

# شرح الفتاوى



# شرح المفاصد

لِلْعَالَمِ الْإِمَامِ مَسْعُودِ بْنِ عُمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ  
الشَّهِيدِ بِسَعْدِ الدِّينِ الْمُفْتَازَانِي  
٧١٢ هـ - ١٩٣٦ م

تحقيق وتعليق معقدة في علم الكلام  
لِدُكْنُور عَبْر الرَّحْمَنِ حَمِيرَة

تصديق فضيلة الشيخ  
صالح موسى شرف  
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجلس العبرة الإسلامية

الجزء الثاني



### **المنهج الثالث**

#### **القدم والحدث**

**وفيه مباحثان :**

- ١ . الأول في تفسيرها وأقسامهما**
- ٢ . زعم الفلسفه أن كل حادث لا بد له من مادة ومرة وما يتعلق بذلك**



## المبحث الأول

### في تفسيرهما وأقسامهما وما يتعلّق بذلك

(المبحث الأول :<sup>(١)</sup> قد يراد بـهما<sup>(٢)</sup> عدم المسبوقة بالغير والمسبوقة<sup>(٣)</sup> به<sup>(٤)</sup> ، وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف ، وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصا ، فالقدم الذاتي أخص من الزماني ، وهو من الإضافي والحدث بالعكس). والمتصف بهما حقيقة هو الوجود ، وأما الموجود فباعتباره ، وقد يتصرف بهما العدم ، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم ، وللمسبوق حادث ، ثم كل من القدم والحدث قد يوجد حقيقيا ، وقد يوجد<sup>(٥)</sup> إضافيا.

أما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم المسبوقة بالغير ، وبالحدث المسبوقة به ، ويسمى ذاتيا ، وقد يخص الغير بالعدم ، فيراد بالقدم عدم المسبوقة بالعدم ، وبالحدث المسبوقة به ، وهو معنى الخروج من العدم إلى الوجود ، ويسمى زمانيا ، وهذا<sup>(٦)</sup> هو المتعارف عند الجمهور ، وأما الإضافي ، فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء أكثر ، وبالحدث كونه أقل.

---

(١) في تفسيرهما وأقسامهما وما يتعلّق بذلك. والثانى : فيما زعمت الفلاسفة من أن كل حادث لا بد له من مادة ومرة وما يتعلّق بذلك.

(٢) القدم والحدث.

(٣) أي كون وجود الشيء لم يسبق بغيره وسواء كان ذلك الغير عندما أم لا.

(٤) فعدم المسبوقة بالغير هو القدم والمسبوقة به هو الحدوث.

(٥) في (ب) وقد يؤخذ بدلا من (يوجد).

(٦) سقط من (ب) لفظ (وهذا).

فالقدم الذاتي أخص من الزماني ، والزماني من الإضافي ، بمعنى أن كل ما ليس مسبوقا بالغير أصلا ليس مسبوقا بالعدم ، ولا عكس ، كما في صفات الواجب ، وكل ما ليس مسبوقا بالعدم ، فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس ، كالألب ، فإنه أقدم من الابن ، وليس قد ينبع بالزمان ، والحدوث الإضافي أخص من الزماني ، والزماني من الذاتي ، بمعنى أن كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل فهو <sup>(١)</sup> مسبوق بالعدم ، ولا عكس ، وكل ما هو مسبوق بالعدم ، فهو مسبوق بالغير ولا عكس.

(قال : لا قديم بالذات <sup>(٢)</sup> سوى الله تعالى <sup>(٣)</sup> ، وأما بالزمان <sup>(٤)</sup> فزادت الفلسفه كثيرا من الممكنات <sup>(٥)</sup> ، والمتكلمون صفات الله تعالى <sup>(٦)</sup> ، ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية ، والقادريه ، والحييه ، والموجده ، أحوالا ثابتة في الأزل مع الذات ، ولا يعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبتوت).

لما سألي من أدلة توحيد الواجب ، وما وقع في عبارة بعضهم ، من <sup>(٧)</sup> أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات ، فمعناه بذات الواجب بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات. وأما القديم بالزمان ، فجعله الفلسفه شاملا لكثير من الممكنات كال مجردات والأفلاك وغير ذلك على ما سألي. والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط ، حيث بينوا أن ما سوى ذات

(١) في (أ) فيكون بدلا من ( فهو).

(٢) أي ليس مسبوقا بالغير.

(٣) فهو الذي لم يسبق بالغير.

(٤) بأن لم يكون وجوده مسبوقا وإن سبق بالغير فقد اقتضى كونه أعم صدقه على القديم بالذات لكن على اصطلاح الفلسفه ، وأما أهل الحق فلا يطلق القديم بالزمان عندهم على الواجب تعالى لإيهامه الحدوث.

(٥) زعموا قدمها بالزمان كال مجردات التي هي العقول والنفوس والأفلاك فهي عندهم قديمة لكنها مسبوقة بذات الواجب تعالى فهي قيمة بالذات لا بالزمان.

(٦) سمو الصفات قديمة بالزمان نظرا إلى أنها لا بد من الذات فهي مسبوقة بالذات لعدم قيامها بنفسها.

(٧) سقط من (أ) حرف (من).

الله تعالى وصفاته حادث بالزمان ، وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد ، فنفوا القدم الزماني أيضاً عما سوى ذات الله تعالى ، ولم يقولوا بالصفات الرائدة القديمة ، إلا أن القائلين منهم بالحال. أثبتوا الله تعالى أحوالاً أربعة : هي العالمية والقادرية والحيوية والوجودية ، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات ، وزاد أبو هاشم<sup>(١)</sup> حالة خامسة علة للأربعة مميزة للذات هي الإلهية ، فلزمهم القول بتعدد الالذماء ، وهذا تفصيل ما قال الإمام في المحصل<sup>(٢)</sup> : أن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار ثبوت الالذماء ، لكنهم قالوا به في المعنى ، لأنهم قالوا : الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات فالثابت في الأزل على هذا القول أمور قديمة ، ولا معنى للقديم إلا ذلك ، واعتراض عليه الحكيم الحق<sup>(٣)</sup> ، بأنهم يفرقون بين الوجود والثبوت ، ولا يجعلون الأحوال موجودة ، بل ثابتة ، فلا تدخل فيما ذكره الإمام ، من تفسير القديم ، بما لا أول لوجوده إلا أن يغير التفسير ، ويقول : القديم ما لا أول لثبوته ، وكان في قوم الإمام : ولا معنى للقديم إلا ذلك دفعاً لهذا الاعتراض ، أي لا يعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت ، فلا فرق في المعنى بين قولنا : لا أول لوجوده ، ولا أول لثبوته ، حتى لو نوّقش<sup>(٤)</sup> في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت ، وما نقل في الموقف عن الإمام ، أن الأحوال الأربع هي: الوجود ، والحياة ، والعلم ، والقدرة ، فلا يخلو عن تسامح<sup>(٥)</sup>.

(١) أحد زعماء المعتزلة وقد ترجمنا له.

(٢) تم تحقيق هذا الكتاب للأستاذ عبد الرءوف وقامت بنشره (مكتبة الكليات الأزهرية) حسين امبابي وشريكه.

(٣) هو نصير الدين الطوسي.

(راجع ترجمة له وافية في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٤) في (ب) لو ناقش اللفظ بإسقاط حرف الجر (في).

(٥) سقط من (أ) لفظ (عن تسامح).

## القديم بالزمان يمتنع استناده إلى المختار

(والقديم بالزمان<sup>(١)</sup> يمتنع استناده إلى المختار لأن القصد إلى الإيجاد<sup>(٢)</sup> مقارن للعدم ضرورة ، والمنازع<sup>(٣)</sup> مكابر).

يعني أن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم ، لأن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل ، وهذا متفق بين الفلاسفة ، والمتكلمين ، والنزاع فيه مكابرة ، وما نقل في الموقف عن الآدمي أنه قال : سبق الإيجاد قصداً ، كسبق الإيجاد إيجاباً ، في جواز كونهما بالذات ، دون الزمان ، وفي جواز كون أثراًهما قدماً ، فلا يوجد في كتاب<sup>(٤)</sup> الأبكار إلا ما قال على سبيل الاعتراض ، من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزلياً ، مستنداً إلى الواجب تعالى ، ويكونان معاً في الوجود ، لا تقدم إلا بالذات ، كما في حركة اليد والخاتم ، وهو لا يشعر بابتئاه على كون الواجب مختاراً ، لا موجباً ولذا<sup>(٥)</sup> مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلاً : لا نسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد ، بل هما معلولان لأمر خارج.

نعم. صر في شرح الإشارات : بأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن القديم يمتنع أن يكون فعلاً لفاعل مختار ، ولا إلى أن المبدأ الأول ليس ب قادر مختاراً ، بل إلى أن قدرته و اختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وأن فاعليته ليست كفاعليية المختارين من الحيوان ، ولا كفاعليية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية ، وإلى أنه أزلي تام في الفاعلية ، وأن العالم أزلي مستند إليه ، وأنت خبير بأن هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة ، والاختيار عن الصانع ،

(١) بناء على عدم مرادفته للإضافي وصدقه على غير القديم فهو مستند لسابقه بالذات.

(٢) الذي به يتحقق تأثير المختار.

(٣) في عدم صحة كون القديم مستند للمختار.

(٤) في (ب) فلا يوجد في ذات إنكاراً لإنكار وهو تحريف.

(٥) في (ب) ولذا بدلاً من (ولذا).

وإلا فكونه عندهم موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار أشهر من أن يمنع.

(قال : دون الموجب لو أمكن<sup>(١)</sup> إذ في التخلف<sup>(٢)</sup> عن تمام العلة<sup>(٣)</sup> ترجع بلا

مرجح ، وما يقال إن تأثير حال البقاء إيجاد للموجود مدفوع لما سبق).

أي لو أمكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعوه الفلاسفة لم يمتنع استناد الأثر القديم إليه ، بل وجب أن يكون معلوله الأول ، وسائر ما يصدر عنه بالذات ، أو بالوسائل القديمة قدימה ، وإلا لكان وجوده بعد ذلك ترجحاً بلا مرجع ، حيث لم يوجد في الأول ، يوجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظراً إلى تمام العلة ، واستدل الإمام على امتناع استناد القديم إلى الموجب أيضاً ، بأن تأثيره في شيء يمتنع أن يكون حال بقائه ، وإنما يلزم<sup>(٤)</sup> إيجاد الموجود ، فتعين أن يكون حال حدوثه أو عدمه ، فيكون حادثاً لا قدימה.

وجوابه . ما سبق أن الممتنع إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد ، هو غير لازم ، وأن معنى تأثير المؤثر في الشيء ، وإيجاده إياه حال بقائه ، هو أن وجوده يفتقر إلى وجود المؤثر ، ويذوم بدوامه ، من غير أن يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلاً ليلزم حدوثه .

### القديم يمتنع عدمه

(قال : فالقديم<sup>(٥)</sup> يمتنع عدمه لأنه إما واجب<sup>(٦)</sup> أو مستند إليه<sup>(٧)</sup> بطريق

(١) التأثير بالإيجاب الذاتي ولكنه عند التحقيق لا يمكن ، ضرورة أن القديم إذا لم يكن مختاراً فلا يتخلص عنه أثره ، وإذا لم يتخلص عنه كان قدماً معه ، والقدم وجوب ينافي الأثرية.

(٢) أي لأجل أنه يتحقق في تخلف المعلول.

(٣) التي هي المستند إليه التام على هذا التقدير.

(٤) في (ب) لزم بدلاً من (يلزم).

(٥) مطلقاً سواء كان واجباً بالذات أو بغير على رأي الفلاسفة.

(٦) واجب بالذات فامتناع عدمه ظاهر وإنما يكن واجباً.

(٧) في وجوده إليه أي الواجب بالذات.

الإيجاب<sup>(١)</sup> ابتداء أو انتهاء ، لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة ، فلو عدم الواجب .

فإن قيل : فلا يكون إلا واجبا :

قلنا : امتناع العدم لتمام<sup>(٢)</sup> علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي).

(المبحث الثاني) لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار ، فما ثبت<sup>(٣)</sup> قدمه يمتنع عدمه ، لأنه إما واجب لذاته ، وامتناع عدمه ظاهر ، وإنما ممكن مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب ، إما بلا واسطة كمعلولة الأول ، أو بواسطة قديمة كالثاني والثالث. لما سيأتي من امتناع التسلسل ، وأيا ما كان يمتنع عدمه ، لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوارمه ، بوسط أو بغير وسط ، لزم من<sup>(٤)</sup> إمكان عدمه إمكان عدم الواجب وهو محال.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الموجب<sup>(٥)</sup> على شرط حادث.

قلنا : لأنه حينئذ يكون حادثا ، والكلام في القديم.

فإن قيل : فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجبا لا يمكننا<sup>(٦)</sup>.

قلنا : امتناع عدم الشيء لا ينافي إمكانه الذاتي ، لجواز أن لا يكون ذلك لذاته ، بل لتمام علته الموجبة ، فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات ، لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم ، وإنما ذلك على رأي الفلاسفة.

---

(١) الذي لا يصح معه التخلف بوجه سواء كان هذا الواجب المستند لغيره أوجبه.

(٢) في (ج) التمايز على بدلا من (تمام علة).

(٣) في (ب) يثبت قدمه بدلا من (ثبت).

(٤) في (أ) بزيادة (من).

(٥) في (ب) الواجب بدلا من (الموجب).

(٦) في (ب) بزيادة (ولا يكون غير هذا).

فإن قيل : صفات الواجب عندكم موجودات قديمة ، فيمتنع استناده إليه بطريق الاختبار ويعين الإيجاب.

قلنا : علة الاحتياج إلى المؤثر عندنا الحدوث لا الإمكان ، وصفات الواجب وإن كانت مفتقرة إلى ذاته ، لا تكون آثارا له البة<sup>(١)</sup> ، وإنما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات. ولو سلم<sup>(٢)</sup> ، فالتأثير والتأثير إنما يكونان بين المترافقين ، ولا تغاير هاهنا. وسيجيء لهذا زيادة بيان.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (البته).

(٢) في (ب) ولو سلمنا بزيادة ضمير (المتكلمين).

## المبحث الثاني

### في زعم الفلسفه أن الحادث له مادة ومدة

(قال : زعمت الفلسفه أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة <sup>(١)</sup>).

أما المادة <sup>(٢)</sup>. فلأنه قبل الوجود <sup>(٣)</sup> ممكن ، وإمكانه وجودي يفتقر إلى الحل ، وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ، بخلاف إمكان لقديم.

ورد : بأنه إن أريد الإمكان الذاتي ، فلا نسلم أنه وجودي ، وإن أريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق. فلا نسلم أن كل حادث ممكن).

أي موجود بعدم العدم مسبوق بمادة ومدة. وعنوا بالمادة ، ما يكون موضوعا للحادث إن كان عرضا ، أو هيولا إن كان صورة ، أو متعلقة إن كان نفسا ، وبالملة الزمان وبنوا على ذلك ، قدم المادة والزمان ، لا يعني أن محل هذا السواد ، ومحل هذه مثلا وبدون هذه النفس <sup>(٤)</sup> مثلا قديم لظهور استحالته ، ولا يعني أن قبل كل مادة مادة لا إلى بداية ، كما في الحركة والزمان ، (لأنه يستلزم اجتماع المواد الغير متناهية في الوجود ضرورة أن كلا منها جزء ما

---

(١) قصدوا بالملة الزمن ، وبالمادة ما يكون موضوعا لحادث وهو ما يقوم وجوده وجود الحادث كالجمل بالنسبة إلى العرض.

(٢) فقد قالوا بسبقها لكل حادث.

(٣) أي قبل أن يوجد.

(٤) في (أ) وبدون هذه النفي.

تركب عنها وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان<sup>(١)</sup> ، فإنّهما على التحديد والانقضاء ، بل يعني أنه لا بد أن يكون للمركب مادة بسيطة قديمة ، هي<sup>(٢)</sup> الحاصل للصور ، والأعراض الحادثة ، إذ<sup>(٣)</sup> لو كانت حادثة لكان لها مادة أخرى وتسلاسل.

واحتاجوا على ثبوت المادة بأن الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب ، وكل ممكن فله إمكان ، وهو وجودي لما سبق من الأدلة ، وليس بجواهر لكونه إضافياً بحقيقة ، فيكون عرضاً ، فيستدعي مملاً موجوداً ليس هو نفس ذلك الحادث ، لامتناع تقدم الشيء على نفسه ، ولا أمراً منفصل عنه ، لأنّه لا معنى لقيام إمكان الشيء بالأمر المنفصل عنه بل متعلقاً به ، وهو المعنى بالمادة ، وما توهّم من أن إمكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه ، فيكون قائماً بالفاعل فاسداً ، لأنّه معلل بالإمكان وعده عدمه ، فيقال . هذا مقدور لكونه ممكناً ، وذاك غير مقدور لكونه ممتنعاً ، لأنّه لا يكون إلا بالقياس إلى القادر بخلاف الإمكان.

فإن قيل : الدليل منقوض بالممكنا كالموجود ، وال مجرّدات ، فإنّها ممكّنة ، ولا مادة لها.

قلنا : إمكاناتها قائمة بما إذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود ، حتى يكون هناك<sup>(٤)</sup> إمكان يستدعي مملاً غيره.

فإن قيل : إمكان الشيء صفة له ، فلا يقوم إلا به ، ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والأعراض ، لم يكن ذلك إلا حال وجودهما ، والكلام فيما قبل الوجود.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٢) في (ب) في بدلًا من (هي).

(٣) في (ب) أن لو بدلًا من إذ لو).

(٤) في (ب) له بدلًا من (هناك).

قلنا : سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الإشكال.

والجواب : أنه إن أريد بالإمكان ، الإمكان الذاتي<sup>(١)</sup> اللازم ل Maher الممكن ، فلا نسلم أنه وجودي ، بمعنى كونه أمراً محققاً يستدعي مدخلاً موجوداً في الخارج ، وقد مر بيان ضعف أدلةهم على ذلك ، وإن أريد الإمكان الاستعدادي ، فلا نسلم أن كل حادث فهو قبل وجوده ممكناً بالإمكان الاستعدادي ، لجواز أن يحدث من غير أن يكون هناك مادة وأمور معدة لها ، إلى وجود ذلك الحادث ، ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء ، لأن المقابل<sup>(٢)</sup> للوجوب والامتناع هو الإمكان الذاتي ، لا الاستعدادي ، وفي قوله المخالف له إشارة إلى التغاير بين الإمكانين ، وذلك من وجوه.

أحدها<sup>(٣)</sup> : أن الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود أو العدم ، بل كلاهما بالنظر إليه على السواء ، والاستعدادي يقتضيه ، لأن حالة مقدرة للمادة إلى تأثير المؤثر فيها وإيجاد الحادث<sup>(٤)</sup>.

وثانيها : أن الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد ، فإن استعداد المضعة للإنسانية ، أقرب من استعداد العلقة ، وهو من النطفة ، وهو من المادة النباتية ، وهو من المعدنية ، وهو من العنصرية ، وهكذا حتى أن الهيولى الأولى أبعد الكل ولا كذلك الإمكان الذاتي. فإنه لا يتصور تفاوت واختلاف في إمكان وجود الإنسان ل Maher ماهيته ، وما توهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بأمر خارج ، كإمكان وجود الإنسان ل Maher ماهيته بالنظر إلى العلقة والمضعة مثلاً ، فعائد إلى الاستعدادي.

وثالثهما : أن الذاتي اعتبار عقلى ولا تتحقق له في الأعيان بخلاف الاستعدادي ، فإنه كافية حاصلة للشيء ، مهيئة إياه لإفاضة الفاعل وجود

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الذاتي).

(٢) في (ب) القابل بدلاً من (المقابل).

(٣) في (ب) أولها بدلاً من (أحدهما).

(٤) في (ب) واتحاد بدلاً من (إيجاد).

الحادث فيه ، كالصورة والعرض أو معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف ، بحسب حدوث شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده <sup>(١)</sup> ككون الجسم في أوسط الحيز عند الوصول إلى نهايته ، وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد؟

(قال : فإن قيل : دوام المعلول بدوام عنته التامة ضروري <sup>(٢)</sup> فيمتنع استناد الحادث إلى القديم ، بل لا بد له من سبق حوادث متعاقبة <sup>(٣)</sup> مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة إلى محل متعلق به <sup>(٤)</sup> .

قلنا : القديم مختار يوجد الحادث متى شاء).

أعلم أن للفلاسفة في التقصي عن هذا الإشكال وجهين :

أحدهما : أن المراد بالإمكان الذاتي ، ومعنى كون إمكان الحادث قبل وجوده وجوديا ، تعلقه بموضع موجود في الخارج ، وتقريره أن الإمكان لا محالة يكون بالقياس إلى وجود ، والوجود إما بالذات ، كوجود البياض في نفسه ، وإما بالعرض كوجود الجسم أبيض ، أما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض ، وهو إمكان أن يوجد شيء شيئا آخر ، أو يوجد له شيء آخر ، كالبياض للجسم ، والصورة للمادة ، والنفس للبدن ، ولا خفاء في احتياجه إلى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر ، وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات ، وهو إمكان وجود الشيء في نفسه ، فذلك الشيء إن <sup>(٥)</sup> كان مما يتعلق وجوده بالغير ، أي يكون بحيث إذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة ، أو مع غيره كالنفس ، فهو كالأول في الاحتياج إلى موضوع يقوم به إمكان ذلك

(١) سقط من (أ) لفظ (وجوده).

(٢) أي لو صح تخلفه عنها احتاج في ترجح وجوده بعدها إلى مرجع ولا مرجع إلا الاختيار ، ولا اختيار للعلة فيلزم من تأخره ترجيح بلا مرجع لاستواء أوقات الحصول بالنظر إلى الحاصل وإلى العلة.

(٣) بعضها إثر بعض.

(٤) لاستحالة قيام الصفة بنفسها فتفتقر إلى محل وذلك محل هو الذي يعني بالمادة.

(٥) في (ب) إذا بدلا من (إن).

الشيء قبل وجوده ، بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع أو معه بالقوة ، فهو صفة للموضوع من حيث هو <sup>(١)</sup> فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه بالإضافة المضاف إليه ، وإن لم يكن ذلك الشيء مما يتعلّق وجوده بالغير ، بل يكون قائماً بنفسه <sup>(٢)</sup> من غير تعلّق بموضوع ، أو مادة ، فمثّله لا يجوز أن يكون حادثاً ، وإلا لكان إمكانه قبل حدوثه قائماً بنفسه ، إذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به ، وهو محال لأنّه عرض لا جوهر ، وضعف هذا الوجه ظاهر ، لأن الإشكال عائد ، ولأنه لو ثبت أن إمكان الحادث عرضي يستدعي محلاً ، أو استدل على ذلك استدلالاً فاسداً. بأنه لو لم يكن إمكان الحادث أمراً موجوداً لم يكن للحادث إمكان وجود ، فلم يكن ممكناً الوجود على ما في الشفاء <sup>(٣)</sup> ، لم يحتاج إلى ذكر <sup>(٤)</sup> من التفاصيل.

وثنائيهما : أن المراد الإمكان الاستعدادي ، والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره أن العلة التامة للحادث ، لا يجوز أن تكون ذات القديم وحده ، أو مع شرط قديم ، وإلا لزم قدم الحادث ، لأن المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة ، لما في التخلف من الترجح بلا مرجع ، بل لا بد من شرط حادث ، وبحدوشه يتوقف على شرط آخر حادث ، وهكذا إلى غير النهاية ، ويعتني توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ، ولأن مجموعها بحدوشه ، يفتقر إلى شرط آخر حادث ، فيكون داخلا خارجا ، وهو محال. بل لا بد من حوادث متعاقبة ، يكون كل سابق منها معدا لللاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات ، والأوضاع الفلكية ، ويحصل بحسبها للحادث حالات مقرية إلى الفيضان من العلة هي استعداداته المتفاوقة في

(١) في (ب) كونه بدلًا من (هو فيه).

(٢) سقط من (أ) لفظ (نفسه).

(٣) كتاب الشفاء في المنطق : لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ . قيل في ثمانية عشر مجلدا شرحة أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التيجاني . قال الشيخ أبو سعيد أبو الحثير :

قطعنا الأخريّة عمن معشر  
هم مرض من كتاب الشفاف  
وعشنا على سنة المصطفى  
فماتوا على دين رس طاليس

(٤) في (ب) إلى ما ذكر.

القرب والبعد المفتقر إلى محل ليس هو نفس الحادث ، ولا أمراً منفصلاً عنه لما تقدم ، بل متعلقاً به ، هو المعنى بال المادة ، وهذا أيضاً ضعيف ، لابتنائه على كون الصانع القديم موجباً بالذات ، إذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به إرادته القديمة ، التي من شأنها الترجيح والتخصيص ، من غير توقف على شرط حادث.

### وجوب سبق المدة لكل حادث

(وأما المدة <sup>(١)</sup> فلأن تعاقب الحوادث <sup>(٢)</sup> ، وسبق العدم على الوجود ، لا يتصور إلا بالزمان .

ورد : بأن مبني الأول على ما مر ، والثاني على ما زعموا أن السبق ومقابلته يكون : إما بالعلية ، أو بالطبع <sup>(٣)</sup> ، أو بالزمان أو بالشرف ، أو بالرتبة <sup>(٤)</sup> الحسية ، أو العقلية طبعاً أو وضعاً.

وعندنا : قد يكون بالذات كما في أجزاء الزمان من غير افتقار إلى زمان آخر ، ولا يضرنا تسميتها زمانياً ، على ما قال بعضهم إن السبق بالزمان قسمان <sup>(٥)</sup> وبعضهم إن الحقيقي منه ليس إلا الذي فيما بين أجزاء الزمان ، وإنما يعرض للغير بواسطته ، حتى إن مضى تقدم الأب على الابن ، تقدم زمانه على زمانه <sup>(٦)</sup> ، وقد يرجع الرتبى والشرفي أيضاً <sup>(٧)</sup> إلى الزماني ، والزماني ما

---

(١) فقد قالوا : بوجوب سبقها كل حادث.

(٢) وجوداً بأن لا يجتمع اثنان منها معاً كما هو المستدل عليه بأن الحادث لا بد أن يستند إلى حادث وهلم إلى ما لا ينتهي .

