بالاستقراء والمشاهدة أنّ صورة نوعية إذا فسدت يحدث عقبيها بلا فصل صورة أخرى بالفعل ولا يبقى الجسم زماناً بين الصورتين بحيث يكون نوعاً بالقوّة لا بالفعل .

١. منطق الشفاء: ١ / ١٠٧ / المقولات / الفصل الثالث من الفرع الثاني من المقالة الثالثة.

٢. في المصدر: «قد جلب».

ثم بيّن ذلك ببيان برهانيّ فقال ونقول: أيضاً فإنّ موضوع الصور الجوهرية ؛ أي المادّة لا يقوم بالفعل إلا بقبول الصّورة وهي في نفسها لا توجد إلاّ شيئاً بالقوّة. <sup>(١)</sup> والذّات الغير المحصلة بالفعل يستحيل أن يتحرّك من شيء إلى شيء، فإن كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرّك موجود، وذلك المتحرّك يكون صورة هو بها بالفعل، ويكون جوهرأ قائماً بالفعل.

ثمّ قال: ولا يمكن أن يقال إن هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة، وذلك لأن الهيولي محتاجة في قوامها إلى وجود صورة بالفعل والصّورة، إذا وجدت بالفعل حصلت نوعاً بالفعل، فوجب أن يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً محصلاً بالفعل ليس بالفرض ولا كذلك في الأعراس التي تتوهم بين كيفيتين مثلاً، فإنها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل. انتهى» <sup>(٢)</sup>.

والحاصل: أنّ امتناع أن يكون بين جوهر وجوهر أنواع غير متناهية بالقوّة إنّما هو لمنافاة كون تلك الأنواع بالقوّة، لوجوب فعلية الموضوع المتقوم بها، بخلاف أن يكون بين كفيّة وكفيّة مثلاً أنواع غير متناهية بالقوّة، لعدم تقوّم الموضوع بتلك الأنواع، فلا منافاة بين كونها بالقوّة وبين كون الموضوع متقوماً بالفعل، هذا .

وقد يعلّل ذلك بأنّ تلك الصّور المتعاقبة إن كان فيها ما يوجد في أكثر

١ . في المصدر: «لا توجد الأشياء إلاّ بالقوّة».

٢ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٩٨ - ٩٩ .

من أن واحد فقد سكنت الحركة في الصّور، وإلا كانت كلّها آنية الوجود، فإنّ تعاقب بلا فصل تتالت الآنات، وإن وجد في ما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصورة الآنية كانت الحركة منقطعة.

ثمّ يدفع النقض بحركة الكيف وغيره، بأنّ بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الأعراض جائز، فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً، كما يلزم ذلك من خلوه المتحرك عن الصّور المتعاقبة، لأنّ المتحرك في الصورة: إمّا الجسم، أو المادّة، ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصّورة، وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبديهة.

قال شارح المواقف: «وفيه بحث: لأنّه يلزم هاهنا محال آخر وهو أنّه إذا خلا الموضوع في زمانٍ عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزّمان حركة في الكيف، لأنّ الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك كذلك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة، بل يلزم أن لا يكون هناك إلاّ كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الأزمنة الواقعة بين تلك الآنات، فإن سمّيت مثل هذه حركة لم يكن الحركة منطبقة على الزّمان منقسمة بانقسامه.

ثمّ قال: ولا محيص عن ذلك إلاّ بما مرّ من أنّ المتحرك في الكيف مثلاً له في ما بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفيّة واحدة سيّالة، ومثل هذا الحال السيّال الذي يتبدّل أفراده على محلّه مع بقاء المحلّ بشخصه لا بدّ أن يكون عرضاً لتقوم محلّه بدونه، فلا يتصوّر حركة في الصّور المقومة لمحالها. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنَّ القول بالفرد السِيَال الذي ذهب إليه بعضهم من أنَّ الأَيْن منه قار، ومنه سِيَال، هو الحركة في المكان، والكيف منه قارَ ومنه سِيَال هو الحركة في الكيف، والكمّ منه ما هو قارَ ومنه سِيَال هو الحركة في الكمّ إلى غير ذلك على ما نقل في "الشفاء" قد زَيّفه الشَّيخ: «بأنَّ التَّسْوَد، مثلاً ليس سواداً يشتدّ، بل اشتداد سواد، بل اشتداد الموضوع في سواده. وذلك لأنّه لا يخلو إذا فرضنا سواداً اشتدّ: إمّا أن يكون ذلك السّواد بعينه موجوداً، وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة، أو لا يكون موجوداً.

فإن لم يكن موجوداً؛ فمحال أن يقال: إنَّ ما قد عدم وبطل هو ذا يشتدّ فإنَّ الموصوف بصفة موجودة يجب أن يكون أمراً موجوداً ثابت الذات، وإن كان السّواد ثابت الذات، فليس بسِيَالٍ كما زعموا من أنَّها كَيْفِيَّة سِيَالَة، بل هو ثابتٌ على الدّوام يعرض عليه زيادة لا يثبت مبلغها، بل يكون في كلّ آن مبلغ آخر، فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السّواد<sup>(١)</sup>، فاشتداد السّواد وسيلانه، أو اشتداد الموضوع في السّواد وسيلانه فيه، هو الحركة لا السّواد المشتدّ. انتهى»(٢).

وقد قيل<sup>(٣)</sup> في دفع النقض بالكيف وغيره: «إنَّ تغيّرات الجواهر - أعني: الأجسام بصورها - لا تقع في زمانٍ، لأنَّ الصّورة لا تشتد ولا تضعف، بل تقع في آنٍ وتغيّراتها بكيفيّاتها وكميّاتها وأيونها وأوضاعها تقع في زمانٍ، لأنّها تشتدّ وتضعف.

٢. طبيعيات الشفاء: ١ / ٩٤ - ٩٥.

١. في المصدر: «إلى السّواد».

٣. القائل هو شارح المقاصد.



ومعنى الاشتداد: هو اعتبار المحلّ الثابت بالقياس إلى حال فيه غير قارٌّ تتبدّل نوعيته إذا قيس ما يوجد منه في آنٍ إلى ما يوجد في آنٍ آخر بحيث يكون ما يوجد في كلّ آنٍ متوسطاً بين ما يوجد في الآنين المحيطين به، ويتجدّد جميعها على ذلك المحلّ المتقومٍ دونها من حيث هو متوجّه بتلك التجدّدات إلى غايةٍ ما.

ومعنى الضّعف: هو ذلك المعنى بعينه إلاّ أنّه يؤخذ من حيث منصرف بها عن تلك الغاية .

فالأخذ في الشدة والضعف هو المحلّ لا الحال المتجدّد المتصرم، ولا شك أنّ مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحلّ دون كلّ واحدةٍ من تلك الهويات .

وأما الحال الذي يتبدّل هوية المحلّ المتقوم بتبدّله وهي الصّورة، فلا يتصوّر فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدّلها على شيءٍ واحدٍ متقومٍ يكون هو هو في الحالين. انتهى<sup>(١)</sup>.

وأورد عليه في "شرح المقاصد": "أن تقوم المادة إنّما هو بصورة ما، فعدم الصّورة إنّما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورةٍ أخرى.

على أنّنا لا نسلم تبدّل هوية المادة بتبدّل الصّورة، فإنّ الشّيخ صرّح: بأنّ الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصّورة لا بالوحدة الشخصية. انتهى<sup>(٢)</sup>.

وأقول: اعتبار تقوّم المادّة بصورة ما، وكذا استحفاظ وحدتها الشخصية بالوحدة النوعية إنّما هو ليصحّ كون المادّة أمراً ما بالقوّة، ولشأنه يلزم أن تكون معدوماً مطلقاً، ولا يكفي ذلك في كونها موجودة بالفعل فعليّة مقابلة للقوّة، وموضوع الحركة لا بدّ أن تكون موجوداً بالفعل فعليّة كذلك فإنّه إن لم تكن موجوداً بالفعل كذلك، بل كانت فعليته عين قوّه كما في الهيولي لم تكن ذاتاً واحدة، بل كانت مع كلّ واحدة من الصور التي هي قوّة عليها ذاتاً على حدة مغايرة لها مع أخرى منها، فلا يكون لشيء من تلك الدّوات المتحصّلة المختلفة حركة وانتقال من حالة إلى أخرى فلا حركة أصلاً.

وإنّما كان فعليّة الهيولي في حدّ ذاتها عين كونها بالقوّة. لما قال الشيخ في "الهيآت الشفاء": «جوهر الهيولي وكونها بالفعل هيولي ليس إلّا أنّه جوهرٌ مستعدٌّ لكذا، والجوهريّة التي لها ليس تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تُعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصّورة.

وليس معنى جوهريتها إلّا أنّها أمرٌ ليس في موضوع. فالإثبات هاهنا هو «أنّه أمر» وأما «أنّه ليس في موضوع» فهو سلب، «وأنّه أمر» ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيّناً بالفعل، لأنّ هذا عامّ، ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العامّ ما لم يكن له فصل يخصّه، وفصله أنّه مستعدّ لكلّ شيء، فصورته التي تظنّ له هي أنّه مستعدّ قابل.

فإذن ليس هاهنا حقيقة للهيولي تكون بها بالفعل، وحقيقة أخرى

يكون بها بالقوة، إلا أن يطرأ عليها حقيقة من خارج، فيصير بذلك بالفعل وتكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة. وهذه الحقيقة هي الصورة. انتهى<sup>(١)</sup>.

ومركباتها؛ أي مركبات الجواهر تنعدم بعدم أجزائها؛ أي ينعدم كل منها بإنعدام جزء من أجزائه وبسائطه، فلو تحرك المركب في الجوهرية وكانت ذاته باقية في وسط الاشتداد لم تقع الحركة في الجوهرية، بل في حال من أحوالها وإن لم يكن ذاته باقية، بل كانت قد فسدت وحدث مركب آخر، فلا بدّ لفساده من فساد جزء من أجزائه، أو جميع أجزائه، وفساد كل جزء من أجزائه دفعي لما مرّ، فيكون فساد المركب أيضاً دفعياً، فلا حركة ولا انتقال تدريجاً.

## [ الفرع الثاني ]

### في الأعراس التي لا تقع فيها الحركة

قال: والمضاف تابع، وكذا متى .

والجدة توجد دفعة.

ولا تُعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال .

أقول: إن هذا الفرع في بيان الأعراس التي لا تقع فيها الحركة، وهي

خمسة:

#### [ الأول: المضاف ]

وأما المضاف، فهو تابع لمعروضه في الأحكام، لكونه طبيعة غير مستقلة، بمعنى أن مقولة المضاف غير عارضة للموضوع إلا بواسطة عروض مقولة أخرى من مقولات العرض له يكون هي معروضها الأول، ومقولات العرض بعضها مما يقبل الحركة دون بعض، فإن كان معروضه قابلاً للحركة كان المضاف أيضاً قابلاً لها وإلا فلا.

قال الشيخ: «وأما مقولة المضاف، فيشبه أن يكون حبل الانتقال فيها إنما هو من حالٍ إلى حالٍ دفعة، وإن اختلف في بعض المواضع، فيكون التغير بالحقيقة وأولاً واقعاً في مقولة أخرى عرضت لها الإضافة، إذ من

شأنها أن تعرض <sup>(١)</sup> مقولات أخرى ولا يتحقق بذاتها.

فإذا كانت المقولة ممّا تقبل الأشدّ والأضعف عرض الإضافة مثل ذلك، فإنّه لما كانت السخونة تقبل الأشدّ والأضعف كان الأسخن يقبل الأشدّ والأضعف، فيكون موضوع الإضافة يقبل ويلزمه ذلك قبولاً أولياً، فتكون الحركة في الأمر العارض له الإضافة بالذات وأولاً، وللإضافة بالعرض وثانياً. انتهى» <sup>(٢)</sup>.

### [ الثاني: متى ]

وكذا متى تابع لمعرضه، فإنّه غير مستقلّ أيضاً كالمضاف.

قال الشيخ في "الشفاء": «وأما مقولة متى، فيشبه أن يكون الانتقال من متى إلى متى [ آخر ] أمراً واقعاً دفعة كالانتقال من سنة إلى سنة، أو من شهر إلى شهر، أو يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أنّ نفس متى لا ينتقل فيه عن شيء إلى شيء، بل يكون الانتقال الأول في كيف أو كم، ويكون الزمان لازماً لذلك التغيّر فيعرض بسببه فيه التبدّل.

وأما ما لا تغيّر فيه، فستعلم أنّه ليس في الزمان، فكيف تكون له حركة فيه. انتهى» <sup>(٣)</sup>.

والى هذا الأخير - أعني: كون حاله كحال الإضافة - يرجع ما قال في

١. في المصدر: «تلتحق».

٢. طبيعيات الشفاء: ١٠٢/١ - ١٠٣.

٣. طبيعيات الشفاء: ١٠٣/١.

"النجاة" من: «أَنَّ وجود متى للجسم تبع للحركة - على ما نقل في "المواقف"»<sup>(١)</sup>، أي ثبوته للجسم بتوسط الحركة، فإنَّ ما لا حركة فيه ولا تغير له لم يتصوّر له متى - وقال<sup>(٢)</sup> أيضاً: وكيف تكون فيه حركة؟ فإنَّ كَلَّ حركةٍ في متى، فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر»<sup>(٣)</sup>.

وأما الأول - أعني: كون الانتقال من شيء إلى متى آخر دفعياً - فيبانه أنَّ أجزاء الزمان متّصل بعضها ببعض، والفصل المشترك بينها هو الآن. فإذا فرض زمانان كستين أو شهرين أو يومين يشتركان في آن، فقبل ذلك الآن يستمرّ للموضوع متاه بالقياس إلى الزمان الأول، وبعده يستمرّ له متاه بالقياس إلى الزمان الثاني، وذلك الآن هو نهاية وجود الأول وبداية حصول الثاني، فلا تدرّج في الانتقال.

قال شارح المواقف: «ويرد عليه: أنَّ الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة»<sup>(٤)</sup>، ولكن إذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما إلى الآخر تدرّجياً، فكذا الحال في الانتقال من زمان إلى زمان بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلاً، فإنّه يكون تدرّجياً أيضاً لا دفعياً»<sup>(٥)</sup>.

وأقول: نسبة المكان وهو حدّ من حدود المسافة في أجزاء المسافة

١. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ١٧١.

٢. أي قال في النجاة.

٣. النجاة في المنطق والإلهيات: ١ / ١٣٢ / الفصل الأول من المقالة الثانية.

٤. فيكون الانتقال من بعض تلك الأجزاء إلى بعض دفعياً.

٥. شرح المواقف: ٦ / ٢٢٢.

كنسبة الآن في أجزاء الزمان، ونسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة كالدار إلى الدار والبلد إلى البلد، فكما أن الانتقال من زمانٍ إلى زمانٍ بينهما آن مشتركٌ دفعيٌّ، فكذا من بلدٍ إلى بلدٍ بينهما حدٌ مشتركٌ دفعيٌّ، وكما أن الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ - اعني: من حدٍّ من المسافة إلى حدٍّ آخر منها - تدريجيٌّ لا محالة لامتناع تجاوز الحدود، فكذا الانتقال من آنٍ إلى آنٍ تدريجيٌّ لامتناع تنالي الأناث.

فلو كان متى نسبة الجسم إلى الآن فقط كما أن الأين نسبة الجسم إلى المكان، لكان حال الانتقال في متى كحال الانتقال في الأين في كونه تدريجياً، لكن متى نسبة الجسم إلى الزمان، أو إلى الآن، كما سيأتي فباعتبار كونه نسبة إلى الزمان يكون حال الانتقال من متى إلى متى كحال الانتقال من بلدٍ إلى بلدٍ، أو من دارٍ إلى دارٍ في أن كلاً منهما دفعيٌّ، لا كحال الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ، وباعتبار كونه نسبة إلى الآن يكون حال الانتقال فيه كحال الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ لكن الأغلب إنما هو الاعتبار الأول، فلا يرد ما ذكره.

ولهذا الذي ذكرنا ردد الشيخ بين كون الانتقال في متى دفعياً وبين كونه كالإضافة. فالأول: إنما هو باعتبار كون متى نسبة إلى الزمان. والثاني: باعتبار كونه أعم من النسبة إلى الزمان والآن، فليتدبر.

### [ الثالث: الجدة ]

وأما الجدة، فالانتقال فيها يكون دفعة، لأنها عند المصنّف يكون عبارة عن نسبة التملّك كما سيأتي، فإن حصل التملّك وقع دفعة، وإلا فلا حصول له، فلا يعقل فيه حركة. كذا في شرح العلامة<sup>(١)</sup>.  
وقيل: إنّها كالإضافة في كونها طبيعة غير مستقلة، فتتبع معروضها في التبدّل والاستقرار. ولعل ذلك مبنيّ على كونها عبارة عن نسبة الجسم إلى حواره أو لبعضه كالتقمص، والتعمّم، فهي تابعة لهيئة الإحاطة، فإن تبدّلت تلك الهيئة كما إذا تحرّكت العمّامة إلى النزول أو الصعود تبدّلت النسبة، وإلا فلا.

وهذا هو الموافق لكلام الشيخ حيث قال في " طبيعيات الشفاء ": «وأما مقولة الجدة: فإنّي إلى هذه الغاية لم أتحقّقها. والذي يقال: إنّ هذه المقولة تدلّ على نسبة الجسم إلى ما يشمله ويلزمه في الانتقال، فيكون تبدّل هذه النسبة على الوجه الأول إنّما هو في السطح الحاوي، فلا يكون فيها - على ما أظنّ لذاتها - وأولاً حركة. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

### [ الرابع والخامس: الفعل والانفعال ]

وأما الفعل والانفعال: فلما أشار إليه بقوله: ولا تُعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال.

١. لاحظ: كشف المراد: المسألة الخامسة من المضاف.

٢. طبيعيات الشفاء: ١٠٦/١.



فإنَّ المتقل في التسخن إلى التبرّد مثلاً لا يكون تسخّنه باقياً، لأنَّ التسخن توجّه إلى السخونة والتبرّد توجّه إلى البرودة، فيلزم التوجّه في زمانٍ واحدٍ إلى الضدّين وهو محال.

وإذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرّد لا يوجد إلا بعد وقوف التسخن، فبينهما زمان سكون لكونهما حركتين متضادّتين، فلا يكون هناك حركة من التسخن إلى التبرّد على الاستمرار، وكذا الحال في التسخين والتبريد .

فقال الشّيخ: «لا يجوز أن يكون في طبيعة أن يفعل وأن يفعل حركة على سبيل ما تقال الحركة في المقولة، فإنّه إن جاز أن يكون انتقال من التبرّد إلى التسخن يسيراً، يسيراً فلا يخلو: إمّا أن يكون ذلك والتبرّد تبرّداً أو عندما يتهيّ التبرّد .

فإن كان عندما التبرّد بعد تبرّد، ومعلوم أنّ الانتقال إلى التسخن أخذ من طبيعة التسخن، وفي طبيعة التسخن أخذ من طبيعة السخونة، فيكون عندما يقصد الحرّ يقصد البرّد [ معاً ]، وهذا محال. وإن كان عند منتهى البرد فهو بعد الوقوف على البرد وبعد الانتهاء، كما ستعلم. انتهى»<sup>(١)</sup>.

قوله<sup>(٢)</sup>: «أخذ من طبيعة التسخن» أي أخذ فرد من طبيعة التسخن، وذلك الفرد أيضاً تسخن لا محالة فيصير المتقل بهذا الأخذ متسخناً، والتسخن هو انتقال في طبيعة السخونة من فردٍ إلى فردٍ؛ وهو ظاهر.

١. طبيعيات الشفاء: ١٠٦/١ - ١٠٧.

٢. أي قول الشيخ .

فقوله: «وفي طبيعة التسخن» أي والانتقال المعبر في طبيعة التسخن أخذ فرد من طبيعة السخونة، وإذا كان التسخن أخذ فرد من طبيعة السخونة يكون التبرّد أخذ فرد من طبيعة البرودة، فيكون المتقل إلى التسخن وهو متبرّد بعد متوجّهاً إلى أخذ فرد من طبيعة السخونة وإلى أخذ فرد من طبيعة البرودة معاً. وهذا معنى قوله: «فيكون عندما يقصد الحرّ يقصد البرد».

وفي شرح المواقف: «لقائل أن يقول: إنّ التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف، فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة إلى مرتبة أضعف منها، وهكذا إلى أن يصل بالتدرّج إلى مرتبة من مراتب التبرّد، فلا يلزم التوجّه إلى الضدين ولا انقطاع الحركة في أثنائها، بل عند انتهائها. انتهى»<sup>(١)</sup>.

والعجب: أن أصل هذا السؤال موجود في "الشفاء" مع جوابه، حيث قال بعد الكلام المنقول آنفاً: «ومع ذلك - أي لزوم الوقوف على البرد - فحينئذٍ - أي حين أن يكون الانتقال إلى التسخن بعد الوقوف على البرد - لا يخلو: إمّا أن يكون ذلك الانتقال نفس التسخن، أو انتقالاً إلى التسخن، فإن كان نفس التسخن فليس بين البرد والتسخن إلاّ زمان سكون كما ستعلمه. وإن كان المصير إلى التسخن، فلا يخلو: إمّا أن يكون في المصير إلى التسخن أخذاً من طبيعة التسخن، أو لا يكون.

فإن لم يكن، فليس ذلك استحالة البتّة، وإن كان، فهناك أخذ لا محالة من طبيعة السخونة، والأخذ من طبيعة السخونة [ هو ] تسخن فيكون عند

الانتقال إلى التسخّن، والتوجّه إليه تسخّن موجود، اللهم إلا أن يفرض التسخّن المتوجّه إليه ما هو في الغاية تسخّن ويكون الانتقال ممّا هو أضعف منه. انتهى»<sup>(١)</sup>.

فقوله: «اللهم إلى آخره» هو أصل ذلك السؤال.

ثمّ أجاب عنه بما حاصله: «أنّ التسخّن، بل كلّ حركة، فإنّه منقسم بالزمان فحين أن يفرض التسخّن المتوجّه إليه ما هو تسخّن في الغاية يجب أن يستكمل السخونة في آن، فلا يكون هناك تسخّن، لأنّه إن كان هناك تسخّن فهو منقسم إلى أجزاء كلّ منها تسخّن، ويكون الجزء المتقدّم منه أضعف، فلا يكون بالغاية ما فرضناه تسخّناً بالغاية.