(٣) وذلك بأن تكون طبيعة أي حقيقة المتقدم والمتأخر تتضadian حاجة المتأخر منهما إلى المتقدم منهما.

(٤) بأن يكون مكان المتقدم منهما قبل مكان المتأخر سواء كانت المكانة حسية أو عقلية.

(٥) أحدهما أن يكون حصول المتقدم في زمن قبل حصول المتأخر ، وثانيهما : أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر ، وإن وقعا معاً في غير زمان.

(٦) أي الابن فقد ظهر أن هذا البعض سمي التقدم الذي بين أجزاء الزمان زمانياً وبالغ في تخصيصه باسم الزماني على رد المصطلح عليه في تسميته زمانياً إليه مع اعترافه بأن التقدم في أجزاء الزمان ليس واقعاً في زمن هذا.

(٧) سقط من (ج) لفظ (أيضاً).

إلى بالطبع ، فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع <sup>(١)</sup>).

احتلوا على كون الحادث مسبوقاً بالزمان بوجهين :

أحدهما : أنه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة ، بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك

، بحيث لا يجتمع المتقدم والتأخر ، وما ذاك إلا بالزمان.

وثانيهما : أنه لا معنى للحادث إلا ما يكون وجوده مسبوقاً بالعدم ، وظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان ، وهذا التقرير لا يتنى على أن التقدم أمر وجودي ، وأنه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بأننا لا نسلم أنه وجودي ، بل اعتباري يعرض للعدم أيضاً ، والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود ، كما في تحيز الباري حيث يحكم به الوهم ، بناء على أن ما يشاهد من الموجودات متحيز ، وإنما يتنى على صحة الحكم بأن هذا متقدم على ذلك كقدم <sup>(٢)</sup> الحادث على وجوده ، ولا خفاء في أنه حكم عقلي ضروري ، والزمان معروض التقدم لا نفسه.

والجواب : أن مبني الأول على افتقار كل حادث إلى سبق حوادث متعاقبة ، وقد مر

ما فيه.

ومبني الثاني : على ما ذهب إليه الفلاسفة من أن أقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة ، بمعنى <sup>(٣)</sup> أن كلامها يكون إما بالعلية ، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح ، وإما بالطبع كتقدم الجزء على الكل ، وإما بالزمان كتقدم الأب على الابن ، وإما بالشرف كتقدم المعلم <sup>(٤)</sup> على المتعلم ، وإما بالرتبة وهي قد تكون حسية بأن يكون الحكم بالترتيب ، وتقدم البعض على البعض مأخذوا من الحس لكونه في الأمور

(١) إذ الطبيعي ما يكون فيه المتقدم معه الحصول المتأخر كالجزء مع الكل.

(٢) في (ب) كعدم الحادث بدلاً من (قدم).

(٣) في (ب) يعني بدلاً من (معنى).

(٤) في (ب) العالم بدلاً من (العلم).

المحسوسة ، وقد تكون عقلية ، بأن يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الأمور المعقولة ، وكل منهما قد يكون بحسب الطبع ، وقد يكون بحسب الوضع ، وذلك كتقدم الرأس على الرقبة، وتقدم الإمام على المؤمن ، وتقدم الجنس على النوع ، وتقدم بعض مسائل العدم على البعض ، ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده ليس إلا بالزمان ، والمتكلمون منعوا الحصر ، و تمام الاستقرار. ونقضوه بتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ، كتقدم الأمس على اليوم ، فإنه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان ، لأن كلا من الأمس واليوم زمان ، لا أمر يقع في الزمان ، وما يقال في بيان الحصر من أن المتقدم والتأخر ، إن لم يجتمعوا في الوجود فهو بالزمان ، وإن اجتمعا فإن كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة ، وإلا فإن لم يحتج المتاخر إلى المتقدم فالشرف ، وإن احتاج فإن كان المتقدم أثرا<sup>(١)</sup> في التأخر وبالعلية ، وإلا وبالطبع. أو أن المتقدم إن توقيف وجود المتاخر عليه ، وبالعلية أو بالطبع كما ذكرنا ، وإن لم يتوقف فالمتقدم إن كان بالنظر إلى كمال للمتقدم فالشرف ، وإلا فإن كان بالنظر إلى مبدأ محدود بالرتبة ، وإلا وبالزمان. أو أن التقدم إما حقيقي يكون بحسب الأمر نفسه ، فلا يتبدل باعتبار المعابر ، وإما اعتباري يقابلها ، والأول إن كان بالنظر إلى الذات وبالطبع ، وإن كان بالنظر إلى الوجود ، فإن كان وجود المتاخر مشروطاً بانقضاء وجود المتقدم وبالزمان ، وإلا وبالعلية.

والثاني : يفتقر لا محالة إلى مبدأ به الاعتبار ، فإن كان كمالاً في المتقدم فالشرف ، وإلا بالرتبة ، فلا خفاء في أنه ليس إلا وجه ضبط مع أن التقدم بالطبع قد يكون بالنظر إلى الوجود كما في الشرط ، وأن التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود ، وبعد تمام الوجود ، فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شاملاً للتقدم الذي<sup>(٢)</sup> بين أجزاء الزمان ، والذي بين الأب والأبن بواسطة

(١) في (ب) مؤثراً بدلاً من (أثراً).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (الذي).

الزمان ، فيكون من التقدم بغير العلية ، والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر إلى زمان يقع فيه المتقدم والتأخر ، فيجوز أن يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل. فلا يثبت كون كل حادث مسبقاً بالزمان ، ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانياً على ما قال<sup>(١)</sup> بعضهم : أن التقدم الزماني على وجهين :

أحدهما : أن يكون المتقدم حاصلاً في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الأب والابن.

وثانيهما : أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير أن يكون في زمان كما بين الأمس واليوم.

وقال بعضهم : إن التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين أجزاء الزمان ، وإنما يعرض الغير بواسطته ، إذ لا معنى لتقدم الأب على الابن ، إلا تقدم زمانه على زمانه<sup>(٢)</sup> ، حتى لو أريد بالتقدم الحقيقى ، ما يستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم ، وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية ، والذي بالطبع ذاهباً إلى أن التقدم بالرتبة ، والتقدم بالشرف ، راجعان إلى الزمان لأن معنى تقدم مكان على آخر<sup>(٣)</sup> ، وأن زمام الوصول (إليه قبل زمان الوصول)<sup>(٤)</sup> إلى الآخر ، ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الأخذ ، والشرع في ملاحظته قبل زمان الأخذ في النوع ، ومعنى تقدم المعلم على المتعلم أن فيه صفة توجب تقدمه في المجلس أو في الشرع في الأمور ، فيعود إلى الزمان بوسط أو بلا وسط ، وأن التقدم الزماني راجع إلى التقدم بالطبع ، لأن السابق من الأجزاء المفروضة<sup>(٥)</sup> للزمان معد لوجود اللاحق ، وشرط له كحركة ، فالتقدم

(١) في (ب) على ما ثبت عندهم بدلاً من (ما قال بعضهم).

(٢) في (ب) على هذا الزمان بدلاً من (على زمانه).

(٣) في (ب) مكان بدلاً من (آخر).

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٥) في (ب) المعروضة بدلاً من (المفروضة).

ال حقيقي هو الذي بالعلية أو بالطبع ، والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تتحققه إلى المتقدم من غير احتياج للمتقدم إليه ، إلا أن المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ، ولا كذلك في الذي بالطبع ، والمعتبر هل <sup>(١)</sup> هو العلة التامة أم الفاعلية؟ فيه تردد ، فعلى الأول : يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما.

وعلى الثاني : قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بأن ينتفي <sup>(٢)</sup> بعض شروط التأثر ، والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا <sup>(٣)</sup> بل عدما ، والمتأخر يستلزم وجودا لا عدما <sup>(٤)</sup> ، وأما بالنظر إلى وصفي التقدم والتتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما ، لكونهما متضادين ، لكن إذا اعتبرا من قسم واحد ، فإن تضاد المتقدم بالطبع مثلا ، إنما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية أو الزمان أو الرتبة أو الشرف ، وعلى هذا قياس سائر الأقسام ، والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية ، والتقدم بالطبع ، قد يقال له التقدم بالذات ، وقد يقال له التقدم بالطبع ، وينحصر ما بالعلية باسم الذاتي ، وقد يسمى التقدم <sup>(٥)</sup> بالطبع تقدما بالذات. بمعنى أن المتقدم مقوم محتاج إليه باعتبار الذات. والحقيقة دون مجرد الموجود كما في العلية ، فإن ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون الواحد. ولا خفاء في أن هذا إنما هو في الجزء دون الشرط ، فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة الموقف.

(١) سقط من (أ) لفظ (هل).

(٢) في (ب) بين بدلا من (ينتفي).

(٣) في (ب) لا بدلا من (بل).

(٤) سقط من (ب) جملة (والمتأخر يستلزم وجودا لا عدما).

(٥) في (أ) القدم بدلا من (التقدم).

## معقولية السبق بالاشتراك أو التشكيك

(قال : ومن ها هنا ترددوا <sup>(١)</sup> في أن مقولية السبق ، ومقابلته بالاشتراك أو بالتشكيك <sup>(٢)</sup> .

قد اختلفت العبارات في أن مقولية التقدم والتأخر والمعية على الأقسام الخمسة أو الستة بحسب الاشتراك اللغظي ، بأن يكون موضوعاً لكل على حدة ، أو بحسب التشكيك ، بأن يكون موضوعاً بمعنى <sup>(٣)</sup> مشترك بين الكل ، لا <sup>(٤)</sup> على السواء لكونه في التقدم بالعلية أقدم ، وفي التقدم بالطبع أولى ، حيث يكون بالنظر إلى الذات ، وفي التقدم بالرتبة الحسية أشد منه في العقلية ، وكان هذا مبني على أن الكل عائد إلى التقدم بالعلة ، وبالطبع ، وبالزمان أو إلى الأولين فقط ، ولللفظ موضوع بإذاء معنى مشترك ، هو كون الشيء محتاجاً إليه ، وإنما ليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل ، لا يقال الكل مشترك في معنى واحد ، وهو أن للمتقدم <sup>(٥)</sup> أمراً زائداً لا يوجد للمتأخر كالتأثير في الذي بالعلية ، وكونه مقوماً أو شرطاً في الذي بالطبع ، وكونه مضى له زمان أكثر في الذي بالزمان ، وزيادة الكمال في الذي بالشرف ، وقرب الوصول إليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة <sup>(٦)</sup> ، لأن نقول ليس هذا هو <sup>(٧)</sup> . مفهوم لفظ التقدم ، وإنما يصدق على كل شيء ينسب إلى آخر ، ضرورة أنه يشتمل على أمر لا يوجد في الآخر ، وإن أريد اشتتماله على أمر زائد هو أحد الأمور المذكورة ، فمثلك يتأنى في كل مشترك لغظي ، بأن يقال لفظ العين مثلاً موضوع بإذاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم أحد المعاني .

---

(١) أي أهل الفن وهم علماء الكلام.

(٢) فمنهم من رأى إطلاق السبق عليها طريق الاشتراك لكونه وضع لكل على حدة وذلك أن هذه المعانى لا يوجد معنى يكون مشتركاً بينها بخصوصها يصلح لوضع اللفظة له بخصوصه وهو غير متساوٍ فيها.

(٣) في (ب) لمعنى.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (لا).

(٥) في (ب) للتقدم.

(٦) في (ب) بالعلية.

(٧) في (أ) سقط لفظ (هو).

## **المنهج الرابع**

### **في الوحدة والكثرة**

**وفيه مباحث :**

**الأول : الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية**

**الثاني : معرض الوحدة والكثرة يختلف وما يتعلق به**

**الثالث : الاثنينية لا تتحد في معرضها**

**الرابع : التغير الذي هو من خواص الكثرة**



## المبحث الأول

### الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية

(قال : المنهج الرابع في الوحدة والكثرة ، وفيه مباحث <sup>(١)</sup> :

(المبحث الأول أكثما من الاعتبارات العقلية <sup>(٢)</sup> الغنية عن التعريف ، إلا أن الوحدة أعرف عند العقل ، والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل في تفسير الآخر).

والحق أكثما من الاعتبارات العقلية ، التي لا وجود لها في الأعيان. بمثل <sup>(٣)</sup> ما سبق في الوجوب والإمكان ، وإن تصورهما بدبيهي لحصوله لم يمارس طريق الاكتساب ، فلا يعرفان إلا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام ، والكثرة هي <sup>(٤)</sup> الانقسام ، وقد يقال الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة ، والكثرة <sup>(٥)</sup> هو الانقسام إليها ، ولا خفاء في انتقادهما طردا وعكسا بالمجتمع من الأمور المتغيرة ، وأما ما يقال أن الوحدة عدم الكثرة. والكثرة هي المجتمع من الوحدات. فمبناه على أن الوحدة أعرف عند العقل ، والكثرة عند

---

(١) أربعة : الأول في كونهما اعتبارتين وما يتعلق به ، والثاني : في أن معروضهما قد يختلف وما يتعلق به.

الثالث : في الاثنينية التي هي من تتبع الكثرة لا تتحد في معروضها وما يتعلق به.

الرابع : في التغاير الذي هو من خواص الكثرة وما يتعلق به.

(٢) التي لا و Mood لها خارجا لما تقدم في مبحث الوجوب.

(٣) في (ب) مثل.

(٤) في (ب) هو.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

الخيال لما أن الوحدة مبدأ الكثرة ، والعقل إنما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم صورها في الخيال ، فينتزع العقل منها أمرا واحدا ، فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال ، وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالأعراف لا بالمارى في المعرفة والجهالة.

### الوحدة غير مرادفة للوجود ولا الماهية

(قال : والقطع بجواز الانفكاك في التعقل ، وبأن الجمع والتفرق ليس بإعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود <sup>(١)</sup> وإن كانت الوحدة تساوقة <sup>(٢)</sup>).

لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى أن كل ما له وحدة فله وجود ما <sup>(٣)</sup> ، وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما ، توهم بعضهم أن الوحدة هي الوجود وهو باطل ، لأن الكثير من حيث هو كثير ، موجود وليس بوحد ، فحاول التنبية على أن كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين .

أحدهما : لنا <sup>(٤)</sup> أن نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير أن نتعقل وحدته أو كثرته ، بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ، ثم ثبت بالبرهان وحدته ، ونقطع بوجود الفلك وماهيتها ، ثم ثبت كثرته .

وثانيهما : أنا إذا جمعنا مياه أوان كثيرة في إناء واحد ، حتى صار ماء واحدا ، أو فرقنا ماء إناء واحد في أوان كثيرة ، حتى صارت مياها كثيرة ، فقد زالت الوحدة والكثرة ، مع أن الوجود والماهية بحالهما <sup>(٥)</sup> من غير زوال وتبدل

---

(١) يعني أن الوحدة غير مرادفة للوجود ولا للماهية لأننا نقطع بأن تعقل الموجود والماهية يجوز أن ينفك من تعقل الوحدة ، بل نقطع بوقوع ذلك الانفكاك لأننا نفهم ونتعقل مفهوما وندرك وجود متصدوقة .

(٢) إلى أن الوحدة تلازم الوجود وتساوقة .

(٣) سقط من (ب) لفظ (ما) .

(٤) في (ب) أنا بإسقاط (لنا أن) .

(٥) في (ب) بحالهما بدلا من (بحالهما) .

قطعا ، فلو كانت الوحدة أو الكثرة نفس الوجود أو الماهية لما كان كذلك.

### الدليل على وجودية الوحدة والكثرة

(قال : وقد يستدل على وجوديتها<sup>(١)</sup> ، بأن الوحدة لو كانت عدمية<sup>(٢)</sup> لكان عدم الكثرة<sup>(٣)</sup> ، وهي إما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم<sup>(٤)</sup> هذا خلف<sup>(٥)</sup>. إما وجودية فيلزم كون الجميع من العدما وجودية وهو محال. وكون الوحدة وجودية لكونها جزءاًها هذا خلف. إذ ليست الكثرة إلا التألف من الوحدات<sup>(٦)</sup> ، يلزم كونها أيضاً وجودية ، وعلى عدميتها بأنه لا يعقل من الوحدة إلا عدم الانقسام<sup>(٧)</sup> ، ومن الكثرة إلا التألف من الوحدات وكلامها ضعيف).

### المبحث الثاني :

نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الوحدة والكثرة وجوديتان أو عدميتان ، وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها ، بأن المراد بالوجودي الموجود ، وبالعدمي المعدوم ، وببعضها بأن المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم ، وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ، أن الوحدة جزء هذا الواحد الموجود ، وأنها نقىض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع ، وأنها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحداً لعدم الفرق بين قولنا وحده لا وقولنا لا وحدة له ، والكل ظاهر الفساد ، ومنها ما أورده الإمام

(١) أي على كون الوحدة والكثرة وجوديتين.

(٢) يعني أن يكون مفهومها العدم.

(٣) ضرورة أن ما هو عدم لا يكون إلا عدما.

(٤) إذ لو فرض أن الوحدة عدم الكثرة وعدم الكثرة عدم الوحدة ف تكون الوحدة عدم العدم ، وعدم العدم وجود.

(٥) أي كون الوحدة وجودية باطل في هذا الفرض.

(٦) التي هي وجودية.

(٧) ومعلوم أن سلب الانقسام عدمي.

من أن الوحدة لو كانت عدمية وكانت عدم الكثرة لأنها المقابل لها ، والكثرة إما أن يكون أمراً عدانياً ، ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم ، هذا خلف. وأما أن تكون<sup>(١)</sup> أمراً وجودياً وهي عبارة عن مجموع الوحدات ، فيلزم كون مجموع العدماً أمراً وجودياً وهو محال أو نقول : والوحدة جزء منه فيكون وجودية هذا خلف.

ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ، ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات. ورد بأن سلب العدمي ، قد يكون عدانياً كالامتناع ، واللامتناع ، ومن تمسكات المتكلمين أن الوحدة لو كانت موجودة لكان<sup>(٢)</sup> واحدة ، لكون الموجود مساوياً للوحدة ، ولكن الوحدة مشاركة في الوحدة ، ومتمايزه بالخصوصيات لتكون للوحدة وحدة ويتسلسل.

والجواب : بأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار ، أو بأن وحدة الوحدة عينها اعتراف بأنها من الاعتبارات العقلية التي لا تتحقق لها في الأعيان لما مر في الوجوب والإمكان<sup>(٣)</sup>. ومنها أنه لا يعقل من الوحدة إلا عدم الانقسام ، ومن الكثرة إلا التألف من الوحدات. ورد بأن هذا عين الدعوى.

---

(١) سقط من<sup>(أ)</sup> لفظ ( تكون).

(٢) في (ب) وحدة بدلاً من ( واحدة).

(٣) في (أ) وإلا لكان وهو تحريف.

## المبحث الثاني

### في معرض الوحدة والكثرة

(قال : معرض <sup>(١)</sup> الوحدة قد لا يكون معرض الكثرة <sup>(٢)</sup> ، وحينئذ إن لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الإطلاق <sup>(٣)</sup> ، وإن كان فإن لم يقبل الانقسام ، فإما ذو وضع <sup>(٤)</sup> فنقطة ، أو لا فمفارق ، وإن قبله فإما بالذات <sup>(٥)</sup> فكم أو بالعرض <sup>(٦)</sup> إلى أجزاء متشابهة <sup>(٧)</sup> ، أو متحالفة [فواحدة باتصال أجزائه] <sup>(٨)</sup> ، فواحد بالمجتمع طبيعة أو صناعة أو وضعا كالشجر . والبيت ، والدرهم . وقد يكون معرض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة ، فإن قومت جهة الوحدة ، جهة الكثرة فوحدة جنسية ، أو نوعية ، أو فصلية ، وإن لم يكن لها ، فوحدة بالعرض ، وإن وبالنسبة .

والوحدة في الجنس تسمى مجانية ، وفي النوع مماثلة ، وفي الكم مساواة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي النسبة مناسبة ، وفي الخاصة مشاكلة ، وفي الأطراف مطابقة ، وفي وضع الأجزاء موازاة ) .

(١) معرض الوحدة : موصوفها .

(٢) وذلك بأن يكون جزئيا لا كليا يصح صدقه على الكثرة .

(٣) أي وحدة حقيقة لا تتوقف وحدتها على قيد .

(٤) أي مكان يشار إليه .

(٥) كالمقدار من طول وعرض وعمق فإن قبوله هذا الأبعاد للانقسام لنواتها قبل الأجسام لها بعرضها له عند الفلاسفة .

(٦) كالجسم فإن قبوله للانقسام عند الفلاسفة بعرض المقدار له .

(٧) في الحقيقة والصورة .

(٨) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب) .

قد سبق أن الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال : وحدة واحدة ، ووحدات كثيرة ، ولغيرها فهذا بيان لأقسامها ، باعتبار المعروض تبنيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الأفراد فموضوع الوحدة إما أن يكون معرفاً للكثرة ، بأن يصدق على كثرين أو لا فإن لم يكن ، فإما أن يكون له مفهوم سوى عدم<sup>(١)</sup> الانقسام أو لا فإن لم يمكن له مفهوم سوى عدم الانقسام . كما في قولنا وحدة واحدة ، فهو الوحدة على الإطلاق وإن كان له مفهوم سوى ذلك ، فإما أن يكون ذلك<sup>(٢)</sup> المفهوم قابلاً ، أو لا فإن لم يكن ، فإما أن يكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية أو لا فالأول النقطة ، والثاني المفارق ، وإن كان قابلاً للقسمة ، فقبوله القسمة للانقسام<sup>(٣)</sup> ، إما بالذات وهو الكم أو بالعرض وهو الجسم ، فإن كان بسيطاً متشابه الأقسام فهو الواحد بالاتصال ، وإن كان مركباً مختلف الأقسام ، فهو الواحد بالاجتماع . والكم أيضاً من قبيل الواحد بالاتصال ، وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يتقيان عند حد مشترك<sup>(٤)</sup> كضليعي<sup>(٥)</sup> الزاوية ، ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر ، سواء كان الالتحام<sup>(٦)</sup> طبيعياً كاللحم مع العظم أو لا كأجزاء السلسلة . قال الإمام : الأجسام المتشابهة إن اعتبر حالتها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال ، لأن صورته وهيولة واحدة ، وإن<sup>(٧)</sup> أمكن أن يعرض فيه أجزاء تتلاقى عند حد مشترك ، وإن اعتبر حالتها عند حصول القسمة ، فإنه لا بد أن تكون تلك الأجزاء من شأنها أن تتحدد موضوعاتها بالفعل ، لا كأشخاص الناس ، فإنه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع أنه واحد بال النوع ، واحد بالموضوع ، يعني أن المياه المتكتكة

(١) سقط من (أ) لفظ (عدم).

(٢) سقط من (ب) لفظ (ذلك).

(٣) في (أ) بزيادة (للانقسام).

(٤) في (أ) بزيادة (مشترك).

(٥) في (أ) كضاهي وهو تحريف.

(٦) في (ب) الالتحام بدلاً من (الالتمام).

(٧) سقط من (ب) حرف (إن).

بالشخص واحدة بال النوع ، لكونها متماثلة ، متفقة الحقيقة. وبالموضوع أيضا ، أعني المادة التي هي محل للصور والأعراض لأنها وإن تعددت موادها بالشخص ، لكن تعود عند الاجتماع في إثناء واحد<sup>(١)</sup> مادة واحدة ، وذلك عند من يقول بالمادة وإلا فالجوهر الفردة لا تصير واحدة فقط<sup>(٢)</sup> ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع ، والاصطلاح كالدرهم الواحد ، فإنه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة أسداس يسمونها درهما واحدا ، سواء كانت متصلة أو منفصلة ، والخمسة منها لا تسمى ، بذلك<sup>(٣)</sup> واحدا ، وإن كانت متصلة ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون من الأجسام المتشابهة الأجزاء أو غيرها ، إلا أن ما ذكرنا من الأقسام الثلاثة إنما يجري في المركبات ، فلذا خص بالواحد بالاجتماع ، وفي عبارة الإمام ، هي أقسام للواحد التام ، وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم ، فإن الزيادة عليه ممكن أبدا ، والمراد جميع ما يمكن له<sup>(٤)</sup> من الكثرة والأجزاء لها<sup>(٥)</sup> من الأوصاف والكمالات على ما قد يتواهم ، وما لا يكون تماما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة ، مسمى بالناقص ، وفي الطوالع<sup>(٦)</sup> بغير التام. وفي كتب الإمام بالكثير هذا إذا لم يكن معروض الوحدة ، معروضا للكثرة ، وإن كان فلا بد فيه من جهة واحدة<sup>(٧)</sup> وجهة كثرة [إذا الشيء لا يكون لجهة واحدة واحدا وكثيرا]<sup>(٨)</sup> لامتناع أن يكون الشيء الواحد باعتبار واحد ، واحدا وكثيرا ، فجهة

(١) في (أ) واحدة بدلًا من (واحد).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (قط).

(٣) سقط من (أ) لفظ (ذلك).

(٤) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).

(٥) في (أ) لا بدل من (لها).

(٦) هذا الكتاب يسمى (طوالع الأنوار) في مختصر الكلام للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ. صنف عليه أبو الثناء شمس الدين محمود الأصفهاني شرحا نافعا. توفي سنة ٧٤٩ هـ وهو مشهور متداول بين الطالبين.

(راجع كشف الظنون ج ٢ ص ١١٦).<sup>(١)</sup>

(٧) في (أ) وحدة بدلًا من واحدة.

(٨) ما بين القوسين سقط من (أ).

الوحدة ، إما أن تكون مقوماً للكثيرين بمعنى كونه ذاتياً غير عرضي ، وإما أن يكون عارضاً ، وإما أن لا يكون هذا ولا ذاك.

[بأن يكون خارجاً غير محمول] <sup>(١)</sup>.

فال الأول إما أن يكون نفس ماهيتها ، وهو الواحد ، بال النوع ، كوحدة زيد و عمرو في الإنسانية ، أو جزءاً مقولاً في جواب ما هو على الكثرة المختلفة <sup>(٢)</sup> الحقيقة ، وهو الواحد بالجنس ، كوحدة الإنسان والفرس في الحيوانية ، أو في جواب أي شيء هو في جوهره <sup>(٣)</sup> ، وهو الواحد بالفصل ، وإنما تغاير الواحد بال النوع بحسب الاعتبار دون الذات ، والثاني إما أن تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد <sup>(٤)</sup> ، كالقطن والثلج للبياض ، أو محمولات الموضوع كالكاتب ، والضاحك للإنسان.

والثالث كوحدة نسبة النفس إلى البدن ، ونسبة الملك إلى المدينة في التدبير الذي ليس عارضاً للنسبتين ، بل للنفس والملك ، ولا خفاء في أن التدبير محمول على النسبتين. وإن قلنا : النفس كمل الملك في التدبير ، فالتدبير محمول عارض لهما <sup>(٥)</sup> فهو كالبياض للقطن والثلج ، وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك ، وهو لا يكون إلا بحيث يحمل بالمواطأة ، أو الاشتقاء.

(قال : وبعض هذه الأقسام <sup>(٦)</sup> أولى بالوحدة <sup>(٧)</sup> ، فمقوليتها بالتشكيك).

يعني أن الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك ، أو التواطؤ لكونه مفهوماً

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) سقط من (ب) لفظ (المختلفة).

(٣) في (ب) الجوهر بدلاً من (جوهره).

(٤) في (ب) المحمول الواحد.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (لهما).

(٦) المقررة للوحدة وهي الوحدة الشخصية والنوعية والجنسية والعرضية.

(٧) لكون معناها في ذلك القسم أولى من معناها في قسم آخر.

واحداً متفاوتاً بالأولوية ، فإنَّ الواحد بالشخص (ما لا ينقسم أصلاً) <sup>(١)</sup> أولى بالوحدة من الواحد بال النوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم أصلًا أولى بالوحدة مما ينقسم إلى أجزاء متشابهة ، وهو مما ينقسم إلى أجزاء مترادفة، ولم يقل أحد بالتفاوت في الأشدية والأقدمية لكونه غير معقول.

(قال : وكذا الكثرة <sup>(٢)</sup> ، فإنَّ أولى مراتبها الثنائية ، ويحصل من انضمام واحد إلى واحد <sup>(٤)</sup> ، ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا إلى نهاية أنواعاً مختلفة اللوازم متاحصلة في العقل ، من اعتبار انضمام الآحاد ، حتى لو اعتبر واحد في المشرق ، مع واحد في المغرب ، حصلت الثنائية من غير أن يتحقق قيام أمرهما ، كيف ولو تحققت ، لقامت بالمجموع ، فيلزم في كل واحد شيء منها ، وليس سوى الوحدة الاعتبارية).

يشير إلى أحكام منها. أنَّ الكثرة مقول بالتشكيل ، لكونها في كل عدد أشد منها فيما دونه ، ومنها أنَّ أول مراتب العدد الثنائية. بمعنى أنَّ <sup>(٥)</sup> الاثنين عدد ، والواحد ليس بعدد لصدق الحد ، وهو الكل المنفصل عليهما دونه <sup>(٦)</sup> ، وما قيل : إنَّ الفرد الأول أعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الأول ليس بشيء ومنها أنَّ الأعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمهما من الزوجية ، والفردية ، والاسمية ، والمنطقية ، ومنها أنها متألفة من الآحاد ، فأجزاء العشرة واحد عشر مرات ، لا خمسة وخمسة ، أو ستة وأربعة ، أو سبعة وثلاثة ، إذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد ، فإنه يترجح بأنه <sup>(٧)</sup> لا أقل منه ، وأنَّ الاثنين إنما يتتألف منه ، ولأنَّ مجرد زيادة الواحد يوجب

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) إذ هي كالوحدة في أنَّ صدقها على أفرادها بطريق التشكيل لاختلاف أفرادها بالأشدية :

(٣) فإنما في كل عدد أشد منها فيما دونه.

(٤) وما بعدها هو الثلاثية وهي تحصل من انضمام واحد إلى واحد إلى آخر وما يحصل من ثلاثة وحدات أشد مما يحصل من وحدتين.

(٥) سقط من (أ) الحرف (أن).

(٦) سقط من (ب) لفظ (دونه).

(٧) في (ب) بكونه بدلاً من (أنه).

حصول نوع آخر من العدد ، ومنها أنها غير متناهية ، لأن كل عدد فرض ، فإنه يمكن زيادة الواحد عليه ، ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج ، لأننا إذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق إلى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج ولأن أجزاءها أمور اعتبارية هي الوحدات ، ولأنها لو تحققت في الخارج . فإذا قلنا لزيد وعمرو مثلا هما اثنان ، فقيام الاثنينية ، إما بأحددهما ، أو بكل منهما ، وهو ظاهر الاستحالة ، أو بمجموعهما ، فيلزم في كل منهما شيء منها ، وليس سوى الوحدة الاعتبارية .

## المبحث الثالث

### الاثنينية لا تتحدد في معروضها

(قال : المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين<sup>(١)</sup>. لأن اختلاف الماهيتين<sup>(٢)</sup>. أو مجرد<sup>(٣)</sup> الهويتين<sup>(٤)</sup> ذاتي لا يزول<sup>(٥)</sup> ، ولأنهما إن بقيا<sup>(٦)</sup> كانوا اثنين ، وإلا كان فناء لأحدهما ، وبقاء الآخر ، أو فناء هما وحدوث ثالث).

ورد الأول بأنه ليس أوضح من الدعوى . والثاني يمنع الاثنينية على تقدير البقاء ، وإنما يلزم لو لم يتحدا ، فغير إلى أنهما إن كانوا موجودين كانوا اثنين ، وإلا فكما مر.

ورد بجواز أن يكونا موجودين بوجود واحد ، فدفع بأنه إما أحد الوجودين ، أو ثالث. فأجيب بأنه نفس الوجودين صارا واحدا. فادعى أن الحكم ضروري والمذكور تنبئه).

بأن يكون هناك شيئاً فيصيراً شيئاً واحداً لا بطريق الوحدة الاتصالية ، كما إذا جمع الماء ان في إناء واحد. أو الاجتماعية ، كما إذا امتنج الماء والترباب فصار طينا ، أو

(١) اتحاداً يصير به أحدهما نفس الآخر من غير أن يتلفي عن الصائر شيء أو يضاف إليه شيء يمتزج به من غير نوعه أو من نوعه سواء كان الاثنين ماهيتين أو هويتين. أو أحدهما هوية والآخر ماهية.

(٢) حيث يفرض الاتحاد بين ماهيتين.

(٣) سقط من (أ) و (ب) لفظ (أو مجرد).

(٤) حيث يفرض الاتحاد بين هويتين.

(٥) لا يزول بوجه من الوجوه إذ الأمر ذاتي لا يعقل زواله عن الذات ما دامت.

(٦) بعد اتحادهما على ما هما عليه أولاً من الاختلاف بحيث يميز عن ذلك بالإشارة الحسية أو العقلية.

الكون والفساد ، كلاماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا ، أو الاستحالة كلون<sup>(١)</sup> الجسم كان سودا وبياضا ، فصار سودا بل بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه إياه وذلك لوجهين :

الأول : أن الاثنين سواء كانا ماهيتين أو فردين منهمما أو من ماهية واحدة ، فالاختلاف بينهما ذاتي ، لا يعقل زواله ، إذ لكل شيء خصوصية ما. هو بها هو ، فمتي زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء.

واعتراض بأنه إن كان استدلا لا نفس المتنازع ، وإن كان تنبئها ، فليس هو<sup>(٢)</sup> أوضح من الدعوى إذ ر بما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين.

الثاني : أن الاثنين بعد الاتحاد وإن كانوا باقيين فهما اثنان لا واحد ، وإلا فإن بقى أحدهما فقط<sup>(٣)</sup> ، كان هذا فناء لأحددهما وبقاء للآخر ، وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما ، وحدث أمر ثالث ، وأياماً كان فلا اتحاد.

واعتراض : بأننا لا نسلم أئمماً لو بقياً كانا اثنين لا واحداً ، وإنما يلزم ذلك. لو لم يتحدا فعدل إلى تقرير آخر ، وهو أئمماً<sup>(٤)</sup> بعد الإيجاد<sup>(٥)</sup> ، إن كانوا موجودين كانا اثنين لا محالة.

وإلا فلماً أن يكون أحددهما موجوداً فقط ، أو لا يكون شيء منهما موجوداً ، فكان هذا فناء لأحددهما ، وبقاء للآخر ، أو فناء لهما ، وحدث أمر<sup>(٦)</sup> ثالث.

فاعتراض : بأننا لا نسلم أئمماً لو كانوا موجودين كانا اثنين لا واحداً ، وإنما يلزم

---

(١) في (ب) لكون بدلاً من (كلون).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (فقط).

(٤) سقط من (ب) لفظ (أئمماً).

(٥) في (أ) بعد الاتحاد والصواب (بعد الإيجاد).

(٦) سقط من (أ) لفظ (أمر).

ذلك (١) لو لم يكونا موجودين لوجود واحد ، فدفع هذا الاعتراض ، بأنهما لو كانا موجودين . فإما بوجودين ، فيكونان اثنين لا واحدا ، وإنما بوجود واحد ، فذلك إما أحد الوجودين الأولين ، فيكون فناء لأحددهما ، وبقاء للآخر ، أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث .

فأجيب عن هذا الدفع بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأولين صارا واحدا ، فلم يمكن التقصي عن هذا المنع إلا بأن الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري . والمذكور في معرض الاستدلال تنبئه بزيادة بيان وتفصيل ، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع ، وبأن امتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الإطلاق .

---

(١) سقط من (أ) لفظ ذلك .

## المبحث الرابع

### التغاير من خواص الكثرة

(قال : المبحث الرابع : من خواص الكثرة التغاير<sup>(١)</sup> والغيران عند مشايخنا موجودان<sup>(٢)</sup> جاز انفكاكهما ، فالجزء مع الكل<sup>(٣)</sup> لا هو ولا غيره ، وكذلك الموصوف والصفة<sup>(٤)</sup> ، ولذا يصح ما في الدار غير زيد ، وليس في يدي غير عشرة ، مع أن فيهما الأجزاء والصفات ... فإن قلت : أن أريد الانفكاك من جانب فقط ، يوجد الجزء بدون الكل ، والموصوف بدون الصفة أو من الجانبين. ورد الصانع مع العالم .

أجيب : بأن المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا. ولذا قيل ، هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما ، ويجهل الآخر ، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع ، وأما من حيث إنه معلول من المضاف فقد أورد عليهم المضافان. فأجيب بأنهما غير موجودين.

---

(١) التغاير يختص بموصوف الكثرة فيكون التغاير مستلزمًا للكثرة فكلما تحقق الاتصال في التغاير فقد تتحقق في ذلك الحال الاتصال بالكثرة إذ المختص بالشيء لا يتحقق في غيره.

(٢) فيخرج من هذا التعريف المعدومان والموجود والمعدوم فلا يوصفان بالغیرية وهذا بناء على أن التغاير من الموجوديات كالاختلاف والتضاد فلا يتتصف بها المعدوم.

(٣) سواء كان حسياً كاليد من زيد والسفف من البيت أو عقلياً كالحيوانية من الإنسانية.

(٤) فلا يقال في الصفة أنها عين الموصوف ولا أنها غيره إذ لا تنفك الصفة عن الموصوف.

فإن قيل<sup>(١)</sup> : تغاير مثل الأب والابن<sup>(٢)</sup> ، والعلة والمعلول ضروري<sup>(٣)</sup>.

قلنا : نعم بحسب الذات<sup>(٤)</sup>.

فإنه لا يتصور إلا بين متعدد ، وإنما الخلاف في عكسه. وهو أن التعدد هل يستلزم التغاير ، فعند المتقدمين من أهل السنة لا . ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما ، فخرج المعدومان ، وكذا المعدوم وال موجود ، ومبناه على أن التغاير عندهم وجودي ، كالاختلاف والتضاد ، فلا يتتصف به المعدوم ، وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الإعدام ، فيخصوص المعدومين ، وخرج الجزء مع الكل ، وكذا الموصوف مع الصفة لامتناعه الانفكاك ، ودخل الجسمان ، وإن فرضنا كونهما قد ينفكان بأن يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر ، وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قد ينفك أو حادثا ، لأنهما ينفكان ، بأن يوجد الموصوف ، وتنتهي الصفة ، فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب التحييز أو بحسب الوجود والعدم ، فلا حاجة إلى التقييد بقولنا في حيز أو عدم على ما ذكره الشيخ ، وهذا التقرير مشعر بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب ، وأن الصفة التي ليست عين الموصوف ، ولا غيره هي الصفة الالزمة النفسية ، وقيل بل الصفة القديمة. كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه ، إلا أن عدمكم الوثقي في التمسك وهو أن قولنا : ليس في الدار غير زيد ، وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا ، مع أن في الدار أعضاء زيد وصفاته ، وفي اليدين آحاد العشرة ، وأوصاف الدرة ، لا تفرق بين الصفات المفارقة والالزمة ، ويقتضي أن لا يكون ثياب زيد ، بل سائر ما في الدار من الأئمة غير زيد ، وفساده بين وكيف يخفى على أحد أن المراد

---

(١) فإن قيل . كون المضافين ليسا غيرين أي وجه قدرًا مما لا يعقل .

(٢) والفاعل والمفعول ما يدرك فيه عدم اجتماعهما لتنافيهما .

(٣) فكيف يدعى خروج نحو ذلك عن حكم التغاير .

(٤) لصحة انفكاك ذات الابن عن ذات الأب في تعقلي الوجود لإحداثها دون الأخرى وكذا ذات العلة والمعلول .

بهذا الكلام نفي إنسان آخر غير <sup>(١)</sup> زيد ، وعدد آخر فوق العشرة.  
 واعتراض على تعريف المتأثرين بأنه ليس بجامع لأن العالم والصانع متغيران ، ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع.  
 وأجاب الآمدي بأنه يكفي الانفكاك من جانب واحد <sup>(٢)</sup> ، وقد أمكن عدم العالم مع وجود الصانع.

ورد بأنه حينئذ لا يكون مانعا ، لأنه حينئذ <sup>(٣)</sup> يدخل فيه الجزء مع الكل ،  
 والموصوف مع الصفة ، إذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وإن امتنع عكسه.

وأجاب بعضهم <sup>(٤)</sup> . بأن المراد جواز الانفكاك من الجانبين ، لكن بحسب التعقل دون الخارج ، وكما يمكن أن يعقل وجود الصانع دون العالم ، كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم ،  
 ولا يعقل وجود الصانع ، بل يطلب بالبرهان ، وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة  
 أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر ، ولفظ أحدهما لإبهامه كثيرا ما يقع موقع كل واحد منها ، وما قيل إن الشيء قد يعلم من جهة دون جهة ، كالسوداد يعلم أنه لون ، ويجهل أنه مستحيل البقاء ، فلو تغيرت الجهة ، لزم كون العرض الواحد الغير المتجزئ شيئاً مماثلاً ، ليس بشيء لأن تغير جهتي الشيء لا يستلزم تغيره في نفسه <sup>(٥)</sup> .  
 فإن قيل : العالم من حيث إنه مخلوق ومصنوع للصانع ، لا يمكن أن يعقل بدونه ،  
 فيلزم أن لا يكونا متغيرين.

قلنا : المعتبر في المعاير هو <sup>(٦)</sup> الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ، ولا عبرة

(١) في (ب) عين بدلا من (غير).

(٢) سقط من (ب) لفظ (واحد).

(٣) سقط من (أ) لفظ (حينئذ).

(٤) في (ب) بعض منهم بدلا من (بعضهم).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (البطة).

(٦) في (ب) بإسقاط الضمير (هو).

بالإضافات والاعتبارات ، والعالم باعتبار كونه معلولاً للصانع من قبيل المضاد ، وقد أورد على القائلين بأن الغيرين موجودان بجواز انفكاكهما ، إنه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ، ولا بحسب التعقل ، فيلزم أن لا يكونا متغايرين ، فالالتزاموا بذلك ، وقالوا إنهم من حيث إنهم متضايفان ، ليسا موجودين ، والغيران لا بد أن يكونا موجودين فإن قيل : تغاير مثل الأب والابن ، والعلة والمعلول ، وسائر المتضايفات ، كالأخوين ضروري لا يمكن إنكاره <sup>(١)</sup>.

قلنا : الضروري هو التغاير بين الذاتين ، وأما مع وصف الإضافة ، فليسوا موجودين ، والتشابه عندهم من خواص <sup>(٢)</sup> موجود ، ويمثل هذا يندفع ما يقال أن تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض <sup>(٣)</sup> ، ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك ، وذلك لأنهما <sup>(٤)</sup> اعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل ، بل في الخارج أيضا ، بأن يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدمبقاء الأعراض ، وأن يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد ، وأن يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل ، سيما عند من يقول ، بأن الاستطاعة تصلح للضدين .

واعلم أن تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم .

والجواب : بأن المراد الانفكاك تعقلا .

ورد جواب الأمدي ظاهر على ما ذكرناه <sup>(٥)</sup> ، وأما على ما نقل في الموقف من تقيد جواز الانفكاك بكونه في حيز أو عدم ، فينبغي أن يكون تقرير الاعتراض هو أنه <sup>(٦)</sup> يمتنع انفكاك الباري تعالى عن العالم في حيز أو عدم لامتناع تحizه وعدمه .

(١) في (ب) بزيادة جملة (عند العقلاء).

(٢) في (ب) من صفات بدلا من (خواص).

(٣) في (أ) والعرض بدلا من (مع العرض).

(٤) سقط من (ب) لفظ (لأنهما).

(٥) في (ب) على (ما نقلنا).

(٦) في (ب) أن .

وجواب الآمدي ؛ أنه وإن امتنع ذلك لكن<sup>(١)</sup> لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحizه وعدمه دون الباري تعالى.

ورده أنه لا يكفي هذا القدر ، وإلا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز أن ينعدم الكل دون الجزء ، والصفة دون الموصوف ، ولا يتاتي الجواب. بأن المراد جواز الانفكاك تعقلا ، ما لم يحذف قيد في حيز أو عدم لأن الباري تعالى ، لا ينفك عن العالم في حيز أو عدم بحسب التعقل أيضا ، لامتناع تحizه وعدمه. اللهم إلا أن يؤخذ التعقل أعم من المطابق وغيره ، وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز أن يعقل عدم كل بدون الآخر ، فما ذكر في المواقف من أنه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى :

لا يقال : يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود ، والعالم عن الباري تعالى في الحيز. لأننا نقول : لو كفى الانفكاك من طرف ، لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة ، والجزء عن الكل ، في الوجود ، فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرخ به<sup>(٢)</sup> ، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى. ليس على ما ينبغي ، ثم هاهنا<sup>(٣)</sup> : بحث آخر ، وهو أن جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود ، دائما<sup>(٤)</sup> إنما يصح في الأوصاف المفارقة كالبياض مثلا ، وفي كلامهم ما يشعر بأن النزاع إنما هو في الصفة الالزمة :

### الغيرة نقىض الهوية

(قال : الجمهور<sup>(٥)</sup> على أن الغيرة نقىض الهوية<sup>(٦)</sup> هو فلا يعقل كون

(١) سقط من (ب) لفظ (لكن).

(٢) سقط من (ب) قوله (ومنهم من صرخ به).

(٣) في (أ) و (ج) بزيادة لفظ (هاهنا).

(٤) سقط من (أ) لفظ (دائما).

(٥) على خلاف ما تقدم.

(٦) يعني أنه إذا نظر فيما يتوهם فيه كونه شيئا في بادئ الرأي فإن تحقق في ذينك المنظور فيهما أن أحدهما هو نفس الآخر وهو معنى قوله هو فلا مغایرة ولا تعدد ، وإن تتحقق أن أحدهما ليس نفس الآخر فهو هو فلا غيرة بينهما بذات الاعتبار.

الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره ، بل الغيران هما الاثنان <sup>(١)</sup> من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر <sup>(٢)</sup> ، واعتذر بأنه اصطلاح. أو المراد لا هو بحسب المفهوم ، ولا غيره بحسب الهوية ، كما في الحمل ، ويبطل الأول استدلالهم الفاسد ، بأن الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لأنه من العشرة ، والثاني أن الكلام في الأجزاء والصفات الغير الحمولة ، كالواحد مع العشرة ، والقدرة والعلم مع الذات).

الهوية هو بمعنى أن الشيء بالنسبة إلى الشيء إن صدق أنه هو هو فعينه ، وإن لم يصدق فغيره ، إن كان بحسب المفهوم كما في نسبة الإنسان إلى البشر ، والناطق بحسب المفهوم ، وإن كان بحسب الذات والهوية ، كما في نسبة <sup>(٣)</sup> الإنسان إلى الكاتب والحجر ، بحسب الذات والهوية ، وما ذهبوا إليه من أن الجزء <sup>(٤)</sup> بالنسبة إلى الكل ، والصفة بالنسبة إلى الموصوف ليس عينه ولا غيره ، ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقضيين ، نعم في الغيرية إضافة بها ، يصير أخص من النقض بحسب المفهوم ، لأن الغيرين هما الاثنان ، من حيث أن أحدهما ليس هو <sup>(٥)</sup> الآخر ، إلا أنها حقيقة لازمة في نفس الأمر ، ربما يشعر بها مفهوم النقض أيضا ، فلذا أطلقوا القول ، بأن الغيرية نقض هو هو وبأن الغيرين هما الاثنان والشيان.

واعتذر الإمام الرازي <sup>(٦)</sup> عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره ، بأنه اصطلاح على تحصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بنواث الأربع.

(١) خرج عنه الواحد فلا غیرية فيه.

(٢) خرج به الاثنان من حيث إن أحدهما نفس الآخر كما تقدم في الناطقية والإنسانية.

(٣) سقط من (أ) لفظ (نسبة).

(٤) سقط من (أ) الحرف (إن).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٦) راجع كتابه. (المحصل من أفكار المتقدمين والمتاخرين) تحقيق الأستاذ طه عبد الرءوف. نشر الكليات الأزهرية.

وصاحب المواقف. بأن معناه أنه لا هو بحسب المفهوم ، ولا غيره بحسب المفهوة ، كما هو الواجب في الحمل إذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب المفهوة لم يصح الحمل ، ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفده ، بل لم يصح أيضاً لامتناع النسبة بدون الاثنينية ، فمن قال . بالوجود الذهني<sup>(١)</sup> صرخ بأنهما متهدنان في الخارج متغايران في الذهن ، ومن لم يقل لم يصرح به ، بل قال : لا عين ، ولا غير ، لأن المعلوم قطعاً ، هو أنه لا بد بينهما من التحد من وجه ، واختلاف من وجه ، وإنما أن ذلك في الخارج ، وهذا في الذهن فلا ، وكلا الاعتدارين فاسد.

أما الأول. فلأن منهم من حاول إثبات ذلك بالدليل. فقال ، لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لأن العشرة مثلاً<sup>(٢)</sup> اسم لجميع الأفراد متناول كل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد ، وبطلان هذا الكلام ظاهر ، لأن مغایرة الشيء للشيء لا يقتضي مغایرته لكل جزء<sup>(٣)</sup> من أجزائه حتى يلزم مغایرته لنفسه ، وزعم هذا القائل. أن هذا الدليل قطعي وأن القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به أحد إلا جعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته.

وأما الثاني. فلأن الكلام في الأجزاء والصفات الغير المحمولة ، كالواحد من العشرة ، واليد من زيد ، والعلم مع الذات ، والقدرة مع الذات ، ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادها بحسب الوجود والمفهوة.

### التغيير يكفي فيه الانفكاك

(قال : وبعضهم<sup>(٤)</sup> على أنه لا بد في عدم مغایرة الشيئين من امتناع كل

(١) في (ب) بزيادة (فيه).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثلاً).

(٣) سقط من (أ) لفظ (جزء).

(٤) قال الآمدي : وبعضهم جرى على خلاف ما تقدم فرعم أن التغيير يكفي فيه الانفكاك من طرف واحد.

بدون الآخر<sup>(١)</sup> كما في صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم<sup>(٢)</sup> ، وزعموا أن الواحد من العشرة يمتنع بدونها.

ولا خفاء في ورود سائر الإضافات حينئذ تبيه غير<sup>(٣)</sup> التغاير بين الذات والصفة ، إنما يدفع أزلية غير الذات لا تعدد الأزليات).

قد سبق أنه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب ، وإلا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة ، وزعم بعضهم أنه كاف حتى إن عدم تغاير الشيئين إنما يتحقق إذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر ، والنقض غير وارد. أما الموصوف مع الصفة فلأن عدم التغاير إنما هو في الصفات التي تمتلك الذات بدونها ، كما تمتلك هي بدون الذات ، كصفات القديم ، لامتناع العدم على القديم ، وكذا الصفات بعضها مع البعض ، بخلاف مثل البياض مع الجسم ، فإنهما غيران ، وأما الجزء مع الكل ، فلأنه كما تمتلك العشرة بدون الواحد ، كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها ، إذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة ، وحاصله أن الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل ، وحينئذ ترد<sup>(٤)</sup> سائر الأمور الإضافية ، كالأب مع الابن ، والأخ مع الأخ ، والصانع مع المصنوع ، ويلزم أن لا يكونا غيرين ويلزم أن لا يكون الغيران ، بل الضدان غيرين ، لأن<sup>(٥)</sup> التغاير والتضاد من الإضافات ، فإن<sup>(٦)</sup> التزموا بذلك بناء على أن الإضافة عدمية ، ولا تمايز بين الإعدام.

---

(١) إذ لو صح وجود أحد الشيئين بدون الآخر ثبت التغاير فالغاير عند هؤلاء مرجعه إلى صحة الانفكاك ولو من طرف واحد. وعدهم مرجعه إلى عدم صحة الانفكاك أصلا بحيث لا يصح من هذا الطرف ولا من ذلك.

(٢) فإنه مغایر لذلك الجسم الذي اتصف به لصحة مفارقة الجسم له.

(٣) في (ج) عدم بدلًا من (غير).

(٤) سقط من (ب) لفظ (ترد).

(٥) في (أ) بزيادة الحرف (لأن).

(٦) في (ب) فإذا بدلًا من (فإن).

أجيب بأن الكلام في معرض الإضافة من حيث إنه معرض ، لا في المجموع المركب من المعرض والمعارض.

قال : واعلم بريد أن مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وإثبات قديم غير الله تعالى ، فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات ، وكذا بين الصفة والذات.