قال: فليس إذن من شرط التسخّن أن يكون في الغاية، بل أن يكون أخذاً في السخونة ولا يتسخّن في الغاية. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى أنّ ما ذكره في التسخّن بالغاية جارٍ في كلّ مرتبة من مراتب التسخّن، لأنّ أيّ مرتبة من التسخّن يفرض كونها مطلوبة للحركة في التسخّن يجب أن يكون واقعة في آن، فإنّها لو كانت واقعة في زمان لانقسمت إلى أجزاء كلّ منها تسخّن ومسبوق بجزءٍ آخر هو أيضاً تسخّن أضعف أو أقوى، فلا يكون تلك المرتبة المطلوبة هذا خلف. فإذا كانت واقعة في آن يكون سخونة لا تسخّناً، هذا.

١. طبيعيات الشفاء: ١٠٧/١.

٢. المصدر السابق.

فإن قيل <sup>(١)</sup>: هذا الدليل المذكور منقوض بحركة الاستحالة، فإن المتقل من السخونة إلى البرودة لا يكون سخونته باقية، وإلا لزم اجتماع الضدين. وإذا لم يكن السخونة باقية والبرودة لا توجد إلا بعد وقوف الحركة في السخونة، فبينهما زمان سكون، فلا يكون هناك حركة من السخونة إلى البرودة على الاستمرار.

أقول: المتقل من السخونة إلى البرودة هو المتبرّد، والتبرّد هو التوجّه إلى البرودة، فلو كان المتوجّه إلى البرودة ذا سخونة لا يلزم اجتماع الضدين، إذ لا مضادة بين السخونة وبين التوجّه إلى البرودة، بل بين السخونة والبرودة، أو بين التوجّه إلى السخونة والتوجّه إلى البرودة، بخلاف ما نحن فيه، فإن المتقل من التسخّن إلى التبرّد متوجّه إلى التبرّد، وفي ضمن التبرّد إلى البرودة، فلو كان ذا تسخّن لكان متوجّهاً إلى السخونة أيضاً، وبين التوجهين تضاداً لا محالة.

ثم، إن هذا الدليل كما ينفي الحركة بالذات عن مقولتي الفعل والانفعال، ينفي الحركة بالتبعية أيضاً كما لا يخفى.

فلا وجه لما في "المواقف" و "شرحه": من أن الحق أن الحركة فيهما تبع الحركة: إما في القوة إرادة كانت أو طبيعة أو في الآلة. وإما في القابل. فإن العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً، والطبيعة قد تجوز كذلك، والآلة قد تكل كذلك، والقابل ربّما ينقص استعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً. <sup>(٢)</sup> ففي جميع

١. القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٩٧.

٢. لاحظ: شرح المواقف: ٦ / ٢٢٤.

هذه الصور يتبدل الحال أولاً في تلك الأمور ويتبعها الحركة في الفاعلية، والتبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير، فيقع الحركة في المقولتين تبعاً. بل الحق أن التغيير التدريجي في أن تفعل توهم من التغيير التدريجي في ما يتم به الفعل من الأمور المذكورة، وفي أن ينفعل في ما يتم به الانفعال.

قال الشيخ: «وأما مقولة أن يفعل وينفعل، فربما ظن أن فيها حركة من وجوه. من ذلك أن الشيء يكون ولا يفعل ولا ينفعل، ثم يتدرج سيراً يسيراً إلى أن يصير يفعل أو ينفعل، فيكون أن يفعل وأن ينفعل غاية لذلك التدرج، مثل السواد، فإنه غاية للسود، فيظن في هاتين المقولتين حركة.

وأيضاً: فإنه قد يتغير الشيء من أن لا يكون ينفعل بالحر أو يفعله، إلى أن ينفعل بالحر أو يفعله، ويكون ذلك قليلاً قليلاً، فيظن أن ذلك حركة.

وأيضاً: فإن الانفعال قد يكون بطيئاً؛ فيتدرج يسيراً يسيراً إلى أن يسرع ويشتد، وبالعكس، فيظن أن في ذلك حركة إلى السرعة.

فأقول: أما الوجه الأول: فلا يكون الحركة في الفعل والانفعال، بل في اكتساب الهيئة والصورة التي بها يصح أن يصدر الفعل والانفعال.

وأما الوجه الثاني: فيحله ما سنبين بعد من أنه لا سبيل إلى أن يتصل السبيل من تبرّد إلى تسخين أو تبريد إلى تسخين إلا بالانقطاع وتخلل دفعة.

وأما الوجه الثالث: فلا أعنف من أن يجعل الاستحالة من السرعة

بالقوة إلى السرعة بالفعل يسيراً يسيراً حركة، وهو استكمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة، لكن ذلك في السرعة والبطء، وليساً بحركتين ولا فعلين ولا انفعالين، بل عارضين وكيفيتين وهيتين لها أو لفعل أو لانفعال. انتهى كلام الشيخ»<sup>(١)</sup>.

## [ الفرع الثالث ]

### في بيان كَيْفِيَّة وقوع الحركة في المقولات الأربع [

والمصنّف لمّا فرغ من بيان نفي الحركة عن سائر المقولات شرع في تفصيل ما يقع فيه الحركة من المقولات الأربع .

### [ الأوّل: في الكَمّ ]

قال: ففي الكَمّ باعتبارين: لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه، وتصدّع الأنية عند الغليان. وحركة أجزاء المغتذي في جميع الأقطار التّناسب.

أقول: [ فقال: ففي الكَمّ؛ أي وقوع الحركة في الكَمّ باعتبارين:

أحدهما: التّخلخل والتّكاثف. والآخر: النّمؤ<sup>(١)</sup> والدّبؤل<sup>(٢)</sup>.

فإنّ الانتقال في الكَمّ: إمّا أن يكون من النقصان إلى الزيادة، أو من الزيادة إلى النقصان. والأوّل: يكون: إمّا بورود مادّة تزيد في كميّة الجسم وهو النّمؤ، أو بدونه وهو التّخلخل، كما في هواء باطن القارورة عند مصّها.

١ . النّمؤ: وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضمّ إليه ويداخله في جميع الأقطار، نسبةً طبيعيّة،

بخلاف السمن والورم. التعريفات: ٣١٦ / برقم ١٥٧٣ .

٢ . الدّبؤل: هو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبةً طبيعيّة.

التعريفات: ١٤٣ / برقم ٧٠١ .

والثاني: إما أن يكون بنقصان جزء وهو الذُّبول كما في المدقوق ؛ أو بدونه وهو التَّكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها.

فالتخلخل: هو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه غيره.

والتكاثف: هو أن ينتقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل منه جزء.

وهذان هما التخلخل والتكاثف الحقيقيان.

وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو أن يتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء كما في القطن المنفوش .

والتكاثف على الاندماج، وهو أن يتقارب أجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب، كما في القطن الملفوف بعد نقشه .

وهما من قبيل الوضع لرجوعهما إلى هيئة نسبة الأجزاء بعضها مع بعض.

وهذا الانتقال بالنظر إلى الأجزاء حركة أينية. وأما بالنسبة إلى الكل، فحركة في الوضع بحسب الداخل كما في الفلك بحسب الخارج. وليس بحركة في الكم كالنمو على ما توهم لما ستعلم.

وقد يطلقان أيضاً على رقة القوام وغلظه، وهما من مقولة الكيف،

فالمراد منها <sup>(١)</sup> هاهنا هما الحقيقيان.



قال الشيخ في " طبيعيات الشفاء ": «والكم فيه أيضاً حركة وذلك على وجهين:

أحدهما: زيادة مضافة فينمو لها الموضوع، أو نقصان يقع بالتحلل<sup>(١)</sup> فينقص له الموضوع، وصورته في الأمرين باقية، وهذا يسمى ذبولاً ونمواً. و [ الثاني ]: قد يكون لا بزيادة تزداد عليه أو نقصان تنقص منه، بل بأن يقبل الموضوع نفسه مقداراً أكبر أو أصغر بتخلخل، أو تكاثف من غير انفصال في أجزائه.

وهذا وإن كان يلزمه استحالة قوام وهي من الكيف، فتلك غير ازدياده في الكم ونقصانه فيه.

ولأن هذه الحالة سلوك من قوة إلى فعل يسيراً يسيراً، فهو كمال ما بالقوة فهو حركة. لكنه قد يتشكك فيقال: إن الصغير والكبير ليسا بمتضادين، والحركات كلها بين المتضادات.

فنقول: أما أولاً فلسنا نحن نتشدد في إيجاب كون الحركات كلها بين المتضادات، بل إذا كانت أشياء متقابلة لا تجتمع معاً، وسلك الشيء من أحدهما إلى الآخر يسيراً يسيراً، سمينا الشيء متحركاً، وإن كان لا تضاداً هناك.

على أن الصغير والكبير الإضافي اللذين يتحرك في ما بينهما التام

١. في د: «يقع بالتخلخل».

والذباب ليسا الصغير والكبير الإضافي المطلق، بل كانت الطبيعة جعلت  
للأنواع الحيوانية والنباتية حدوداً في الصغر وحدوداً في الكبر لا يتعداهما،  
فيتحرك في ما بينهما، فيكون العظيم هناك عظيماً على الإطلاق، ولا يصير  
صغيراً بالقياس إلى عظيم آخر في ذلك الموضوع، وكذلك الصغير يكون  
صغيراً بالإطلاق. وإذا كان كذلك لم يبعد أن يشاكل المتضادات، بل يكون  
متضاداً.

فإن قال قائل: إنَّ النمو حركة في المكان، لأنَّ المكان يتبدل فيه .

فالجواب: أنه ليس إذا قلنا: إنَّ النمو حركة في الكم، فإنَّ ذلك يمنع أن  
يكون معه حركة في المكان، فإنه لا يمنع أن يكون في موضوع النمو  
تبدلاً: تبدل كم، وتبدل أين، فيكون فيه حركتان معاً. انتهى كلام الشيخ<sup>(١)</sup>.

وقد يتمسك في إمكان التخلخل والتكاثف بتركب الجسم من الهيولى  
والصورة، فإنَّ الهيولى قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة  
من غير أن يقتضي معيناً من ذلك بخلاف ما إذا جعل الجسم بسيطاً، فإنه  
يختص حينئذ كل جسم بمقدار لا يتقل عنه، إذ ليس له من ذلك ما للهيولى،  
والألم يكن فرق بينه وبين الهيولى، فإنَّ النزاع ليس في اسم الهيولى، بل في  
معناها.

وأما ما قاله الإمام: من أنه لا حاجة في ذلك<sup>(٢)</sup> إلى إثبات الهيولى، فإنَّ

١. طبيعيات الشفاء: ١/ ١٠٢.

٢. أي في بيان هذا الإمكان إلى تركب الجسم من الهيولى والصورة لوجهين.

الجسم إذا كان بسيطاً كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة، فجاز أنصاف كل منهما بمقدار الآخر مالم يمنع مانع، فالانتقال إلى مقدار الكل تخلخل، وعكسه تكائف<sup>(١)</sup>.

ففيه: أن تساوي الطبيعة في الجزء والكل مانع عن أن يتعين لشيء منهما مقدار ليتمكن انتقاله من مقداره إلى مقدار الآخر.

قال الشيخ في "الإشارات": «وأما المقدار لو انفرد، ولم يكن هناك شيء يوجب شيئاً لأطبيعة المقدارية، وتلك الطبيعة هي واحدة لم تُصّر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها، ولا من علّة، ولا من مقارنة قابل، فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً ممّا يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية. فليس يمكن أن يقال: لحقها من غيرها شيء - بحسب إمكان وقوة ما أو صلوح موضوع - لحقاً سابقاً، ثمّ تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

وأما قول الإمام: نعم، لا بدّ في ذلك من أن يصير الجزء منفصلاً، إذ مع كونه جزءاً يمتنع أن يكون على مقدار الكل ضرورة،<sup>(٣)</sup> ففي "شرح المقاصد"<sup>(٤)</sup> أنه محلّ نظر دقيق.<sup>(٥)</sup>

١. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٥٧١ .

٢. الإشارات والتنبيهات: ١٩٧ .

٣. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٥٧٢ .

٤. انظر: شرح المقاصد: ٢ / ٤١٨ .

٥. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٩٨ .

ولعل وجهه أنه لا بد أن يكون المراد من الكل هاهنا ما سوى هذا الجزء الذي فرض صيرورته متخلخلاً، وحيثُ فلا أثر لاتصال الجزء وانفصاله في ذلك، فإنه عند انفصاله أيضاً لا يمكن أن يصير مقداره على مقدار الكل المفروض أولاً، لاشتمال هذا الكل على مقدار هذا الجزء المنفصل أيضاً.

لا يقال: مقدار هذا الكل يشتمل على مقدار هذا الجزء المنفصل حين كونه متصلاً لا على مقداره حين كونه منفصلاً وصيرورته متخلخلاً.

لأننا نقول: هكذا الحال على تقدير اتصال الجزء أيضاً، فإنَّ الكل الأول مشتمل على مقدار هذا الجزء قبل صيرورته متخلخلاً لا على مقداره حين التخلخل، فتدبر.

وأما الاعتراض<sup>(١)</sup>: بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس.

فأجيب: بعد تسليم استحالة ذلك بأن انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر، فجاز أن يكون للقسر حدّ معين لا يمكن تجاوزه.

وبالجملة: فالمقصود بيان إمكان التخلخل والتكاثف، وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع، هذا.

ولا يخفى: أن الوقوع [ دليل ] على الصحة.

والمصنّف أورد من أدلّة وقوع التخلخل والتكاثف وجهين<sup>(١)</sup>:  
 الأول: أنّ القارورة الضيقة الرأس تكبّ على الماء، فلا يدخلها أصلاً،  
 فإذا مصّت مصّاً قوياً وشدّ رأسها بالإصبع بحيث لا يتّصل برأسه هواء من  
 خارج، ثمّ كبّت عليه دخلها.

وما ذلك لخلاء حدث فيها بإخراج المصّ بعض الهواء، أو كلّها منها  
 ضرورة امتناعه كما مرّ، كيف. ولو كان الخلاء جازياً، فما الذي يقسر الماء  
 على الدخول وهو لا يميل بطبعه إلى فوق.

بل ذلك إنّما هو لأنّ المصّ أخرج بعض الهواء وأحدث في الهواء  
 الباقي تخلخلاً بحيث شغل مكان الخارج أيضاً لئلا يلزم الخلاء حيث ليس  
 هناك شيء يدخله بسهولة سهولة التخلخل. ثمّ أوجد فيه البرد الذي في  
 طبيعة الماء تكاثفاً، فصغر حجمه أو عاد الهواء المتخلخل بطبعه إلى مقداره  
 الأوّل حيث ارتفعت الضرورة لوجود ما يدخلها بسهولة وهو الماء، فإن  
 قسره على الميل إلى فوق أسهل من قسر الهواء على التخلخل كما لا يخفى  
 على المتأمّل. والطبيعة ما دام تجد سبيلاً أسهل لا تعدل إلى غير الأسهل،  
 فدخلها الماء لئلا يلزم الخلاء.

وبهذا التقرير يندفع ما أورد على هذا الوجه: من أنّ دخول الماء لو  
 كان لأجل التكاثف الحاصل من برده، لكانت القارورة المذكورة إذا كبّت  
 على الماء الحارّ لم يدخلها، والتجربة شاهدة بخلافه، فتدبّر.

١. لاحظ: كشف المراد: المسألة الخامسة من المضاف؛ والبراهين القاطعة: ١ / ٤٨٦ - ٤٨٧؛

والى هذا الوجه أشار بقوله: لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه؛ أي على الماء .

الثاني: أن الآنية إذا ملئت ماءً وسدَّ رأسها، ثم أُغليت فعند الغليان تتصدَّع وتنشق تلك الآنية، وما ذلك إلا لأن الغليان يفيد تخلخلًا في الماء وازدياداً في حجمه بحيث لاتسعه الآنية فينصدَّع.

وإليه أشار بقوله: وتصدَّع؛ أي ولتصدَّع الآنية عند الغليان .

هذان الوجهان بيان للاعتبار الأول.

وأما الاعتبار الثاني: فأشار إلى بيانه بقوله: وحركة؛ أي ولحركة أجزاء المغتذي في جميع الأقطار<sup>(١)</sup> على التناسب.

فإن حركة أجزاء المغتذي في الأقطار ليحصل في منافذها أجزاء الغذاء يستلزم حركة المغتذي في الأقطار في مقداره لا محالة. وهو المراد من النمو؛ فإنه عبارة عن ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويدخله في الطول والعرض والعمق على نسبة يقتضيها طبيعة نوع ذلك الجسم. وهذا هو المراد من قوله: «في جميع الاقطار على التناسب». ويقابله الذُّبول: وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما يتقص منه في الأقطار الثلاثة على نسبة طبيعية .

وها هنا ما يشبه بالنمو والذُّبول، فإنه قد يكون ازدياد المقدار بسبب

ما ينضمّ إلى الجسم على تناسب طبيعي، لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن، فإنه لا يكون في الطول على تلك النسبة. أيضاً لا يختصّ بوقتٍ معيّن ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو. ويقابله الهزال، فيكون انتقاصاً طبيعياً، لكن لا في جميع الأقطار، فيفارقان بذلك النمو والذبول.

وتحقيق الفرق تخصيص النمو والذبول بالأعضاء الأصلية، والسمن والهزال بالغير الأصلية. فإنه إذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره، فإذا أحدثت الزيادة منافذاً في الأصل ودخلت فيها وتشبّهت بطبيعة الأصل واندفعت الأجزاء إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه، فذلك هو النمو. وزوال ما يزيد في مقدار الجسم بسبب انفصال تلك الأجزاء عن أجزاء الأصل هو الذبول. وإذا لم يقوَ الغذاء على التفريق للأجزاء الأصلية والنفوذ فيها، كما في الشيخ<sup>(١)</sup> إذا صار سميناً، فإن أعضاء الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها، بل ينضمّ إليها من غير أن تتحرك الأعضاء الأصلية إلى الزيادة، وإن كان الجسم متحركاً إلى الزيادة في الجملة، فذلك هو السمن وانتقاصه هو الهزال.

وأما الورم: فهو زيادة غير طبيعية فلا يشبهه بالنمو.<sup>(٢)</sup>

١. أي سنّ الشيخوخة من نحو ستين سنة إلى آخر العمر. شرح حكمة العين لمباركشاه: ٤٣٤.

٢. لاحظ البحث في الكتب التالية: النجاة في المنطق والإلهيات: ١ / ١٣١ - ١٣٤؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٥٧٣ - ٥٧٥؛ وشرح حكمة العين: ٤٣٢ - ٤٣٥؛ وإيضاح المقاصد: ٢٨٠ - ٢٨٢؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٣ / ٣٧٥ - ٣٧٩.

ثم إن في كون النموّ والدَّبُول حركة في الكمّ إشكالاً<sup>(١)</sup> مشهوراً عن الإمام الرّازي قد استصعبوه جداً.

وتقريره<sup>(٢)</sup>: أن الأجزاء الأصليّة والزائدة في المغتذي باقٍ كلّ واحدٍ منها على مقداره الذي كان عليه. فليس هناك زوال كمّ وحصول كمّ آخر على ما هو المراد من الحركة الكمية، بل انضياف مقدار إلى مقدار أو انتقاصه عنه.

والجواب عنه: أن الأجزاء الزائدة تصير متّصلة بالأجزاء الأصليّة لتشبهها بها حقيقة، ونفوذها في منافذها على ما عرفت، فكذلك مقاديرها بمقاديرها، والمقدار ممّا ينعدم بالاتصال والانفصال على ما مرّ في بحث الاتّصال<sup>(٣)</sup>، فكُلّ من المقدارين المنضاف والمنضاف إليه ينعدم عن الموضوع ويحدث مقدار آخر.

فإن قلت: نعم، لكن موضوع المقدار - أعني: الجسم - أيضاً كذلك، فيلزم انعدام الجسمين اللّذين كانا موضوعين للمقدارين وحدوث جسم واحد موضوع للمقدار الواحد، فلا يمكن توارد المقادير على موضوع بعينه، وهو ممّا لا بدّ منه في الحركات كلّها.

قلنا: موضوع حركة النموّ ليس هذا الجسم مثلاً بما هو شخص من

١. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ٥٧٣ - ٥٧٥ .

٢. نقله شارح المواقف والشارح القوشجي مع الجواب. لاحظ. شرح المواقف: ٦ / ٢٠٨ - ٢٠٩ ؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٩٩ .

٣. لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب: المسألة العاشرة من الفصل الأوّل .



الجسم بما هو جسم، بل بما هو شخص من النوع الذي هو تحت الجسم، والصورة النوعية، لكونها مقومة للصورة الجسمية متقدمة عليها بحسب الوجود تقدماً بالذات، فالجسمية معتبرة في هذا الشخص بما هو مادة لا بما هو صورة، فيجوز توارد الجسميات على هذا الشخص من النوع مع بقائه بما هو شخص من النوع، وإن لم يكن باقياً بما هو شخص من الجسم بعينه. ولا ينافي ذلك كون الصورة النوعية مبدأ للحركة لا موضوعاً لها، فإن الفرد من النوع غير الصورة النوعية، ولا يلزم أيضاً كون الموضوع هو النوع بما هو نوع الذي ليس إلا كلياً كما قد يتوهم كل من هذين.

والى ما ذكرنا يشير كلام الشيخ في "طبيعات الشفاء" على ما سنقله عن قريب.

وظهر ممّا ذكرنا: أنّ السمن والهزال ليسا من الحركة الكمية على ما توهم شارحا "المقاصد" (١) و "المواقف" (٢) وغيرهما. فإنّ الأجزاء الزائدة ليست مقومة للشخص، ولا هي متصلة بالأجزاء الأصلية المقومة اتصال الأجزاء الغذائية لها بها، فليس مقدارها جزءاً من مقدار الأجزاء الأصلية، فلا يتبدل بزيادته ونقصانه مقدار الموضوع الذي هو الشخص أصلاً. ولا أيضاً هي - أعني: الأجزاء الزائدة - متصلة بعضها ببعض اتصال الأجزاء الغذائية بالمغذي الأصلي ليكون هي شخصاً على حدة موضوعاً لمقدارها الزائد والناقص، بل هي أجزاء منضمة بعضها إلى بعض من غير اتصال حقيقي أصلاً، فليتدبر.

## [ الثاني: في الكيف ]

قال: وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والورود لتكذيب الحس لهما.

أقول: [ ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كما يشاهد من استحالة الماء من البرودة إلى الحرارة وبالعكس، وانتقال الحصرم من الخضرة إلى الحمرة، ومنها إلى السواد. وكذا من الحموضة إلى الحلاوة كل ذلك يسيراً يسيراً، ويحصل القطع بأن ذلك على ما يشاهد من غير أن يكون تلك الانتقالات في آتات بينها أزمان قصيرة لا يشعر الحس بها، كما توهمه الإمام<sup>(١)</sup>.