والظاهر أن هذا إنما يدفع قدم غير الله تعالى ، لا تعدد القدماء وتكررها ، لأن الذات مع الصفة ، وكذا الصفات بعضها مع البعض ، وإن لم تكن متغيرة ، لكنها متعددة متكررة قطعا ، إذ التعدد إنما يقابل الوحدة ، ولذا صرحو بأن الصفات سبعة أو ثمانية ، وبأن الجزء مع الكل اثنان<sup>(١)</sup> وشيانا موجودان وإن لم يكونا غيرين.

### الاشتراك في الصفات النفسية

(قال : ومنها التمثال وهو الاشتراك<sup>(٢)</sup> في الصفات النفسية<sup>(٣)</sup> ، ويلزمه الاشتراك فيما يجب<sup>(٤)</sup> ، ويمكن وقوعه ، وأن يسد<sup>(٥)</sup> كل من الآخر<sup>(٦)</sup> ، ولا بد من جهة اختلاف لتحقيق التمايز<sup>(٧)</sup> ، ومن اشتراط عدمه<sup>(٨)</sup> أراد في المعنى الذي به التمثال).

(١) في (ب) إثبات بدلا من (اثنان).

(٢) بين الشيئين.

(٣) بحيث يكون لكل منها من الصفات النفسية ما كان للآخر ، والصفة النفسية هنا ما كان الوصف بما دال على نفس الذات الخارجية دون معنى زائد عليها.

(٤) يعني أن كل شيء اشتراكا في كل صفة نفسية فقد اشتراكا فيما يجب بالذات.

(٥) في (أ) يد وهو تحريف.

(٦) بحيث تترتب على كل منها التمرات التي تترتب على الآخر.

(٧) يتحقق التمايز بينهما إذا لو لم يختلفا في وجه ما لم يكن بينهما تمايز ومتى لم يكن بينهما ارتفاع التعدد فلا مثيله.

(٨) أي عدم الاختلاف بينهما في وجه ما لم ير ذلك المشترط.

أي ومن خواص الكثرة التماثل ، وهو الاشتراك في الصفات النفسية ، ومرادهم بالصفة النفسية ، صفة ثبوتية ، يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ، ككون الجوهر جوهرا ، وذاتا وشيئا موجودا ، وتقابله المعنوية ، وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ، ككون الجوهر حادثا ومتخيزا وقابلأ للأعراض. ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران : [أحدهما : الاشتراك فيما يجب ويقتنع ويجوز.

وثانيهما : أن يسد كل منهما من الآخر ، وينوب عنهما ، فمن هاهنا يقال : المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويقتنع<sup>(١)</sup> ، أو موجودان سد كل<sup>(٢)</sup> منهما مسد الآخر ، والتماثلان ، وإن اشتركا في الصفات النفسية ، لكن لا بد من اختلافهما بجهة أخرى ، ليتحقق التعدد والتمايز في الصحيح التماثل ، ونسبة إلى الشيخ. أنه يشترط في التماثل التساوي ، من كل وجه.

واعترض بأنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل ، وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا. زيد مثل عمرو في الفقه ، إذ كان يساويه فيه ، ويسد مسده<sup>(٣)</sup> وإن اختلفا في كثير من الأوصاف ، ولذا قال النبي ﷺ :

«الخنطة بالخنطة مثل بمثل» وأراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها.

والجواب : أن المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل. حتى إن زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه ، وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب أحدهما عن الآخر صحيحة القول بأنهما مثلان في الفقه وإلا فلا.

---

(١) ما بين القوسين من (أ).

(٢) في (أ) يد بدلًا من «سد» وهو تحريف.

(٣) في (أ) ويد مده وهو تحريف والصواب (يسد مسده).

## اشتراط التغایر مختلف فيه

(قال : أما اشتراط التغایر <sup>(١)</sup> فمختلف فيه <sup>(٢)</sup> ، ويقتنع اجتماع المثلين لأنه لا يعقل تمایز أفراد نوع من الأعراض <sup>(٣)</sup> إلا بال محل.

ورد بالمنع <sup>(٤)</sup> ، وليس شدة سواد الجسم <sup>(٥)</sup> باجتماع سوادين وأكثر <sup>(٦)</sup> ، بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع متخالفة تتعاقب على الجسم).

قال الآمدي : وأما الصفات فقد اختفت أصحابنا فيها ، فمنهم من قال . ليست متماثلة ولا متخالفة ، لأن التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما ، وصفات الله تعالى غير متغيرة.

وقال القاضي أبو بكر بالاختلاف نظرا إلى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية ، وهذا ظاهر في أن القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ، ففي التماثل أولى ، وقد يتوهם من ظاهر عبارة المواقف . أن التغایر شرط في التماثل ، والاختلاف البتة ، فمن يصف الصفات به يصفها بهما ، ومن لا فلا.

قال : ويقتنع اجتماع المثلين يعني أن المثلين إذا كانوا من قبل الأعراض يقتنع اجتماعهما في محل واحد ، خلافا للمعتزلة . لذا أن العرضين إذا اشتراكا في

---

(١) بين المثلين.

(٢) فمن الناس من شرط التغایر بينهما فلا توصف الصفات القديمة عنده بأمثلية كما لا توصف بالتجانس والتخلاف .

(٣) كفراً بالبياض.

(٤) أي ورد هذا الاستدلال بأننا نمنع كون الشخص في الفرد ليس إلا بال محل ويجوز أن يكون له شخص خاص به مخصوص وهو ملازم لذلك الفرد ويكون تحققه تابعاً لتحقيق المحل . فلا يجب الجزم بأن الشخص ليس إلا بال محل.

(٥) بسبب صبغة مرة بعد الأخرى.

(٦) حتى يتحقق في ذلك اجتماع مثليين إذ ليس هناك سوادات مجتمعة إلا بحسب ما يتبارد للخيال .

الماهية ، والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز إلا بحسب المحل ، لأن قيامهما به ، وجودهما تبع لوجوده ، فإذا اتحدت الماهية وما يتبعها الهوية ، ارتفعت الاثنيبة ورد بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة ، وبهذا يمنع ما ذكر في الحصول من أن نسبة العوارض إلى كل منهما على السوية ، فلا تعرض لأحدهما خاصة ، بل لكل منهما ، وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة ، ويلزم الاتحاد.

وأما الاعتراض بأن عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم لاثنينته ، فليس بشيء<sup>(١)</sup> ، لأن ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط ، وقد يستدل بأنه لو جاز اجتماع المثلين ، لجاز من له علم نظري بشيء أن ينظر لتحصيل العلم به ، إذا لا مانع سوى امتناع<sup>(٢)</sup> اجتماع المثلين ، وبأنه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من الأعراض لجواز أن يكون أمثلا<sup>(٣)</sup> كثيرة مجتمعة ، واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الأعراض. وبأنه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال أحد المثلين<sup>(٤)</sup> ضرورة أنه ليس بواجب وزواله ليس إلا بطريق ضده الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي ، فيلزم اجتماع الضدين.

ورد الأولان بمنع الملازمة لجواز مانع آخر ، فانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ، ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة أو استدلالا.

والثالث بمنع المقدمات .. تمسكت المعتزلة بالواقع ، فإن الجسم يعرض له سواد ثم آخر وأخر إلى أن يبلغ غاية السواد.

وأجيب : بأننا لا نسلم ذلك<sup>(٥)</sup> ، بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع من اللون متخلافة بالحقيقة ، متشاركة في عارض مقول عليها التشكك<sup>(٦)</sup> هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتدد سواده على التدرج في كل آن نوع آخر.

(١) في (ب) فليس بقوى بدلًا من (شيء).

(٢) سقط من (ب) لفظ (امتناع).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (كبيرة).

(٤) في (ب) بزوال المثلين أو أحدهما.

(٥) في (ب) لا نسلم لأن السوادات.

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (الذي).

## التضاد من خواص الكثرة

(قال : ومنها <sup>(١)</sup> التضاد <sup>(٢)</sup> ، وهو كون المعينين بحيث يستحيل لذاتيهما ، اجتماعهما في محل من جهة فلا تضاد بين غير العرضين (ولا بين مثل السواد والحلوة ولا بين) <sup>(٣)</sup> العلم بالحركة والسكنون معا ، ولا بين مثل الصغر والكبير ما لم تعتبر الإضافة إلى معين <sup>(٤)</sup> .)

أي من خواص الكثرة التضاد ، وهو كون المعينين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة.

والمراد بالمعنى ما يقابل العين أي ما لا يكون قيامه بنفسه ، وذكر الاجتماع معن عن وحدة الزمان ، والتقييد بالمعينين يخرج العينين ، والعين مع المعنى ، والعدميين وعدم مع الوجود. وهذا قالوا بعدم التضاد في الأحكام وسائر الإضافات لكونها اعتبارية لا تتحقق لها في الأعيان ، ولا يخرج القديم والحدث إذا كانا معينين كعلم الله تعالى ، وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له ، إذ لا إشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد. وقد يقال إن معنى امتناع الاجتماع أهتما يتواردان على محل ، ولا يكونان معا ليخرج مثل ذلك ، لأن محل القديم قديم ، فلا يتصف بالحدث وبالعكس ولأن القديم لا يزول عن الحل حتى يرد عليه المقابل ، واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد ، والحلوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد <sup>(٥)</sup> ، وبقيد لذاتهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكنونه

---

(١) أي من خواص الكثرة التضاد.

(٢) لأن مقابل الكثرة وهو الوحدة لا يتعقل فيها التضاد ضرورة أن الشيء لا يضاد نفسه فلهذا كان التضاد من خواص الكثرة.

(٣) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٤) فصغر زيد مثلا وكبیره يصح اجتماعهما إن اعتبر صغره بالإضافة إلى الجبل وكبیره بالإضافة إلى الذرة مثلا فليسا ضدین وإنما يمتنع اجتماع صغره وكبیره إن أضيف إلى شيء معين.

(٥) في (أ) بزيادة (واحد).

معاً أي العلم بأن هذا الشيء متحرك ، والعلم بأن هذا<sup>(١)</sup> ساكن في آن واحد ، فانهما لا يجتمعان ، لكن لا لذاهما ، بل لامتناع الحركة والسكن واما تصور حركة الشيء وسكنه معاً فممكن ، ولذا يصح الحكم باستحالتهما ، وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبير ، والقرب والبعد على الإطلاق ، فإنهما لا يتضادان وإن امتنع اجتماعهما في الجملة ، وإنما يتضادان إن اعتبر إضافتهما إلى معين ككون الشيء صغيراً وكبيراً بالنسبة إلى زيد ، ولا خفاء في أنه<sup>(٢)</sup> لا حاجة إلى هذا القيد حينئذ لأن مطلق الصغر والكبير لا يتمتع اجتماعهما ، وعند اتحاد الجهة يتمتع ، فالأقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك . وربما يعتري على تعريف المتصادين بالتماثلين كالسودادين<sup>(٣)</sup> عند من يقول بامتناع اجتماعهما . ويحاب بأن اتحاد المثل شرط<sup>(٤)</sup> في التضاد ، ولا تمثل إلا عند اختلاف المثل .

### كل اثنين غيران عند الفلاسفة

(قال : وعند الفلاسفة<sup>(٥)</sup> كل اثنين فهما غيران ، فإن اشتراكاً في تمام الماهية<sup>(٦)</sup> فمثلان<sup>(٧)</sup> وإلا فمتخالفان وهما متقابلان إن امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة<sup>(٨)</sup> واحدة).

ما سبق من أقسام الكثرة وأحكامها على<sup>(٩)</sup> رأي المتكلمين ، وأما على رأي

(١) سقط من (ب) لفظ (هذه).

(٢) في (ب) ليس بدلاً من (لا).

(٣) في (أ) السودادين بإسقاط (الكاف).

(٤) في (ب) سر بدلاً من (شرط).

(٥) أي ما تقدم إنما هو عند المتكلمين ، وأما عند الفلاسفة فكل اثنين فهما غير فالكثرة عندهم تستلزم الغيرية إذ لم يشترطوا فيها الوجود الخارجي ولا جواز الانفكاك.

(٦) كزيد وعمرو المشترين في الحقيقة النوعية التي هي الإنسانية.

(٧) وهذا يطابق ما تقدم في تفسير المثلين.

(٨) وغير متقابلين إن لم يتمتع اجتماعهما كالسوداد والحلادة.

(٩) سقط من (ب) حرف الجر (على).

الفلسفة ، فالكثرة تستلزم التغاير ، بمعنى أن كل اثنين فهما غيران ، فإن كانت الاثنتينية بالحقيقة ، فالحقيقة ، أو بالعارض وبالعارض ، أو بالاعتبار وبالاعتبار ، ثم الغيران ، إما أن يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الإنسانية أو لا. فال الأول المثلان ، والثاني المخالفان سواء اشتراكا في ذاتي أو عرضي أو لم يشتركا أصلا ، ثم المخالفان قد يكونان متقابلين كالسود والبياض ، وقد لا يتقابلان كالسود والحلوة ، والمتقابلان هما المخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، فخرج بقييد التخالف ، المثلان ، وإن امتنع اجتماعهما ، وبقييد امتناع الاجتماع في محل مثل السود والحلوة ، مما يمكن اجتماعهما ، وربما يفهم من امتناع<sup>(١)</sup> الاجتماع في محل ، وردهما على المحل فيخرج مثل الإنسان والفرس ، ومثل الإنسان والسود ، وفيه بحث سيجيء ، وأما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر ، وكذا قيد<sup>(٢)</sup> وحدة الجهة إذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبير ، والأبواة مع البنوة على الإطلاق ، والحق أنه احتراز عن خروج مثل ذلك ، فإنما متقابلان ، ولا يمتنع اجتماعهما إلا عند اعتبار وحدة الجهة ، وأما التقييد بوحدة المحل ، فلأن المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبياض الرומי ، وسود الحبشي.

(قال : فإذا كانا<sup>(٣)</sup> وجوديين ، فإن كان تعقل كل محل واحد من جهة واحد ، بالقياس إلى الآخر<sup>(٤)</sup> فمتضادان ، وإلا فمتضادان وإن<sup>(٥)</sup> كان أحدهما عدميا ، فإن تقييد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه<sup>(٦)</sup> أو نوعه ،

(١) في (أ) اجتماع بدل (امتناع).

(٢) سقط من (ب) لفظ (قيد).

(٣) أي المتقابلين وجوديان.

(٤) أي بالإضافة إلى الآخر بحيث لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر.

(٥) وإن لم يكن المتقابلان وجوديين معا فلا محالة إن كان أحدهما عدميا والآخر وجوديا إذ لا يتقابل العدميان عند صاحب هذا التقسيم.

(٦) بمعنى أن القبول وصف شخص كعدم اللحية عن الأمر فإن ذلك الأمر المعين قابل لمقابل هذا العدم وهو الاتساع.

أو جنسه القريب أو البعيد فملكة وعدم ، وإلا إيجاب وسلب<sup>(١)</sup> ، وإذا لم يمتنع أن يكون نقىض العدمي عدميا كالامتناع واللامتناع ، والعمى واللامعمى<sup>(٢)</sup> ، بمعنى رفعه أعم من البصر ، وعدم الاستعداد له ، فالأقرب أن يقال. إن كان أحد المتقابلين رفعا للآخر فملكة وعدم ، أو إيجاب وسلب ، وإلا فتضایف ، أو تضاد على ما ذكر<sup>(٣)</sup>.

وقد يقال : لا تقابل بين العدميين ، أما المطلق والمضاف ظاهر ، وأما المضافان فلاجتماعهما في غير ما أضيفا إليه كالالسواد والبياض في الأحمر ، ولكون التقابل مشروطاً بوحدة الموضوع ، وبهذا خرج مثل الإنسانية مع الفرسية ، والملزوم مع عدم اللام. وفيه نظر.

فإن قيل : قد تقابل القضايا تناقضاً وتضاداً من غير تصور محل.

قلنا : بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات ، يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها ، لا صدقها على شيء ، أو بحسب أن موضوع القضية مورد للإيجاب والسلب). يزيد حصر أقسام التقابل في الأربع ، ومبناه على أن المتقابلين يكونان وجوديين ، أو وجودياً وعدميَا ، فإن كانا وجوديين ، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى تعقل الآخر ، فمتضایفان كالأبوبة والبنوة ، وإن فمتضادان كالسواد والبياض وإن كان أحدهما عدميا ، والآخر وجوديا ، فإن اعتبر في العدمي ، كون الموضوع قابلاً للوجودي بحسب شخصه ، كعدم اللحية عن الشخص<sup>(٤)</sup> الأمرد ، أو نوعه كعدم اللحية عن المرأة ، أو جنسه القريب كعدم

---

(١) كالبياض واللأبيض والبصر والابصر ، والوجود واللاوجود فإن سلب البياض حيث لم يشترط في موضوعه قبول البياضية صادق بالعلم والعلم لا يقبل البياض.

(٢) فإن امتناع سلب الإمكان العام واللامتناع سلب ذلك السلب وهما عدميان والعمى عدم البصر واللامعمى سلب ذلك العدم فهمما عدميان أيضا.

(٣) فيما تقدم من أن الفرق بين المتضایفين والمتضادين موقوف التعقل وعدهمه وإلا فكلهما وجودي وهذا بناء على أن التضایف لا يقتضي العدمية.

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (الشخص).

اللحية عن الفرس. أو جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر ، فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم ، وإن لم يعتبر ذلك السود والأسود ، فتقابل الإيجاب والسلب ، إلا أنه لا دليل على امتناع أن يكون المتقابلان عدميين.

كيف : وقد أطبق المتأخرون <sup>(١)</sup> على أن نقىض العدمي ، قد يكون عدما ، كالامتناع واللامتناع ، والعمى واللامعنى ، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون <sup>(٢)</sup> هو باعتبار الاتصاف بالبصر ، أو باعتبار عدم القابلية له ، فيما يقال أن اللامعنى . إما عبارة عن البصر فيكون وجوديا ، وإما عن عدم قابلية المخل للبصر ، فيكون سلبا لأمر وجودي ، ليس بشيء ، وإذا جاز أن يكونا عدمنين . فالأولى أن يبين الحصر بوجه يشملهما <sup>(٣)</sup> . كما يقال : المتقابلان إن كان أحدهما سلبا لآخر ، فإن اعتبار في السلب استعداد المخل في الجملة لما أضيف إليه السلب ، فتقابلهما تقابل الملكة والعدم ، وإلا فتقابل الإيجاب والسلب ، وإن لم يكن أحدهما سلبا لآخر ، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر <sup>(٤)</sup> ، فتقابلهما التضاد ، وإلا فالتضاد ، وقد يستدل على لزوم كون <sup>(٥)</sup> أحد المتقابلين وجوديا ، بأنه لا تقابل بين العدم <sup>(٦)</sup> والمطلق والمضاف ، ضرورة صدق المطلق على المقيد ، ولا بين العدمين المضافين لوجهين أحدهما : أنهما يجتمعان في غير ما وقع الإضافة إليه ، إما بطريق الصدق ، فلأنه <sup>(٧)</sup> يصدق على الأحمر ، أنه لا أسود ولا أبيض ، إما بطريق الوجود ، فلأنه قد <sup>(٨)</sup> وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد ، ولا بياض .

---

(١) في (ب) والمتأخرون أطبقوا بحذف لفظ (قد).

(٢) في (أ) بزيادة الضمير (هو).

(٣) في (أ) و (ج) يعمها بدلًا من (يشملها).

(٤) في (ب) إلى الثاني بدلًا من (الآخر).

(٥) سقط من (ج) لفظ (كون).

(٦) في (ب) العدم المطلق بحذف (الواو).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (قد).

(٨) في (ب) فلان بدلًا من (فلانه).

وثنائيهما : أن من شرط المتقابلين أن يكونا متوارد़ين على موضوع واحد كما أشرنا إليه<sup>(١)</sup> ، وقد صرَّح به<sup>(٢)</sup> بعض المتأخرين ، وموضوع العدمين المضادين كاللأسود واللبياض ، متعدد ضرورة أكْهَمَا لِوَاضِيَفَا إِلَى وَاحِدٍ لَمْ يَكُونَا عَدْمِيْنَ ، وبهذا يخرج التقصي عن إشكالين :

أحدُهُما : أن مثل الإنسانية مع الفرسية داخل في حد<sup>(٣)</sup> المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع أنه ليس أحد الأقسام<sup>(٤)</sup> الأربع ، أما غير التضاد ظاهر . وأما التضاد ، فللإطباقي على أنه لا تضاد بين الجوادر لامتناع ورودها على الموضوع .

وثنائيهما : أن الملزم وعدم اللازم كالأسود واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليس أحد الأقسام . أما السلب والإيجاب فلا جتماعهما على الكذب كما في البياض ، وأما غيرهما ظاهر ، ووجه التقصي أن مثل<sup>(٥)</sup> هذا ليس من التقابل ، لا انتفاء التوارد على موضوع واحد ، وفي هذا الكلام<sup>(٦)</sup> نظر أما أولاً فلأن ما ذكر من اجتماع العدمين ، إنما يكون . إذا لم يعتبر<sup>(٧)</sup> إضافة أحدُهُما إلى الآخر ، كما في اللأسود ، واللبياض بخلاف مثل العمى واللامعى ، والامتناع واللامتناع .

وأما ثانياً : فلأن الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الأعراض البته للقطع بمقابل الإيجاب والسلب في الجوادر مثل الفرسية ، واللافرسية ، بل صرَّح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتباراً بالورود على المحل الذي هو الهيولي

<sup>(٨)</sup>.

(١) في (ب) سابقاً بدلاً من (إليه) .

(٢) في (أ) بمحذف لفظ (به) .

(٣) في (ج) بإسقاط لفظ (حد) .

(٤) في (أ) أقسام بدلاً من (الأقسام) .

(٥) في (ب) و (ج) سقط لفظ (مثل) .

(٦) في (أ) و (ب) سقط (الكلام) .

(٧) في (ج) لم يقصد بدلاً من (يعتبر) .

(٨) راجع التعريف بالهيولي في الجزء الأول من هذا الكتاب .

وأما ثالثاً : فلتصرح ابن سينا وغيره بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحداً شخصياً كزيد للعدل والجور أو نوعاً كالإنسان للرجولة والمرئية ، أو جنسياً كالحيوان للذكورة والأنوثة ، أو أعم من ذلك كالشيء للخير والشر.

وأما رابعاً : فلأن الكلام في اللأسود واللابياض لا في العدم<sup>(١)</sup> المضاف<sup>(٢)</sup> إلى السواد ، والعدم المضاف إلى البياض ، ألا ترى أنك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض واللابياض ، نظراً إلى أن اللابياض عدم مضاف<sup>(٣)</sup> إلى البياض فيكون موضوعه البياض. فإن قيل : من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد. فإن قولنا : كل حيوان إنسان نقىض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان ، وضد لقولنا ، لا شيء من الحيوان بإنسان ، مع أنه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل<sup>(٤)</sup>.

فالجواب من وجهين :

أحدها : أن ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص ، والمبانة والمساواة<sup>(٥)</sup> ، فإنها تكون في المفردات باعتبار الصدق ، أعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود ، أعني صدقها في نفسها ، فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردتين ، امتناع الاجتماع في محل ، وبين القضيتين امتناع لا اجتماع في الوجود.

واثنيهما : أن يجعل تقابل الإيجاب والسلب أعم مما في المفردات والقضايا ، ويعتبر موضوع القضية مورداً ومحلاً لثبت المحمول له ، وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء : أن المتقابلين بالإيجاب والسلب ، إن لم يتحمل الصدق والكذب فبسط كالفرسية ، واللافسية ، وإلا فمركب ، كقولنا زيد

(١) في (أ) و (ب) بزيادة لفظ (العدم).

(٢) في (ج) القائم بدلاً من (المضاف).

(٣) في (ب) أضيف إليه بدلاً من (مضاف إلى البياض).

(٤) في (ج) عليه بدلاً من (على محل).

(٥) سقط من (أ) لفظ (المساواة).

فرس ، وزيد ليس بفرس ، فإن إطلاق هذين المعنين على موضوع واحد في زمان واحد  
محال.

وقال ابن سينا : إن من التقابل الإيجاب والسلب . ومعنى الإيجاب وجود أي معنى  
كان ، سواء كان باعتبار وجوده في نفسه ، أو وجوده لغيره ، ومعنى السلب لا وجود بأي  
معنى كان ، سواء كان لا وجوده في ذاته ، أو لا وجوده في غيره.

### التضاد الحقيقى

(وقد يعتبر<sup>(١)</sup> في التضاد<sup>(٢)</sup> غاية الخلاف<sup>(٣)</sup> ويسمى<sup>(٤)</sup> بالتضاد الحقيقى ، والأول  
بالمشهورى<sup>(٥)</sup> وفي الملكة وعدم استعداد المخل للوجود في ذلك الوقت ، ويخص باسم  
المشهورى والأول بالحقيقى ، وأول كل<sup>(٦)</sup> أعم<sup>(٧)</sup> ، وباعتباره يدخل في أقسام التقابل ،  
تقابل مثل البياض مع الصفرة ، والبصر مع عدمه من الشجر إلا أنهم صرحاً بأن أحد  
الضدين في المشهورى قد يكون عندما للآخر ، كالسكنون للحركة ، والظلمة للنور ، والمرض  
للصحة ، والعجمة للنطق ، والأنوثة للذكورة ، والفردية للزوجية ، وإن غاية الخلاف شرط في  
المشهورى أيضاً<sup>(٨)</sup>.

---

(١) في (ج) يشترط بدلاً من (يعتبر).

(٢) التضاد : الذي هو كون وجودين لا يجتمعان ولا يتوقف تعلق كل منهما على تعلق الآخر.

(٣) كالبياض والسود فإذا لم يكن بينهما كالصفرة والبياض والحرمة والسود فليسما بضدين.

(٤) ويسمى هذا التضاد المشترط فيه غاية الاختلاف بالتضاد الحقيقى.

(٥) والذي لا يشترط فيه غاية الاختلاف يسمى بالتضاد المشهوري لاشتهره بين الفلاسفة.

(٦) وأول كل من القسمين.

(٧) أعم من الثاني منها إذ الأول مطلق فيما ، والثاني مقيد فيما ومعلوم أن المطلق أعم من المقيد فال الأول في  
التضاد وهو كونهما وجودين لا يجتمعان من غير توقف أحدهما على الآخر.

(٨) صرحاً بأن المشهوري يشترط فيه غاية الاختلاف أيضاً فيخرج نحو الصفرة والبياض عن المشهوري لاتخاده في  
هذا القيد بالحقيقي حينئذ فيبطل حصر المقابلات فيما ذكر لأن هذا القسم لا يدخل في غير التضاد فيخرج عن  
ال التقسيم وهو ظاهر.

ما مر من <sup>(١)</sup> تفسير التضاد ، وتفسير الملكة والعدم هو الذي أورده قدماء الفلاسفة في أوائل المنطق ، وأما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منها قيدا آخر وهو في المتضادين ، أن يكون بينهما غاية الخلاف ، كالسود والبياض ، بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ، أن يكون العدم سبب الوجود عما <sup>(٢)</sup> هو من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسرج بخلافه عن الأمرد ، وكل من التضاد والملكه والعدم ، بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني ضرورة أن المطلق أعم من المقيد <sup>(٣)</sup> إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفه والمقييد بال حقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية ، والملكه والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بال حقيقي ، والمقييد بالمشهوري ، ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسود مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف ، وكذا (الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه) <sup>(٤)</sup> عن العقرب أو الشجر قادحا في حصر التقابل في الأقسام الأربعه لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الأخضر.

أجاب المؤخرون بأن الحصر <sup>(٥)</sup> إنما هو باعتبار المعنى الأهم أعني المشهوري من التضاد ، وال حقيقي من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك. وفيه نظر ، أما أولا فلأن الضدين في التضاد والمشهوري لا يلزم أن يكونا وجوديين ، بل قد يكون أحدهما عدما للآخر كالسكنون للحركة ، والظلمة للنور ، والمرض للصحة ، والعجمة للنطق ، والأئنة للذكرة ، والفردية للزوجية. صرحت بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم ، وتقابل الإيجاب والسلب ، بل وفي كلامهم ، أنه اسم يقع على <sup>(٦)</sup> التضاد الحقيقي ، وعلى بعض أقسام الملكة والعدم ، أعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم إلى الملكة كالسكنون والحركة بخلاف العمى والبصر ، والحق أنه

(١) في (ب) في بدلًا من حرف الجر (من).

(٢) سقط من (ب) لفظ (هو).

(٣) في (ب) القيد بدلًا من (المقييد).

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ج).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (إنما).

(٦) في (ب) يقع اسم على التضاد وسقط من (أ) حرف الجر (على).

أعم من ذلك إذ لا يمكن الانتقال في النطق ، والعجمة ، وفي الذكورة والأنوثة ، وفي الزوجية والفردية ، على أن تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع إلى الإيجاب والسلب ، فإن الزوج عدد ينقسم بمساويين ، والفرد عدد لا ينقسم بمساويين ، فال الأول اسم للموضوع ، أعني العدد مع الإيجاب ، والثاني اسم له مع السلب ، كذا ذكره ابن سينا .  
وأما ثانيا : فلأنه صرخ ابن سينا وغيره بأن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهورى أيضا ، وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرا عن الأقسام .

### **ال مقابل عام بالمعروض خاص بالعارض**

(قال : ومن حكم التقابل أنه أعم من التضائف <sup>(١)</sup> باعتبار المعروض وأخص باعتبار العرض <sup>(٢)</sup> أما أن التضاد قسيم التضائف وقسم منه باعتبارين <sup>(٣)</sup>).  
جواب عن اعتراض تقريره أن التضائف أعم من أن يكون تقبلا أو تماثلا أو تضادا أو غير ذلك ، مما يدخل تحت المضاف ، فكيف يجعل قسما من التقابل أخص منه مطلقا وقسما للتضاد منافيا له ، وتقرير الجواب أن التضائف أعم من مفهوم التقابل العرض لأقسامه ، ومفهوم التضاد العرض يمثل السواد والبياض ، ضرورة أنه لا يعقل المقابل أو المضاد إلا بالقياس إلى مقابل أو مضاد آخر ، وهذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه ، بمعنى أن ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين ، وقد لا يكونان ، ومعروض التضاد مبينا له كالسواد والبياض ، فإنه لا تضائف بينهما .

(١) الذي هو قسم منه كما اقتضاه التقسيم السابق . ولكن ذلك العموم إنما هو باعتبار المعروض .

(٢) أي مفهومه العرض للمفردات لا باعتبار المعروض بمعنى أن مفهوم التضائف أهم من مفهوم التقابل ضرورة أنه لا يعقل مفهوم تقابل في شيء إلا بالإضافة إلى تقابل في مقابله فيصدق على ذلك المفهوم مفهوم التضائف لاشتماله على توقف العقل فيه على شيئا .

(٣) المذكورين وما اعتبار المصدوق والمفهوم .

## من أحكام التقابل مقوليته على ما تحته

(قال : وإن مقوليته على الأقسام <sup>(١)</sup> بالتشكيك <sup>(٢)</sup> ، وأشهرها الإيجاب والسلب ، إذ باعتباره يمتنع الاجتماع <sup>(٣)</sup> في البوافي لا التضاد باعتبار غاية الخلاف <sup>(٤)</sup> ، إذ لا غاية فوق التنافى الذاتي). <sup>(٥)</sup>

يريد أن من حكم التقابل أنه ليس جنسا لأقسامه ، إذ لا يتوقف تعقلها على تعقله ، وهذا ظاهر في التضائف ، كما أن التوقف ظاهر في التضاد ، وأما (في التضاد وأما) <sup>(٦)</sup> في الباقين فمتعدد.

وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الإيجاب والسلب أشد لأن امتناع الاجتماع فيما بينهما ظاهر وبحسب الذات ، وفي البوافي لاشتمالها على ذلك ، وأوضح ذلك بأن الخير فيه عقده خير وهو ذاتي ، وعقد أنه ليس بشر وهو عرضي ، وكونه ليس بخير ينفي الذاتي ، وكونه شرًا ينفي العرضي ، ولا خفاء في أن النافى الذاتي أقوى وفي التجريد ما يشعر بأنه في التضاد أشد لأنه قال : وأشدتها فيه.

الثالث : أي أشد أنواع التقابل في التضاد هو التضاد ووجه <sup>(٧)</sup> بأن التضاد مشروط بغایة الخلاف ، وهي غاية في امتناع الاجتماع. ورد بأنه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتي بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر بخلاف الصدرين ، فإن أحدهما إنما يستلزم سلب الآخر.

وقيل : يعني كلامه أن شد الأنواع في التشكيك هو التضاد ، لأن قبول القوة

(١) الأربع التي تحته وهي التضاد والتضائف والإيجاب والسلب والعدم.

(٢) يعني أنه إنما يقال على هذه الأقسام ويصدق عليها بطريق التشكيل لا بطريق التواطؤ والاشتراك.

(٣) كان الإيجاب والسلب أقوى هذه الثلاثة إنما هو باعتبار اشتمالها على الإيجاب والسلب.

(٤) الذي بين الصدرين.

(٥) ما بين القوسين من (أ) و (ج) ساقط.

(٦) في (ب) وجه بدلا من (وجه).

والضعف في أصنافه <sup>(١)</sup> من الحركة والسكنون <sup>(٢)</sup> ، والحرارة والبرودة ، والسود والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البوقي.

### مراجع الإيجاب والسلب

(قال : ومن حكم الإيجاب والسلب أن مرجعهما إلى القول والعقد <sup>(٣)</sup> إذ السلوب اعتبارات <sup>(٤)</sup> لها عبارات لا ذات ، وإلا لكان للإنسان بحسب سلب ما عداه <sup>(٥)</sup> معان لا تنتهي).

أي الوجود اللغطي والذهني دون العيني يعني أن السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذات حقيقة ، وإلا لكان للإنسان مثلاً معان غير متناهية لأنه ليس بفرس ولا ثور ، ولا ثعلب <sup>(٦)</sup> ، ولا أشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا ، وبه يظهر أن ليس معناه ما فهمه بعضهم من أنه <sup>(٧)</sup> ليس في الخارج شيء هو إيجاب أو سلب كيف ، ولا يعنون بالإيجاب إلا مثل السواد بالنسبة إلى اللأسود وهو موجود في الخارج.

### من أحكام السلب والإيجاب

(قال : وإنما عند النقل إلى الحكم <sup>(٨)</sup> يقتسمان الصدق والكذب <sup>(٩)</sup> والبوقي

(١) في (أ) سقط لفظ (أصنافه).

(٢) في (ج) التوقف بدلاً من (السكنون).

(٣) لا إلى التحقق الخارجي يعني أن مجموعهما لا يرجع عند ورودهما في محل إلى التتحقق بالوجود الخارجي.

(٤) اعتبارات عقلية لا وجود لها خارجاً.

(٥) في (ج) مضاف بدلاً من (معان).

(٦) في (ب) ولا ثلث وهو تحريف.

(٧) في (ب) من أن ليس بخلاف (أ) و (ج).

(٨) أي عند نقلهما من حال الأفراد إلى حال الحكم بحما على موضوع واحد.

(٩) فيكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً ولا يجتمعان على كذب معاً ولا على صدق معاً لامتناع اجتماع النقيضين ثبوتاً أو نفيها.

قد يكذب<sup>(١)</sup> لعدم الموضوع أو خلوه).

أي ومن حكم الإيجاب والسلب أنهما إذا نقلا إلى الحكم والقضية ، كان أحدهما صادقا ، والأخر كاذبا بتة سواء وجد الموضوع أو لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين ، وارتفاعهما بخلافسائر الأقسام ، فإنه يجوز أن يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع أو خلوه عنهما ، كما<sup>(٢)</sup> إذا حمل الأعمى وال بصير ، أو الأسود والأبيض ، أو الأب والابن على العنقاء أو على العقل<sup>(٣)</sup>.

فإن قيل : إن أريد بالنقل إلى القضية حمل المتقابلين على موضوع ، فالإيجاب والسلب أيضا قد يكذبان<sup>(٤)</sup> لعدم الموضوع. كما في قولنا : العنقاء أسود ، ولاأسود لاقتضاء المعدلة وجود الموضوع ، وإن أريد اعتبار التقابل بين النقيضين ، فهذا لا يتصور في التضاد ، ولا في ملكة والعدم.

قنا : المراد الثاني في الإيجاب والسلب ، والأول في الباقي ، وقد يقال القضية إنما تكون معدولة مفترقة إلى وجود الموضوع<sup>(٥)</sup> إذا أريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض ، عدل في التعبير عنه إلى طريق السلب وأما إذا أريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستعينة عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة ، فقولنا العنقاء لاأسود إذا أريد بالأسود أسود نقيض الأسود ، أعني رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء أسود.

## أحكام التضاد

(قال : ومن حكم التضاد أن الموضوع<sup>(٦)</sup> قد لا يخلو عن أحد الضدين<sup>(٧)</sup>)

(١) في (ج) قد يكون بدلا من (قد تكذب).

(٢) سقط من (أ) و (ج) لفظ (كما).

(٣) في (ب) النقل بدلا من (العقل).

(٤) في (ب) يكونان بدلا من (يكذبان).

(٥) في (ب) الممنوع بدلا من (الموضوع).

(٦) أي الذات التي من شأنها أن يعرض لها الضدان فتكون موضوعا لهما مقوما لما يجل فيه منهما.

(٧) المتقابلين عليه لاتفاقه بأحد هما بعينيه دون الآخر.

بعينه كالنار<sup>(١)</sup> عن الحرارة أو لا بعينه كالجسم عن الحركة والسكنون وقد يخلو<sup>(٢)</sup> ما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر أو بسلب الطرفين كاللاغادل ، واللاجائز أو بدون ذلك كاشفاف يخلو عن السواد البياض).

ظاهر وفيه إشارة إلى أن تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم.

### التضاد الحقيقي يوجد بين نوعين

(قال : وإن الحقيقي<sup>(٣)</sup> منه إنما يكون<sup>(٤)</sup> بين نوعين آخرين من جنس واحد كالسواد والبياض<sup>(٥)</sup> لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة<sup>(٦)</sup> ، وكالخير والشر ، أو نوعين من جنسين ، كالعفة والفجور<sup>(٧)</sup> ، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والجمرة ، وعولوا في ذلك على الاستقراء وفيه نظر ، وأما المشهور فقد صرحا بأنه قد يكون بين جنسين كالخير والشر ، أو نوعين من جنس كالعفة والفجور ، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والجمرة أو من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن).

يعني أن من حكم التضادان الحقيقي منه لا يكون إلا بين نوعين آخرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ، ويلزم من هذا الحصر ، أنه

(١) فإنما موضع للحرارة المقابلة للبرودة.

(٢) في (أ) و (ب) الكون وهو تحريف.

(٣) أي التضاد الحقيقي الذي يفيد غاية الاختلاف.

(٤) أي يوجد ويتحقق.

(٥) فإنما نوعان من جنس اللون الذي هو بعض أجناس العروض وهما الآخيران من أنواع اللون لوجود وسطين قبلهما أحدهما في الاختلاف كالبياض مع الصفرة والجمرة مع السواد.

(٦) فإن الفضيلة جنس تحتها الحكم والعلم والعدل وغير ذلك ، والرذيلة جنس تحتها الطيش والجهل والجور وغير ذلك.

(٧) العفة : نوع من الفضيلة الشرعية الصادقة على العدل ولزامة العبادة وترك المحرمات وعلى غير ذلك. والفجور : نوع من الرذيلة الشرعية الصادقة على الجور وعدم العبادة والإقدام على المحرمات وغير ذلك. فالعفة ليست ضداً حقيقياً للفجور لكنهما جنسين لا من جنس.

لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة ، والخير والشر ، ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلية تحت الفضيلة ، والفجور الداخل تحت الرذيلة ، إذا فرض كونهما جنسين ، ولا بين أنواع فوق الاثنين. سواء كانت من جنس واحد ، كالسوداد والبياض والحمرة الداخلية تحت اللون ، أو من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن<sup>(١)</sup> ، ويلزم من هذا أن لا يكون ضد الواحد إلا واحدا حتى لا يكون للسوداد ضد هو البياض ، وآخر هو الحمرة ، ولا للشجاعة ضد هو التهور ، وآخر هو الجبن<sup>(٢)</sup> ، وعلوا في إثبات ذلك على الاستقراء ، وأما التضاد المشهوري ، فقد صرحا بأنه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس ، بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة ، والخير والشر ، أو بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور ، أو بين أنواع من جنس (السوداد والبياض والحمرة ، أو من جنسين كالشجاعة والتهور ، والجبن ، وفيه نظر من وجوه أن معنى<sup>(٣)</sup> الاستقراء في اختصار التضاد بين نوعين من جنس)<sup>(٤)</sup>. هو أنا وجدناه فيما بينهما دون غيرها ، ولا طريق إلى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة ، أو العفة والفجور ، سوى أنه لا يكون إلا فيما بين نوعين من جنس ، وهذا جنسان أو نوعان من جنسين وهذا ، دور ظاهر.

الثاني : أنه إن اشتربط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من جنس ضروري لا استقرائي لأن غاية الخلاف إنما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الأوساط<sup>(٥)</sup> ، وإن لم يشترط فبطلانه ظاهر<sup>(٦)</sup> ، كما في أنواع اللون.

الثالث : أئمهم أطبقوا<sup>(٧)</sup> على تضاد السوداد والبياض على الإطلاق ، مع أنهما

(١) في (ب) الحين بدلا من (الجبن).

(٢) في (ب) الحين بدلا من (الجبن).

(٣) في (أ) أن الاستقرار بدون لفظ (معنى).

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٥) في (ب) الأوساط (وهو تحريف).

(٦) في (ج) واضح بدلا من (ظاهر).

(٧) في (ب) تمسكوا بتضاد بدلا من (أطبقوا على تضاد السوداد).

ليسا نوعين أخيرين من اللون ، بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة<sup>(١)</sup> مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكك ، وكذا البياض ، فعلى ما ذكروا من أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم أن لا يكون في الألوان إلا بين غاية السواد وغاية البياض .

الرابع : أن ما ذكره ابن سينا من تحقيق التضاد المشهورى بين أنواع كالشجاعة ، والتهور ، والجبن<sup>(٢)</sup> ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهورى أيضا .

### نفي التقابل بين الوحدة والكثرة

(قال : لا تقابل بين الكثرة والوحدة بالذات<sup>(٣)</sup> ، بل يعارض العلية<sup>(٤)</sup> والمكيالية ، لأن موضوعهما لا يتحد بالشخص ، وأن أحد المتقابلين لا يتقوم بالآخر .

ورد الأول : بأن الموضوع قد لا يتحد بالشخص ، بل بالنوع أو الجنس أو بعارض أعم ، ومع ذلك فبمجرد الفرض .

والثاني : بمنع تقويم الكثرة بالوحدة ، وإنما يتقويم معروضها ، بمعرضها<sup>(٥)</sup> ولا نزاع في أن المتقابلين ، إذا أخذنا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والأعمى ، والأب والابن ، والأسود والأبيض لم يكونا متقابلين بالذات<sup>(٦)</sup> فكيف نفس المعروض .

(١) في (ج) متباعدة بدلا من (مختلفة).

(٢) في (ب) الخير بدلا من (الجبن).

(٣) لأن المتقابلين بالذات هما الأمران اللذان تتنافى حققتهم لنفسهما لا اللازم لهما في معرض يقبلهما ، والوحدة والكثرة ليست كذلك إذ لا تناهى بين ذاتيهما .

(٤) يعارض وصف العلية للوحدة ، ووصف المعلولة للكثرة ، ويعارض وصف المكيالية للوحدة ، ووصف المكيالية للكثرة فإن الكثرة حيث كانت هي مكيلة بالوحدة أي معدودة ومجموعة بها والوحدة مكيل لها ، أي جامعة وعادة لها .

(٥) سقط من (أ) و (ب) بمعرضها .

(٦) اتفاقا لأنه لما اعتبر المخلان مع الوصفين والمخلان لا تقابل بينهما صار المجموعان لا تقابل بينهما بالذات بل بالعرض بالنظر إلى الوصف الذي هو جزء لمجموع فإذا كان المجموع من العارض والمعروض إذا اعتبر مع مجموع عارض ومعروض آخر لم يكن بين المجموعين تناهى العارضين والمعروضين .

فإن قيل : التقويم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع<sup>(١)</sup> العارضين<sup>(٢)</sup>.  
قلنا : لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الإيجاب والسلب كالأيضاخ الحلو  
فيه البياض ، واللبياض أعني الحلاوة.

ومن هنا قيل : إن بين مفهوميهما تقابل الإيجاب والسلب . والحق أئمهم أرادوا نفي  
التناسب بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها التعدد ، وأما مفهومهما المفسران<sup>(٣)</sup>  
بالانقسام وعدمه ، فالظاهر تقابلهما بالإيجاب والسلب).

من كلام الفلاسفة أن بين الوحدة والكثرة تقابل التضاد بواسطة ما عرض لهما من  
العلية ، والمعلولة ، والمكيلية ، وذلك أن الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات  
كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيلًا لها ، والكثرة معلولاً متقوماً بالوحدة ومكيلة بها ،  
وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين :

أحدهما : أن موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص بما سبق في تفسير  
التناسب ، وموضوع الوحدة والكثرة ، ليس كذلك ، لأنه إذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت  
هويته (وحصلت هوية واحدة وكان هذا هو مراد الإمام بقوله : إذا طرأت الوحدة بطلت  
الوحدات لأن التي كانت ثابتة فبطل)<sup>(٤)</sup> الوحدانية وبالعكس . أي إذا طرأت الوحدة على  
الأشياء بطلت الهويات المتكررة موضوع الكثرة ، (لأن موضوع الكثرة<sup>(٥)</sup> مجموع الوحدات ،  
وإلا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها).

وثانيهما : أن الوحدة مقومة للكثرة ، ولا شيء من المتقابلين كذلك . أما فيما يكون  
أحدهما عدم الآخر فظاهر وأما في التضاد ، فلأن المقوم للشيء

---

(١) في (ج) امتياز بدلاً من (اجتماع).

(٢) ضرورة صحة وجود الوصف عند وجود القابل وهو الموصوف لكن اجتماع العارضين المتناففين أو جواز  
اجتماعهما محال.

(٣) في (أ) و (ب) المعتبران بدلاً من المفسران.

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).

يتقدم عليه وجوداً أو تعقلاً<sup>(١)</sup>. والمتضادان يكونان معاً في التعلق والوجود ، وأما في التضاد ، فلأن المقوم للشيء يجتمع ، والضد لا يجتمع<sup>(٢)</sup> الضد ، بل يدافعه<sup>(٣)</sup>.

فإن قيل : هذا كافٍ في الكل لأن الاجتماع في محل ينافي القابل<sup>(٤)</sup> مطلقاً.

قلنا : من نوع لما سيجيء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب قد يجتمعان في محل إذا (وحصلت هوية واحدة ، وكان هذا مراد الإمام بقوله : إذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة ، فبطل موضوع الكثرة)<sup>(٥)</sup> كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول : فلأن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحداً بالشخص<sup>(٦)</sup> فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسيّة واللافرسية ، بل صرحاً بأنه قد يكون واحداً بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بال النوع كالرجولية. والمرئية للإنسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر أعم عارض كالخير والشر للشيء ، ومع ذلك فيكتفي الفرض والتقدير كإنسان للفرسيّة واللافرسية في قولنا : الإنسان فرس<sup>(٧)</sup> ، والإنسان ليس بفرس.

والإمام عليه السلام ، جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليلاً<sup>(٨)</sup> عدم التضاد بينهما ، فإن من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد ، ولو بالإمكان ، كما إذا كان أحدهما لازماً كسواد الغراب<sup>(٩)</sup>.

---

(١) في (ب) عقلاً بدلاً من (تعقلاً).

(٢) في (ج) بزيادة (يشارك).

(٣) في (ج) رافعه بدلاً من (يدافعه).

(٤) في (ب) التقبل بدلاً من (القابل).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ج).

(٦) سقط من (ب) لفظ (بالشخص).

(٧) في (ج) الإنسان حيوان بدلاً من لفظ (فرس).

(٨) في (ج) بزيادة حرف الجر (على).

(٩) في (ج) بزيادة لفظ (القار).

وأما الثاني : فلأنه إن <sup>(١)</sup> أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع ، إما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان. وإما بحسب الذهن فلأننا نعقل الكثرة ، وهو كون الشيء بحيث ينقسم ، بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث <sup>(٢)</sup> لا ينقسم ، وإن أريد أن معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة ، يعني أن الكثير مؤلف <sup>(٣)</sup> يصدق على كل جزء منه ، أنه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم ، لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين ، بل معرضيهما ، ولا نزاع في ذلك ، ألا ترى أنهم انفقوا على أن المتقابلين بالذات ، إذا أخذنا مع الموضوع كالفرس ، واللافرس ، وكالبصير والأعمى ، وكالأب والابن ، وكالأسود والأبيض ، لم يكن <sup>(٤)</sup> تقابلهما بالذات ، فكيف إذا أخذ نفس الموضوعين.

فإن قيل : المراد الثاني ، وهو ينافي التقابل لأن كون أحد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو <sup>(٥)</sup> يستلزم اجتماع وصفيهما أو إمكانه لا أقل.

قلنا : ممنوع ، وإنما يلزم لو كان المعروضان في محل ، وهو ليس بلازم ، وإنما اللازم اجتماعهما في الوجود ، ولو سلم ، فالاجتماع في المحل. إنما ينافي جميع <sup>(٦)</sup> أقسام التقابل إذا كان بحسب الصدق ، أعني خمل الموطأة لا بحسب الوجود ، أعني حمل الاشتقاء لما ذكر في أساس المنطق ، من أن امتناع المتقابلين في موضوع واحد ، يعتبر في تقابل الإيجاب والسلب ، بحسب الصدق عليه ، وفي الباقي بحسب الوجود فيه ، كال أبيض الحلو ، فإن فيه البياض ، واللبياض ، لأن اللبياض مقول على الحلاوة

(١) في (ب) بزيادة لفظ (كان).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (بحيث).

(٣) في (ب) و (ج) فيكون بدلا من (مؤلف).

(٤) في (ج) فليس بدلا من (لم يكن).

(٥) في (ب) و (ج) وهذا بدلا من (وهو).

(٦) سقط من (أ) لفظ (جميع).

الموجودة فيه ، والمقال على الموجود في الموضوع ، موجود في الموضوع ، ثم ما يمتنع<sup>(١)</sup> اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من<sup>(٢)</sup> غير عكس ، وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس ، فظاهر أنه لا دليل على نفي تقابل الإيجاب والسلب من الوحدة والكثرة ، بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقاً<sup>(٣)</sup> ، أو إلى المتشابهات والوحدة بعدهم ظاهر في ثبوت ذلك ، وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالأحاد ، ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود ، لم يكن بين العدد والواحد تقابل أصلاً<sup>(٤)</sup> ، وهذا ظاهر ، فيما هو جزء الكثرة ، وأما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها ، كما إذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يوهم تضادها ، بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء ، مع بطلان أحدهما بالآخر. ونفاه الإمام ، بأنهما ليسا على غاية<sup>(٥)</sup> الخلاف ، وبأن موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لا نفسه والكل ضعيف.

(١) في (ج) الذي يمتنع بدلاً من (ما يمتنع).

(٢) في (ب) ولا عكس بدلاً من (من غير).

(٣) سقط من (ج) لفظ (مطلقاً).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (أصلاً).

(٥) في (ب) و (ج) نهاية بدلاً من (غاية).



## **المنهج الخامس**

### **في العلية والمعلولية**

**وفيه مباحث :**

- الأول : في تعريف العلة**
- الثاني : يجب وجود المعلول عند وجود الفاعل**
- الثالث : وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل**
- الرابع : الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الفلاسفة**
- الخامس : لا تأثير للقوى الجسمانية**
- السادس : يستحيل ترافق عروض العلة والمعلول**
- السابع : المادة للصورة محل وقابل وحامل**

$\gamma \zeta$

## المنهج الخامس

### العلية والمعلولية

(قال : المنهج الخامس في العلية والمعلولية<sup>(١)</sup> ، وهم اعتبران متضادان<sup>(٢)</sup> لا يجتمعان في شيء إلا بالقياس إلى شيئين<sup>(٣)</sup> ، وبياخهما في مباحث من لواحق الوجود والماهية العلبة والمعلولية ، وهم من الاعتبارات العقلية ، التي لا تتحقق لها في الأعيان ، وإلا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضاد ، إذ العلة لا تكون إلا بالنسبة إلى المعلول ، وبالعكس ، فلا يجتمعان في شيء واحد إلا باعتبارين ، كالأعنة المتوسطة التي هي علة معلوها ، معلولة لعلتها.