وأما ما تمسك به شارح المقاصد لنفي الحركة الكميّة والكيفيّة: «من أن ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات تمايزة بالفعل، فينتقل الجسم من كل منها إلى آخر دفعة كما في صيرورة الأرض ماء ثم هواء، ثم نار مع الاتفاق على أن ذلك ليس حركة جوهرية»<sup>(٢)</sup>. ففساده ممّا لا يخفى.

نعم، يتوقف بيان الاستحالة على إبطال مذهب الكمون والبروز على ما مرّ في مبحث المزاج<sup>(٣)</sup>.

١. لاحظ: المباحث المشرقة: ٥٧٥ / الفصل الثاني عشر من الفرع الخامس، وشرح تجريد العقائد:

٢. شرح المقاصد: ٤٢٢ / ٢.

٣. لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب: المسألة الثالثة من الفصل الرابع.

وأشار المصنّف إلى ذلك بقوله: مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحسّ لهما. فإنّه لو كانت الأجزاء الحارّة كامنة في الماء البارد، لوجب أن يحسّ بالحرارة من أدخل يده فيه، ولا أقلّ من أن يجد التفاوت بين ظاهره وباطنه، وليس كذلك. هذا.

وقال الشيخ في "طبيعيات الشفاء": «وأما كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر، لكن في الناس من لم ير الحركة في أنواع الكيف كلّها إلا في الصنف المنسوب إلى الحواسّ، فقال:

أما نوع الحال والملكة فهو يتعلّق بالنفس، وليس موضوعه الجسم الطبيعي.

وأما القوّة والأقوة والصلابة واللين، وما أشبه ذلك فإنّها تتبع أعراضاً يعرض للموضوع ويصير الموضوع مع بعض تلك الأعراض موضوعاً لها، فلا يكون حينئذٍ الموضوع للقوّة هو بعينه الموضوع لعدم القوّة، وكذلك الحال في الصلابة واللين .

وأما الأشكال وما أشبهها، فإنّها إنّما توجد في المادّة التي تقبلها دفعة، إذ لا تقبل التشدّد والتضعف .

ولا أدري ماذا يقولون في الانحناء والاستقامة وغير ذلك.

وعندي أنّ الأمر ليس على ما يقولون، وأنّ موضوع الحال والملكة، كان نفساً أو بدنأً أو هما معاً بحال الشركة، فإنّه يوجد فيه كمال ما بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة لجوهر ما .

والَّذِي قالوا: إنَّ الموضوع ليس واحداً للصَّلابة واللِّين والقوَّة والضعف، فينقض عليهم في النموِّ والدَّبُول، وكان يجب على قولهم: أن لا يكونا حركتين، بل إنَّما يعني بالموضوع في هذه الأشياء طبيعة النَّوع الحاملة للأعراض، فما دامت تلك الطبيعة باقية ولم يتغيَّر النَّوع ولم يفسد الصُّورة الجوهرية، فإنَّ الموضوع ثابت من غير أن يبالي أنَّه بعارض يعرض له أو زيادة تنضاف إليه، يصير موضوعاً قريباً للحالة التي فيها الحركة أو لذاته.

نعم، الأشكال يشبه أن لا يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في وقوع الاستحالة فيها، لأنَّها تكون دفعة. انتهى كلام الشيخ<sup>(١)</sup>. وهذا ما وعدناك آنفاً.

### [ الثالث والزابع: في الأين والوضع ]

قال: في الأين والوضع ظاهر.

أقول: [ ووقوع الحركة في مقولتي: الأين والوضع ظاهر.

أما الأين: فظهوره بحيث لا يشك فيه أحد ولم يختلف فيه .

وأما مقولة الوضع: فقال الشيخ: إنه قد قيل إنها لا حركة فيها ألبتة، إذ لا

تضاد في الوضع. فإنه إذا انتقل الشيء من قيام إلى قعود، فإنه لا يزال في

حكم القائم إلى أن يصير قاعداً دفعة، وكذلك إذا انتقل من قعود إلى قيام،

فإنه لا يزال في حكم القاعد حتى يصير قائماً دفعة.

ثم قال: والحق يوجب أن يوجد <sup>(١)</sup> في الوضع حركة، فإنه لا كثير

حاجة إلى التضاد الحقيقي في طرفي الحركة، يتبين لك بتأمل حركة الفلك.

على أن الوضع لا يبعد أن يكون فيه تضاد حتى يكون المستلقى مضاداً

للمنبطح.

والذي قيل من الانتقال من قيام إلى قعود أنه يكون إن عني به أن

القعود الذي هو الطرف يحصل دفعة فهو صادق، وكذلك السواد الذي هو

الطرف يحصل دفعة <sup>(٢)</sup>، وإن عني به أن كل وضع يتقل عنه إلى القعود

يكون ذلك الانتقال دفعة، فهو كذب، لأن الانتقال عن القيام إلى القعود

١. في المصدر: «أن يكون».

٢. في المصدر: «والأين الذي هو الطرف يحصل دفعة».

يكون قليلاً قليلاً، حتّى يوافي في النّهاية التي هي القعود، كالحال في الانتقال من السّفلى إلى العلو بعينه.

وأما كَيْفِيَّة وجود الحركة في الوضع، فهو أنّ كلّ مستبدل وضع من غير أن يفارق بكَليّته المكان، بل بأن يتبدّل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه وإلى جهاته، فهو متحرّك في الوضع لا محالة. لأنّ مكانه لم يتبدّل، بل يتبدّل وضعه في مكانه، والمكان هو الأوّل بعينه.

وإذا كان التبدّل في الوضع وكان يقع ذلك تدرجاً يسيراً يسيراً، كان ذلك التبدّل حركة في الوضع، إذ كانت كلّ حركة هي تبدل حالة بهذه الصفة وبالعكس، فتكون منسوباً إلى الحالة التي تبدّلت، لا إلى شيء آخر لم يتبدّل. ولست أعني بهذا أنّ كلّ متحرّك في وضع فهو ثابت في مكانه، فليس يجب من قولي إنّ كلّ ثابت في مكانه يستبدل وضعه بالتدرّج فهو متحرّك في الوضع، أنّ كلّ متحرّك في الوضع كذلك، بل لا أمتنع أن يكون الشيء لا يتغيّر وضعه إلّا وقد تغيّر مكانه، كما لا أمتنع أن يكون شيء لا يتغيّر كنهه إلّا وقد تغيّر مكانه، بل الغرض أن تثبت وجود المتحرّك في الوضع بإثبات متحرّك ما في الوضع. وأمّا أنّه، هل يمكن أن يكون الشيء يتبدّل وضعه وحده ولا يتبدّل مكانه؟ فليعلم إمكانه من حركة الفلك.

ثمّ بيّن ذلك بما حاصله: إنّ من الفلك ما لا مكان له عندهم البتّة وهو الفلك الأعظم مع أنّ له هذا التبدّل في الوضع، ومنه ماله مكانه، لكنّه لا يخرج من مكانه ولا يتحرّك فيه مع ثبوت تبدّل الوضع فيه كسائر الأفلاك.

وما قيل: من أن الفلك كل جزء منه يتحرك في المكان، وكل ما كان كل جزء منه في المكان متحركاً، فالكل أيضاً يتحرك.

فجوابه أولاً: أن الفلك لا جزء له بالفعل، ولو فرضنا له أجزاء فليست تفارق أمكتها، بل تفارق كل جزء منها جزءاً من مكان الكل إن كان الكل له مكان، وليس جزء مكان الكل بمكان للجزء فإنه لا يحيط به. والمكان يجب أن يكون محيطاً بالمتكّن. وقد صرحوا في كتبهم أن أجزاء المتصل ليست في مكان إلا بالقوة.

وثانياً: أنه ليس يلزم من مفارقة كل جزء مكانه مفارقة كل الأجزاء مكانه، لأن حكم الكل غير حكم الأجزاء، لأن حقيقته غير حقيقة الجزء. ألا ترى أن كل جزء جزء للكل، والكل ليس جزءاً لنفسه؟ ثم قال: وعندي إن كل من يتأمل ما قلناه، ثم ينصف سيعتقد يقيناً أن الوضع فيه حركة. (١)

وبالجمله كلامه يدل على أن القول بالحركة الوضعيّة لم يكن موجوداً في أقوال القدماء، ولا ينافي ذلك وجوده في كلام الفارابي حيث قال في "عيون المسائل": حركات الفلك دورية وضعيّة (٢)، فتدبر.

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١٠٣/١ - ١٠٥.

٢. لاحظ: عيون المسائل (= ضمن المجموع للمعلم الثاني): ٧٠/١٢ برقم ١٢.

## المسألة السابعة

### في وحدة الحركة واختلافها

### وتضادها وانقسامها

[ وفيها فروع:

#### الفرع الأول

#### في وحدة الحركة وكثرتها

قال: ويعزّض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحلّ والقابل .

أقول: إنّ هذا الفرع في بيان أنّ الحركة منها واحد بالعدد، ومنها كثيرة [ على ما قال: ويعرض لها؛ أي للحركة وحدة؛ أي شخصية لما ستعلم، خلافاً لطائفة من آل برمايندوس<sup>(١)</sup> ومن شايهم من أصحاب أفلاطون، فإنهم منعوا كلّ المنع أن تكون الحركة توصف بالوحدة، بل بالهوية.

١ . بارميندس (= Parmenides) فيلسوف يوناني ولد في إيليا (إيطاليا) عاش في قرن الخامس والسادس قبل الميلاد المتوفى (٥١٠ أو ٥٢٠ ق.م) من تلاميذه زينون الإيلي وسقراط. لاحظ : معجم الفلاسفة: ١٣٨ - ١٣٩ .



وقالوا: كيف توصف الحركة بالهويّة ولا يحصل شيء منها موجوداً  
حاصلاً؟

وكيف توصف بالوحدة ولا حركة إلا منقسمة إلى ماضٍ ومستقبل،  
ولا حركة إلا ولها زمانٌ، ومثبتو وحدة الحركة يشترطون أن يكون زمانها  
واحداً؟

وكيف تكون الحركة واحدة، وكلّ واحدٍ، فإنّه تامّ في ما هوفيه واحدٌ،  
وكلّ تامّ فهو قارّ الوجود حاضر الأجزاء إن كانت له أجزاء، والحركة لا  
وجود لها قارّ مع أنّ لها أجزاء؟

كذا حكى عنهم الشيخ في "الشفاء" ثمّ قال: «ونحن في ما سلف قد  
بيّنا الحال في وجود الحركة تبياناً لا يلتفت معه إلى هذه الشكوك»<sup>(١)</sup>

باعتبار وحدة المقدار؛ أي الزمان. والمحلّ؛ أي المتحرك. والقابل؛ أي  
ما فيه الحركة.

وهذه الأمور الثلاثة من الأمور الستة التي يتعلّق بها الحركة، لا بدّ من  
وحدة كلّ منها بالشخص حتّى تصير الحركة واحدة بالشخص للقطع، بأنّ  
حركة زيد اليوم غير حركته أمس، وحركة زيد غير حركة عمرو، وحركته  
من نقطة إلى أخرى بطريق الاستقامة غير حركته منها إليها بطريق الانحناء.

ويلزم من وحدة هذه الثلاثة، بل من وحدة ما فيه الحركة منها وحدة  
الاثنين من الثلاثة الباقية - أعني: ما منه، وما إليه - اللذين لا بدّ من وحدتهما

أيضاً في وحدة الحركة لا محالة، ضرورة أن حركة زيد من هذا الموضوع وحركته من موضع آخر. وكذا حركته إلى نقطة معينة وحركته إلى نقطة أخرى لا يمكن أن تكون متحدة في ما فيه الحركة. ولا يلزم من وحدة كل من هذين وحدة ما فيه الحركة. فإن المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي إلى شيئين، والمنتهي إلى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين، ولا من وحدة مجموعهما وحدته، فإنه قد تكون الحركة بينهما بمستقيم، وقد تكون بمنحني.

ولهذا اكتفوا بوحدة ما فيه من وحدة ما منه وما إليه، ولم يعتبروا وحدة الخمسة في وحدة الحركة.

فإن قلت<sup>(١)</sup>: ينبغي أن يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة، ضرورة أن حركة زيد في زمان معين لا تكون إلا في مسافة معينة.

قلت: قد فرق الشيخ<sup>(٢)</sup> في ذلك بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع؛ فاكفى في الأول بوحدة الموضوع والزمان دون الثاني، بل اعتبر فيه وحدة ما فيه الحركة أيضاً.

وحاصل الفرق: أن الحركة بالمعنى الأول ليس بمعتبر في مفهومها ما فيه الحركة، بل هي مستلزمة ومقتضية إياه ووحدة الزمان أيضاً يستلزم

١ . تعرض له الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ : شرح تجريد المقائد: ٣٠١ .

٢ . لاحظ : طبيعات الشفاء: ١ / ٢٦٣ .

ويقتضي وحدة ما فيه، لا أنها متضمنة لها، وفرق بين التضمن وبين الاستلزام والافتضاء، بخلاف الحركة بالمعنى الثاني، فإن ما فيه الحركة معتبر في مفهومها لا محالة، فلا ينبغي أن يكتفي في وحدته المعتبرة بالاستلزام، فليتدبر.

وأجيب أيضاً<sup>(١)</sup>: بأن هذا إنما يكون عند اتحاد جنس الحركة، وإلا فيجوز أن ينتقل في زمان معين من أين إلى أين، ومن وضع إلى وضع، ومن مقدار إلى مقدار، ومن كيفية إلى كيفية، بل ومع اتحاد الجنس أيضاً لا يصح على الإطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسود والتسخن في زمان واحد، هذا.

وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة، لأن الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل قد يقع بمؤثرات متعددة، كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب، وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران، ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد، لأن تأثير كل إنما يكون في أمر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة.

وهذا التبعض والتجزّي وإن كان بالفعل من وجه؛ لا يقدر في وحدتها الاتصالية، لأنه من جهة المقاييسات لا من حيث الذات.

قال الشيخ: «بالحري أن لا تكون هذه الحركة متكثرة، بل تكون واحدة إلا على جهة المقاييسة. فإن الشيء المتحد بالاتصال قد يعرض له

١. المجيب الشارح القرشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٣٠١.

التكثّر، على ما قلنا مراراً، تارةً من جهة التّفكيك والقطع بالفعل، وتارةً من جهة المقايسات. فإنّ الزّمان أيضاً ينقسم بالفعل على هذه الجهة. وذلك إذا قيس بمبادئ أمور كائنة فيه وغاياتها، فارتسم فيه بحسب ذلك أنات، فيكون في مسألتنا أيضاً نفرض عند ورود كلّ محرّك أنّ أول من زمانه يفرض في الزّمان بالمقايسة، فيعرض من ذلك أن يتكثّر الزّمان، فيعرض من ذلك أن يتكثّر الحركة، فلا يكون حينئذٍ الحركة واحدة الزّمان من هذه الجهة، ومن حيث الزّمان واحد في ذاته تكون الحركة واحدة في ذاتها. وهذا مثل ما يعرض لحركات الفلك بالقياس إلى الشروق والغروب، فينقسم الزّمان وتنقسم الحركة بحسب ذلك انقساماً لا يقطع الاتصال.

قال: ويشبه أن يكون كون الصوت المسموع من الوتر المنقور بنقرة واحدة، الباقي زماناً، الذي يسمّى نغمة، هو من هذا القبيل، فإنّ هذه النغمة ستعلم من جزئيات الطبيعيات ومشاهدة أحوالها أنّها ليست تحدث عن وقع المضراب على الوتر، بل إنّما تحدث من وقوع الوتر المدفوع بالمضراب عن وضعه المنصرف عند مفارقة المضراب إلى وضعه، انصرفاً بقوةٍ وحميةٍ تفرع ما زحمه من الهواء فيصوت. ثمّ لا يزال مهتزاً كذلك، فيحدث قرع بعد قرع إلى أن يهدأ، ويكون تلك القروع مستحفظة لصوت مسموع على الاتصال إن كان بالحقيقة متّصلاً كما يسمع ولم يكن القطوع من الصغر بحيث لا تحس. انتهى<sup>(١)</sup>.

هذا بيان وحدة الحركة بالشخص .

وأما وحدتها بالنوع: فيعتبر فيها وحدة الواحد من هذه الثلاثة، أعني: ما فيه الحركة مع وحدة الاثنين من الثلاثة الباقية - أعني: مامنه وما إليه - فإذا اتحد المبدأ والتمتهى ؛ وما فيه الحركة بالنوع اتحدت الحركة بالنوع، وإن اختلف المتحرك أو المحرك أو الزمان، لأنّ تعلق الحركة بهذه الثلاثة - أعني: المتحرك والمحرك والزمان - بمنزلة عرضياتها، واختلاف المعروضات بالنوع لا يوجب اختلاف العوارض، بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها أيضاً كما عرفت، بخلاف تعلقها بتلك الثلاثة - أعني: المبدأ والتمتهى وما فيه الحركة - فإنها بمنزلة ذاتياتها.

قال الشيخ في "طبيعيات الشفاء": «قد علمت أنّ العرضية لماهية الأعراض إنّما هي من المعاني العارضة اللازمة دون المقومة، بإضافات الذوات العرضية إلى موضوعاتها المختلفة أمور عارضة لها لا مقومة إياها تقويم الفصول.

وأما تكثر الأشخاص فليس متعلقاً بالفصول الذاتية، بل العوارض.

وأما الأزمنة فلا تختلف من حيث هي أزمنة بالنوع البتة، بل بالشخص إن كان لا بد، لأنها أقسام متصل واحد .

ومقارنة ما يختلف بالشخص دون النوع لا يوجب البتة مخالفة فصلية منوعة، ففي الحركة يختلف نوعها باختلاف الأمور التي تقوم ماهية الحركة، وهي ما فيه، وأيضاً ما منه، وما إليه.

فإذا اختلف نوعٌ واحدٌ من هذه اختلفت الحركة في النوع، فإنه إذا اختلف ما فيه واتفق ما منه وما إليه، اختلف نوع الحركة، مثل أن تكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى على الاستقامة، والأخرى منه إليه على الاستدارة. وكذلك إذا اُتفق ما فيه، واختلف ما منه وما إليه مثل الصاعد والهابط.

فيجب أنه إذا اختلف شيء من هذه في النوع في نفسه أو في شرائط وأحوال داخلية في تعلق الحركة بها، كانت الحركة غير واحدة في النوع. انتهى<sup>(١)</sup>.

## [ الفرع الثاني ]

### في اختلاف الحركة

قال: واختلاف المتقابلين والمنسوب إليه يقتضي الإختلاف .

أقول: إذا اختلف أحد هذه الأمور الثلاثة - أعني: ما منه الحركة، وما إليه الحركة، وما فيه الحركة اختلفت الحركة بالنوع. [

والى هذا أشار بقوله: واختلاف المتقابلين؛ أي ما منه، وما إليه. <sup>(١)</sup>

والمنسوب إليه؛ أي ما فيه، يعني اختلاف كل واحد من هذه الثلاثة يقتضي الاختلاف؛ أي اختلاف الحركة بالماهية، كما عرفت، فاتحاد جميعها يقتضي اتحاد الحركة بالماهية والنوع.

ثم قال الشيخ: «لكنه قد يشكل في أنه هل الحركة المكانية المستديرة تخالف المستقيمة في النوع، أو تخالفها بعرض، فإنه يشبه أن يظن أن الاستقامة والانحناء من الأمور التي تعرض للخط لا من الأمور التي هي فصول. ويسبق إلى الظن أن الخط الواحد يصلح أن يكون للاستقامة والانحناء. وإذا كان كذلك، فكيف يكون نوع الخطوط المستقيمة مخالفاً لنوع الخطوط المنحنية؟ وكيف يخالف الحركة على المستقيم الحركة على المستدير بالنوع؟

١ . أي مبدأ الحركة ومتهاها.

وكذلك يشكّل الحال في أمر الصاعد والهابط. ويشبه أن يظنّ أنّ الصاعد لا يخالف الهابط في النوع في المبدأ والتمهية من حيث هما طرفان لبعده، بل من حيث هما جهتان: إحداهما: تلي علوّاً، والأخرى تلي سفلاً. والحركة لا تتعلّق بالمبدأ والتمهية إلّا من حيث هما طرفا مسافة، وأمّا من حيث عرض أن كان أحد طرفي المسافة في جهة والآخر في الأخرى، فلا يتعلّق به الحركة، فإنّ الحركة يتمّ حركة إذا ابتدأت في هذا البعد من مبدئه إلى متناه، ولو لم يكن المبدأ بحيث يكون علوّاً وهو أن يلي السّماء، والتمهية بحيث يكون سفلاً وهو أن يلي الأرض. فإذا كان الأمر كذلك، كان هذا من الأعراض اللّازمة للحركة، لا من الأمور الدّاخلية في ماهياتها، فلم يكن الاختلاف به اختلافاً في نوعها، كالاختلاف الذي بين الحركات في أن تكون طبيعية أو قسريّة، فإنّه أيضاً اختلاف في أمور خارجة عن ماهية الحركة، وإن كانت لازمة.

فهذه هي الظّنون التي يمكن أن يظنّ في هذا الباب. فهذا ملخّص كلام الشيخ<sup>(١)</sup>.

ثمّ قال: «فيجب أن نحلّها فنقول: إنّ الخطّ المستقيم والمستدير، لا يصح أن يستحيل أحدهما إلى الآخر في الوجود، وذلك لأنّ هويّة الخطّ في الوجود أن يكون طرف السطح، وهويّة السطح أن تكون طرف الجسم، فما لم يعرض للجسم زوال عن هيئته لم يعرض للسطح، فلم يعرض للخطّ



ألبته، والجسم إذا كان يابساً لم يقبل التحنية، وإذا كان رطباً قبل التحنية، بأن يكون اتصال الحديدية يتفرق، أو يكون اتصال الحديدية يمتد. والتعكير بالعكس، فإن تفرق اتصال الحديدية؛ فقد انقسم الخط خطوطاً، وإن امتد، فقد بطل أيضاً ذلك الخط بعينه وحدث خط آخر، فإن الخط الواحد لا يصير أطول ممّا هو بالمدّ .

فإذن كان هذان الخطان يستحيل انتقال أحدهما إلى طبيعة الآخر، ولا في الوهم أيضاً، فإن الوهم إن فعل ذلك مفرداً للخط عن السطح، جعل الخط ذا جهتين وجانبين لا في امتداده، فلم يأخذه طرف سطح، فإنّ ذا الجهتين سطح، لا طرفه الذي هو خط فيه، فيكون الوهم قد أخذ غير الخط، بل أخذ جسماً دقيقاً فتخيله خطأ .

فألذي ظنّ أنّ الخط هو واحد بعينه موضوع للأمرين. فقد ظنّ باطلاً.