---

(١) أي في كون الشيء علة وكونه معلولا.

(٢) لا وجود لهما خارجاً ومعنى كونهما متضادين أن كون الشيء علة لا يعقل إلا بالإضافة إلى كون شيء آخر معلولاً له والعكس.

(٣) متبادران إذ لو كان الشيء علة لشيء ومعلولاً لذلك الشيء ، والعلة أصل والمعلول فرع والأصل مقدم على الفرع لزم كون الشيء متقدماً ومتاخراً عن نفسه بخلاف ما إذا كان علة لشيء ومعلولاً لشيء آخر ، فإنما يلزم تقدمه عن معلوله وتأخره عن عنته التي هي غير ذلك المعلول ولا استحالة فيه.



## المبحث الأول

### تعريف العلة

(قال : المبحث الأول : العلة <sup>(١)</sup> ما يحتاج إليه الشيء <sup>(٢)</sup> ، وإن كان إطلاقها ينصرف إلى ما يصدر عنه الشيء ، ثم إن كانت داخلة في الشيء ، فوجوبه معها ، إما بالفعل فضورية ، وإما بالقوة فمادية ، ويدخل فيهما الجزء من الصورة <sup>(٣)</sup> والمادة ، وبذكر الوجوب يندفع أن الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة ، إلا أنه يرد الجزء الغير الأخير من الصورة جمعاً منعاً ، إن كانت خارجة ، فالشيء إما بما ففاعليه ، أو لها فعائية ، ويقال للأولين علة الماهية ، وللآخرين علة الوجود ، ومرجع الشروط والآلات إلى الفاعل ، ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ، ولا يستحيل دخوله في علة الوجود ، بمعنى أن العقل ، إذا لاحظ وجود المعلول ، لم يجد حاصلاً بدونه.

وقد يقال : إنه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبي عن البيوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه إلا بالعرض).

---

(١) العلة في اللغة : عرض مؤدي للبنية الجسمية ولما كانت بهذا المعنى سبباً في تأثير الجسم بالأذى وفي اتصافه بذلك الأذى نقلت عرفاً لمطلق ما يكون سبباً في تحقق الشيء فهو عرفاً.

(٢) سقط من (أ) و (ب) لفظ (الشيء).

(٣) إذ لا يجب حصوله مع ذلك الجزء لصحة حصوله بلا وجود للمعلول وذلك كجزء صورة السرير المقصود حصوله على التزييع مثلاً فإن أحد أصلاته الأربع جزء من مجموع ما تحصل به صورته ولا يجب معه السرير لصحة حصوله مع التثليث ولا يجب السرير على ذلك التقدير حتى يحصل مجموع التزييع فيجب بالفعل.

قد يراد بالعلة ما يحتاج إليه الشيء . وبالمعلول ما يحتاج إلى الشيء ، وإن كانت العلة عند إطلاقها منصرفة إلى الفاعل ، وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال ، أو بانضمام الغير إليه ، ثم علة الشيء أعني ما يحتاج هو <sup>(١)</sup> إليه إما أن تكون داخلة فيه أو خارجة عنه فإن كانت داخلة فوجوب الشيء معها ، إما بالفعل وهي العلة الصورية ، وإما بالقوة وهي العلة المادية ، وإن كانت خارجة عن الشيء . فإما أن يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية ، أو لأجلها وهي العلة الغائية ، وينحصر الأوليان أعني المادية والصورية باسم علة الماهية ، لأن الشيء يفتقر إليهما في ماهيته <sup>(٢)</sup> ، كما في وجوده ، ولذا لا يعقل إلا بهما ، أو بما يتزعع عنهما كالجنس والفصل <sup>(٣)</sup> ، وينحصر الآخر بأنه أعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود ، لأن الشيء يفتقر إليهما في الوجود فقط ، ولذا يعقل بدوئهما ، وتمام هذا الكلام ببيان أمور أن ما لا ذكر في بيان الحصر ، وجه ضبط لأنه لا دليل على انحسار الخارج فيما به الشيء ، وما لأجله الشيء سوى الاستقراء أن المراد بالصورية والمادية ، وما ينسب إليهما <sup>(٤)</sup> من الأجزاء لصدق التعريف عليها ، وكذا في الفاعلية والغائية ، وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الأقسام لكونها راجعة إلى ما به الشيء وما ذهب إليه الإمام من أن الشروط من أجزاء العلة المادية ، بناء على أن القابل إنما يكون قابلا بالفعل معها <sup>(٥)</sup> ليس بمستقيم ، لأنها خارجة عن المعلوم ، وقد صرخ هو <sup>(٦)</sup> أيضا بأن المادية داخلة أن ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب ، وهو الموفق لكتاب ابن سينا <sup>(٧)</sup> أولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور ، لأن المادة إذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا

(١) سقط من (ب) الضمير (هو).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ماهيتها).

(٣) في (ب) و (ج) وغيره بدلا من (والفصل).

(٤) في (ج) وما ينسب من الأجزاء بدون (إليهما).

(٥) سقط من (ج) لفظ (معها).

(٦) ليس في (ب) الضمير (هو).

(٧) راجع ما ذكره ابن سينا في كتابيه الإشارات والنجاة حول هذا الموضوع.

بالقوة ، فيدخل في تعريف الصورة ، فلا يكون مانعا ، ويخرج من تعريف المادة فلا يكون جاماًعاً بخلاف الوجوب ، فإنه بالنظر إلى المادة لا يكون إلا بالقوة ، وبالنظر إلى الصورة لا يكون إلا بالفعل. وكان مرادهم أن الصورة ما يكون وجوداً لشيء معه بالفعل البة ، والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة ، وحينئذ لا انتقاد أن الجزء الغير الأخير من الصورة المركبة ، يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل ، فيدخل في <sup>(١)</sup> تعريف المادية ، ويخرج عن <sup>(٢)</sup> تعريف الصورة ، فينقض التعريفان جمعاً ومنعاً ، ولا يجوز أن يراد بالقوة الإمكانية بحيث لا ينافي الفعل ، لأن الفساد حينئذ <sup>(٣)</sup> أظهر أن حصر الجزء في المادة والصورة مبني على أن الجنس والفعل ليسا جزءين من النوع بل من حده <sup>(٤)</sup> على ما سبق تحقيقه ، وجعله الإمام مبنياً على أنه لا تغاير <sup>(٥)</sup> بين الجنس والمادة ، ولا بين الفعل والصورة إلا بمجرد الاعتبار لما مر من أن الحيوان المأخوذ بشرط أن يكون وحده ، ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه ، ولا يكون هو مقولاً على ذلك المجموع مادة ، والمأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده ، ويكون مقولاً على المجموع جنس وهو <sup>(٦)</sup> إنما يتم لو كان الجنس مأخوذاً من المادة ، والفصل من الصورة البة ، حتى لا يكون للبساطة الخارجية كالجدرات أحجاماً وفصول ، وقد صرّح المحققون بخلافه ، إن من شروط ما هو عدمي كعدم المانع ، فإن كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول إلى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو <sup>(٧)</sup> باطل ، لأن امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري ، ولأنه يلزم انسداد باب إثبات الصانع.

(١) في (ج) هذا بدلاً من حرف الجر (في).

(٢) سقط من (ب) حرف الجر (عن).

(٣) سقط من (ج) لفظ (حينئذ).

(٤) في (ب) وقد سبق تحقيقه بدلاً من (على ما سبق).

(٥) في (ج) لا اختلاف بدلاً من (لا تغاير).

(٦) في (ب) وذلك يتم بدلاً من (وهو).

(٧) في (ج) وهذا بدلاً من الضمير (وهو).

والجواب : أن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة<sup>(١)</sup> الفاعلية بحملتها ، بل ذات الفاعل فقط ، وسائر ما يرجع إلى الفاعل ، إنما هي شرائط التأثير ، ولا امتناع في استناد المعلول إلى فاعل موجود مقترون بأمور عدمية ، بمعنى أن العقل إذا لاحظه حكم بأنه لا يحصل بذاته مع القاطع بأن الموجد هو الفاعل الموجود ، وحينئذ لا ينسد<sup>(٢)</sup> باب إثبات الصانع ، لأن وجود الممكن يحتاج إلى وجود موحد ، وإن كان مقترون بشرائط عدمية . وقد يجتاب بأن الشرط إنما هو أمر وجودي خفي . وذلك الأمر العدمي الذي يظن كونه شرطاً لازماً له كاشف<sup>(٣)</sup> عنه مثلاً شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة ، وانعدامها ، بل وجود البيوسة الذي ينبغي عنه زوال الرطوبة<sup>(٤)</sup> وكذا سائر الصور .

فإن قيل : نفس عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره إلى الفاعل المقارن له .  
قلنا : الاحتياج إلى الشيء لا يقتضي الاحتياج إلى ما يقارنه ، وهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانياً محسناً لا ذاتياً ، وكيف يعقل الاحتياج وجود الشيء إلى عدمه ، فهو ليس من المبادي إلا بالعرض بمعنى أنه يقارن المبدأ .

### العلة التامة والناقصة

(قال : ثم جميع ما يحتاج الشيء<sup>(٥)</sup> يسمى علة تامة ، سواء كان هو الفاعل

(١) سقط من (ب) لفظ (هو) .

(٢) في (ج) لا يفسر وهو (تحريف) .

(٣) سقط من (أ) لفظ (له) .

(٤) في (ب) خلوه من الرطوبة .

(٥) في وجوده بمعنى أن ذلك الحاجة إليه إن كان بحيث إنه متى حصل وجد ذلك الشيء البتة فهو يسمى علة تامة .

وحده<sup>(١)</sup> ، أو مع الغاية كالبساط للبساط<sup>(٢)</sup> إيجاباً أو اختياراً أو مع الباقي<sup>(٣)</sup> ، كما<sup>(٤)</sup> في المركبات ، وحينئذ لا يتصور تقدمها ، والاحتياج إليها ، إذ فيها جميع الأجزاء التي هي نفس الشيء.

العلة إما تامة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء بمعنى أنه لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه ، لا يعني أن تكون مركبة من عدة أمور البتة ، وإنما ناقصة هي بعض ذلك ، والتامة قد تكون هي الفاعل وحده ، كالبساط الموجد للبساط إيجاباً وقد تكون هي مع الغاية كالبساط الموجد للبساط اختياراً ، فإن فعل المختار قد يكون لغرض يدعو إليه ، وقد يكون هو مع المادة والصورة أيضاً كالموجد للمركب عندهما ، إما الغاية أو بدونها ، وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول ، واحتياج المعلول إليها ضرورة أن جميع أجزاء الشيء نفسه ، وإنما التقدم لكل جزء منها ، فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على إطلاقه ، بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده ، أو مع الشرط والغاية.

### تقسيم أقسام العلة

(قال : وكل من الأربع ينقسم<sup>(٥)</sup> إلى بسيطة ومركبة ، وإلى كلية وجزئية ، وإلى ذاتية وعرضية ، وإلى قريبة وبعيدة ، إلى عامة وخاصة ، وإلى مشتركة

(١) دون سائر العلل أو كان هو الفاعل مع الغاية.

(٢) فإن تأثير البساط في البساط كالعقل يؤثر في العقل في زعم الفلسفه بالإيجاب لا يتوقف فيه الأمر إلا على المؤثر.

(٣) أو كان هو الفاعل مع العلل الباقي مما سوى الفاعل من الغائية والمادية والصورية.

(٤) من المادة والصورة التي هي نفس ذلك الشيء المعلول ، وإذا اشتملت هذه العلة على نفس المعلول فالشيء لا يتقدم ولا يحتاج إلى نفسه في الوجود.

(٥) إلى سبعة أقسام إن عد كل متقابلين قسماً وإلا فأربعة عشر. وذلك أن الفاعلية منها تنقسم إلى بسيطة ومركبة وإلى كلية وجزئية وإلى ذاتية وعرضية وإلى قريبة وبعيدة وإلى عامة وخاصة وإلى مشتركة ومختصة وإلى ما بالقوة وما بالفعل.

ومحضها بالذات وبالعرض ، وإلى ما بالقوة وما بالفعل <sup>(١)</sup>).  
يعني أن كلا من العلل الأربع ينقسم باعتبار إلى بسيطة ومركبة ، وباعتبار إلى كلية  
وجزئية ، وباعتبار إلى ذاتية وعرضية ، وباعتبار إلى قريبة وبعيدة ، وباعتبار إلى عامة وخاصة  
، وباعتبار إلى مشتركة ومحضها ، وباعتبار إلى ما بالقوة ، وإلى ما بالفعل.

---

(١) سقط من (ج) وإلى ما بالقوة وما بالفعل.

## المبحث الثاني

### وجود المعلول يجب عند تمام الفاعل

(قال : المبحث الثاني : يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل<sup>(١)</sup> لامتناع الترجيح بلا مرجع ، وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الإمكان<sup>(٢)</sup> ، فتقديمه لا يكون إلا بالذات ، واستناد الحادث إلى القديم لا يكون إلا بشرط حادث يقارنه لتعلق الإرادة).

يعني إذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلات والقابل يجب وجود المعلول ، إذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا<sup>(٣)</sup> بلا مرجع ، لأن التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير أن يبقى معه<sup>(٤)</sup> شيء يجب الترجح ، وإذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير ، لأن الاحتياج إلى المؤثر التام من لوازم الإمكان ، والإمكان من لوازم المعلول ، فلو لم يجب وجود المؤثر التام<sup>(٥)</sup> عند وجود المعلول ، لزم جواز وجود الملزم بدون اللازم ، هذا خلف ، وإذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود ، لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان ، بل بالذات بمعنى الاحتياج

---

(١) أي إذا وجد الفاعل من حيث أنه فاعل بأن وجد معه شرائط التأثير وآلاته حتى لا يبقى وجه مما يجب ترجيح وجوده معلوله.

(٢) يعني أن المعلول لا يكون إلا ممكنا فالإمكان من لوازم المعلول والاحتياج إلى الفاعل من لوازم الإمكان فتكون الحاجة من لوازم المعلول لأن لازم اللازم لازم.

(٣) في (ب) ترجيحا بدلا من (ترجيحا).

(٤) سقط من (أ) لفظ (معه).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (النام).

إليه ، بحيث يصح أن يقال ، وجد المؤثر فوجد الأثر من غير عكس.

فإن قيل : لو صح هذا لما جاز استناد الحادث إلى التقديم لتأخره عنه بالزمان.

قلنا : من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الأثر الحادث كتعلق الإرادة عندنا ، والحركات والأوضاع عند الفلاسفة ، فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ، ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التأثير.

فإن قيل : الضرورة قاضية بأن إيجاد العلة للمعلول لا <sup>(١)</sup> يكون إلا بعد وجودها ،

ووجود <sup>(٢)</sup> المعلول ، إما مقارن للإيجاد أو متاخر عنه فيكون متاخرًا عن وجود العلة.

غاية الأمر أن يكون عقيبه من غير تخلل زمان لثلا يلزم الترجح بلا مرجع.

قلنا : كون الإيجاد بعد وجود العلل <sup>(٣)</sup> مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية منوع.

### افتقار عدم المعلول إلى عدم العلة

(قال : فعدم المعلول ولو في غير القار كالحركة يفتقر إلى عدم العلة ولو ببعض الشروط <sup>(٤)</sup> ، وعدم ثبوت <sup>(٥)</sup> لا ينافي الشرطية <sup>(٦)</sup> بهذا المعنى ، فالفاعل في طرق الممكن واحد يجب بوجوده وجوده ، وبعدمه عدمه ، إن سابقًا فسابق ، وإن لاحقا فلاحق ، وبقاء المعلول عند انعدام العلة إنما يتصور في

---

(١) سقط من (أ) لفظ (لا).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (لا).

(٣) في (ب) العلة بدلا من (العمل).

(٤) التي تتوقف في وجود معلوها عليها. والحاصل أن تمام العلة موجب لوجود المعلول وإلا لصح تأخيره فيكون وجوده ترجيحا بلا مرجع.

(٥) أي عدم ثبوت العلة الذي جعل شرطا يتوقف عليه عدم المعلول.

(٦) التي قررت له ، يعني أن العدم يصح أن يكون شرطا لعدم آخر ينتفي ذلك العدم بانتفاءه.

المعدات كالابن بعد الأب ، والبناء بعد البناء ، وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثرات).

يعني لما ثبت أنه<sup>(١)</sup> كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بمحكم عكس النقيض أنه كلما انتفى المعلول انتفت العلة التامة<sup>(٢)</sup> إما بذاتها أو بعض جهات تأثيرها وأكد الحكم بقوله : ولو في غير القار لأنه قد يتوهם أن الأعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعم<sup>(٣)</sup> أجزاؤها مع بقاء العلة ببقائها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى أن ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود ، وإن بقيت علته ، وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة ، فإن قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون أثرا<sup>(٤)</sup> أو مؤثرا. قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون أحدهما<sup>(٥)</sup> محتاجا والآخر<sup>(٦)</sup> محتاجا إليه ، وهذا معنى المعلولية والعالية هاهنا لا التأثير والتأثير ، وإذا ثبت أن وجود الممكن يفتقر إلى وجود علته وعدمه إلى عدم علته ظهر أن الفاعل في طرفي الممكن أعني وجوده وعدمه واحد ، يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه ، أما عدمه السابق بعده السابق بمعنى أن عدم حدوث الحادث محتاج إلى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير وأما عدمه اللاحق بعده عدمه اللاحق ، يعني أن زوال وجوده يحتاج إلى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير.

فإن قيل : ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن<sup>(٧)</sup> بعد الأب<sup>(٨)</sup> ، والبناء بعد البناء ، وسخونة الماء بعد النار.

---

(١) سقط من<sup>(أ)</sup> لفظ (إنه).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (التامة).

(٣) في (ب) قد تقدم بدلا من (قد ينعدم).

(٤) في (ب) بزيادة الضمير (هو).

(٥) في (ج) الأول بدلا من (أحدهما).

(٦) في (ج) الثاني بدلا من (الآخر).

(٧) في (ج) الولد بدلا من (الابن).

(٨) في (ج) الوالد بدلا من (الأب).

قلنا : ذاك في العلل المعدة ، وكلامنا في العلل المؤثرة. فالألب بالنسبة إلى الابن ليس إلا معداً للمادة لقبول الصورة ، وإنما تأثيره في حركات وأفعال تقضي إلى ذلك وتنعدم بانعدام قصده وبماشرته ، وفي هذا قياس سائر الأمثلة. فإن البناء إنما يؤثر في حركات تقضي إلى ضم أجزاء البناء بعضها بالجواز إلى بعض ، وجوده إنما هو أثر التمسك المعلول ليس العنصر هذا على رأي الفلاسفة ، وأما على رأي القائلين باستناد الكل إلى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الإرادة فالأمر بين .

### المؤثر في الوجود مؤثر في البقاء

(قال : والمؤثر في الوجود قد يكون هو المؤثر في البقاء <sup>(١)</sup> كالشمس للضوء <sup>(٢)</sup> وقد يكون غيره <sup>(٣)</sup> كمماسة النار للاشتعال <sup>(٤)</sup> واستمرارها بمعونة الأسباب لبقاءه <sup>(٥)</sup>). يريد أن ما يفيد وجود الشيء قد يفيده بقاءه من غير افتقار إلى أمر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه ، وقد يفتقر البقاء إلى أمر آخر ، وهذا ما يقال : إن علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال إلى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الأسباب.

---

(١) أي في بقاء ذلك الموجود.

(٢) لحاصل في مقابلها فإنها هي المؤثرة في وجود ذلك الضوء ، وهي المؤثرة في بقاءه على المقابل لأنها إذا غابت عن المقابل انتفى بقاء ضوئها عليه.

(٣) أي غير المؤثر في الوجود.

(٤) الذي هو أخذ النار المشتعل فيه وشروعها في حروقه فإن تلك المماسة علة الاشتعال أولاً.

(٥) أي لبقاء ذلك الاشتعال.

### المبحث الثالث

#### وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل

(قال : المبحث الثالث وحده المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل<sup>(١)</sup> خلافاً لبعض المعتزلة<sup>(٢)</sup> ولا عكس<sup>(٣)</sup> خلافاً للفلاسفة ، حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقى<sup>(٤)</sup>.

أما الأول : فلأن الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج إلى كل لعلتيها واستغنى عنها العلية الأخرى ، وأنه إما أن يحتاج إلى كل منهما فيكون جزء علة ، أو إلى إحداهما فقط فيكون هو العلة بخلاف النوع ، فإن المحتاج إلى كل منهما فرد مغاير للمحتاج إلى الأخرى كأفراد الحرارة الواقعية في نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج إلى علة بعينها وفرد ما إلى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع إلى علة (ما) مع جواز الاجتماع نظراً إلى تعدد الأفراد ، وهل يستند الفرد بعينه إلى علة ما بأن يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل الشخص.

فيه تردد<sup>(٥)</sup>

---

(١) أي كون وحدة واحد بالشخص يقتضي كون علته واحدة فلا يجوز أن يكون لشخص واحد علتان مستقلتان بحيث يوجد بكل منهما على الأفراد.

(٢) فإنه يقول بالجواز إذ الجوهر الفرد يجوز أن يتلخص بيد زيد ويد عمرو مثلاً ، فإذا جذبته يد زيد ودفعته يد عمرو لصوب الجذب في آن واحد فلا حالة تحصل حركته حينئذ منها.

(٣) أي لا توجب وحدة العلة وحدة المعلول.

(٤) وهو الذي وحدته شخصية مع انتفاء تعدد الشروط والآلات.

(٥) أي نظر واحتمال فيصح أن يقال بالاستناد نظراً إلى أن تشخص الشيء يتحقق بدون فاعله وأن يقال بعده نظراً إلى أن الشخص لا يتحقق في الشيء لا باختيار وتعلق تأثير المؤثر الخاص به.

يريد أن الواحد الشخص لا يكون معلولاً لعلتين تستقل كل منهما بإيجاده خلافاً بعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم أن يكون معلوله واحداً بل قد يكون كثيراً خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن الواحد المحسن<sup>(١)</sup> من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة إلا معلول واحد.

أما الأول : وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين .

١ . أنه يلزم احتياجه إلى كل من العلتين المستقلتين<sup>(٢)</sup> لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الأخرى مستقلة بالعلية .

٢ . أنه إن توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة ، لأن معنى استقلال العلة أن<sup>(٣)</sup> لا يفتقر في التأثير إلى شيء آخر ، وإن توقف على إحداها فقط كانت هي العلة دون الأخرى وإن لم تتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة ، وهذا بخلاف الواحد بالنوع ، فإنه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج إلى كل منهما أمراً<sup>(٤)</sup> مغايراً للمحتاج إلى الأخرى ، وحينئذ لا يلزم احتياج شيء إلى شيء واستغناؤه عنه بعينه ، ولا يلزم من احتياج النوع إلى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد ، وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولاً لهذه النيران . وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة ، ولمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بأن المراد بالنوع ما هو أعم من الحقيقى ، وأورد الإمام أن المعلول النوعي إن

---

(١) في (ب) المشخص بدلاً من (المحسن).

(٢) سقط من (ب) لفظ (المستقلتين).

(٣) في (ب) أنه بدلاً من (أن).

(٤) في (ب) أثراً بدلاً من (أمراً).

احتاج لذاته إلى العلة المعينة امتنع<sup>(١)</sup> استناده<sup>(٢)</sup> إلى غيرها ، وهو ظاهر وإن لم يبحت كأن غببا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج إليها. فأجاب بأنه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته إلى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز أن يحتاج لذاته إلى<sup>(٣)</sup> علة ما ، ويكون الاستناد إلى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة أن تلك العلة المعينة تقضي ذلك المعلول. فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب العلة.

والحاصل : أن الماهية النوعية بالنظر إلى ذاتها ليست محتاجة إلى العلة المعينة ولا غنية عنها. بل كل من ذلك بالعارض. واعتراض صاحب الموقف بأن فيما ذكر من احتياج المعلول إلى علة ما بحسب يكمن التعيين من جانب العلة التزام أن يحتاج المعلول المعين إلى علة لا بعينها فيجوز<sup>(٤)</sup> أن يكون الواحد بالشخص معلولا لعنتين من غير احتياج إلى كل منهما ليلزم الحال بل إلى مفهوم أحدهما لا بعينه الذي لا ينافي<sup>(٥)</sup> في الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي.

والجواب : أن مفهوم أحدهما ، وإن لم يناف الاجتماع ، لكن لا يستلزم فيمتنع فيما إذا كان المعلول شخصيا ، لأن وقوعه بهذه الصورة<sup>(٦)</sup> يستلزم الاستغناء عن تلك ، والمستغنى عنه لا يكون علة. ويجوز فيما<sup>(٧)</sup> إذا كان نوعا لأن الواقع لكل منهما فرد آخر ، فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء ، وهذا قال : فالفرد بعينه يحتاج إلى علة بعينها<sup>(٨)</sup> ، بمعنى أن الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج إلى علته المعينة التي أوجبتها ضرورة احتياج المعلول إلى

(١) في (ب) سقط لفظ (امتنع).

(٢) في (أ) استناده وفي (ب) استغناؤه.

(٣) في (ب) على بدل من حرف الجر (إلى).

(٤) في (ب) لجواز بدل من (فيجوز).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (لا).

(٦) سقط من (أ) لفظ (الصورة).

(٧) في (ب) ويجوز إن كان بدل من (فيما إذا كان).

(٨) في (أ) بزيادة (بعينها).

علته. وفرد ما أي الفرد لا بعينه يحتاج إلى علة لا بعينها ، بل بحيث يحتمل أن يكون هذه أو تلك ، لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق <sup>(١)</sup> ، وهذا ما يقال ، أن الواحد بالشخص ، يجوز أن تكون له علتان على سبيل البديل ، دون الاجتماع ، والنوع يحتاج إلى علة لا بعينها ، لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر إلى النوع ، لأن الواقع بكل منهما فرد معاير للواقع بالأخرى ، وبهذا يندفع ما يقال : إن القول بالاحتياج إلى علة ما ، إما أن يكون قوله بتعذر العلة أو لا وأياما كان فلا فرق بين النوع والفرد بقى هاهنا بحث <sup>(٢)</sup> ، وهو أن الواحد بعينه ، وإن كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا إليها ، لكن هل يصح استناده إلى علة ، لا بعينها بأن يقع بكل منهما على سبيل البديل بأن يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك ، مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين ، إذا وقعت بتحريك زيد ، فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي <sup>(٣)</sup> بعينها؟ فيه تردد بناء على أن اتحاد الفاعل ، هل له مدخل في تشخيص المعلول ، وهذا غير ما سيجيء من أنه لا مدخل في تشخيص الحركة ، لوحدة الفاعل ، حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد ، وبعضها بتحريك عمرو ، وإنما الكلام في أنها لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة ، واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو ، هل تكون تلك بالشخص المعين <sup>(٤)</sup>.

### دليل المخالف بامتناع تعدد العلة

(قال : تمسك المخالف <sup>(٥)</sup> بأن حركة جوهر <sup>(٦)</sup> يدفعه زيد حين يجذبه

(١) سقط من (ب) لفظ (لما سبق).

(٢) في (ب) أمر بدلأ من (بحث).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هي).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (المعين).

(٥) تمسك المخالف في الحكم المذكور بأن قال يجوز تعدد العلة لمعلول واحد.

(٦) الجوهر الفرد في رأيه يجوز أن يصدر عن علتين.

عمرو مستند إلى كل. قلنا<sup>(١)</sup> : بل إلى الكل أو إلى الواجب تعالى).

أي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص ، بأننا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بين زيد وعمرو يدفعه زيد ، ويجدبه عمرو في زمان واحد ، على حد واحد ، على حد واحد من القوة والسرعة ، فالحركة مستندة إلى<sup>(٢)</sup> كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان ، مع أنها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلتين. ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد الحل.

والجواب : منع استنادها إلى كل واحد بالاستقلال ، بل إلىهما جيئا بحيث يكون كل منهما جزء علة ، وليس من<sup>(٣)</sup> ضرورة تركب العلة تركب المعلول ، وتوزيع أجزائه على أجزائهما أو إلى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق<sup>(٤)</sup>.

### جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي

(قال : وأما الثاني فلأن الأصل هو الإمكان<sup>(٥)</sup> ما لم يمتنع البرهان سببين ولأن استناد الكل إلى الواجب ابتداء<sup>(٦)</sup>).

يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين.

أحدهما : إقناعي وهو أن العقل إذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا<sup>(٧)</sup> لذاته ، ولا لغيره ، فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان.

---

(١) نحن في دفع ما تمسك به لا تسلم استناد الحركة المذكورة إلى كل من العلتين المذكورتين على حدة من حيث أن كلا منهما استقلت في إيجادها.

(٢) سقط من (أ) حرف الجر (إلى).

(٣) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٤) في (ب) كما هو رأي أهل الحق بزيادة (أهل).

(٥) فلنا أن نتمسك في صحة المدعي الذي هو صدور الواحد عن الكثرة تكون الأصل فيه كغيره هو الإمكان فيتحقق بذلك صحته.

(٦) أي من غير واسطة والواجب تعالى واحد حقيقي إذ لا تركب في ذاته تعالى وذلك قاطع لكل وهم.

(٧) في (ب) بزيادة لفظ (لا).

وثنائيهما : تجاري . وهو إقامة البرهان على صدور الممكنتات كلها عن واجب تعالى على ما سيأتي :

### أدلة الفلاسفة على صدور الكثرة عن الواحد

(قال : احتجت الفلسفه<sup>(١)</sup> بوجوه<sup>(٢)</sup> :

الأول : إن مصدريته<sup>(٣)</sup> لهذا غير مصدريته لذلك<sup>(٤)</sup> فإن دخل فيه شيء منها ترکب ، وإلا تسلسل ضرورة أن العارض<sup>(٥)</sup> معلول قوله صدور . ورد بأنها أمر اعتباري ، لو كانت متحققة ، لم تتحقق وحدة الفاعل ، ولزم تكثير المعلولات . بل لا تناهيه إذا صدر عن الواجب شيء ، إذ معلولية العارض هناك<sup>(٦)</sup> مسلمة<sup>(٧)</sup> ، على أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يصدر عن الواحد شيء أصلا ، لكون صدوره مغايرا ، وأن لا يسلب عنه إلا واحد ، ولا يتصل لا بواحد ، ولا يقبل إلا واحد .

فإن قيل : السلوب اعتبارات لا تتحقق لها ، ولا تمايز في الأعيان ، وكذا الاتصاف والقابلية<sup>(٨)</sup> ، بخلاف الصدور<sup>(٩)</sup> ، فإنه كما يطلق على اعتباري بعرض للعلة والمعلول من حيث هما معا ، يطلق على حقيقي<sup>(١٠)</sup> ، هو كون

(١) على مدعاهم وهو صدور الكثير عن الواحد.

(٢) بوجوه ثلاثة.

(٣) أي مصدرية الواحد الحقيقي.

(٤) الصادر الآخر يعني أن صدور شيئاً فائضاً عن الواحد يستلزم كونه مخلاً لصدورها وكونه مخلاً لصدور الغير عنه هو معنى المصدرية.

(٥) أي كون العارض معلولاً عن الواجب.

(٦) أي حيث يصدر عنه.

(٧) فيلزم إذا كانت المصدرية موجودة خارجية أن يكون لها صدور وصدورها هو المعنى المقصود من المصدرية.

(٨) القابلية : هي التي كون الشيء لا ينافي وصفاً من الأوصاف.

(٩) الصدور : الذي هو مرجع معنى المصدرية المقدمة.

(١٠) حقيقي : أي متحقق في نفسه لا يتوقف في فهمه وتقرره على شيئاً حتى يكون اعتبارياً به بل وجودي وهذا المعنى الحقيقي المراد بالصدور هنا.

العلة بحيث يصدر عنها المعلول. أعني خصوصية بحسبها يجب المعلول. فإن تعدد المعلول فهو متعدد ، وإلا فواحد ، وحينئذ إن كانت العلة علة لذاتها ، فهو ذات العلة <sup>(١)</sup> ، وإن فحالة تعرض لها ، فلزم تعدد الجهات ، إنما يكون عند صدور الكثير <sup>(٢)</sup> دون الواحد.

قلنا : تحكمات لا يقتضي بها شبهة.

فإن قيل : مرادهم أنه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحقيقة ضرورة أن فاعليته لهذا اعتبار معاير لفاعليته لذلك ، ويلزم أنه كلما لم يكن تكثر في الفاعل ، ولو بالحقيقة التحد المعلول .

قلنا : كلام خال عن التحصيل هادم أساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد أثر البسيط. فإن تعدد الحيات العقلية ، لا يقدح في الوحدة الحقيقة ، وإن لما أمكن أن يصدر عنه الواحد أيضا لأن مصدريته له اعتبار معاير له بحسب العقل ضرورة.

الثاني <sup>(٣)</sup> : أنه <sup>(٤)</sup> إذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه (ب) وهو ليس (أ) اجتمع النقيضان <sup>(٥)</sup> بخلاف ما إذا تعددت الجهة <sup>(٦)</sup> ، فإن كلا يستند إلى جهة.

ورد بأن صدور (أ) لا ينافي صدور ما ليس (أ) بل عدم صدور (أ) وهو وإن صدق على صدور ما ليس (أ) لكن لا امتناع في اجتماع الشيء ، وما يصدق عليه نقيضه ، إذا كان بحسب الوجود دون الصدق ، وإنما الممتنع إن يصدق عليه ، أنه يصدر عنه (أ) ولا يصدر عنه (أ).

الثالث : أن الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في

(١) إذ لا خصوصية توجب المعلول سوى تلك الذات.

(٢) أي وقوع الكثير من المعلولات لأن هذا الصدور الاعتباري يستلزم الصدور المعملي المتعدد بتعدد المعلول.

(٣) الثاني : من الأوجه الثلاثة المستدل بها على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

(٤) أي الواحد.

(٥) اجتمع النقيضان في ذات الواحد الذي صدر عنه اثنان بمعنى أن صدور الواحد وصدور ما ليس به واحد وهو الاثنان متناقضان.

(٦) التي وقع منها الصدور بأن كان علة صدور الاثنين خلاف علة صدور الواحد إما باستقلال العلتين وانفصالمما في الخارج وإما بتعددهما في موصوف واحد.

العقول ورد بأنه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته ، وتحقق الملزوم بدون لازمه).

على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه :

الأول : أنه لو صدر عنه شيئاً لكان مصدريته لهذا ، أو مصدريته لذاك ، مفهومين

متغايرين ، فلا يكونان نفسه ، بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلاً فيه<sup>(١)</sup> ، فيلزم تركبه ، هذا

<sup>(٢)</sup> خلف. أو خارجاً عنه لازماً له ، فيكون له صدور عنه.

وينقل الكلام إلى مصدريته له<sup>(٣)</sup> ، وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة من بين

حاصلين ، والاعتراض عليه من وجوه.

١ . أن المصدرية أمر اعتباري لا تتحقق له في الأعيان ، فلا<sup>(٤)</sup> يلزم أن يكون جزءاً من

الفاعل ، أو عارضاً له معلولاً.

٢ . أنه إن أريد بتغيير مصدرية هذه مصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع ، أو

بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج.

٣ . أن المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحداً محضاً في شيء من

الصور لأنه إذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغایرة له منافية لوحدته الحقيقة.

٤ . أن المصدرية على تقدير تحققتها ، وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم أن تكون

معلولاً له لجواز أن تكون معلولاً لأمر آخر ، اللهم إلا إذا كان الفاعل الواحد هو الواجب

تعالى<sup>(٥)</sup> وحينئذ لا تتم الدعوى كلية.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (فيه).

(٢) في (ب) وهذا حال بدلًا من (هذا خلف).

(٣) سقط من (ب) لفظ (له).

(٤) في (أ) بزيادة (فلا).

(٥) سقط من (ب) لفظ (تعالى).

٥ . أنه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات ، بل لا تناهيهما فيما إذا صدر عن الواجب شيء فإن المصدرية حينئذ بعد <sup>(١)</sup> ما تكون خارجة ، لا يجوز أن تكون معلولا لأمر آخر ، بل تكون معلولا للواجب ، صادرا عنه <sup>(٢)</sup> ، فتحقق مصدرية أخرى بالنسبة إليه ، ويتسلسل.

٦ . وأنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يصدر عن الواحد المضـ شيء أصلـا وإلا لـ كانت هناك مصدرية داخلـة ، فيترـكبـ . أو خارـجة فيـتـسـلـسلـ ، وأـنـ لاـ يـسـلـبـ عـنـهـ أـشـيـاءـ كـثـيرـةـ ، كـسـلـبـ الحـجـرـ وـالـشـجـرـ عـنـ الإـنـسـانـ ، وأـنـ لاـ يـتـصـفـ بـأـشـيـاءـ كـثـيرـةـ ، كـاتـصـافـ زـيدـ بـالـقـيـامـ وـالـقـعـودـ ، وأـنـ لاـ يـقـبـلـ أـشـيـاءـ كـثـيرـةـ كـقـبـولـ الجـسـمـ لـلـحـرـكـةـ وـالـسـوـادـ ، لأنـ مـفـهـومـ <sup>(٣)</sup> سـلـبـ هـذـاـ مـغـاـيـرـ لـمـفـهـومـ سـلـبـ ذـاكـ ، وـكـذـاـ اـتـصـافـ وـالـقـابـلـيـةـ ، فـيـلـزـمـ إـمـاـ التـرـكـبـ أوـ التـسـلـسلـ.

وقد يجادب عن هذه الاعتراضات كلها بأن سلب الشيء عن الشيء ، واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تتحقق لها ، ولا تمايز بينها في الأعيان ، ولو سلم فهي لا تتحقق الواحد من حيث هو واحد ، بل تستدعي كثرة تلتحقها هي <sup>(٤)</sup> ، باعتبارات مختلفة ، فإن السلب يفتقر إلى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ، ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط ، وكذا الاتصاف يفتقر إلى موصوف وصفة <sup>(٥)</sup> ، والقابلية إلى قابل ومقبول ، أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه ، بخلاف الصدور ، فإنه كما يطلق على الأمر الإضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة أحدهما إلى الآخر ، وليس كلامنا فيه ، كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة ، بحيث يصدر عنها المعلول ، وكلامنا فيه ، ويكتفي في تتحققه فرض شيء واحد هو العلة ، وإلا

(١) في (أ) ما بدلا من (أن).

(٢) سقط من (ب) جملة (صادرا عنه).

(٣) في (أ) مفهوم سلب وفي (ب) سلب مفهوم.

(٤) سقط من (ب) لفظ (هي).

(٥) في (أ) بزيادة (وصفة).

امتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد ، وما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء أيضاً إضافياً<sup>(١)</sup> اعتبارياً ، زعموا أن المراد به خصوصية بالقياس إلى الأثر بحسبها يجب الأثر ، وأنه وجودي بالضرورة ، فإننا<sup>(٢)</sup> إذا أصدروا حركات متعددة ، فما لم يحصل لنا خصوصيته بالقياس إلى<sup>(٣)</sup> كل حركة ، وأقلها إرادتها لم يصدر عنها تلك الحركة ، وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الأشياء الكثيرة ، إلا إذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الآخر. وإذا صدر الشيء الواحد ، لم يلزم تعدد الخصوصية ، بل لم يجز<sup>(٤)</sup> ، وحينئذ إن كانت العلة علة لذاتها ، فتلك الخصوصية ذات العلة ، وإن كانت علة لا لذاتها ، بل<sup>(٥)</sup> بحسب حالة أخرى ، فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة.

فلزوم تعدد الجهات ، وتکثر المعلولات إنما يكون عند صدور الكثير ، وأما عند صدور الواحد ، فلا يكون إلا ذات العلة ، أو حالة لها ، وعلى هذا لا يرد عليه<sup>(٦)</sup> شيء من الاعتراضات ، لكن لا يخفى أن أكثر هذه المقدمات تحكمات لا يعدها شبهة فضلاً عن حجة. وقد بين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات يدعى أنه زيادة تنبئه وتوضيح ، وإلا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح ، لأنه لو صدر عنه شيئاً فمفهومه علىاته لأحدهما مغاير لمفهومه عليه للآخر بالضرورة ، والشيء مع أحد المتغيرين لا يكون هو مع الآخر. فالمفروض لا يكون شيئاً واحداً مختصاً ، بل شيئاً ، أو شيئاً<sup>(٧)</sup> موصوفاً بصفتين ، هذا خلف.

(١) سقط من (ب) لفظ (إضافياً).

(٢) في (ب) فأما بدلاً من (فإننا).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (كل).

(٤) في (ب) لم يخرج وهو تحريف.

(٥) سقط من (ب) لفظ (بل).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).

(٧) في (ب) أشياء بدلاً من (شيئاً).

وإذا كان تكثير المعلول مستلزمًا التكثير<sup>(١)</sup> في الفاعل ، كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ، ولا خفاء في أن هذا كلام قليل الجدوى ، بعيد عن أن يجعل<sup>(٢)</sup> من معارك الآراء ، وتفسيره على هذا الوجه يهدم أساس المسائل المبنية على أنه لا يصدر<sup>(٣)</sup> من البسيط شيئاً. فإنه يجوز أن يصدر عنه أشياء ، ويكون عليه لكل منها مفهوماً اعتبارياً مغايراً لعلته للآخر<sup>(٤)</sup> ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقة ، وإنما جاز أن يصدر عنه شيء أصلاً لأن علميته لذلك الشيء مفهوم مغایر لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له<sup>(٥)</sup> إلى المعلول.

الوجه الثاني : أن الواحد الحقيقي إذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لأن (ب) ليس (أ) وليس (أ) نقيض (أ)<sup>(٦)</sup> بخلاف ما إذا تعددت الجهة ، فإن كلاً من صدور (أ) وليس (أ) يستند إلى جهة ، فيكون ما صدر عنه ، غير ما صدر عنه ليس (أ) فلا يكون تناقضاً ، ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور ، فإن نقيض صدور (أ) عدم صدور (أ) وهو ليس ملازم ، وإنما اللازم صدور ما ليس (أ) وهو ليس بنقيض حتى قال الإمام : العجب من يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ، ثم يهمله في مثل هذا المطلب الأعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان ، قرره بعضهم بأن عدم صدور (أ) صادر على صدور ما ليس (أ) فإذا اجتمع في الواحد صدور (أ) وصدر ما ليس (أ) فقد اجتمع صدور (أ) وعدم صدور (أ) وهذا نقيضان ، وهذا أيضاً فاسد ، لأن الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء واحد<sup>(٧)</sup> بطريق حمل الموافقة بأن يصدق على الواحد أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) لا لأن تواجداً فيه ، ويحمل عليه بالاشتقاق كالأبيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة. وهاهنا كذلك ، لأنه قد وجد في

(١) في (ب) لتكثير في الفاعل.

(٢) في (ب) يحصل بدلاً من ( يجعل).

(٣) في (ب) عن بدلاً من حرف المجر (من).

(٤) في (ب) للأخرى بدلاً من ( الآخر).

(٥) سقط من (أ) لفظ (له).

(٦) في (ب) بعض بدلاً (نقيض).

(٧) سقط من (ب) لفظ (واحد).

الواحد صدور (أ) وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس (أ) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) وكذا تقرير الصحائف ، وهو أنه إذا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه ليس (أ) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد <sup>(١)</sup> ، لأن نقيض قولنا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه (أ) <sup>(٢)</sup> لا قولنا صدر عنه ليس (أ).

الوجه الثالث : أنه لو جاز صدور الكثير عن الواحد ، لما كان تعدد الأثر ، واختلافه مستلزمًا لتجدد المؤثر واختلافه ، فلم يصح الاستدلال منه عليه ، لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاة كما إذا وجدوا النار تسخن المجاور ، والماء يبرده ، حكموا قطعًا بأن <sup>(٣)</sup> اختلافهما في الحقيقة.

ورد بأننا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزمات تعدد الأثر ، تعدد المؤثر ، بل على استلزمات وجود المؤثر التام ، ووجود أثره <sup>(٤)</sup> ، وجود الملزم وجود لازمه ، فحين لم يجدوا من الماء أثر طبيعة النار ، ولازمها الذي هو سخونة المجاور ، حكموا بأن طبيعته غير طبيعة النار.

### معارضة القول بأن الواحد

#### لا يصدر عنه إلا واحد

(قال : ثم عورضت <sup>(٥)</sup> بوجوه <sup>(٦)</sup> :

الأول : أن الجسمية تقتضي <sup>(٧)</sup> التحيز ، وقبول الأعراض <sup>(٨)</sup> أو قابليتها لهما لا أقل <sup>(٩)</sup>.

(١) في (أ) بزيادة لفظ ( fasid).

(٢) في (أ) بزيادة (أ).

(٣) سقط من (أ) لفظ (بأن).

(٤) في (ب) وجود أثر بدون (الماء).

(٥) تلك الشبه الثلاث التي استدل بها على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

(٦) بوجوه أربعة.

(٧) توجب على مذهب الخصوم شيئاً.

(٨) المراد بقبول الأعراض هنا الاتصال بما بدليل ما بعده.

(٩) أي إن لم تقتضي نفس الأوصاف ونفس التحيز فلا أقل من اقتضائهما القابلية لهما.

ورد بمنع وحدة الجسمية<sup>(١)</sup> وجودية الأمرتين.

الثاني : أن كل ما يصدر<sup>(٢)</sup> فله<sup>(٣)</sup> ماهية وجود كلاهما معلول<sup>(٤)</sup>.

ورد : بعد تسليم تعددهما في الخارج. بأن المعلول هو الوجود أو الاتصال به.

الثالث : أن المركز مبدأ محاذياته لنقط الحيط.

ورد : بأنها اعتبارات.

الرابع : أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لاتحدت سلسلة الموجودات ولزم في كل

شيئين عليه أحدهما للأخر ، ولو بوسط.

ورد : بأن وحدة الذات لا تنافي كثرة الاعتبارات ، فيجوز أن يصدر عن المعلول الأول

الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والا مكان.

وتعقل مبدئه ، (ذاته وتعقل مبدئه)<sup>(٥)</sup> ، وأن يصدر عن الواحد الحق مع معلوله

الأول معلول ثان ويتوسطه ثالث ، ويتوسطهما رابع ، وهكذا إلى ما لا ينتهي من

المعلولات. وحيثند لا تنحصر السلسلة<sup>(٦)</sup>.

---

(١) رد هذا الوجه بشيئين أحدهما إنما نمنع وحدة الجسمية لأن فيها مادة هي الهيولي وبها تقبل الأعراض وصور الأبعاد.

وثانيهما : أنا لا نسلم أن التحيز والاتصال أو قابلتهما من الأمور الوجودية فتفتقر إلى علة مؤثرة في وجودها ، بل الأمران اعتباريان عدميان لا علة لهما خارجا وإنما عللا ذهنا والكلام في التأثير الخارجي.

(٢) الوجه الثالث من الوجوه المعارض بها أن كل ما يصدر عن المؤثر فهو غير متعدد فكيف يستقيم أن أثر الواحد لا يكون إلا واحدا ...؟.

(٣) في (ج) فلها بدلا من (له).

(٤) لتحقيقه ومخالفته للأخر فإذا كان المؤثر واحدا فهو يؤثر لا محالة في هذين الشيئين فكيف يصح القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ...؟.

(٥) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٦) أي لا ينحصر جنس سلسلة الموجودات في سلسلة.

وقد يقال : لو كفى مثل هذه الاعتبارات ، فللواحد الحق أيضاً كثرة سلوب<sup>(١)</sup> وإضافات<sup>(٢)</sup> فصلح مبدأ لكثرة من غير توسط المعلومات<sup>(٣)</sup>.

<sup>(٤)</sup> ويجب بأنها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور).

أى الشبه المذكورة بوجوه :

الأول : أن الجسمية وهي أمر واحد تقتضي أثرين هما التحiz أي الحصول في حيز ما<sup>(٥)</sup> وقبول الأعراض أي الاتصاف بها . فإن نوقش في استنادهما إلى مجرد الجسمية ، وجعل للحiz والأعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام إلى قابلية الجسم للتحiz ، وقابليته للاتصاف بالأعراض ، فإنهما يستندان إلى الجسمية لا محالة . وإن نوقش في وحدة الجسمية ، بأن لها وجوداً أو ماهية وإمكاناً وجنساً وفصلاً ، وغير ذلك .

قلنا : هي بجميع ما فيها ، ولها شيء واحد يستند إليه كل من الأمرين . ولا معنى لاستناد الكثيرون إلى (٢) الواحد سوى هذا .

وأحivist : بأنّا لا نسلم أن التحيز وقبول الأعراض أو القابلية لهما من الأمور الوجودية التي تقتضي مؤثراً إما تحقيقاً فظاهراً ، وإما لزاماً ، فلأنّ الفلسفه وإن قالوا بوجود النسب ، والإضافات لم يعمموا ذلك ، بحيث يتناول قابلية التحيز مثلاً. ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الأمرين إلى الواحد الحض ، بل أحدهما باعتبار الصورة ، والأبعاد <sup>(٧)</sup> والآخر باعتبار المادة.

(١) مثل سلب الإمكان والحدث والفناء عنه.

(٢) وله إضافات مثل كونه مبدأ الغير وكونه واجباً بالذات وكونه سابقاً لكل شيء.

(٣) في تلك الكثرة لكن سلم الخصوم أن تلك الحشيشات لا تصح بحاكمة فلزمهم أن حشيشة التوسط لا تصلح لإيجاب الكثرة لاستواء جحيم الحشيشات في كونها عدمية.

(٤) أي غير الواحد الحق والفرض أن كل ما هو غير الواحد حاصل عن تلك الاعتبارات فيكون ذلك الغير متوقفاً على تلك الاعتبارات توقفه عليها في الشهادة مع توقفها عليه في الشهادة أيضاً فيكون دور وهو محال.

(٥) في (ب) في حيزها بدلاً من (حيز ما).

(٦) في (أ) بزيادة جملة (إلى الواحد).

(٧) سقط من (ب) لفظ (الأبعاد).

الوجه الثاني : أن كل ما يصدر عن العلة ، فله ماهية وجود ضرورة كونه أمراً موجوداً وكل منها معلول ، فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد الشخص<sup>(١)</sup> الشخص متعددًا . وأجيب : بأننا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددًا بحسب الخارج لما سبق من أن زيادته على الماهية ، إنما هو بحسب الذهن فقط .

ولو سلم ، فلا نسلم أن كلاً منها معلول بل المعلول<sup>(٢)</sup> هو الوجود ، أو اتصف الماهية به ، لأن هذا هو الحاصل من الفاعل .

الوجه الثالث : أن النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ محاذياته للنقط المفروضة على المحيط .

وأجيب بأن المحاذاة أمر اعتباري لا تتحقق له في الخارج ، فلا يكون معلولاً لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين ، إضافة قائمة بهما ، أو بكل<sup>(٣)</sup> منها إضافة قائمة بها ، فلا يكون فاعلاً للمحاذيات على ما هو المتناظر .

ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له .

الوجه الرابع : أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد ، لما صدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثاني ، وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا<sup>(٤)</sup> فتكون الموجودات سلسلة واحدة ، ويلزم في كل موجودين فرضاً أن يكون أحدهما علة للأخر ، والآخر معلولاً له بوسط أو بغير وسط ، وهذا ظاهر البطلان .

وأجيب : بأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن في المعلول الأول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ، ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الأول أو يتوسطه شيء آخر وهكذا إلى ما لا يحصى<sup>(٥)</sup> بيانه على ما

---

(١) سقط من (أ) لفظ (الشخص) .

(٢) في (أ) و (ج) بزيادة لفظ (هو) .

(٣) في (ب) أو بكليهما بدلًا من (أو بكل منها) .

(٤) في (ج) هكذا بدلًا من (وهلم جرا) .

(٥) في (ب) يخفى بدلًا من (يحصى) .