واشخاص النّوع الواحد من الأعراض، تختلف بموضوعاتها وبأعراض تقارنها. وهذا على قسمين: وذلك لأنه: إمّا أنّ لا تكون تلك الأعراض تلحقها لحوقاً أولياً ككتابة تجتمع مع موسيقى. وإمّا أن يكون تلحقها لحوقاً أولياً كالبياض يجتمع مع السطح.

ومفارقة الخطّ المستقيم للمستدير ليس لأجل كثرة الموضوع فقط.

فإنّ هذه المفارقة موجودة بين مستقيمين وبين مستديرين، وليس لعرضين آخرين كيف اتفق. فإنّ الاستقامة والاستدارة تنال طبيعة الخطّ نيلاً أولياً، فلذلك يمكن أن يكونا إمّا فصولاً وإمّا أعراضاً أولية. فإن كانت فصولاً

فقد نوعت، وإن كانت أعراضاً أولية والأعراض الأولية إن كانت لازمة لطبيعة المعروض له استوى فيه اشخاص النوع، وإن كانت تعرض في حال من غير لزوم، فتعرض لانفعال يلحق المادّة لا يبعد توهم زواله عن المعروض له، أو لا وجوده له. فلا يبعد توهم زوال العارض التابع له، فيجوز أن يكون المعروض له يوجد ولا يخالف الآخر بهذا العارض الأول التابع للانفعال.

وليس كذلك الحال في الخطّ المستقيم والمستدير، فإنه إن لم تكن المادّة في كلّ منهما على هذه الصفة التي بها صار خطه مستقيماً أو مستديراً، لم يكن نفس ذلك الخطّ موجوداً، فليس إذن الخلاف بينهما بعارض غير أولي، أو بعارض أولي غير لازم.

فإذن الاستقامة والاستدارة متعاندتان تعاند الفصول، أو لواحق الفصول اللازمة التي يدلّ تعاندها على اختلاف الأشياء في النوع، ولأنّ الحركة في نوع السواد غير الحركة في نوع البياض، لاختلاف ما فيه الحركة فكذلك المستقيمة والمستديرة.

ويسقط من تصوّر هذا القانون قول من ظنّ «أنّ في طبائع الأمور السماوية تضاداً، لأنّ فيها تقبيباً وتقعيراً» فإنه إن كان الموضوع الأوّل للتقبيب والتقعير هو الجسم نفسه واجتمعا في كرة واحدة فليسا بمتضادين، وإن كان موضوعهما سطحين متفرقين يمنع أن يقبل المقعر منهما التقبيب والمقرب منهما التقعير على ما أوضحناه فليسا

بمتضادين، إذ ليس موضوعاهما ذلك يقبلان تعاقبهما ولا موضوع آخر البتة على ما بيناه.

ثم قال: وأما التشكيك المورد من حال الصاعد والهابط فسنحققه بعد. انتهى<sup>(١)</sup>. وسنقله عن قريب.

وأما وحدتها بالجنس، فيعتبر فيها كون الأنواع المختلفة منها داخلية في جنس واحد قريب أو بعيد كحركة التسخن مع حركة التبرّد أو مع حركة التسوّد بخلافها مع حركة النمو.

وبالجملة: المعتبر فيها هو بعض ما اعتبر في الوحدة النوعية، وهو وحدة ما فيه الحركة، فالحركة في الكيف مع الحركة في الكم والأين والوضع أجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد، وكذا في الكيف وغيره.

وصرح الإمام الرازي: بأن اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي، ثم يتنازل على ترتيب أجناس المقولة. مثلاً الحركة في الكيف جنس عال وتحتة الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في الألوان وعلى هذا القياس<sup>(٢)</sup>.

والى هذا أشار الشيخ بعد بيان ما به تختلف الحركة نوعاً على ما نقلنا بهذه العبارة: «فإن كانت كلّها مكانية، أو كلّها كيفية أو كمية، كانت واحدة

١. طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٦٩ - ٢٧١.

٢. لم نعر على مصدره.

بالجنس الأعلى، وإن اتفقت في جنس أسفل - كما في اللونيّة - كانت واحدة بالجنس الأسفل. انتهى»<sup>(١)</sup>.

وهاهنا بحث وهو أنّ هذا إنّما يصح إذا لم يكن الحركة جنساً لما تحته، بل تكون مقوليتها على الأربع بالاشتراك اللفظي على ما زعمه بعضهم، أو على سبيل التشكيك على ما زعمه آخرون .

والتحقيق خلاف هذين. وقد أبطلهما الشيخ في " طبيعيات الشفاء " في فصل نسبة الحركة إلى المقولات،<sup>(٢)</sup> واختار كون الحركة نفس مقولة أن يفعل لثلاً يلزم زيادة المقولات على العشر على ما هو المقرّر عندهم، وإن كان هو قد صرح بأنه ليس ممّن يتشدّد في حفظ كون المقولات منحصرة في العشرة، فليتدبّر.

ولعلّ لذلك لم يتعرض المصنّف لاختلاف الحركة وأتّحادها بالجنس.

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٦٨ .

٢ . لاحظ : طبيعيات الشفاء: ١ / ٩٣ - ٩٧ / الفصل الثاني من الفنّ الأول من المقالة الثانية.

### [ الفرع الثالث ]

#### في تضاد الحركة

قال: وَتَضَادُ الْأَوَّلِينَ التَّضَادُ.

أقول: [ وتضاد الأولين؛ أي المتقابلين وهما المبدأ والمنتهى، التضاد؛ أي يقتضي تضاد الحركة.

قال الشيخ ما ملخصه: إن الحركة قد تتضاد، فإن التسود موافق للتبييض في الجنس ويشاركه في الموضوع.

ولكنه مقابل له يستحيل اجتماعه معه وهو معنى وجودي كالتبييض. وليس أحدهما مقولاً بالقياس إلى الآخر وبينهما غاية الخلاف. وهذه هي الأمور التي بها يصير الشيء ضدّاً للشيء فالتسود ضدّاً للتبييض، كما أن السواد ضدّ للبياض.

وكذلك في مقولة الكمّ أيضاً، فإن النمو ضدّ للذبول، فإن الصغير والكبير وإن كانا متضامين، لكن الصغير والكبير اللذين هما بحسب النوع يقالان على الإطلاق لا بالقياس لكونهما محدودين في الطبع .

على أن في النمو والذبول اعتباراً آخر يغني عن ذلك. فإن الحركة إلى الزيادة، ليست حركة إلى الزيادة بالقياس إلى الحركة إلى النقصان، وإن كانت

الزيادة إنما هي زيادة بالقياس إلى النقصان، وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف.

ثم إنه ليس كون الحركة متضادة لأجل أن محرّكها متضادان، فإنّ النار إذا عرض لها حركة بالقسر إلى أسفل، وشاكل الحجر في ذلك، كان نوعا الحركتين غير مختلفتين في ذاتيهما، بل إنّما يختلفان بالقسر والطبع. وهما لا يجعلان الشيء مختلفاً، فإنّ الحرارة التي تحدث في جسم بالقسر، والتي تثور بالطبع حرارة متّفقة الفعل والتأثير، وكذلك سائر الأمور المختلفة بالقسر والطبع.

وبمثل ذلك يعلم أنّ تضادها ليس أيضاً لأجل تضادّ الحاملين والمتحرّكين. ولا أيضاً لأجل الزّمان، لأنّ الزّمان لا تضاد طباعه. ولا أيضاً لأجل ما فيه الحركة، فإنّ الذي فيه الحركة قد يكون متّفقاً والحركات متضادة. فإنّ الطريق من البياض إلى السّواد، ومن الزيادة إلى النقصان هو بعينه الطريق من السّواد إلى البياض ومن النقصان إلى الزيادة. وبالجملة: هي المتوسطات بأعيانها. كما أنّ المسافة في الصعود هي المسافة في النزول. وهذه المتوسطات لا أضداد لها، لأنّها متوسطات. فكيف تكون هي التي لتضادّها تصير الحركات متضادة؟

فلم يبق إلاّ الأمور التي إليها وعنها، فإنّها إذا كانت متضادة كالسّواد والبياض كانت الحركات متضادة ولا كيف اتّفق، فإنّ الحركة من السّواد ليست بضدّ للحركة إلى السّواد، لأجل أنّه حركة من السّواد فقط، بل لأجل

ما يلزمه من أن يكون مع ذلك حركة إلى البياض، كما يلزم كونها حركة إلى السواد كونها حركة من البياض، فإن الانتقال إلى السواد لا يكون إلا من البياض. فأما من الإشفاف وإلى الإشفاف، فذلك ليس بحركة، بل يقع دفعة، ولو كانت الحركة من السواد قد تتوجّه لا إلى البياض، لم تكن هاتان الحركتان متضادّتين، كما أنه يجوز أن يتحرّك الشيء من اليمين لا إلى اليسار، بل إلى فوق.

فالحركات المتضادّة هي التي تتقابل أطرافها. وهذا يتصوّر على وجهين يرجعان إلى وجوه ثلاثة:

أحدها: أن تكون أطرافها متقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها، مثل السواد والبياض، ومثل أكبر حجم في طبيعة الشيء، وأصغر حجم في طبيعة ذلك.

والثاني: أن تكون أطرافها لا تتقابل في ذواتها وماهياتها، بل تتقابل من جهتين: إحداهما بالقياس إلى الحركة. والثانية بالقياس إلى أمور خارجة عن الحركة، مثل أن طرفي المسافة المتصلة بين السماء والأرض، هما مثلاً نقطتان أو مكانان، وطباع النقطتين والمكانين لا تتضادّ ولا تتقابل تقابل السواد والبياض، بل يتقابل لأمر خارج [ وذلك الأمر: ] إمّا غير متعلّق بالنسبة إلى الحركة مثل أن يكون أحد الطرفين في غاية القرب من الفلك، والآخر في غاية البعد منه، فيكون أحدهما لزمه أن كان علوّاً، والآخر لزمه أن كان سفلاً. وإمّا متعلّق بالنسبة إلى الحركة، مثل أن يكون أحد الطرفين

عرض له أن يكون مبدأ لحركة واحدة، والآخر عرض له أنه منتهى لتلك الحركة. فقياس كل واحدٍ منهما إلى الحركة مقابل القياس الآخر. فإنه وإن كان قياس كل واحدٍ منهما إلى الحركة قياس المضايغ، إذ المبدأ والمنتهى لذي المنتهى، وكذلك بالعكس في الأمرين فليس مقابلة ما بين المبدأ والمنتهى هذه المقابلة، فإنَّ المبدأ لا يقابل المنتهى بأنَّه مقول بالقياس إليه، فإنه ليس يلزم إذا كان للحركة مبدأً ما، وجب أن يفهم من هذا أن لها منتهى، عسى أن كان ولا بدَّ فيعلم بدليل ووسط [ من الخارج ]، والأمر في المنتهى أيضاً كذلك. والمضافان أيهما علم، لزم العلم بالآخر، فليس ابتداء المسافة متصوّر الماهية بالقياس إلى متنهاها، فليس بينهما تقابل المضاف، وبينهما تقابل لا محالة - أعني: إذا كانا في المستقيمة - إذ يستحيل أن يكون المبدأ والمنتهى مجتمعين في شيء واحدٍ هما بالقياس إليه مبدأً ومنتهى اجتماعاً في زمان واحد. وليس أحدهما عدماً للآخر ولا وجه من وجوه التقابل إلا تقابل التضاد.

وأما في غير المستقيم، فلا يبعد أن يكون شيء واحد مبدأً ومنتهى للحركة التي ليست على الاستقامة، فلا يكون بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد.

ثمَّ إنه ليس يقع الشك في أن القسم الأوّل يجعل الحركات متضادة. وأما القسمان الآخران فيشبه أن يقع الشك فيهما، بأنَّ ذوات تلك الأطراف لما لم يتقابل لذواتها، بل لعارض، فلم يكن متضادة حقيقيّة. فإذا لم يكن متضادة حقيقيّة لم يجعل الحركات متضادة حقيقيّة.



فنعقول: ليس إذا كان الشيء متعلقاً بشيء ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره، بل لعرض يعرض له، يجب أن يكون التضاد في المتعلق بذلك الشيء تضاداً بالعرض، لأنه يجوز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به أمراً داخلياً في جوهر المتعلق، فإن التحدد بالطرف أمر غير ذاتي للشمع، وذاتي للشكل الذي في الشمع، وهو مما يتعلق بالشمع ويتقوم به.

وكذلك الجسم الحارّ والجسم البارد متضادان لعرضيهما، وفعلاهما - وهما الإسخان والتبريد الصادران عنهما - لا يتضادان بالعرض، بل بالحقيقة، لأجل أن الحارّ والبارد وإن كان عارضاً بالقياس إلى الجسم، فإنه ذاتي أو واجب الوجود، حتى يكون الإسخان والتبريد متحققاً.

على هذه الصورة، فإن الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرف فقط، حتى كان إذا عرض للطرفية عارض كان غير داخل في تقويم الحركة، أو لا يجب دخوله كلا بل إنما يتعلق بالحركة بالطرف من حيث هو مبدأ ومنتهى، فإن كل حركة بجوهرها يتضمّن التأخر والتقدم، لأن الحركة جوهرها مفارقة وقصد. فجوهرية الحركة يتضمّن المبدأ والمنتهى: إما بالفعل، وإما بالقوة القريبة من الفعل التي أشرنا إليها. فالأطراف التي للمسافة إنما تتعلق بها الحركة من حيث هي مبدأ ومنتهى، وهي من حيث هي مبدأ ومنتهى متقابلة فهي من حيث هي متقابلة مقومة للحركة، وإن كانت ليست مقومة بذوات تلك الأطراف فهي لذاتها من ضد إلى ضد، والضدان ذاتيان لهما، وليسا ذاتيين للموضوع الذي هو الطرف.

وإذ قد بينّا هذه الأصول، فلنبيّن أنّ الحركة المستديرة لا تضادّ المستقيمة، فنقول: إن كان بينهما تضادّ: فإمّا أن يكون ذلك التضادّ لأجل الاستدارة والاستقامة، فيلزم أن تكون الاستقامة والاستدارة متضادّتين، لأنّ الشّيء الذي به الاختلاف في الأضداد المتّفقة في الجنس متضادّ، لكن الاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحداً، ولا شيء من الموضوعات يجوز أن يستحيل من الاستدارة إلى الاستقامة إلّا بفساده - على ما بيّناه في ما مرّ - فهما ليسا بضدّين، فليسا بسببي تضادّ الحركات، بل ليس ما فيه الحركة هو السبب لتضادّ الحركات، فبقي أن يكون تضادهما للأطراف. لكن لو كان بينهما تضادّ بسبب الأطراف لكانت الحركة الواحدة بعينها يضاهاً حركات لا نهاية لها مختلفة، لأنّه يمكن أن يكون الخطّ المستقيم المعيّن المشار إليه الذي عليه هذه الحركة المستقيمة وترّاً لقسيّ غير متشابهة لا نهاية لها بالقوّة، لكن ضدّ الواحد واحد، وهو الذي في غاية البعد عنه .

ويمكن أن يتبيّن بهذا أيضاً أنّ صورة الاستقامة والاستدارة لا تضادّ تضادّاً جنسياً، لأنّه إن كان مطلق الاستقامة مضادّاً لمطلق الاستدارة، كان أيضاً هذا المستقيم تضادّاً لهذا المستدير بعينه، إذ لا يجوز أن يكون هذا الواحد يقابله إلّا واحد بعينه، لأنّ ما هو أبعد عن هذا الواحد في طبيعة الخلاف فهو واحد، فإن كان لا أبعد فلا ضدّ.

وهذا الشّخص لما لم يكن متكرّراً بالعدد لم يجز أن يكون ضدّه معنى عامّاً متكرّراً، فيسقط بهذا قول من قال: بأنّ هذه الحركات القوسيّة الكثيرة

يجوز أن تكون مضادة للمستقيمة الواحدة.

فإن <sup>(١)</sup> كان ضدّ الواحد واحداً، فهذه الكثرة هي من حيث هي مستديرة، كشيء واحد. فإنّ هذا القول خطأ، لأنّ ضدّ الواحد بالعموم واحد بالعموم، متكثرٌ بالشخص لا محالة، فليس ضدّ جميع المستديرات المتفقة في معنى الاستدارة هذا المستقيم الواحد بالشخص، بل الأولى أن يكون المستديرات ليست كأشخاص نوع واحد، بل كلّ واحدٍ منها قوس من دائرة أخرى، انعطافها وانحداها انعطاف وانحداب آخر. ولا يبعد أن تكون الدوائر المتفقة بالتّوع هي التي تتكثر بالعدد ولا تختلف في الاحد يداب. فلا يبعد أن يختلف نوعا القوسين اللذين لا ينطبق أحدهما على الآخر، وإن اتّفقا من حيث إنهما مستديران مُحدوّدبان، فكيف يكون تلك القسيّ المختلفة كلّها مضادة لشخص واحد؟

فقد اتضح أنّ الحركة المستقيمة لا تضادّ المستديرة.

ولك أن تعلم أنّ المستديرات التي على القسيّ لا تضادّ، لأنّه يجوز أن تتفق في أطراف مشتركة قسيّ بلا نهاية.

فأمّا الحركة من طرف قوس إلى طرفٍ آخر ولّتي بالعكس، والقوس واحدة بعينها، فلا تكون مضادة لها أيضاً، تعلم ذلك إذا علمت أن الحركة المستديرة الوضعية، التامة الدوران، لا ضدّ لها بوجه، لأنّه لا طرف لها بالفعل.

١. في المصدر: «قال وإن كان ضدّ الواحد واحداً...».

وإذا فرض لها طرف يكون فيه خروج وضع معين إلى الفعل. بذلك  
 الفرض اجتمع فيه إن كان مبدأً ومتتهى، لكن لم يكن المبدأ والمتتهى  
 ضدّين لأجل المبدئية والمنتهائية، بل لأجل أنّهما - على ما مرّ - مبدأ ومتتهى  
 حركة، بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها في استمرارها، حتّى يصحّ  
 التّعاقد بين المبدأ والمتتهى من جهة القياس إلى الحركة. وذلك إنّما يتفق  
 حيث يكون المبدأ والمتتهى بحركة مستقيمة بكون الاستمرار فيها لا يجعل  
 المبدأ متتهى، ولا المتتهى مبدأ، فذلك هو الذي لا يجتمع .

وإذا كان كذلك، فقد عرفت أنّ الحركتين اللّتين على القوس الواحدة  
 لا يتضادّان، لأنّ الحركة على تلك القوس لا يعرض لها - من حيث هي حركة  
 قوسية - أن يكون مبدؤها غير منتهاها مغايرة ذاتية، بل يعرض ذلك لقطع  
 يفرض ووقوف يتفق، ولولا ذلك لصحّ لها التوجّه المستمرّ إلى المبدأ بعينه.  
 وهي حركة متّصلة واحدة لا رجوع فيها. انتهى كلام "الشفاء" ملخصاً.<sup>(١)</sup>

فقد صرّح<sup>(٢)</sup> بأنّ تضادّ الطرفين يكون على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون لذات الطرفين كالسّواد والبياض.

الثّاني: أن يكون لوصف غير متعلّق بالحركة، ككون الطرف في غاية  
 القرب من الفلك، أو غاية البعد عنه.

الثّالث: أن يكون لوصف متعلّق بالحركة كالمبدئية والمنتهائية.

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٨١ - ٢٨٨ / الفصل السادس من المقالة الرابعة.

٢ . أي ابن سينا.

وأن كل واحدٍ منها موجب لتضاد الحركة بالذات.

وقد غفل عن القسم الثالث كثير من المتأخرين، فاستشكل عليهم الأمر بلزوم أن لا يتحقق التضاد في الحركات الأينية إلا بين الصعود من المركز إلى المحيط، والهبوط من المحيط إلى المركز، إذ في ما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية التباعد، وكون ضد الواحد واحداً، مع تصريح القوم بأن حركتي الحجر علواً وسفلاً بالقسر والطبع متضادتان.

وأجاب في "شرح المقاصد": «بأن تضاد الحركة لتضاد ما منه وإليه ليس من حيث الحصول فيهما، إذ لا حركة حينئذٍ، بل من حيث التوجه، فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع، مختلفتان بالتوجه، متضادتان لعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات»<sup>(١)</sup>.

وأنت خبير: بأن ذلك إنما يجري في الحركة الصاعدة والهابطة والتحقيق تحقق التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة إلى أخرى مع الرجوع عنها إلى الأولى. فالوجه هو الرجوع إلى وصف كون المبدئية والمنتهاية مطلقاً موجباً لتضاد الحركة كما هو مقتضى القسم الثالث.

والعجب: أن في "شرح المقاصد" <sup>(٢)</sup> نسب اعتبار وصف المبدئية والمنتهاية في تضاد الحركة إلى الإمام الرازي.

١. شرح المقاصد: ٢ / ٤٤٢.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٤٤١ - ٤٤٢.

والأعجب: أن الإمام الرّازي مع اعتباره وصف المبدئية والمنتهاية في تضادّ الحركة، وجّه في "المباحث المشرقية" (١) حكم الشّيخ - في فن السماء والعالم من "طبيعيّات الشفاء" (٢) - بنفي التضادّ بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الأرض، بأنّ الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد، ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين، لأنّ البُعد بين حركة النَّار وحركة الأرض أكثر من البُعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط .

مع تعليل الشّيخ ذلك الحكم: بأنّ تينك الحركتين تتوجّهان إلى طرفٍ واحدٍ ونهايةٍ واحدةٍ.

فالحقّ: أنّ غاية الخلاف المعتبرة في التضادّ متحقّقة في كلّ حركة على خطٍّ مستقيم من أحد طرفيه إلى الآخر مع الرجوع عنه إلى الأوّل، سواء كان الخطّ قصيراً أو طويلاً، وسواء كان موضوعاً بين جهتي العلوّ والسفل أو غيرها. وهذا غير متحقّق في الحركتين المذكورتين.

وأما ما أورده شارح المواقف على اعتبار وصف المبدئية والمنتهاية في تضادّ الحركة: «بأنّ ثبوت هذين العارضين لذاتي الطرفين متأخّر عن وجود الحركة، فلا يكون تضادّهما (٣) علة لتضادّها (٤)، بخلاف القُرب

١ . لاحظ : المباحث المشرقية : ١ / ٦٠٩ - ٦١٠ .

٢ . انظر : طبيعيّات الشفاء : ٢ / ٥٨ / الفصل الثامن من الفن الثاني .

٣ . أي هذين العارضين .

٤ . أي الحركة .

والْبُعد من المحيط، فإنَّهما متقدَّمان على وجود الحركة ومقتضيان لتضادها»<sup>(١)</sup>.

فمندفع بما مرَّ في كلام الشيخ: من أنَّ الأطراف من حيث هي متقابلة هي مقوِّمة للحركة، فكيف يجوز الحكم بتأخُّر العارضين اللذين هما مناط التقابل بين الأطراف عن وجود الحركة؟

ثم إنَّ ما زعموا من عدم تحقُّق التضادِّ في ما سوى الصعود من المركز إلى المحيط، والهبوط من المحيط إلى المركز؛ بناء على اعتبار غاية التباعد في التضادِّ يستدعي عدم تحقُّق التضادِّ في الصعود والهبوط المذكورين أيضاً، إلَّا إذا كان المراد من غاية التباعد ما هو المتحقِّق، على ما أشرنا إليه سابقاً. والظاهر كون المراد ما هو المتصوَّر كما يدلُّ عليه كلام الشيخ في ما نقلنا.

وعلى هذا يندفع ما أورد في "شرح المقاصد" على ما ذكرنا في نفي التضادِّ بين المستقيمة والمنحنية من أنَّ بين كلِّ نقطتين قسماً غير متناهية، والعظمى أشدَّ انحناء، فأشدَّ مخالفة، وهو أنَّ القوس التي تماسَّ محدَّب الفلك المحيط في غاية الخلاف، فالحركة عليها ينبغي أن تكون ضدًّا للحركة المستقيمة، كيف والحكم بعدم تناهي تلك القسي صريح في كون المراد ما هو غاية التخالف المتصوَّر لا المتحقِّق ومحدَّب المحيط إنَّما هو غاية التباعد المتحقِّق. هذا.

ومما صرّح به الشّيخ في كلامه المنقول هو نفي التضادّ بين الحركة من أحد طرفي القوس إلى الآخر مع الرجوع عنه إلى الأوّل مع وحدة القوس، لعدم كون مبدأها غير متهاها مغايرة بالذات وهو أيضاً ما خلافه مذكور في كتب المتأخّرين والمقام موضع للتأمّل الصادق.



## [ الفرع السابع ]

### في أقسام الحركة

قال: ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام:

أقول: إن هذا الفرع في بيان انقسام الحركة، أشار إليه المصنّف، بقوله: [ ولا مدخل للمتقابلين، والفاعل في الانقسام: أي في انقسام الحركة. أمّا المتقابلان: - أعني: المبدأ والمنتهى - فظاهر عدم مدخليتهما في انقسام الحركة.

وأما الفاعل: - أعني: المحرك - فإن كان بسيطاً غير منقسم أو منقسماً ليس لجزئه أثر هو جزء أثر الكل، كعدّة يُحرّكون ثقيلًا لا يقدر واحدٌ منهم على تحريكه أصلاً، فظاهر أيضاً عدم مدخليته في انقسام الحركة.

وإن كان لكلّ جزءٍ منه أثرٌ هو جزءٌ أثر الكل، كعدّة يحركون ثقيلًا لا يقدر كلّ واحدٍ منهم على تحريكه في الجملة:

فإنما أن يكون تلك العدّة مجتمعين على التحريك كاثنين يحركان خشبة يرفع أحدهما أحد رأسها والآخر الآخر. فقد يتوهم أن حركة هذه الخشبة تنقسم بحركتي الرأسين بسبب تعدّد المحركين، لكنّها ليست كذلك، بل انقسامها إنّما هو بسبب انقسام الخشبة إلى رأسين، ألا ترى أن محرّكها لو لم يكن متعدداً لكان هذا الانقسام بحاله كأن يكون واحد يقدر

على تحريك الخشبة برأسها وحده ؟

وإما أن يكونا متعاقبين كأن يكون واحد منهم يحركه زماناً في بعض مسافة، ثم يأخذه الآخر منهم فيحركه في زمان آخر بعضاً آخر من المسافة، فهذا الانقسام أيضاً إنما هو بسبب انقسام الزمان والمسافة، فإنه بحاله، ولو فرضنا المحرك واحداً بعينه في جميع المسافة .

وإذا لم يكن للمتقابلين والمحرك مدخل في انقسام الحركة، فانقسامها إنما يكون بانقسام الزمان وما فيه الحركة لانطباقها عليهما. وكذا بانقسام المتحرك، لكونها حالة فيه حلول السريان، كما عرفت في انقسام حركة الخشبة حسب انقسام الخشبة.

## المسألة الثامنة

### في السرعة والبطء<sup>(١)</sup>

[ قال: وتعرض لها كيفية تشتد، فتكون الحركة سريعة، وتضعف فتكون بطيئة، ولا تختلف بهما الماهية.

وبسبب البطء الممانعة الداخلية أو الخارجية، لا تخلل السكنات، وإلا لما أحس بما أتصف بالمقابل.

أقول: [ وتعرض لها؛ أي للحركة كيفية تشتد؛ أي تلك الكيفية تارة، فتكون الحركة بسبب اشتداد تلك الكيفية سريعة.

والسرعة: هي كون الحركة بحيث يقطع مسافة مساوية من مسافة حركة أخرى في زمانٍ أقصر من زمان قطع تلك الأخرى، أو مسافة أطول من مسافة حركة أخرى في زمانٍ مساوٍ لزمان قطع تلك الأخرى .

وبالجملة: إذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كانت السريعة ما

١ . لاحظ المبحث في الكتب التالية: الطبيعة لأرسطوطاليس: ٢ / ٧٧٣ / التعليم الرابع من المقالة السابعة من كتاب السماع الطبيعي؛ وشرح الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٢١٧ - ٢٢٦؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٦٠٢ - ٦٠٦؛ وایضاح المقاصد: ٢٨٧ - ٢٨٨ / المسألة السابعة من المقالة الثانية من القسم الثاني؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٣ / ٤٣٦ - ٤٤٤؛ والأسفار: ٣ / ٩٧ - ٢٠٠ / الفصل الخامس والسادس من المرحلة الثامنة.

زمانه أقل. وإذا فرض تساويهما في الزمان كانت السرعة ما مسافته أكثر. فهذان الوصفان لازمان مساويان للسرعة يصلح كل منهما، لأن يعرف السرعة به.

والمراد من المسافة هاهنا: هو امتداد ما فيه الحركة، سواء كان أيوناً أو مقادير أو كميّات أو أوضاعاً، وإن كان المتبادر من لفظ المسافة عند الإطلاق هو امتداد الأيون.

وتضعف؛ أي تلك الكيفية أخرى، فتكون؛ أي الحركة بسبب تضعف تلك الكيفية بطيئةً وهي بعكس السرعة فالبطء كون الحركة بحيث يقطع المسافة المساوية في الزمان الأطول أو المسافة الأقصر في الزمان المساوي. ولا تختلف بهما؛ أي بسبب السرعة. والبطء الماهية؛ أي ماهية الحركة، لكونها ممّا يشتدّ ويضعف، فإنّ المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في السرعة والبطء، فلو اختلف بهما الماهية لكانا فصلين ولا شيء من الفصول بقابل للشدة والضعف.

قال الشيخ: «وأما السرعة والبطء، فلا يختلف بهما الحركات ألبتة اختلافاً بالتّوع، وكيف وهما يعرضان لكلّ صنفٍ من الحركات، وهما ممّا يقبل الأشدّ والأضعف، والفصل لا يقبلهما، بل تكون الحركة واحدة بالاتّصال تتدرج من سرعة إلى بطء، فهما من الأمور التي يكون للحركة بالإضافة إلى حركة لا من الأمور التي يكون لها في ذاتها. انتهى»<sup>(١)</sup>.

قال شارح المقاصد: «لا خفاء في أن كلاً من السرعة والبطء قابل للشدّة والضعف: لكن هل ينتهيان إلى حدّ حتى تتحقّق حركة سريعة لا حظّ لها من البطء، وبطيئة لا حظّ لها من السرعة، أم لا بدّ لكلّ حركة حظّ من السرعة بالنسبة إلى ما هو أبطأ، ومن البطء بالنسبة إلى ما هو أسرع؟ فيه تردّد، والأشبه بأصولهم هو الثاني، لأنّ الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة. وكلّ منهما ينقسم لا إلى نهاية، فكلّ حركة تفرض،<sup>(١)</sup> وهي بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة، وبالنسبة إلى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة .

لكن ميل الإمام إلى الأوّل<sup>(٢)</sup> متمسكاً بأنهما لو لم ينتهيا إلى حدّ لما كان بينهما غاية الخلاف، فلم يتحقّق التضادّ، فلم يتصوّر الشدّة والضعف، لكونه انتقالاً من ضدّ إلى ضدّ<sup>(٣)</sup>. وضعفه ظاهر.

وقد يتمسك بأن انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي إلى ما لا يمكن الحركة في أقلّ منه، وإن كان قابلاً للقسمة بحسب الفرض، وحيثنذ تتحقّق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء، وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة. وهو أيضاً ضعيف، لأنّ تلك السريعة بطيئة بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان .

١. في المصدر: «تعرض» كما في نسخة د.

٢. أي أن كلاً من السرعة والبطء قابل للشدّة والضعف إلى حدّ حتى تتحقّق حركة سرعة لا حظّ لها من البطء، وبطيئة لا حظّ لها من السرعة.

٣. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١/ ٦٠٦ / الفصل الثلاثون من القرن الخامس.

نعم لما كانت الأبعاد متناهية، فقطع أطول مسافة في أقصر زمان، ربّما يخلو عن البطء .

وأما كون حركة الفلك الأعظم أسرع الحركات، فإنّما هو بالنسبة إلى ما في الوجود دون ما في الإمكان، إذ لا يمتنع أن يقع في أقلّ ذلك القدر من الزمان. انتهى كلام " شرح المقاصد " <sup>(١)</sup>.

وسبب البطء على ما هو رأي الحكماء الممانعة الخارجيّة، كقوام ما في المسافة للحركات الطبيعيّة والقسريّة والإراديّة كنزول الحجر وحركة السّهم والإنسان في الماء بالقياس إليهما في الهواء، أو الداخليّة، كنقل الجسم المتحرّك في القسريّة والإراديّة كما في الحجر المرمي إلى فوق، وصعود الإنسان الجبل، دون الطبيعيّة لامتناع أن يقتضي الطبيعة شيئاً وما يمانعه. وقد يكون السّبب في بطء الحركة القسريّة، والإرادية نفس الإرادة، كما في رمي الحجر وتحريك اليد كلّ منهما يرفق لا تخلّل السكنات على ما هو رأي المتكلمين.

ولا خفاء، بل لا خلاف في سببيّة الأمور المذكورة في الجملة. لكن عند الفلاسفة من جهة أنّها تصير سبباً لضعف الميل الذي هو العلّة القريبة للحركة، فيضعف بسببه المعلول. وعند المتكلمين من جهة أنّها يكثر تخلّل السّكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها عندهم، فتختلف بحسب قلّتها وكثرتها، في السّعة والبطء .

والحقّ: هو رأي الفلاسفة كما أشار بقوله: وإلا لما أحسّ بما أتصف

بالمقابل؛ أي بمقابل تلك السكنات وهي الحركات .

وتقريره: أنه لو كان البطء بسبب تخلل السكنات لزم أن لا يقع الإحساس بشيء من الحركات التي يشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس، وطيوان الطائر، ومرور السهم وغير ذلك أصلاً، أو إلا مشوبة بسكنات هي أضعاف آلافها الآن تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته إلا بعض وجه الأرض، وجميع الأرض بالنسبة إلى الفلك الأعظم الذي يتم في تلك المدة دورة مما ليس له قدر محسوس، فيلزم أن يتخلل حركة الفرس مثلاً سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الأعظم عليها، أو يكون حركتها مغمورة لا تحس بها أصلاً، فيرى الفرس ساكناً على الدوام، أو يحس بها في زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة، فيرى ساكناً أضعاف آلاف ما يرى متحركاً، لأن السكون، وإن كان عديمياً عندهم، لكن لا خفاء في كونه محسوساً، فإن الجسم قد يرى ساكناً، كما قد يرى متحركاً، ويفرق الحس بين الحالين.

وقد يستدل أيضاً: بأنه لو كان البطء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة، لأن الحركة التي في المسافة الأقصر تكون أبطأ ضرورة اتحاد الزمان، فيكون تخلل السكنات فيها أكثر، فيصدق أنه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الأول، فلا يصدق أنه كلما تحرك الثاني تحرك الأول، وبالعكس على ما هو معنى التلازم هذا خلف، لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة، كحركة الشمس مع حركة أظلال الأشخاص، وكحركة طوق الرحي، أعني: الدائرة العظيمة والصغيرة .

وبأن في الحركة البطيئة علّة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة، وآلا امتنعت الحركة، فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن العلّة التامة.

والمتكلمون أجابوا عن الجميع:

أما عن الأول: فبأن تخلّل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمتتها، بل صارتا بمنزلة شيء واحد، إلا أن الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئاً فشيئاً تبهر السكنات فتغلبها، وإن كانت السكنات في غاية الكثرة، فترى الفرس متحرّكاً على الدوام.

وأما عن الثاني: فبأننا لا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلاً، وإنما هو عاديّ يجوز ارتفاعه بأن يتحرك الشمس مع سكون الظل. غايته أنه يلزم انفكاك أجزاء الرّحى ومثل ذلك، وهو ملتزم.

وأما عن الثالث: فبأن المؤثر في الحركات، بل في جميع الممكنات هو قدرة الفاعل المختار، فله أن يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر غاية الأمر أن جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها يابجاد الغير.

قال شارح المقاصد: «ولا يخفى على المنصف قوة الأدلة وضعف الأجوبة»<sup>(١)</sup>.



## المسألة التاسعة

### في أن بين كل حركتين مستقيمين سكوناً

[ قال: ولا اتصال لذوات الزوايا، والانعطاف لوجود زمان بين أي الميلىن.

أقول: قد اختلفوا في أنه هل يجب بين الحركات المستقيمة سكون أم لا؟ قال بعض أن المتحرك بين الحركتين متّصف بالسكون [، كما هو رأي أرسطو وأتباعه والجبائي من المعتزلة، خلافاً لافلاطون وأكثر المعتزلة. كذا في " شرح المواقف ":(١)

وقال الشيخ في " طبيعيات الشفاء " ما ملخصه: «حري بنا أن نعلم أن أي الحركات تتصل بأي الحركات، وأيهما لا تتصل .

فنقول: أما المختلفة الأجناس فلا شك أنها إذا تعاقبت على موضوع واحد لم يكن على أنها حركة واحدة بالاتصال.

وأما المتفقة الأجناس كاستحالة واستحالة ونقلة ونقلة فخلق بنا أن نتحقّق الأمر في ذلك. فإنه ممّا يعظم فيه الشك، في أنه هل تتصل حركة

١. لاحظ: شرح المواقف: ٦ / ٢٥٥ - ٢٥٦؛ وكذا في الكتب التالية: شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ١٧٨ - ١٧٩؛ وایضاح المقاصد: ٢٩٠ - ٢٩١؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٥٨ - ٥٩؛ نهاية المرام في علم الكلام: ٣ / ١٥٧ - ١٥٨؛ وشرح تجريد العقائد: ٣٠٤؛ والبراهين الفاطمية: ١ / ٤٩٣.

الحجر الصاعد بحركته النازلة، والحركة على قوس بالحركة على وترها؟  
وبالجملة: هل تتصل الحركتان اللتان يفرض لكل واحدة منهما شيء عنه  
واليه الحركة، فيكون لأحدهما غاية وللآخر مبدأ، كنقطة هي طرف مسافة،  
أو كيفية هي نهاية حركة إليها أو مقدار، أو غير ذلك؟

فإن قوماً جَوَّزوا هذا الاتِّصال.

وقوماً لم يجوّزوا، وأوجبوا أن يكون بين أمثال هذه الحركات سكون.

وللمجوزين حجج.

وللممانعين حجج.

فمن حجج المجوزين قولهم: رأيتم حجر الرّحى يرمى إلى فوق، أو  
ينزل إلى أسفل، ويعارضه في مسلكه حصاة صغيرة حتّى تماسه؟ أتسكن  
تلك الحصاة أم لا؟ ثمّ تأخذ في ضدّ حركتها أو تتصل الحركتان معاً؟

فإن سكن وجب من ذلك أن تكون الرّحى تحبسها حصاة صاعدة  
وهذا محال. وإذا اتّصلت، فقد بطل مذهب من يمنع ذلك.

وقالوا: إن ذلك السكون محال أن يحصل من غير سبب: إمّا عدميّ، أو  
وجوديّ؛ فإن كان السبب عدميّاً وهو عدم سبب التحريك، فيجب أن لا  
يكون في ذلك الجسم المرمي إلى فوق مثلاً مبدأ حركة إلى أسفل، فيجب  
أن لا يتحرّك إلى أسفل إلا أن يتغيّر جوهره، وليس الأمر كذلك. وإن كان  
وجوديّاً، فهو شيء مانع عن الحركة: إمّا قسريّ، أو طبيعيّ، أو إراديّ، وليس  
شيء من ذلك.

وقالوا أيضاً: لا نمنع أن يكون شيء يماس شيئاً معيناً في آن، ويفارقه ولا يبقى مماساً له زماناً ساكناً فيه. فلا يصح ما هو عمدة احتجاج المثبتين، فإنهم يتعلقون بأنه لا يجوز أن يقع في آن واحدٍ مماسة ثم مفارقة.

وهذا مثل كرة مركبة على دولا ب دائر، فإنها إذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاه عند الصعود ثم يفارقه، فإنها يماس حينئذٍ ذلك السطح بنقطة، ولا تبقى مماسة بعد ذلك زماناً. هكذا في " الشفاء " (١).

وأنت خبير: بأن هذا الأخير ليس في صورة حجة، بل هو في صورة منع للمانعين، وسند مع أنه بصدد تعداد حجج المجوزين وسمّاه حجة أولاً. وسيصرّح به أيضاً حيث يجيب عنها كما يأتي.

فلعلّ تقريره: أنه إذا فرض الكرة المذكورة على الوضع المذكور يلزم حركتها إلى فوق وانعطافها بزاوية عند النقطة المذكورة من غير وقوف عند النقطة، لاستمرار حركة الدولا ب، فليتدبّر .

ثم قال (٢): «وأما المانعون عن ذلك فمن حججهم: أن الشيء الواحد، لا يجوز أن يكون مماساً بالفعل لغاية معينة ومبايناً، إلا في آنين، وبين كل آنين زمان، وذلك الزمان لا حركة فيه، ففيه سكون.

وقالوا أيضاً: لو كان اتصال الصاعد بالهابط شيئاً واحداً، لكانت الحركتان تحدث منهما حركة واحدة بالاتصال، لأن وحدة الحركة هي

١ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٩٢ - ٢٩٣ .

٢ . أي الشيخ الرئيس.

الاتصال، وكان يجب أن تكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة، وهذا محال.

وقالوا أيضاً: لو جاز اتصال الحركتين، لكان يجب أن تكون غاية الصاعد العايد هابطاً هي أن ينتهي مستمراً إلى ما عنه ابتداء، فيكون مبدأ الحركة المستقيمة الهاربة عن حيز هو بعينه المقصود بذلك الهرب.

وقالوا أيضاً: إنه إذا كان الشيء يبيض، فايبيض وهو يتسود، فمن حيث هو يتسود ففيه سواد، ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض، وهذا محال.

قال: فهذه الأشياء وما يشبهها عمدة ما يحتج به الفريقان، وليس ولا واحد منهم حسن الاحتجاج، وإن كان المذهب الثاني هو الحق، لكنهم لم يزكوا لنا برهاناً أقاموه عليه، بحيث يقنع به، أو لم يفهمونا تفهيماً يتعرضون به، لأن يقع على وجه يزيل الشكوك.

ثم قال: فلهؤلاء القائلين بالسكون أن ينقضوا ما احتج به أولئك .

أما حديث الحصاة: فإنها لا يخلو: إما أن يكون الهواء المندفع أمام الرّحى بصرف الحصاة قبل أن تقع بينهما مماسة، فحينئذ يكون ذلك السكون واقعاً في الهواء قبل المماسّة .

وإما أن لا يكون بحيث بصرفها حتى يلقي حجر الرّحى، فحينئذ لا يستحيل، وإن كان شنيعاً أن تتوقف الرّحى لاستحالة اتصال الحركتين، كما يقع مثل ذلك لاستحالة الخلاء. فإن الأمر الواجب وجوده لا يمنع أن يبطل

ما من شأنه أن يبطل، أو يمنع ما شأنه أن يمنع، ويكون القدر من الزمان الذي فيه الإبطال والمنع بحسب المناسبة بين الفعل والانفعال.

وأما الحجّة الأخرى: فيجوز أن يقولوا عليها: إن السبب فيه عدمي هو عدم حدوث الميل عن القوة المحركة. فإن هذه القوة المحركة إنما يحرك بإحداث ميل. وقد علم أنها إذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل إلى جهة البتة، وتلك القوة موجودة، فلذلك تجوز في الجهة الأخرى التي ترامت إليها بميلٍ قاسر أن تكون ممنوعة عن الميل الذي يحدثه بالطبع بمعارضة الميل القسري، ويلزم من ذلك أن لا يتحرك، وذلك كسخونة الماء الغريبة إذا كانت قوية بعد، فإنها مانعة عن أن تنبعث عن طبيعة الماء برده الطبيعي. فإننا نعلم أن الميل الغريب يستولي على الميل الطبيعي ويعدمه، ويمنع عنها الحركة الطبيعية، فيجوز أن يكون عند انتهاء الحركة فيه من الميل الغريب بقدر ما يمنع القوة الطبيعية عن إحداث الميل الطبيعي، ويكون أضعف أن يقوى مع تلك الممانعة على التحريك في تلك الجهة، بل يضعف عن التحريك، فلا يحرك، ولا يضعف عن ممانعة الطبيعة من إحداث الميل. فلا الميل<sup>(١)</sup> الغريب يقوى على التحريك غالباً للقوة الطبيعية، ولا القوة الطبيعية يقوى على إحداث الميل الطبيعي إلى أن يبطل تلك البقية من الميل الغريب بنفسها أو يبطلها سبب آخر.

وأما الحجّة الدولابية: فقد قيل عليها: إن الكرة الحقيقية لا نقطة حقيقية لها وإنما تماسٍ بسطح.

وهذا لا يعجبني، بل الجواب الأصوب إنه حيث تكون كرة حقيقيّة، فلا تكون إلا محاطاً بكرة أو لا محيط لها، كما في السماوات، ولا يمكن هذا العمل. وحيث يمكن هذا العمل فلا تكون كرة حقيقيّة، ولو كانت، فربّما استحال أن يماسّ دفعة ويزول، ووجب أن تقف وقفة بلا استحالة، ومع ذلك فلا يخلو: إمّا أن يكون هناك بين الكرة والصفحة<sup>(١)</sup> خلاء، أو لا يكون. ويستحيل أن يكون<sup>(٢)</sup> خلاء، فيجب أن يكون بينهما ملاء، وكان سطح ذلك الملاء يلاقي الصفحة وهو بسيط مسطح، وسطح آخر يلاقي تقبيب الكرة. ولم يجز أن يكون في وجهه نقطة غريبة من جسم آخر، فإنّ النقطة لا يتعين لها في السطح البسيط وضع متميّز عن<sup>(٣)</sup> أن يكون من ذلك البسيط.

قال: ثمّ لأوثلك أن يعودوا ويتقضوا حجج هؤلاء.

أمّا الأولى: فإنّها سوفسطائيّة، وذلك لأنّه إمّا أن يعني بالآن الذي يكون فيه مبيناً طرف الزمان الذي يكون فيه مبانئاً، فيكون طرف زمان المبينة التي هي الحركة، فيكون ذلك بعينه الآن الذي كان فيه مماساً، فلا يمتنع أن يكون طرف زمان الحركة شيئاً ليس فيه حركة، بل فيه أنّه<sup>(٤)</sup> مخالف للحركة، وأن يكون طرف زمان المبانية هو نفس آن المماسّة، وليس فيه مبينة.

١. في المصدر: «الصفحة». ٢. بين الكرة والصفحة خلاء.

٣. في المصدر: «غير أن يكون».

٤. في المصدر: «بل فيه أمر مخالف للحركة».

وإن عني به أن يصدق فيه القول إن الشيء مبين، فحق أن بينهما زماناً، لكنه الزمان الذي تحرك فيه من المماسّة إلى ذلك البعد. وليس ذلك الزمان زمان السكون، وخصوصاً ومن مذهبهم أن الحركة والمباينة وما يجري ذلك المجرى، ليس له أول ما يكون حركة ومباينة.

وكذلك إن تركوا لفظ المباينة، وأوردوا بدلها اللامماسّة، فإنه يجوز أن يكون في طرف الزمان الذي في كله لا مماسّة مماسة.

على أن جميع ذلك يتقضى إذا كان المتحرك فيه، أعني: المسافة قد عرض فيه فصول بالفعل بأن صار بعضه أسود وبعضه أبيض، أو كان أجزاء منضودة على التماس، فكانت هناك حدود بالفعل.

لكنه ليس ببعيد أن يقال: إنّه إذا عرض ذلك، وجب أن يقع عند الفصول بالفعل وقفات، وتكون الحركة أبطأ منها لو لم تكن .

وأظن أن بعضهم قال: أما المقطوع فكذلك واما أن يكون النهايات فيه بالفرض كما بين السواد والبياض فإن الشيء لا يكون بالقياس إلى المتحرك ذا حدود بل بالقياس إلى تلك الكيفيات وهو بالقياس إلى المتحرك متصل كأنه لا يياض فيه ولا سواد.

وهذا ليس يعجبني، فإنه لم يكن المانع الذي أورده أمراً بالقياس إلى شيء بل كان لوجود أمر بالفعل يوصل إليه ومنفصل عنه. وهاهنا ذلك الحكم موجود لا شك فيه، فهاهنا حدّ بالفعل بين السواد والبياض. ومسلّم أنه إذا لم يكن ذلك لم يكن حدّ بالفعل ألبتة إلا طرف المسافة.

وأما الحجّة الثّانية: فلاؤلك أن يقولوا إنّ الحركة الواحدة ليست تكون واحدة على أيّ نمط من الاتصال اتّفق، كما أنّ الخطّ الواحد ليس واحداً على أيّ نمط من الاتصال اتّفق، بل الاتّصال الموحد للمقادير وما يشبهها هو الاتصال المعدوم فيه الفصل المشترك بالفعل .

وأما الاتّصال الذي يكون بمعنى الاشتراك في طرف، فذلك لا يجعل الخطوط والحركات وغير ذلك شيئاً واحداً، الوحدة التي لا كثرة فيها بالفعل، بل عسى أن تكون بالقوّة، وإلا فالمثلث يحيط به خطّ واحد بالحقيقة.

وقد عرفت أن الاتّصال منه موحد، ومنه مفرّق، فلا يكون إذن هاتان الحركتان حركة واحدة بالاتّصال الموحد، بل حركتان اثنتان بينهما الاتصال المفرّق.

وبهذا يعلم أيضاً الغلط في الحجّة التي يتلوها، وأنه إنّما كان الغاية هي بعينها لمبدأ، لو كان اتصال موحد مفرّق، والأشياء المتفرقة المتتالية قد يجوز أن يكون منها غايات بعد غايات.

وأما الحجّة الأخيرة: فهي سخيّة، وذلك أنه عندما صار أبيض لا يقال إنّه يتسود، بل ذلك بعده في زمان، طرفه هو ذلك الآن الذي هو فيه أبيض. ومع ذلك فلا يستمرّ احتجاجهم إذ قال قائل: إنّ هذا الأبيض بالفعل هو بالقوّة أبيض آخر أيضاً، لأنّه في قوّته أن يحلّ فيه بياض آخر غير هذا البياض. وقد تخللها زمان يفصل بينهما، فيكون بالقياس إلى هذا البياض الموجود لا قوّة له عليه، وبالقياس إلى بياض متظر له قوّة عليه.



ثم قال: وإذا قد أوضحنا حجج هؤلاء، فبالحري أن نعرف نحن الحجة التي لأجلها تمسكنا بأحد المذهبين.

فنقول: إن كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل، يحقق ذلك الميل ويدل على وجوده اندفاع الشيء القائم أمام المتحرك واحتياج المتحرك إلى قوة يمانعه بها. وهذا الميل في نفسه معنى من الأمور يتوصل به إلى حدود الحركات، وذلك بأبعاد المتحرك من شيء تلزم ذلك الأبعاد مدافعة لما في وجه الحركة، وبتقريبه من شيء. ومحال أن يكون الواصل إلى حد ما واصلاً بلا علة موجودة موصلة. ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزالنا عن المستقر الأول. وهذه العلة لها قياس إلى ما تزيله وتدافعه، وبذلك القياس تسمى ميلاً، فإن هذا الشيء من حيث هي موصل لا تسمى ميلاً؛ وإن كان الموضوع واحداً.

وهذا الشيء الذي يسمى ميلاً قد يكون موجوداً في آن واحد. وإنما الحركة هي التي عسى أن يحتاج وجودها إلى اتصال زمان.

والميل ما لم يُفسر ولم يُقَمَّع أو لم يفسد، فإن الحركة التي تجب عنه تكون موجودة. وإذا فسد الميل لم يكن فساده هو نفس وجود ميل آخر، بل وجود الميل الآخر بسبب معنى آخر ربما قارنه.

فإذا حدثت حركتان فعن ميلين.

وإذا وجد ميل آخر إلى جهة أخرى، فليس يكون هو هذا الموصل نفسه، فيكون هو بعينه علة للوصول وللمفارقة معاً، بل يحدث لا محالة ميل

آخر له أوّل حدوث، وهو في ذلك الأوّل موجود، إذ ليس وجوده متعلّقاً بزمان الحركة والسكون اللّذين ليس لهما أوّل حدوث، إذ لا يوجدان على وجه ما إلّا في زمان وإلا بعد زمان، إذ الحركة مقتضية لأين لم يكن الجسم قبله فيه، ولا يكون بعده فيه، فيقتضي تقدماً وتأخراً زمانياً، بل هو كاللّاحركة التي تكون في كلّ آن. فكذلك الآن الّذي قد يحدّد طرف الحركة يجوز أن يكون بعينه حدّاً للّاحركة، حتّى يكون اللّاحركة موجوداً في آن، هو طرف حركة مستمرّة الوجود، فلا يحتاج بين الحركة وبين اللّاحركة إلى آن وآن، بل يكفي آن واحد، ولا يعرض محال، لأنّ ذلك الآن لا تكون فيه ما يقتضي الحركة وما يقتضي السكون معاً، بل واحد منهما.

وأما الآن الّذي فيه أوّل وجود الميل الثّاني، فليس هو الآن الّذي فيه آخر وجود الميل الأوّل الّذي بينّا أنّه يكون فيه موجوداً عندما يكون موصلاً. فإن كان يبقى موصلاً زماناً، فقد صحّ السكون، وإن كان لا يبقى موصلاً إلّا آنًا، فليس ذلك الآن آخر، إلّا أن يكون ما هو له آخر موجوداً فيه، إذ ما هو آخر له هو موصل، والموصل لا يكون موصلاً، وهو غير حاصل. وإنّما لم يكن الآن واحدًا، لأنّ الشّيء لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللّاحصول معاً، فيكون طباعه تقتضي أن يكون فيه اقتضاء بالفعل وأن لا يكون اقتضاء بالفعل. فإذاً آن آخر الميل الأوّل غير آن آخر الميل الثّاني.

ولا تصغ إلى من يقول «إنّ الميلين يجتمعان» فكيف يمكن أن يكون شيء فيه بالفعل مدافعة جهة أو لزومها، وفيه بالفعل التنحي عنها؛ فلا تظن

أن الحجر المرمي إلى فوق فيه ميل إلى أسفل البتّة، بل مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إذا زال العائق، وقد يغلب، كما أن في الماء قوة ومبدأ يحدث البرد في جوهر الماء إذا زال العائق وقد يغلب.

فقد بان أن الأنين متباينان، وبين كل أنين زمان.

والأشبه أن يكون الموصل يبقى موصلاً زماناً، لكننا أخذناه موصلاً أنا ليكون أقرب إلى الموجب لعدم السكون، فقد انحلت الشبهة. انتهى كلامه مع أدنى توضيح<sup>(١)</sup>.

ولعمري أن من وقف عليه ثم تشكك فيه، فليس من التحصيل بشيء. والمصنّف اختار مذهب أرسطو فقال: ولا اتصال لذوات الزوايا؛ أي الحركتين واقعتين على خطّين مستقيمين متلاقين بنقطة على غير استقامة، كضلعي الزاوية.

والانعطاف، عطف على الزوايا، أي ولذوات الانعطاف. والمراد منها: الحركتان الواقعتان على خطّ واحدٍ مستقيمٍ ذهاباً ورجوعاً من غير حدوث زاوية، فالمراد بالانعطاف الرجوع إلى الصوب الأول بقريئة المقابلة مع الزوايا، فتدبر.

واعتمد في الاستدلال على الحجّة التي اعتمد عليها الشيخ، فأشار إليها بقوله: لوجود زمانٍ بين آني المَيْلَيْن؛ أي ميل الوصول، وميل اللاوصول على ما عرفت.

## المسألة العاشرة

### في تقابل الحركة والسكون

[ قال: والسكون حفظ النسب، فهو ضدُّ تقابل الحركتين، وفي غير الأين حفظ النوع، ويتضادُّ لتضاد ما فيه .

أقول: [ لا خلاف في أنَّ السكون تخالف مقابل الحركة، لكن اختلفوا في أنه ضدُّ للحركة، أو عدم ملكة لها؟

ومنشأ الخلاف: أنَّ الجسم إذا لم يكن متحركاً عن مكانه مثلاً؛ فهناك أمران متلازمان:

أحدهما: عدم الحركة عنه، مع أنَّ من شأنه أن يتحرك عنه.

والثاني: أين له موجود زماناً.

فإنَّ كان المراد من السكون هو المعنى الأول والثاني لازم له كان عديمياً، وإن كان هو المعنى الثاني والأول لازم له كان وجودياً وضدّاً للحركة.

فالحكماء ذهبوا إلى الأول.<sup>(١)</sup>

١ . لاحظ : الطبيعة لأرسطاطاليس: ٢ / ٥٨٣ - ٦٠٤ / مضادة الحركة للسكون؛ والنجاة في المنطق والإلهيات: ١٤٢ - ١٤٣؛ والتحصيل: ٤٢٩ - ٤٣١؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٥٩٦ - ٥٩٧؛ والمعتبر

### والمتكلمون إلى الثاني<sup>(١)</sup>.

واختاره المصنّف فقال: والسكون حفظُ النسبِ الحاصلة للجسم إلى أشياء ذوات الأوضاع فيؤول إلى استقرار الجسم في المكان الواحد.

وأما مذهب الحكماء فحاصل ما قال الشيخ فيه في "طبيعات الشفاء" هو: «أنّ الضدّين يجب أن يكونا بحيث يمكن أن يقتضب، أي يقطع ويؤخذ حدّ أحدهما من حدّ الآخر، ويكون حدّ الضدّ يوازي به حدّ ضده، ويقابله ويكون للامتحان سبيل إليه، وإن لم يجب أن يكون طريق الحدّ منحصرأ في ذلك.

وحدّ الحركة، إذا خصصناها بالحركة المكانية صار هكذا الحركة كمال أول في الأين لما هو بالقوة ذو أين من حيث هو بالقوة .

ففي هذا الحدّ ثلاثة ألفاظ: الكمال والأول والقوة، فإن جعلنا حدّ الحركة هو الأصل واقتضينا منه حدّ السكون، فحدّ السكون لا بدّ أن يكون مقابلاً لشيء من هذه الثلاثة.

فعلى تقدير أن يكون السكون هو الأمر الثبوتي لا يكون حدّه مقابلاً للكمال، لأنّ مقابله عدمي، بل لا بدّ وأن يعتبر الكمال في حدّه ويؤخذ في

في الحكمة: ٣٠ / ٢ و ٤٠؛ وایضاح المقاصد: ٢٩٤ - ٢٩٥؛ والأسفار: ٣ / ١٨٩ - ١٩٣؛ وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين: ١٠٣ - ١٢٠ .

١. لاحظ: نقد المحصل: ١٤٨ - ١٥٠؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ٤ / ٢٨٣ - ٢٩٢؛ وتماميع اليقين في أصول الدين: ٦٠؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٣ / ٣٤٢ - ٣٤٧؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٤٥٧ - ٤٥٩ .

الحدّ ما يقابل أحد اللَّفْظَيْن الآخرين، هكذا السَّكُون كمال ثانٍ لما له بالقوّة أَيْن، أو كمال أوّل لما له بالفعل أَيْن.

والأوّل: يقتضي أن يكون قبل كلّ سكون حركة، وإلا لم يكن السكون كمالاً ثانياً.

والثاني: يقتضي أن يكون بعد كلّ سكون حركة، وإلا لم يكن السكون أوّلاً.

ومفهوم السَّكُون لا يقتضي شيئاً من الأمرين، فيكون الحدّ باطلاً، فبقى أن نورد في حدّ السَّكُون ما يقابل الكمال وهو عدميّ، فيكون السَّكُون عدمياً.

وإن جعلنا الأصل هو حدّ السكون واقتضبنا منه حدّ الحركة فعلى تقدير أن يكون السَّكُون ثبوتياً لا يمكننا تعريفه إلا بما يتصوّر منه استمرار ذلك الأمر الثبوتي، فيدخل فيه الزّمان، أو ما يتعلّق بالزّمان. مثل أن نقول: إنّه كون الجسم في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آن واحد، والزّمان يتحدّد بالحركة، فيكون السَّكُون يتحدّد بالحركة، والأضداد ليس بعضها جزء رسم بعض.

وأيضاً يكون الزّمان داخلاً في حدّ الحركة، لأنّه داخل في ما يدخل فيه الحركة قبل الزّمان في التصوّر. ولا يجوز أن تكون الحركة حينئذٍ معنى عدمياً إن كان السَّكُون قنية، لأنّ العدميّ لا يدخل في مفهوم القنية، بل الأمر بالعكس .

فتبيّن إذن أنه لا يجوز أن نقول في هذا الاقتضاب: إنَّ الحركة هي أن لا يكون للجسم أين واحد زماناً، بل أحسن ما يمكن أن يقال حينئذٍ: أنَّ السكون كون في أين واحد وقتاً، والشَّيء قبله وبعده فيه، والحركة كون في أين واحد وقتاً من غير أن يكون قبله أو بعده فيه، فيكون قد استعملنا في تفهيمها القبل الزماني والبعد الزماني، وهما متحددان بالزمان، والزمان متحدد بالحركة، فيكون قد صارت الحركة مأخوذة في مفهوم نفسها .

فقد تبين واتضح أنه لا وجه لتصحيح تقابل حدَّ الحركة لحدَّ السكون، والسكون حدَّه المعنى الثبوتي، فبقى أن يكون السكون حدَّه المعنى العدمي. انتهى محصل كلام الشيخ<sup>(١)</sup>.

واختلفوا أيضاً في أنه إذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها، هو السكون في المبدأ أو المنتهى أو كلاهما؟

وإذا اعتبر السكون في المكان، فالمقابل له، الحركة منه، أو إليه، أو كلاهما؟

والمختار هو الأخير، كما أشار إليه بقوله: فهو ضدُّ تقابل الحركتين معاً، فإنَّ المراد من السكون ما يقابل الحركة مطلقاً.

نعم، لو أريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة، فهو السكون في المنتهى أو ما يطرأ عليه الحركة فالسكون في المبدأ؛ وكذا في

جانب الحركة، فإن ما يطرأ على السكون هو الحركة، وما يطرأ عليه السكون هو الحركة إليه .

وما يقال: «إن السكون في المنتهى كمال للحركة، وكمال الشيء لا يقابله».

و «إن الحركة تتأذى إلى السكون، والشيء لا يتأذى إلى مقابله».

فالأول مردود بمنع الصغرى، فإن السكون كمال للمتحرك لا للحركة.

والثاني بمنع الكبرى، فإن الحركة تنتهي إلى عدمها، وهو مقابل.

قال الشيخ في " طبيعيات الشفاء": «وقد بقي أن نعلم، هل السكون

الذي يقابل الحركة من فوق، هو السكون فوق، أو السكون أسفل.

وقد قيل: إن السكون فوق ضد للحركة من فوق، لا للحركة إلى فوق،

وذلك لأن السكون إلى فوق قد يكون كمالاً للحركة إلى فوق، ومحال أن

يكون الكمال الطبيعي متقابلاً للشيء، وأن يكون الشيء يؤدي إلى مقابل

و ضد.

فهذا ما يقال: وأما أنا، فلم يتضح لي أن الشيء لا يؤدي إلى مقابله،

بمعنى أنه لا يعقبه مقابله، ولو كان كذلك لما جاز أن يؤدي وجود الحركة

إلى فقدانها. ومن ينكر أن الحركة بالطبع إلى فوق إنما هي حركة بالطبع إلى

فوق، ليحصل منه سكون بالطبع؟ ولا شك أن هذه الحركة مؤدية إلى فقدان

نفسها.



ولم يتضح لي أن السكون فوق كمال للحركة، بمعنى أن الحركة تستكمل بذلك، بل إنما هو كمال للمتحرك،<sup>(١)</sup> يحصل للمتحرك بالحركة .  
وعندي أن كل سكون يعرض للمتحرك، فهو مقابل لكل حركة تصح فيه<sup>(٢)</sup> إلى ذلك الموضع، أو عن ذلك الموضع؛ فإن السكون ليس هو عدم الحركة من حيث هي إلى جهة ما، وألا لكان المتحرك إلى خلاف تلك الجهة ساكناً، بل السكون عدم الحركة التي في ذلك الجنس مطلقاً؛ فالساكن إذا حفظ مثلاً شيئاً واحداً، فهو ساكن في ذلك الأين. وإذا حفظ كيفاً واحداً، فهو ساكن في ذلك الكيف. وإذا حفظ مقداراً واحداً، فهو ساكن في ذلك المقدار. ويستحيل أن يكون الشيء يحفظ شيئاً واحداً، ثم يكون عادماً لنقله دون نقله، وكذلك في الاستحالة وغيرها، وإن كان يجوز أن يكون عادماً لنقله وغير عادم لحركة في الوضع. مثلاً ميل الفلك الذي لا يكون في فلك آخر فإنه من حيث الأين ساكن ومن حيث الوضع متحرك. انتهى كلام "الشفاء"<sup>(٣)</sup>.

وهذا الذي ذكره المصنف من أن السكون حفظ النسب كان في الأين. وأما في غير الأين فهو حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير، وذلك بأن يقف في الكم من غير نموّ وذبول وتخلخل وتكاثف.

١. وأما الحركة فإنها تفسد وتبطل به، وذلك ليس كمال الحركة، بل فساد الحركة إنما هو كمال للمتحرك يحصل للمتحرك بالحركة الخ.

٢. لو كانت بدل السكون، لأنه عدم لكل حركة تكون فيه إلى ذلك الوضع الخ.

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ٢٩٠ - ٢٩١ .

وفي الكيف ؛ من غير اشتداد وتضعف.

وفي الوضع ؛ من غير تبدل إلى وضع آخر.

ويتضاد؛ أي السكون لتضاد ما فيه .

قال الشيخ في " طبيعيات الشفاء " : «إن السكون أيضاً ممّا يقع فيه مقابلة ومضادة ما بسبب الأمور التي تتعلّق بها السكون.

وإذا تأملت ما اقتصصناه عليك في باب تضادّ الحركة، فعن قريب تعلم أنّ المسكن والمتسكن لا مدخل له في ذلك، ولا الزّمان. وقد علمت أنّ السكون لا يتعلّق بمبدأ ومنتهى مكاني، ولكن يتعلّق بما فيه، فليشبه أن يكون تضادّ «ما فيه» يجعل السكون متضاداً، و «ما فيه» يتضادّ على وجهين:

تضاداً يتعلّق بكونه حيّزاً وجهة ومكاناً، وأشياءً آخر يجري مجراه. <sup>(١)</sup>  
وبالجمله تضاداً يتعلّق بماهيّة.

وتضاداً يتعلّق بأمر أخرى. مثل أن يكون ومكاناً حازماً مكاناً بارداً.

فأمّا هذا الجنس من التضادّ فأمر غريب عن السكون، لا يغير من أمر السكون شيئاً حتّى أنّه لو كان جسم يسكن فيه الجسم سكوناً متصلاً، وكان يعرض أن يسخن ويبرد أو يبيض ويسود، لم يجب أن يصير السكون فيه وقتاً ما ضدّاً للسكون فيه وقتاً آخر يتصل السكون فيه واحداً بعينه، لأنّ هذا التضادّ ليس في ذات ما فيه الساكن أو لا، بل في شيء آخر .

١ . في المصدر: «أو شيئاً آخر ممّا يجري مجراه».

وأما إذا كان التضاد في ذات ما فيه بأن كان مرة يسكن فوق، فيكون الذي يسكن فيه فوق ؛ ومرة يسكن فيه أسفل، فيكون الذي يسكن فيه أسفل، فبالحرى أن يكون هذا السكون مضاداً لذلك السكون، ويكون السكون في المكان الأعلى ضدّاً للسكون في المكان الأسفل. انتهى<sup>(١)</sup>.

## المسألة الحادية عشرة

### [ في أقسام الكون <sup>(١)</sup> ]

قال: ومن الكون طبيعي وقسري وإرادي .

فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي لثبوت الجسم إليه فيقف، فلا تكون دورية .

وقسريها مستند إلى قوة مستفادّة قابلة للضعف.

وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعة مطلقاً .

أقول: إن هذه المسألة [ في تقسيم الكون الذي هو جنس للحركة والسكون عند المتكلمين على ما مرّ إلى الطبيعي والقسري والإرادي على ما قال:

ومن الكون طبيعي وقسري وإرادي؛ لأنّ مبدأ الحصول في الحيز الذي هو معنى الكون عندهم: إن كان خارجاً عن ذات الكائن فالكون قسري، وإلا فإن كان مقارناً للشعور والإرادة إرادي، وإلا فطبيعي.

١ . لاحظ البحث في الكتب التالية: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٣٥٠ - ٣٥٦؛ ونقد المحصل: ١٤٧ - ١٥٢؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٥٣ - ٥٧؛ وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٦٩ - ٧٤؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ٣ / ٢٦١ - ٣٠٣ و ٣١٩ - ٣٢٤؛ وشرح المواقف: ٦ / ١٦٥ - ١٧٢؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٣٩٥ - ٤٠٣؛ وشرح الأصول الخمسة: ٩٩ .

فطبيعي الحركة التي هي نوع من الكون إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي، لأن الحركة غير قارة الذات، والطبيعة قارتها، فلا يمكن اقتضاؤها لها بذاتها، بل لابد من اقتران الطبيعة بحالة غير طبيعية، كحصول الجسم في غير مكانه الطبيعي، فيقتضي طبيعة حصوله في مكانه الطبيعي، وذلك بالانتقال إليه تدريجاً، وهو المراد من الحركة، فاقضاء الطبيعة الحركة إنما يكون عند زوال أمر هو مقتضاها، كالكون في الحيز الطبيعي لثرد - تلك الطبيعة بهذه الحركة - الجسم إليه -؛ أي إلى ذلك الأمر الذي هو مقتضى الطبيعة، فيقف الجسم وينتهي الحركة عند العود إلى ما هو مقتضى طبيعته.

فلا يكون الحركة الطبيعية دورية، لأن الحركة الطبيعية كما عرفت هي هرب بالطبع عن أمر وطلب لآخر، والحركة الدورية هرب عما هي طلب له بعينه، ومحال أن يكون المهروب عنه بالطبع بعينه هو المطلوب بالطبع. لا يقال: الحركة الطبيعية في منتصف المسافة مثلاً تهرب عما طلبته بالطبع.

لأننا نقول: قد علمت أن الحركة الطبيعية إنما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها، بل بمشاركة أحوال غير طبيعية، ولتلك الأحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد. فإذا حركت الطبيعة الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة. فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بعينها، بل حصلت حالة أخرى هي الحصول في حد آخر، فعلة الحركة الطالبة لتلك النقطة غير علة الحركة الهاربة عنها.

وقسريها مستند إلى قوّة استفادة قابلة للضعف الحركة القسريّة: إمّا أن يكون مع ملازمة المحرّك كتحريك الحجر جراً على وجه الأرض، أو يكون مع مفارقتة كتحريك الحجر رمياً إلى فوق.

أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه.

وأما الثّاني: ففيه الخلاف.

قال الشيخ في " طبيعيات الشّفاء ": «وأما الذي يكون مع مفارقة المحرّك، مثل المرمي والمرجوع، فإنّ لأهل العلم فيه اختلافاً على مذاهب: فمنهم من يرى: أنّ السّبب فيه رجوع الهواء المدفوع إلى خلف المرميّ والقيامه هناك التياماً بقوّة ضغط ما أمامه.

ومنهم من يقول: إنّ الدافع يدفع الهواء والرميّ جميعاً، لكن الهواء أقبل للدفع، فيندفع أسرع، فيجذب معه الموضوع فيه.

ومنهم من يرى: أنّ السّبب في ذلك ؛ قوّة يستفيدها المتحرّك من المحرّك تثبت فيه مدّة إلى أن تبطلها مصاكات تتصل عليه ممّا يماسه وينخرق<sup>(١)</sup> به، فكلّما ضعف بذلك، قوى عليه الميل الطبيعيّ والمصاكة، فأبطلت القوّة، فمضى المرميّ نحو جهة ميله الطبيعيّ.

ثمّ قال: لكنّا إذا حقّقنا الأمر وجدنا أصبح المذاهب مذهب من يرى: أنّ المتحرّك يستفيد ميلاً من المحرّك، والميل هو ما يحسّ بالحسّ إذا حوّل

١ . في المصدر: «وينحرف به».

أن يسكن الطبيعي بالقسر، أو القسري بالقسر الآخر، فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة ونقصاناً، فمرة تكون أشد، ومرة تكون انقص مما لا يشك في وجوده في الجسم، وإن كان الجسم ساكناً بما قسر. انتهى<sup>(١)</sup>.

وطبيعي السكون مستند إلى الطبيعة مطلقاً، لا بشرط مقارنة أمر كما كان في طبيعي الحركة.

## المسألة الثانية عشرة

### [ في انقسام الحركة إلى البسيطة والمركبة ]

قال: وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة .

أقول: إن هذه المسألة [ في تقسيم الحركة إلى البسيطة والمركبة، كما قال: ويعرض البساطة ومقابلها وهو التركيب للحركة، الحركة البسيطة ظاهرة. وأما المركبة: فما يتركب من حركتين: إما متضادتين، كحركة النملة على سطح الرحى المتحركة على عكس حركتها في الجهة، أو مختلفتين لا بالتضاد، كحركة الحجر المرمي إلى سمت بين سمتي الفوق والتحت، فإنه يتحرك إلى ذلك السمت بالقسر، وهو يميل إلى جهة التحت بالطبع. وإذا كانت الحركتان متضادتين يجب أن يكون إحدهما عرضية، لامتناع اجتماع المتضادتين في جسم واحد بالذات.

خاصة، إذ لا يتصور في السكون تركيب، وسكون الحيوان على الأرض ليس مركباً من الطبيعي والإرادي. فإن علته إنما هي الطبيعة فقط، وأثر الإرادة ليس إلا ترك إزالته.

والتحقيق: أن تركب العلة لا يوجب التركب في المعلول، وإن فرض لكل من العلتين أثر كما في الحجر المرمي إلى تحت، فإن لكل من الطبيعة والقاسر فيه أثراً مع أن حركته ليست مركبة، بل شديدة.



## المسألة الثالثة عشرة

### في أن الكون غير معلل بالكائنية

[ قال: ولا يُعلل الجنس ولا أنواعه بما يقتضي الدور.

أقول: ] ذهب أبو هاشم وأتباعه إلى أن الحصول في الحيز الذي هو معنى الكون معلل بمعنى آخر غير الاعتماد ونفى الباقون عن المتكلمين ذلك.

وتوهم طائفة أن المعنى الذي يعلل به الكون إنما هو الكائنية .

فأشار المصنف إلى بطلان هذا التوهم، وقال: ولا يعلل الجنس؛ أي الكون الذي هو جنس للأنواع الأربعة، ولا أنواعه؛ أي شيء من الأربعة بما يقتضي الدور؛ أي بالكائنية، فإن الكائنية عندهم معللة بالكون، فلو علل الكون، أو شيء من أنواعه بالكائنية؛ لزم الدور.

## المبحث الخامس

### [ في المتى ]

قال: الخامس: المتى، وهو النسبة إلى الزمان أو طَرَفِهِ.

والزّمان مقدار الحركة من حيث التقدّم والتأخّر العارضان لها باعتبار آخر .

وإنّما تعرض المقولة بالذات للمتغيّرات، وبالعرض لمعرضها.

ولا يفتقر وجودٌ معرضها وعدمه إليه .

والطرف كالنقطة وعدمه في الزّمان لا تدريجاً .

وحدوث العالم يستلزم حدوثه.

أقول: لمّا فرغ المصنّف ﷺ من البحث عن الأين شرع [ في ] البحث

عن المتى وهو [ الجنس الخامس من الأجناس التسعة للعرض على ما قال:

الخامس: متى وهو النسبة إلى الزّمان أو طرفه، كما أنّ الأين هو النسبة

إلى المكان، كذلك متى: هو النسبة إلى الزّمان إلا أنّها قد يكون بوقوع الشيء

فيه نفسه. وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن. فإنّ كثيراً ممّا يسأل

عنه بمتى قد يقع في الآن، كالوصول إلى منتصف المسافة مثلاً، فوقوع

الشيء في الزّمان أو في الآن على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الشيء واقعاً في نفس الزّمان دون الآن كالحركة

القطعية، فإن لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان المتصل، ولا يمكن تعلقها بالآن الغير المنقسم أصلاً.

الثاني: أن يكون واقعاً في الآن دون الزمان، ككون المتحرك في أثناء الحركة في حدّ من حدود المسافة.

الثالث: أن يكون واقعاً في الزمان وفي الآن. وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون واقعاً في الزمان، وفي كلّ آن، سواء كان آن الطرف، أو أن يفرض في أثناء الزمان كالوصول إلى المنتهى مثلاً، فإنه يحصل في آن ويبقى في بعده ويتّصف الشيء في ذلك الزمان وفي كلّ آن يفرض فيه بأنه واصل، كما أنه يتّصف بذلك في الآن الأول الذي هو آن الطرف.

وثانيهما: أن يكون واقعاً في الزمان وفي كلّ آن من آتات يفرض في ذلك الزمان دون آن الطرف، كالحركة التوسطية.

فيؤل الأقسام إلى أربعة. والأول من هذه الأقسام الأربعة هو المسمّى بالتدرجي. والمقابل لهذا القسم - أعني: الغير التدرجي - شامل لكلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة الباقية. وأول هذه الأقسام الثلاثة - أعني: ما يكون وقوعه في الآن دون الزمان - هو المسمّى بالدفعي، صرّح بذلك الشيخ في "طبيعيات الشفاء"<sup>(١)</sup>. وقد مرّ في مبحث اتصال الجسم.<sup>(٢)</sup>

١. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ١٦٠ / الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية.

٢. انظر: الجزء الثالث من هذا الكتاب: المسألة العاشرة من الفصل الأول، وأهام وتنبهات: في إبطال الجزء واتصال الجسم.

ثم إنَّ الزمان ظاهر الإنيّة خفى الماهيّة. أمّا أنّه ظاهر الإنيّة، فلأنَّ النَّاسَ كلَّهم يحكمون بأنَّ هاهنا أمراً مقدراً بالسَّاعات والأيام والشهور والأعوام. وقد نبّه الشيخ في " الشفاء " على وجوده: بأنَّ من الواضح البيّن أنّه يجوز أن يبتدئ متحرّكاً بالحركة ويتهيأ معاً، وأحدهما يقطع مسافة أقلّ والآخر مسافة أكثر،<sup>(١)</sup> لاختلافهما بالسرعة والبطء. ويجوز أن يبتدئ اثنان ويقطعان مسافتين متساويتين، لكن أحدهما ينتهي إلى آخر المسافة؛ والآخر بعد لم يتنه للاختلاف المذكور.

ويكون في كلّ حال من الأحوال من مبدأ كلّ حركة إلى متنهاها إمكان قطع تلك المسافة بعينها بتلك الحركة المعيّنة السّريعة والبطء، وإمكان قطع أعظم من تلك المسافة، بالأسرع منها،<sup>(٢)</sup> وإمكان قطع أقلّ منها بالإبطاء،<sup>(٣)</sup> وإنّ ذلك لا يجوز أن يختلف ألبيّة. فقد ثبت بين المبدأ والمنتهى إمكان محدود بالقياس إلى الحركة وإلى السرعة.

وإذا فرضنا نصف تلك المسافة وفرضنا السّريعة بعينها والبطء بعينه كان إمكان آخر من<sup>(٤)</sup> ابتداء تلك المسافة ومنتهى نصفها إنّما يمكن فيه قطع النّصف بذلك السّريعة والبطء، وكذلك بين هذا المنتهى المنصف المفروض الآن وبين المنتهى الأوّل. فيكون الإمكان إلى النّصف ومن

١ . إمّا لاختلاف البطء والسرعة، أو لتفاوت عدد السّكونات المتخلّلة.

٢ . أو الأقلّ مخالطة سكونات.

٣ . من تلك أو الأكثر مخالطة سكونات.

٤ . في المصدر: «بين ابتداء تلك المسافة».

التّصّف متساويان، وكلّ واحدٍ منهما نصف الإمكان المفروض أولاً، فيكون الإمكان المفروض أولاً منقسماً»<sup>(١)</sup>.

وأما ماهيّته، فقد قال الشيخ في بيانها: «إنّ هذا الإمكان قد صحّ أنّه منقسم، وكلّ منقسم فمقدار أو ذو مقدار، فهذا الإمكان لا يعري عن مقدار، فلا يخلو: إمّا أن يكون مقدار للمسافة؛ فكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا الإمكان، أو مقدار المتحرّك؛ فكان المتحرّك الأعظم في هذا المقدار.<sup>(٢)</sup> ولكن ليس كذلك، فهو إذن مقدار غير مقدار المسافة وغير مقدار المتحرّك، ومن المعلوم أنّ الحركة نفسها ليست ذات هو المقدار نفسه، ولا السرعة والبطء. إذ الحركات في أنّها حركات متّفقة في الحركة، وفي السّرعَة والبطء، ومختلفة في هذا المقدار. وربّما اختلفت الحركة في السّرعَة والبطء وأنّفت في هذا المقدار.

فقد ثبت وجود مقدار لإمكان وقوع الحركات بين المتقدّم والمتأخّر وقوعاً يقتضي مسافات محدودة، وليس مقدار المتحرّك ولا المسافة ولا نفس الحركة.

وهذا المقدار لا يجوز أن يكون قائماً بنفسه. وكيف يكون قائماً بنفسه

١. طبيعيات الشفاء: ١ / ١٥٥ / الفصل الحادي عشر من المقالة الثّانية.

٢. في المصدر: «فلا يخلو أن يكون مقداره مقدار المسافة أو مقدار آخر. ولو كان مقدار المسافة لكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا الإمكان، لكن ليس كذلك، فهو إذن مقدار آخر. فإمّا أن يكون مقدار المتحرّك أو لا يكون، لكنّه ليس مقدار المتحرّك، والإمكان المتحرّك الأعظم أعظم في هذا المقدار.»

وهو منقُضٌ مع مقدره، وكلُّ منقُضٍ فاسدٌ، فهو في موضوع أو ذي موضوع. فهذا المقدار هو متعلِّقٌ بموضوع.

ولا يجوز أن يكون موضوعه [الأول] مادةً المتحرِّك لما بيَّناه، فإنَّه إن كان مقدار مادةً بلا واسطة لكانت تصير به أعظم وأصغر. فإذن هو في الموضوع بواسطة هيئة أخرى.

ولا يجوز أن يكون بواسطة هيئة قارّة كالبياض والسواد، وإلا لكان مقدار تلك الهيئة في المادة يحصل في المادة مقداراً ثابتاً قارّاً.

فبقي أن يكون مقدار هيئة غير قارّة، وهي الحركة من مكان إلى مكان، أو من وضع إلى وضع، بينهما مسافة تجري عليها الحركة الوضعيّة، وهذا هو الذي نسميه الزّمان.

وأنت تعلم أن الحركة تلحقها أن تنقسم إلى متقدّم ومتأخّر، وإنما يوجد فيها المتقدّم ما يكون منها في المتقدّم من المسافة، والمتأخّر ما يكون منها في المتأخّر من المسافة. لكنّه يتبع ذلك أن المتقدّم للحركة لا يوجد مع المتأخّر منها، كما يوجد المتقدّم والمتأخّر من المسافة معاً، ولا يجوز أن يصير ما هو منها مطابق المتقدّم من الحركة في المسافة متأخراً ولا الذي هو المطابق المتأخّر منها فيها متقدّماً، كما يجوز في المسافة، فيكون للتقدّم والتأخّر في الحركة خاصيّة تلحقها من جهة ما هما للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة، ويكونان معدودين بالحركة، فإنّ الحركة بأجزائها تعدّ المتقدّم والمتأخّر، فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم وتأخّر،

ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة. والزّمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزّمان عدد الحركة، إذا انفصلت إلى متقدّم ومتأخّر، لا بالزمان، بل بالمسافة، وإلا لكان البيان تحديداً بالدّور. انتهى»<sup>(١)</sup>.

والى هذا أشار المصنّف فقال: والزّمان مقدار الحركة من حيث التقدّم والتأخّر العارضان لها باعتبار آخر؛ أي باعتبار التقدّم والتأخّر في المسافة، كما عرفت في كلام الشيخ .

والشارح القوشجي<sup>(٢)</sup> حمل قوله: «باعتبار آخر» على أنّ المراد هو أنّ التقدّم والتأخّر العارضين لأجزاء الزّمان ليس بالزمان، على ما هو مذهب الحكماء، بل بالذّات على ما اعتبره المتكلّمون. واختاره المصنّف كما مرّ في مبحث التقدّم.

والوجه هو ما ذكرنا.

وإنّما تعرض المقولة؛ أي مقولة متى بالذّات للمتغيّرات؛ أي الحركات وما يتبعها، وبالعرض لمعروضاتها كالأجسام. فإنّ ما لا تغيّر في ذاته لا تعرض له متى باعتبار ذاته، بل باعتبار صفاته المتغيّرة.

ولا يفتقر وجود معروضها؛ أي معروض المتغيّرات، ولا عدمه إليه؛ أي الزّمان، وإلا لزم الدّور، لتقدّم معروض المتغيّر على المتغيّر، وتأخّر الزّمان عن المتغيّر، لكونه مقداراً لتغيّره .

١. طبيعيات الشفاء: ١/ ١٥٦ - ١٥٧.

٢. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٣٥٧.

وهذا إنمّا يتمّ في معروض الحركة الراسمة للزّمان دون معروضات  
سائر الحركات فليتأمل .

والطرف يعني الآن كالنقطة؛ أي كما أنّ النقطة عرض حالّ في الخطّ  
وليست بجزء منه، لكونها فصلاً مشتركاً بين الخطّين والحدود المشتركة بين  
الكميّات المتّصلة لو كانت أجزاء لها لما أمكن تقسيمهما إلى ما أريد  
تقسيمهما إليه، لأنّ التنصيف حينئذٍ يكون تثليثاً والتثليث تخميساً، وعلى  
هذا القياس كذلك الآن عرض حال في الزّمان، وليس بجزء منه، لكونه  
فصلاً مشتركاً بين الزّمانين.

ولما كانت هاهنا مظنة أن يقال: إنّه إنمّا يكون الآن فصلاً مشتركاً لو  
كان الزّمان متّصلاً كالخطّ، وعندنا ما يدلّ على أنّ الزّمان مركّب من الآنات،  
وأنّ الآن جزء منه، وهو <sup>(١)</sup> أنّ عدم الآن دفعي، لأنّه لو كان تدريجياً  
كالحركة، لكان وجوده أيضاً تدريجياً حادثاً شيئاً فشيئاً، فكان الآن منقسماً  
هذا خلف. فإذا كان دفعياً كان في آن ويجب مجاورته لأن وجوده، وإلا لكان  
في الزّمان الذي بين الآنين لا موجوداً ولا معدوماً، وهو محال، فإذا وجب  
تجاوز الآنات كان الزّمان مركّباً منه، وهو المطلوب. أشار إلى الجواب عنه  
بقوله: وعدمه في الزّمان لا تدريجاً .

وتقريره: أنّه إنمّا يتمّ ما ذكرتم لو لزم من عدم كونه دفعياً كونه تدريجياً  
وإنمّا يلزم ذلك لو لم يكن واسطة بين الدفعي والتدريجيّ. وقد عرفت

١ . أي ما يدلّ على أنّ الزّمان مركّب من الآنات.



الواسطة بينهما آنفاً، وهو أن يكون زمانياً، لكن لا بمعنى أن يكون له هويّة اتصاليّة منطبقة على الزّمان كالحركة القطعيّة، بل بمعنى أن يكون كالحركة التوسطيّة كما عرفت.

وأما ما في "شرح المقاصد": من أن الكلام في حدوث عدم الآن وهو دفعيّ أني.

فجوابه: أن كلّ حدوثٍ لا يجب كونه آنياً، بل من الحدوث ما هو نفس زمنيّ ليس له أن أول على ما مرّ غير مرّة، كحدوث الحركة التوسطيّة، وحدث عدم الآن من هذا القبيل.

وحدث العالم يستلزم حدوثه؛ أي حدوث الزّمان على ما مرّ مستقصى في مبحث حدوث الأجسام.<sup>(١)</sup>

١. لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب: المسألة السادسة من الفصل الثالث.

## المبحث السادس

### [في الوضع

قال: السادس: الوضع، وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين، وفيه تضاد وشدة وضعف .

أقول: لما فرغ المصنّف ﷺ من البحث عن المتى شرع في البحث عن الوضع وهو [ في الجنس السادس من المقولات التسع على ما قال:

السادس: الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين:

إحدهما: نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض بحيث يتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف.

والثانية: نسبتها إلى أشياء غير ذلك الجسم: إما خارجه عنه، أو داخله فيه، كالقيام، فإنه هيئة للإنسان بحسب انتصابه وهو نسبة في ما بين أجزائه، وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت، ولهذا يصير الانتكاس وضعاً آخر.

فالمحيط على الإطلاق يكون له الوضع بحسب الأمور الداخلة فقط، والمحاط على الإطلاق بالعكس، وما هو محيط ومحاط بحسب الاعتبارين جميعاً.

وفيه تضادّ، كالقيام والانتكاس، فإنهما هيتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد.

قال الشيخ في "قاطيغورياس الشفاء": «اعلم: أنّ الوضع قد يكون فيه تضادّ، فإنّ الهيئة الحادثة من وضع، تصير الأجزاء لها إلى جهات مضادّة لجهات أخرى، هي هيئة مضادّة للهيئة المخالفة لها، كالاستلقاء والانبطاح.

وذلك إذا كانت الأجزاء لا تتخالف بالعدد فقط، بل بالطبع. ومثال هذا، أنّ المكعب الذي له ستّ جهات لا اختلاف فيها، إذا وضع وضعا حتّى صار هذا السطح منه «فوق»، وهذا يمينا وهذا شمالاً، وكذلك إلى آخرها. ثمّ غيّر حتّى صار الذي هو «فوق» هو «تحت» والذي هو «تحت» هو «فوق»، فإنّ حال جملة الموضوع في تناسب بين أجزائه، محفوظة واحدة بالعدد، ووضعه لا يخالف الوضع الأوّل بالتنوع، بل هو كما كان، لكن هذا الوضع مخالف لذلك الوضع بالعدد. وأمّا هيئة الجملة فمحافظة، ولا يتخالف الوضعان بالحدّ، بل بالتخصيص الجزئي، وذلك لأنّ الجهات، هي التي كانت بأعيانها، والأجزاء والأطراف التي تليها هي مثل التي كانت لا تخالفها بأنواعها، بل بأعدادها.

وأما لو كان بدل المكعب المتشابه الأجزاء،<sup>(١)</sup> شجرة، أو إنسان، فنصبا على ساقيهما ثمّ نكسا وقلبا، فإنّ حدّ الأمرين مختلف؛ فإنّ حدّ الأوّل

١. في المصدر: «الأضلاع».

وضع وهيئة حاصلة للشيء من حصول ساقه كذا وحصول رأسه كذا، وحدّ الثاني مخالف لذلك لا بسبب أنّ الساق والرأس إنّما يتخالفان بالعدد فقط، بل هما يتخالفان أيضاً في المعنى والطبيعة.

فإذا كان الحدان لهيئتين متخالفتين وبينهما غاية الخلاف، وموضوعهما واحد، فهما متضادّتان.

وأما هناك فإنّما كان تتخالف الخصوصية الجزئية دون الحدود، إذ كان سطح ما منه «فوق» فصار «تحت» فصار الآخر «فوق» وذلك السطح، إنّما يغيّر السطح الآخر بالعدد، مغايرة ليست في حدّين، والأضداد هي التي لها طبائع متباينة، وحدودها متخالفة، وتتخالف بال نوعية لا بال شخصية.

وكما أنّ الجسم لا يجتمع فيه البياض الحادث أمس، من حيث هو ذلك البياض أمس، والبياض الحادث اليوم من حيث هو هذا البياض، وهما يتعاقبان على موضوع واحد، وليس يتضادّان، إذ ليس بينهما غاية الخلاف، ولا خلاف بأمرٍ داخلٍ في اللونية، فكذلك، وإن كان لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصي. وهذا الوضع الشخصي، يتعاقبان فيه، فليسا بمتضادّين، إذ ليس بينهما غاية الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع. انتهى<sup>(١)</sup>.

وشدة وضعف؛ على ما هو ظاهر في الانتصاب والرّكوع.

قال الشيخ بعد بيان المضادة في الوضع على ما نقلنا هذه العبارة:

«وبعد ذلك، فإنَّ الوضع يقبل الأشدَّ والأضعف على نحو قبول الأين، ولا يقبله على نحو لا قبول الأين».<sup>(١)</sup>

وهذا إشارة إلى ما ذكره في مقولة الأين حيث قال: «ونقول: إنَّ الأين فيه مضادة، كما في سائر المقولات، فإنَّ الكون في المكان الذي عند المحيط، هو مقابل للكون في المكان الذي عند المركز، لا يجتمعان، وهما معنيان. وقد يوجد لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف، إذ قد يصار من أحدهما إلى الآخر قليلاً قليلاً، ويكون المصيران متضادين، ويكون هناك أين متوسط بينهما، وأيون أقرب من الطرف الفوقاني في حدِّ الفوقية، وأيون من الجهة الأخرى بالخلاف، فيكون في طبيعة الأين - من جهته، لا من جهة جنسيته، بل من حيث خواصَّ نوعيته وإضافتها أيضاً - أن يقبل الأشدَّ والأضعف على نحو قبول، فإنَّ الأينين كلاهما فوقان، وأحدهما أشدَّ فوقية، فعلى هذه الجهة يمكن أن يقع فيها الأشدَّ والأضعف.

وأما الكون «فوق» مطلقاً أو «تحت» مطلقاً، والكون في أيِّ حدِّ شئت مطلقاً، والكون في المكان مطلقاً، فلا يقبل أشدَّ وأضعف. انتهى»<sup>(٢)</sup>.

١. المصدر السابق .

٢. منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٣٠ .

## المبحث السابع

### [ في الملك والجدة ]

قال: السابع: الملك، ونسبة التملك.

أقول: لما فرغ المصنّف ﷺ من البحث عن الوضع شرع [ في ] البحث عن الملك وهو [ الجنس السابع على ما قال:

السابع: الملك: ويقال له «الجدة» و «له» أيضاً ويفسر بأنه نسبة الجسم إلى أمرٍ حاصرٍ له، أو لبعضه منتقل بانتقاله كالتقمص والتختم.

قال الشيخ: وأما مقولة الجدة، فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أجد الأمور التي تجعل كالأنواع لها أنواعاً لها، بل إنما يقال عليها باشتراك الاسم أو تشابه، وكما يقال: الشيء من الشيء، والشيء في الشيء، والشيء على الشيء، والشيء مع الشيء. ولا أعلم سبباً<sup>(١)</sup> يوجب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات، لا يوجب مثله في هذه المذكورة، ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل ذلك من كتبهم.

ثم قال: ما حاصله أنه إن احتيل<sup>(٢)</sup> في تواطؤ هذه المقولة، وعنى بها

١. في المصدر: «شيئاً».

٢. في المصدر: «وجعل تواطؤ».

نسبة إلى ملاصق يتقل بانتقال ما هو منسوب إليه كالتقمص والتسلح والتنعل، ففيه مجال ويزول التشكيك، ويكون منه جزئي ومنه كلي. وأيضاً يكون منه ذاتي كحال الهرة عند إهابها، ومنه عرض، كحال الإنسان عند قميصه، لكن ليس هذا المعنى من القدر ما يعدّ في عداد المقولاتي.<sup>(١)</sup>

والمصنّف حصل معناه، فقال: وهو نسبة التملك، ولعلّ المراد هنا هو التفسير الذي ذكرناه وهو الاحتيال المذكور في كلام الشيخ.

وفي نسخة شرح العلامة قوله: «ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله»<sup>(٢)</sup>.

١. لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٣٥.

٢. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثامنة من المضاف.

## المبحث الثامن

### [ في أن يفعل وأن ينفعل ]

قال: الثامن والتاسع: أن يفعل، وأن ينفعل .

والحق ثبوتهما ذهنياً وإلا لزم التسلسل.

أقول: لما فرغ المصنّف ﷺ من البحث عن الملك والجدّة شرع [ في  
البحث عن أن يفعل وأن ينفعل وهما ] الجنس الثامن والجنس التاسع كما  
قال :

الثامن والتاسع: أن يفعل وأن ينفعل ؛ أي الجنس الثامن: أن يفعل، وهو  
تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قارّ كالحال التي للمتسخن ما دام  
يتسخن.

والجنس التاسع: أن ينفعل: وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك، أعني:  
على اتصال غير قارّ كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن.

قال الشيخ: «وأما مقولة «أن يفعل» و «أن ينفعل» فتوهم في تصوّرها  
هيئة توجد في الشيء لا يكون الشيء قبلها ولا بعدها ألبتة في الحدّ الذي  
يكون معها من الكيف أو الكم أو الأين أو الوضع، بل لا يزال يفارق على  
اتصاله بها الشيء شيئاً، ويتوجّه إلى شيء ما دامت موجودة، كالتسود ما دام



الشيء يتسود، والتبييض مادام الشيء يتبييض، والحركة من مكان إلى مكان. فالشيء الذي فيه هذه الهيئة على اتصالها، فهو منفعل وحاله هي أن يتفعل، والشيء الذي منه هذه الهيئة على اتصالها، فهو من حيث منسوب إليها، فحاله هي أن يفعل.

ثم قال: واعلم: أنه إنما قيل «أن يتفعل» و «أن يفعل» ولم يقل انفعال وفعل، لأن الانفعال أيضاً قد يقال للحاصل الذي قد انقطعت الحركة إليه، فإنه يقال: في هذا الثوب احتراق، إذا حصل واستقر. ويقال: انفعال، إذا كان الشيء بعد في الحركة، وكذلك القطع الذي هو الفعل قد يقال عند استكمالها، وقد يقال حين ما يقطع. وأما لفظة «أنه يتفعل» و «أنه يفعل» فمخصوص بالحالة التي فيها التوجه إلى الغاية.

ثم قال: وهذه المقولة تقبل التضاد، فإن التوجه من ضد إلى ضد مخالف بالحد للتوجه من ذلك إليه، وموضوعهما واحد وبينهما أبعد الخلاف، وذلك كإبيضاض الأسود وإسوداد الأبيض، وكصعود السافل ونزول العالي.

وأيضاً فإنها قد يقبل الأشد والأضعف لا من جهة القرب إلى الطرف الذي هو السواد، فإن القريب من ذلك وهو حد مبلوغ إليه من السواد، بل بالقياس إلى الأسود الذي هو سكون في السواد، وفرق بين الأسود - أعني: الحاصل القار - وبين السواد، فإن الأسود يعقل على أنه غاية حركة، وأما السواد فلا يحتاج في تعقله سواداً إلى أن يعقل حركة إليه. فاعلم: أن

تسوداً يكون أشدّ من تسود إذا كان أقرب من الأسود الذي هو الطرف،  
والسواد أشدّ من السواد إذا كان أقرب من السواد الذي هو الطرف.  
انتهى»<sup>(١)</sup>.

ثمّ إنّه ذهب جماعة ومنهم الإمام<sup>(٢)</sup> إلى أنّ ثبوت هاتين المقولتين  
إنّما هو في الذهن، لأنّهما لو كانتا موجودتين في الخارج لاحتاج كلّ منهما  
إلى مؤثّر له تأثير آخر، وهكذا إلى غير النهاية، فاختار المصنّف هذا المذهب  
فقال: والحقّ ثبوتهما ذهنياً وإلا يلزم التسلسل .

والجواب عنه على ما في "شرح المقاصد" هو: «أنّه إنّما يلزم ذلك لو  
كان كلّ تأثير وإيجاد حتّى الإبداعيّ الذي لا يفتقر إلى زمان من قبيل أن  
يفعل وكلّ تأثّر وحصول حتّى الدفعيّ من قبيل أن ينفعل، بل<sup>(٣)</sup> إذا كان  
الفاعل يغيّر المنفعل من حالٍ إلى حالٍ على الاتصال والاستمرار، فحال  
الفاعل هو أن يفعل، وحال المنفعل أن ينفعل، حتّى فسّر الفارابيّ أن يفعل  
بالتغيير والتحريك، وأن ينفعل بالتغيّر والتحرّك وقال: لا فرق بين قولنا  
ينفعل، وبين قولنا يتغيّر ويتحرّك، هذا»<sup>(٤)</sup>.

وهاهنا قد تمّت مباحث الأعراض بفضل الله وتوفيقه ومنه وإحسانه.



١ . منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٣٥ - ٢٣٧ .

٢ . لاحظ : شرح المقاصد: ٢ / ٤٧٢ - ٤٧٣ .

٣ . في المصدر: «وليس كذلك بل...» .

٤ . شرح المقاصد: ٢ / ٤٧٣ .

قد انقطع إلى هنا كلام المصنّف والشارح رحمهما الله في المقصد الثاني  
في الجواهر والأعراض ويتلوه المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره  
وأفعاله والنبوة والإمامة والمعاد.





## فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٧	مقدمة المشرف: العلم وحقيقته
	<b>الفصل الخامس: في الأعراض</b>
	وفيه مقدمة ومباحث:
١٩	المقدمة: في حصر الأعراض
	<b>المبحث الأول: في الكم</b>
٣٠	وفيه مسائل:
٣١	المسألة الأولى: في تقسيم الكم
٣٤	المسألة الثانية: في خواص الكم
٣٨	المسألة الثالثة: في انقسام الكم إلى الذاتي والعرضي
٤٠	المسألة الرابعة: في نفي التضاد عن الكم
٤٣	المسألة الخامسة: في أنواع الكم المتصل
٤٦	المسألة السادسة: في إثبات عرضية الكم
٥٠	المسألة السابعة: في إثبات وجودية السطح والخط والنقطة

الصفحة

الموضوع

٥٣

المبحث الثاني: في الكيف

وفيه مطالب:

٥٥

المطلب الأول: في تعريف الكيف وتقسيمه

٥٦

أقسام الكيف

٥٨

المطلب الثاني: في أقسام الكيفيات المحسوسة وأحكامها

٥٨

أقسام الكيفيات المحسوسة

٥٩

أحكام الكيفيات المحسوسة

المطلب الثالث: في أحوال أنواع الخمسة من الكيفيات المحسوسة

٦٣

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أحوال الملموسات

٦٥

وفيها فروع:

٦٥

الفرع الأول: في الحرارة والبرودة

٦٦

تعريف الحرارة

٦٨

خواص الحرارة

٦٩

تعريف البرودة

٧٠

بحث في تضاد الحرارة والبرودة

٧٠

الحرارة الغريزية

٧٣

الفرع الثاني: في الرطوبة واليبوسة

الصفحة	الموضوع
٧٩	الفرع الثالث: في الثقل والخفة
٨٤	الفرع الرابع: في الميل
٨٤	حقيقة الميل
٨٦	أقسام الميل
٨٨	أحكام الميل
٨٨	الحكم الأول: في أن الميل هو العلة القريبة للحركة
٩٢	الحكم الثاني: في أن الميلين الذاتيين المختلفين متضادان
٩٣	الحكم الثالث: في أن وجود الميل الطبيعي في كل جسم قابل للحركة القسرية
٩٥	الحكم الرابع: في أن الميل جنس بحسب تعدد الجهات ومتماثل ومختلف باعتبارها
٩٧	المسألة الثانية: في أحوال المبصرات وفيها فروع:
٩٧	الفرع الأول: في أعداد المبصرات
٩٩	الفرع الثاني: في اللون والضوء
٩٩	إثبات الألوان
١٠٢	الألوان المتوسطة
١٠٩	السواد والبياض طرفان للون

الصفحة	الموضوع
١١١	الفرع الثالث: في أنّ الضوء ليس شرطاً في وجود اللون
١١٧	الفرع الرابع: في مغايرة الضوء واللون
١٢٤	الفرع الخامس: في أنّ اللون والضوء قابلان للشدة والضعف
١٢٨	الفرع السادس: في أنّ الضوء ليس بجسم
١٣٤	المسألة الثالثة: في أحوال المسموعات وفيها فروع:
١٣٤	الفرع الأول: في الصوت
١٣٧	إثبات الصوت في الخارج
١٤٣	تتميم: في حقيقة القرع
١٤٦	الفرع الثاني: في استحالة البقاء على الصوت
١٤٨	الفرع الثالث: في الصداء
١٥٠	الفرع الرابع: في الحرف
١٥١	أقسام الحروف
١٥٤	تقسيم آخر للحروف إلى متماثلة ومختلفة
١٥٥	تقسيم آخر للحروف إلى زمنيّ وأنّيّ
١٥٧	الفرع الخامس: في الكلام
١٦٠	المسألة الرابعة: في المدوقات



الصفحة	الموضوع
١٦٣	المسألة الخامسة: في المشمومات
١٦٥	المطلب الرابع: في الكيفيات الاستعدادية
١٦٧	المطلب الخامس: في الكيفيات النفسانية
١٦٧	وفيه مسائل:
١٦٩	المسألة الأولى: في العلم
١٦٩	وفيها فروع:
١٦٩	الفرع الأول: في تعريف العلم
١٧٣	الفرع الثاني: في كيفية العلم
١٧٣	كيفية حصول الصورة في العاقل
١٧٤	الفرع الثالث: في العاقل والمعقول
١٨٣	الفرع الرابع: في أن العلم يختلف باختلاف المعقول
١٨٦	الفرع الخامس: في أن العلم لا يعقل إلا مضافاً إلى المعلوم
١٨٨	الفرع السادس: في أن العلم عرض
١٨٩	الفرع السابع: في أقسام العلم
١٩١	البديهيات
١٩١	المشاهدات
١٩٢	الفطريات
١٩٢	الحدسيات

الصفحة	الموضوع
١٩٣	المتواترات
١٩٣	التجربيات
١٩٥	الفرع الثامن: في أنّ العلم تابع للمعلوم
١٩٨	الفرع التاسع: في توقّف العلم على الاستعداد
٢٠٠	الفرع العاشر: في المناسبة بين العلم والإدراك
	الفرع الحادي عشر: في أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم
٢٠١	بالمعلول
٢٠٧	الفرع الثاني عشر: في مراتب العلم
٢١١	الفرع الثالث عشر: في كيفية العلم بذوي السبب
٢١٤	الفرع الرابع عشر: في تفسير العقل
٢١٦	مراتب العقل
٢١٧	مراتب العقل النظري
٢١٩	مراتب العقل العملي
٢٢٠	الفرع الخامس عشر: في الاعتقاد
٢٢٢	الفرع السادس عشر: في السهو والنسيان
٢٢٤	الفرع السابع عشر: في تعلق العلم والاعتقاد
٢٢٦	الفرع الثامن عشر: في الجهل
٢٢٧	الفرع التاسع عشر: في الظنّ

الصفحة	الموضوع
٢٢٨	الفرع العشرون: في النَّظَر
٢٣١	الفرع الواحد والعشرون: في النَّظَر الصحيح
٢٣٣	الفرع الثاني والعشرون: في النَّظَر الفاسد
٢٣٦	الفرع الثالث والعشرون: في كَيْفِيَّة حصول العلم عقيب النَّظَر
٢٤١	الفرع الرابع والعشرون: في نفي الحاجة إلى المعلم في المعارف الإلهية
٢٤٦	الفرع الخامس والعشرون: في شروط النَّظَر
٢٤٩	الفرع السادس والعشرون: في أَنَّ وجوب النَّظَر في معرفة الله تعالى عقلي
٢٦٥	الفرع السابع والعشرون: في متعلق النَّظَر وبسائطه
٢٦٧	الفرع الثامن والعشرون: في أَنَّ الدليل العقلي يفيد القطع
٢٦٩	الفرع التاسع والعشرون: في كَيْفِيَّة تأويل تعارض الدليلين
٢٧١	الفرع الثلاثون: في القياس
٢٧٤	الفرع الحادي والثلاثون: في أقسام القياس
٢٨١	الفرع الثاني والثلاثون: في التلازم بين التعقل والتجرد عن المادة
٢٨٦	المسألة الثانية: في القدرة وفيها فروع:

الصفحة

الموضوع

٢٨٦

الفرع الأول: في تعريف الطبيعة القدرة

٢٩١

الفرع الثاني: في مغايرة القدرة الطبيعة والمزاج

٢٩٢

الفرع الثالث: في أن القدرة مصححة للفعل

٢٩٣

الفرع الرابع: في أن القدرة متعلقة بالضدين

٢٩٤

الفرع الخامس: في أن القدرة متقدمة على الفعل

الفرع السادس: في امتناع وقوع المقذور الواحد

٢٩٩

بقادرين مستقلين

٣٠٠

الفرع السابع: في بيان اجتماع قدرتين على مقذور واحد

٣٠١

الفرع الثامن: في بيان تقابل القدرة والعجز

٣٠٣

الفرع التاسع: في تضاد القدرة والخلق

المسألة الثالثة: في اللذة والألم

٣٠٥

وفيها فروع:

٣٠٥

الفرع الأول: في حقيقة اللذة والألم

٣١١

الفرع الثاني: في سبب الألم

٣١٥

الفرع الثالث: في أقسام اللذة والألم

المسألة الرابعة: في الإرادة والكراهة

٣١٩

وفيها فروع:

٣١٩

الفرع الأول: في حقيقة الإرادة والكراهة

الصفحة	الموضوع
٣٢٣	الفرع الثاني: في أن إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده وكراهة الشيء يلزمها إرادة ضده
٣٢٦	الفرع الثالث: في أن الإرادة والكراهة اعتباران متغايران بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة وغيره
٣٢٨	الفرع الرابع: في أن الإرادة والكراهة قد تتعلقان بذاتيهما
٣٣٠	المسألة الخامسة: في الحياة
٣٣٤	المسألة السادسة: في بواقى الكيفيات النفسانية
٣٤٥	المطلب السادس: في القسم الرابع من الأقسام الأربعة للكيف وفيه مسائل:
٣٤٧	المسألة الأولى: في حقيقة هذا القسم
٣٤٨	المسألة الثانية: في الاستقامة والاستدارة
٣٥١	المسألة الرابعة: في أن المستقيم لا يضاد المستدير
٣٥٣	المسألة الخامسة: في الشكل
٣٥٦	المبحث الثالث: في المضاف وفيه مسائل:
٣٥٩	المسألة الأولى: في أقسام المضاف
٣٦٤	المسألة الثانية: في خواص المضاف
٣٧٢	المسألة الثالثة: في نفي وجود المضاف في الأعيان

الصفحة	الموضوع
٣٨١	المسألة الرَّابِعة: في المضاف الحقيقي
	المبحث الرَّابع: في الأين
٣٨٣	وفيه مسائل:
٣٨٥	المسألة الأولى: في مفهوم الأين
٣٨٧	المسألة الثانية: في أقسام الأين
٣٩٢	المسألة الثالثة: في تعريف الحركة
٤٠٠	المسألة الرَّابِعة: في أنّ الحركة موجودة في الخارج
٤٠٩	المسألة الخامسة: في ذكر الأمور التي تتعلّق بها الحركة
	المسألة السادسة: في أنّ الحركة في أيّ مقولة تقع وفي أيّها
٤١٩	لم تقع، وفيها فروع:
٤١٩	الفرع الأوّل: في نفي الحركة في مقولة الجوهر
٤٢٨	الفرع الثاني: في الأعراض التي لا تقع فيها الحركة
٤٢٨	الأوّل: المضاف
٤٢٩	الثاني: متى
٤٣٢	الثالث: الجدة
٤٣٢	الرّابع والخامس: الفعل والإنفعال

الصفحة	الموضوع
٤٣٩	الفرع الثالث: في بيان كيفة وقوع الحركة في المقولات الأربع
٤٣٩	الأول: في الكم
٤٥٠	الثاني: في الكيف
٤٥٣	الثالث والرابع: في الأين والوضع
	المسألة السابعة: في وحدة الحركة واختلافها وتضادها
٤٥٦	وانقسامها، وفيها فروع:
٤٥٦	الفرع الأول: في وحدة الحركة وكثرتها
٤٦٣	الفرع الثاني: في اختلاف الحركة
٤٦٩	الفرع الثالث: في تضاد الحركة
٤٨١	الفرع الرابع: في أقسام الحركة
٤٨٣	المسألة الثامنة: في السرعة والبطء
٤٨٩	المسألة التاسعة: في أن بين كل حركتين مستقيمين سكوناً
٥٠٠	المسألة العاشرة: في تقابل الحركة والسكون
٥٠٨	المسألة الحادية عشرة: في أقسام الكون
٥١٢	المسألة الثانية عشرة: في انقسام الحركة إلى البسيطة والمركبة
٥١٣	المسألة الثالثة عشرة: في أن الكون غير معلل بالكائنية

الصفحة

الموضوع

٥١٤

المبحث الخامس: في المتنى

٥٢٢

المبحث السادس: في الوضع

٥٢٦

المبحث السابع: في الملك والجدة

٥٢٨

المبحث الثامن: في أن يفعل وأن يتفعل

٥٣٣

فهرس الكتاب