ذكروه : أنه إذا صدر عن المبدأ الأول الذي ليس فيه تكثير جهات واعتبارات شتى<sup>(١)</sup>. كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات ، لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور ستة هي : الوجود ، والهوية ، والإمكان ، والوجوب بالغير ، وتعقل ذاته ، وتعقل مبدئه. فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكررة. ويظهر ابتداء سلاسل متعددة. وكذا يجوز أن يصدر عن ذلك الشيء الواحد<sup>(٢)</sup> الذي هو المعلول الأول معلول ثان. وعن المبدأ الأول يتوسطه معلول ثالث. ويتوسط المعلول الأول والثاني والثالث<sup>(٣)</sup> معلول رابع وهكذا عن كل معلول يتوسط ما فوقه أو ما تحته. وعن الواجب يتوسط ما تحته جملة أو فرادي ، فيكون هناك سلاسل غير محصورة ، ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك ، وأورد نبذا منه في شرحه للإشارات واعتراض الإمام بأن الوجود والوجوب والإمكان اعتبارات عقلية ، لا تصلح علة للأعيان الخارجية ، ولما كان ظاهرا أنها ليست عللا<sup>(٤)</sup> مستقلة ، بل شروطا ، وحيثيات تختلف بها أحوال<sup>(٥)</sup> العلة الموجودة.

اعترض : بأنه لو كفى مثل هذه الكثرة في أن يكون الواحد مصدرا للمعلومات الكثيرة. فذات الواجب تعالى تصلح أن تجعل<sup>(٦)</sup> مبدأ للممكناط باعتبار ماله من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلوماته واسطة في ذلك. ويحكم بأن الصادر الأول عنه<sup>(٧)</sup> ليس إلا واحدا.

وأجيب : بأن السلوب والإضافات لا تعقل إلا بعد ثبوت الغير ، فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا.

(١) في (أ) شيء وفي (ب) شتى.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (الواحد).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (الثالث).

(٤) في (ب) علة بدلًا من (عللا).

(٥) سقط من (أ) لفظ (أحوال).

(٦) في (ب) لجعلها بدلًا من (أن تجعل).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (له).

واعتراض . بأن تعقلها إنما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته ، والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور .

والجواب : أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب والإضافات في نفس الأمر إلا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا ، وبالإضافة منسوبا ، فلا يصح الحكم باستناد ثبوته إليها للزوم الدور .

## المبحث الرابع

### الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً

#### عند الفلاسفة

(قال : المبحث الرابع<sup>(١)</sup> : زعمت الفلسفه أن الواحد لا يكون قابلاً<sup>(٢)</sup> وفاعلاً لأنهما أثran<sup>(٣)</sup> وقد مر ، ولأن نسبة الفاعل بالوجوب<sup>(٤)</sup> والقابل بالإمكان<sup>(٥)</sup> .

والجواب : بعد تسلیم كونها بالإمكان الخاص المنافي للوجوب أو بالإمكان العام الذي يمكن أن يتحقق بدون الوجوب أنه لا امتناع في الوجوب ، واللاوجوب بجهتين بحیثیة<sup>(٦)</sup> .

من حيث هو واحد ، لا يكون قابلاً للشيء ، وفاعلاً له ، وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية ، واحترز بقييد حیثیة الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها ، وتقبلها<sup>(٧)</sup> بمادتها ، وتمسکوا في ذلك بوجهين :

الأول : أن القبول والفعل أثran فلا يصدران عن واحد لما مر.

---

(١) من مباحث العلية والمعلولة.

(٢) للاتصاف بشيء.

(٣) مختلفان لظهور أن الفعل مرتب على القبول والشيء لا يترب على نفسه.

(٤) لأن الفاعل عندهم علة الفعل.

(٥) ونسبة الفعل للقابل بالإمكان إذ قول الشيء لا يستلزم اتصاف القابل به فإذا اعتبر الفعل إلى القابل كان ذلك الفعل ممكناً.

(٦) سقط من (ج) لفظ (بحیثیة).

(٧) في (أ) وتقليلها بمادتها وهو تحريف.

ورد : بعد تسليم كون القبول أثراً بأننا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، على أنه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لآخر . فإن دفع باختلاف الجهة ، فإن الفاعلية لذاته وقابليته ، باعتبار تأثره بما يوجد المقبول .

قلنا : فليكن حال (١) القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضاً كذلك .

فإن قيل : الشيء لا يتأثر عن نفسه .

قلنا (٢) : أول المسألة ، ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه .

فإن قيل : الكلام على تقدير (٣) اتحاد الجهة .

قلنا : فيكون لغواً إذ لا اتحاد جهة أصلاً .

الثاني : أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان . لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزم ، والقابل له (٤) لا يستلزم ، بل يمكن حصوله فيه ، فيكون قبول الشيء للشيء ، وفاعليته له متنافيان لتأثير لازميهما (٥) أعني الوجوب والإمكان .

واعتراض . بأنه إنما هي (٦) إمكان عام ، لأن معنى قابلية الشيء للشيء أنه لا يمتنع حصوله فيه ، وهو لا ينافي الوجوب .

وقيل : بل معناه أنه لا يمتنع حصوله فيه ، ولا عدم حصوله . وهو معنى الإمكان الخاص ، ولو فرضناه الإمكان العام ، فليس معناه أحد نوعيه ، أعني الوجوب بل معناه مفهومه الأعم بحيث يحتمل الإمكان الخاص ، فینافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله .

والجواب بعد تسليم ذلك : أنه يجوز أن يكون الشيء واجباً للشيء من حيث كونه فاعلاً له ، غير واجب من حيث كونه قابلاً له .

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حال) .

(٢) في (ب) لنا بدلاً من (قلنا) .

(٣) في (ب) قبول بدلاً من (تقدير) .

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (له) .

(٥) في (ب) لتأثير لازميهما وهو بعيد عن الصواب .

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (إنما هي) .

## المبحث الخامس

### لا تأثير للقوى الجسمانية

(قال : لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا<sup>(١)</sup> فلا يشترط في ظهور أفعالها الوضع<sup>(٢)</sup> ، ولا يمتنع دوامها<sup>(٣)</sup> لخلق الله تعالى. وعند الفلاسفة<sup>(٤)</sup> يشترط في تأثيرها الوضع<sup>(٥)</sup> للقطع بأن النار لا تسخن إلا ما له بالنسبة إليه وضع مخصوص ، ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة ، وهو ظاهر<sup>(٦)</sup> ويتوسط المدة والعدة ، لأن القسرى مختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل ، لتفاوت الصغير والكبير في المفارقة ، وتساويهما في القبول ، لأن المفارقة للطبيعة ، التي هي في الكبير أقوى ، والقبول للجسمية التي هي فيهما على السواء. فإذا فرض في حركتيهما الاتحاد في المبدأ بتفاوت الجانب<sup>(٧)</sup> الآخر ويلزم التناهي ، ولا ينتقض<sup>(٨)</sup> بحركة الأفلاك لأنها<sup>(٩)</sup> تستند إلى إرادات من نفوسها المجردة<sup>(١٠)</sup>. والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الحجم).

---

(١) يقصد أهل السنة. لأن النار لا تأثير لقوتها الحرارية في الجسم المتصل بها وكذا الطعام بالنسبة للشبع ، والماء بالنسبة للنبات والري.

(٢) أي لا يشترط لظهور تلك الأفعال وضع مخصوص.

(٣) أي دوام الأفعال المنسوبة لتلك القوى.

(٤) قوى الأجسام مؤثرة في أفعالها.

(٥) أي وضع مخصوص يكون عليه الجسم المؤثر فيه بالنسبة للمؤثر بقوته.

(٦) سقط من (أ) و (ب) وهو ظاهر وسقط من (ج) ويتوسط.

(٧) في (ج) اتحاد بدلًا من (الجانب).

(٨) ولا ينتقض هذا الدليل إجمالاً بحركة الأفلاك.

(٩) لأنها أي حركة الأفلاك لا يسلم استنادها ابتداء إلى قوى نفوس لها تأثير إرادات جزئية وهي حالة فيها.

(١٠) المنفصلة عن الأفلاك لعدم حلولها فيها.

القائلون باستناد الممكنتات إلى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ، ولا يشترطون في ظهور الأفعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعا ، ولا يمنعون دوام تلك الأفعال ، كما في نعيم الجنة وعداب الجحيم.

وأما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ، ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بأن النار لا تسخن كل شيء ، والشمس لا يضيء بما كل شيء بل ماله بالنسبة إليهما وضع مخصوص ، بل ويقطعون بأنه يلزم تناهياها بحسب العدة والمدة والشدة ، بأن يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا ، وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتفاض ، بأن لا تزداد إلى غير نهاية ، ولا تنتقص إلى غير نهاية ، وذلك لأن<sup>(١)</sup> المتصف حقيقة بالتناهي ، والا تناهي ، هو الكم المتصل أو المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه إنما تتصف بمحى باعتبار كمية<sup>(٢)</sup> المتعلق ، أعني الحركات والآثار الصادرة<sup>(٣)</sup> عنها ، إما كمية انفصالية وهي عدد الآثار ، وإما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو<sup>(٤)</sup> مقدار ممكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة ، وفي جانب الانتفاض وهو الاختلاف بحسب الشدة. بيان ذلك أن الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد ، كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان ، أو أعمال متواتلة لها عدد ، فبفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل ، أو عدد تلك<sup>(٥)</sup> الأعمال ، والذي بحسب المقدار يكون أما مع فرض وحدة العمل ، واتصال زمانه ، أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته ، وبهذه الاعتبارات تصير القوى أصنافا ثلاثة :

الأول : قوى تفرض صدور عمل واحد عنها<sup>(٦)</sup> في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ، ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).

(٢) في (ب) هيئة بدلا من (كمية).

(٣) في (ب) الظاهرة بدلا من (الصادرة).

(٤) في (ب) وهي بدلا من (وهو).

(٥) في (ب) أو عدم بدلا من (عدد).

(٦) في (ب) لفظ منها بدلا من (عنها).

قوة عن التي زمانها أكثر ، ويجب من ذلك أن يقع عمل<sup>(١)</sup> غير المتناهية لا في زمان .

والثالث : قوى يفرض صدور أعمال متوازية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ، ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل .

ويجب من ذلك أن يكون لعمل<sup>(٢)</sup> غير المتناهية عدد غير متنه ، فالاختلاف الأول بالشدة ، والثاني بالمدة ، والثالث بالعدة ، ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية<sup>(٣)</sup> القصر بل في الآن ظاهر الامتناع أن تقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان أشد تأثيرا ، اقتصرت على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة ، فقالوا لا شك ان التأثير القسري مختلف باختلاف القابل المقصور ، بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسى له أضعف لكون معاوته<sup>(٤)</sup> ومانعه أكبر وأقوى ، لأنه إنما يعاوق<sup>(٥)</sup> بحسب طبيعته ، وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة ، فإذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدأ معين ، ثم تحريكه جسما آخر ماثلا له بحسب الطبيعة ، وأكبر منه بحسب المقدار بتلك البقوة بعينها ، ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المعاوقة<sup>(٦)</sup> فيه أقل ، وبالضرورة تنتهي حركة الأكبر ويلزم منها<sup>(٧)</sup> انتهاء حركة الأصغر ، لأنها إنما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار الجسم<sup>(٨)</sup> إذ المفروض أنه لا تفاوت إلا بذلك . والتأثير الطبيعي مختلف باختلاف الفاعل .

بمعنى أنه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثارا

(١) في (ب) على بدلا من (عمل).

(٢) في (أ) العمل بدلا من (العمل).

(٣) في (ج) و (ب) بزيادة (هو).

(٤) في (أ) مفارقه بدلا من (معاوته).

(٥) في (أ) يفارق بدلا من (يعاوق).

(٦) في (ب) المعاوقة بدلا من (المفارقة).

(٧) في (أ) منه بدلا من (منها).

(٨) سقط من (أ) لفظ (الجسم).

لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبير ، لكونها متجزئة بتجزئتها. وأما في قبول الحركة فالصغر والكبير فيه<sup>(١)</sup> متساويان لأن ذلك للجسمية ، وهي فيما على السوية ، فإذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت (في الجانب الآخر ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل ، فتنقطع حركة الصغير ، ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما ، فقوله)<sup>(٢)</sup>. لتفاوت الصغير والكبير بيان للاختلاف القسري ، باختلاف القابل ، قوله : وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل. قوله : فإذا فرض في حركتيهما أي حركتي الصغير والكبير شروع في تقدير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ، ولم يقع في كلام القوم إلا بطريق التفصيل على ما شرحناه. فإن نقض الدليل إجمالاً بالحركات الفلكية ، فإنما مع عدم<sup>(٣)</sup> تناهياً عندهم مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية. إذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء.

وتفصيلاً بأنه لم لا يجوز أن تكون القوى الجسمانية أزلية<sup>(٤)</sup> لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فإنما لا نسلم إمكان ما فرضتم من التحاد المبدأ ، بل مبدأ حركة الأصغر أصغر من مبدأ حركة الأكبر. ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون التفاوت الذي لا بد منه<sup>(٥)</sup> هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الأصغر أسرع في القسرية ، وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع. ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما إذا فرضنا لحركة فلك<sup>(٦)</sup> القمر ، وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الأعظم ، فإن دورات القمر أضعاف دورات زحل مع عدم<sup>(٧)</sup> تناهياًهما.

أجيب : عن الأول : بأن حركات الأفلاك إرادية (مستندة إلى إرادات وتعقلات جزئية مستندة)<sup>(٨)</sup>. إلى نفوسها الجردة في ذواها المقارنة في أفعالها

(١) سقط من (ب) لفظ (فيه).

(٢) سقط من (ب) ما بين القوسين.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (عدم).

(٤) في (ب) لذاته وهو بعيد عن الصواب.

(٥) سقط من (ب) لفظ (بد).

(٦) في (ب) تلك وهو تحريف.

(٧) سقط من (أ) لفظ (عدم).

(٨) ما بين القوسين سقط من (ب).

بالمادة <sup>(١)</sup> المدركة للجزئيات بواسطة الآلات. وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الأجسام. وعن الثاني والثالث : بأن فرض المبدأ الواحد للحركاتين بأن يعتبرا من نقطة واحدة من أوساط المسافة يماسها الطرف الذي يليها كاف في إثبات المطلوب ، ولا خفاء في إمكانه. وإن لم يكن للحركة بداية. وليس المراد بالمبداً مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الجسم <sup>(٢)</sup> الأصغر أصغر.

وعن الرابع : بأن الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتاً بحسب الشدة. وليس الكلام فيه ، بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ، ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعدها.

وعن الخامس : بأن دورات القمر أن زحل <sup>(٣)</sup> ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ، ولا هناك أيضاً قوة موجودة تستند تلك الدورات إليها ، بل إنما تستند إلى إرادات متعددة متتالية لا توجد إلا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه ، فإن كون جملة الأفعال ، وإن لم تكن حاصلة <sup>(٤)</sup> في الحال لكن كون القوة قوية عليها أمر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة إلى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر ، وعليه زيادة كلام يذكر في إبطال التسلسل.

وأجيب عن أصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى ، بأن ما ذكرتم من اختلاف القسرية <sup>(٥)</sup> ، باختلاف القابل والطبيعة ، باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاونة ، أو على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير ، كانت قوة معاونته أو تحريكه ، نصف قوة <sup>(٦)</sup> معاونة الكبير أو تحريكه ليلزم أن تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها من نوع ، لجواز أن تكون القوة من الأعراض التي لا تنقسم بانقسام محل كالوحدة وال نقطة والأبوة <sup>(٧)</sup>.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (المادة).

(٢) سقط من (أ) لفظ (الجسم).

(٣) زحل : كوكب مشهور من السيارة.

(٤) سقط من (ب) و (ج) لفظ «حاصلة».

(٥) في (ب) الغيرية بدلاً من (القسرية).

(٦) سقط من (ب) لفظ (قوة).

(٧) في (ب) والإبة وهو تحريف.

## المبحث السادس

### استحالة تراقي عروض العلية والمعلولية

(قال : المبحث السادس<sup>(١)</sup> : يستحيل تراقي عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية<sup>(٢)</sup>)

سواء كان في معروضات متناهية ، ويسمى دوراً أو غير متناهية ، ويسمى تسلسلاً<sup>(٣)</sup>.

أما الأول : فل واستحالة تقدم الشيء على نفسه بالمعنى الذي يصح قولهنا : (وجد  
فوجد على ما هو اللازم في العلية حيث يصح أن يقال)<sup>(٤)</sup> : وجدت حركة اليد ، فوجدت  
حركة الخاتم بخلاف العكس.

فيإن قيل : تقدم الشيء على نفسه غير لازم ، لأن المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن  
يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء ، إذ العلة القريبة كافية ، وإلا لزم التخلف ، ولأن الشيء يجوز  
أن يكون ب Maherite علة لما هو علة ، لما هو علة لوجوده.

قلنا : ما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة ، وما لم توجد القريبة لم توجد المعلول ، وهو  
معنى الاحتياج ، وما ذكر من كون الشيء ب Maherite علة لما هو علة

---

(١) في استحالة الدور والتسلسل.

(٢) يعني أن العلية والمعلولية يستحيل أن يعرضوا على وجه يتضاعد عروضهما فيه إلى غير نهاية وذلك بأن يكون  
ما فرضنا فيه من المعروضات كلما عرض له أحدهما عرض له الآخر بحيث لا يقف ذلك العرض على معرض  
يعرض له أحدهما دون الآخر.

(٣) ولا ينافي عدم التناهي في المعرض التناهي في العدد وهو الدور.

(٤) ما بين القوسين سقط من (ج).

لوجوده<sup>(١)</sup> مع أنه محل<sup>(٢)</sup> ليس مما نحن فيه<sup>(٣)</sup>.

يريد بيان استحالة الدور والتسلسل ، وعبر عنهم بعبارة جامعة ، وهي أن يترافقى<sup>(٤)</sup> عروض العلية والمعلولة لا إلى نهاية ، بأن يكون كل ما هو معرض للعلية ، معروضاً للمعلولة ، ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولة فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمربطة ، إن كانا اثنين ، وبمراتب إن كانت فوق الاثنين ، وإنما فهو التسلسل ، أما بطidan الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو ضروري الاستحالة.

وجه الاستلزم أن الشيء إذا كان علة لآخر كان متقدما عليه ، وإذا كان الآخر علة له ، كان متقدما عليه. والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء ، فيكون الشيء متقدما على نفسه ، ويلزمه كون الشيء متأخراً عن نفسه ، وهو معنى احتياجه إلى نفسه ، وتوقفه على نفسه ، والكل بدبيهي الاستحالة ، وربما يبين بأن التقدم أو التوقف أو الاحتياج نسبة لا تعقل إلا بين اثنين ، وبأن<sup>(٥)</sup> نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج الوجوب وعكسها وتوقف الإمكان والكل ضعيف<sup>(٦)</sup>. لأن التغاير الاعتباري كاف.

فإن قيل : إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة أو بالعلية ، فنفس المدعى. لأن قولنا لشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا : الشيء لا يكون علة لنفسه.

قلنا : المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا : وجد فوجد على ما هو

---

(١) فيصدق أن الشيء كان علة لما هو علة له ولا يلزم في ذلك تقدم الشيء على وجود نفسه بل اللازم فيه.

(٢) محل في نفسه.

(٣) بتقدير تسليمه الذي نحن فيه والدور توقف الشيء على نفس ما يتوقف عليه لا توقف الشيء على نفس ماهية غيره.

(٤) في (ب) بتولي بدلاً من (يتراافق).

(٥) سقط من (ب) و (ج) حرف (أن).

(٦) في (أ) لا يرقى بدلاً من (ضعيف).

اللازم في كون الشيء علة للشيء ، بمعنى أنه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول ، ألا ترى أنه يصح أن يقال ، وجدت حركة اليد ، <sup>(١)</sup> فوجدت حركة الخاتم ولا يصح أن يقال : وجدت حركة الخاتم ، فوجدت حركة اليد ، ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر إلى الشيء ونفسه<sup>(٢)</sup>. فإن قيل : يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند <sup>(٣)</sup> والمنع وجهان :

الأول : أن الحاجة إلى الحاجة إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجا إلى ذلك الشيء فإن العلة القريبة للشيء كافية في تتحققه <sup>(٤)</sup> من غير احتياج إلى البعيدة ، وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة.

والثاني : أن يكون الشيء ب Maheriyah علة لشيء وهو علة لوجود ذلك الشيء .  
قلنا : اللزوم ضروري ، والسند مدفوع لأنه ما لم توجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة ، وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء .  
(فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلص. إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولأن كون Maheriyah للشيء) <sup>(٥)</sup> علة لما هو علة لوجوده ، مع أنه ظاهر الاستحالة <sup>(٦)</sup> ، لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه. أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه.

(١) في (ج) السيد بدل (اليد) وهو تحريف.

(٢) سقط من (ب) لفظ (نفسه).

(٣) سقط من (أ) لفظ (سند).

(٤) في (ب) تحقيقه.

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٦) في (ج) مع ما فيه من ظهور الاستحالة.

## أدلة استحالة التسلسل

(قال : وأما الثاني فلوجوه<sup>(١)</sup> :

الأول : أنه لو لم تنته سلسلة المعلومات<sup>(٢)</sup> إلى علة محسنة<sup>(٣)</sup> لكان الجملة التي هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستند كل منها إلى الآخر موجوداً ممكناً<sup>(٤)</sup> وفاعلاً لها المستقبل ليس نفسها ولا جزءاً منها لامتناع عليه الشيء لنفسه ولعله ، بل خارج واجب ، يوجد بعض أجزاء السلسلة ، ويوجب انقطاعها ، وعدم استناد ذلك الجزء إلى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين ، وعلى هذا لا يرد ما يقال :

إن أريد بالعلة التامة . فلا نسلم استحالة كونها نفس الجملة . فإن التامة قد لا تتقدم كما في المركب وإن أريد الفاعل فلا نسلم استحالته كونه جزء الجملة فإن قد لا يكون فاعلاً لكل جزء كالنحجار للسرير<sup>(٥)</sup> .

ولو سلم<sup>(٦)</sup> فلم لا يجوز أن تكون السلاسل غير متناهية<sup>(٧)</sup> ، فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة في تلك من غير انتهاء إلى الواجب .

ولو سلم ، فإنما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل على أنه منقوص بمجموع الممكنتات مع الواجب . لكن يرد أنه إن أريد أن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ، ففي المركب

---

(١) أبطل التسلسل بوجوه سبعة .

(٢) بأن تكون متربة على أن كل فرد منها له علة بحيث لا تنتهي تلك الأفراد .

(٣) محسنة : أي خاصة . من كونها معلولة لأخرى ويلزم من ذلك كون تلك العلة واجبة ، وكل ممكناً له علة .

(٤) أي يلزم على ما ذكر أن تكون تلك الجملة موجوداً ممكناً .

(٥) فإنه فعل الجملة ولم يفعل كل جزء منه ، وإنما فعل الهيئة التركيبة دون المادة .

(٦) ما ذكر من امتناع كون فاعل الجملة غير فاعل لجميعها بل التزم كون فاعل الجملة لا بد أن يكون فاعلاً لكل جزء فلا يكون الفاعل جزءاً من تلك الجملة بعينها .

(٧) في نفسها فإنه كما صر فرض أفراد السلسلة الواحدة غير متناهية يصح فرض سلاسل لا تنتهي أفرادها .

المرتب الأجزاء زمانا<sup>(١)</sup> يلزم تقدم المعلول أو تخلفه عن المستقل بالإيجاد وإن أريد أنها تكون علة لكل جزء إما بنفسها<sup>(٢)</sup> أو جزء منها بحيث لا يكون علة شيء من الأجزاء خارجة عن علة المركب ، وتكون العلة المستقلة للمركب المرتب الأجزاء أيضا مرتبة الأجزاء . وفي أجزاء السلسلة لا يمتنع أن يكون علة بهذا المعنى .

كما قيل المعلول المحسن لا إلى نهاية . فإنه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ، ولا يقبح في استقلاله<sup>(٣)</sup> بالإيجاد<sup>(٤)</sup> احتياجه في الوجود إلى علل أو احتياج السلسلة إلى المعلول المحسن أيضا ، وهذا يبطل الاستدلال بأنه لا أولوية لبعض الأجزاء ، وبأن كل جزء يفرض فعليته أولى بالعلية<sup>(٥)</sup> هذا بعد تسليم احتياج السلسلة إلى غير علل الأجزاء ، كيف لا وجود لها غير وجودات الأجزاء؟!).

احتاجوا على بطلان التسلسل بوجوه :

الأول : أنه<sup>(٦)</sup> لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير أن ينتهي إلى علة محسنة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس<sup>(٧)</sup> مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها واحد منها ، وتلك الجملة موجودة ممكنة<sup>(٨)</sup>. أما الوجود فلانحصر أجزائها في الموجود . ومعلوم أن المركب لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه . وأما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكنا ، ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبية

---

(١) سقط من (ج) لفظ (زمانا).

(٢) في (ج) وإما بدلا من (أو).

(٣) أي استقلال ما قبل المعلول المحسن وما قبل آخر كل مجموع.

(٤) أي لا يقبح في كونه مستقلًا إيجاد المعلول.

(٥) وهذا الكلام كله إنما يحتاج إليه إذا أريد القبح في الدليل.

(٦) سقط من (ب) لفظ (أنه).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (نفس).

(٨) في (ب) موجود ممكн بمحض (الناء فيهما).

على أنها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم أو الواجب لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتبارياً لا تتحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والإنسان ومن الأرض والسماء.

لأننا نقول : المراد أنه <sup>(١)</sup> ليس موجوداً واحداً يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء . وإنما فقد صرحاً بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال ، وقد يكون إما مع صورة ممنوعة كالنباتات من العناصر ، وإما بدونها لا يزداد إلا هيئة <sup>(٢)</sup> اجتماعية كالسرير من الخشب ، وإذا كانت الجملة موجودة ممكناً ، فموجدها بالاستقلال .

أما نفسها وهو ظاهر <sup>(٣)</sup> الاستحالة ، وأما جزء منها ، وهو أيضاً محال لاستلزماته كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة ، إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها ، ولا معنى لاستقلال المجد <sup>(٤)</sup> إلا استغناهه عمما سواه ، وإنما أمر خارج عنها ، ولا محالة يكون موجوداً لبعض الأجزاء ، وينقطع إليه البته <sup>(٥)</sup> سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكبات واجباً بالذات ، ولا يكون ذلك البعض معلولاً لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد . إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين : لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة ، وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر ، وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلاً بأنه إن أريد بالعلة التي لا بد منها لجموع السلسلة العلة التامة ، فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة . وإنما يستحيل لو لزم تقدمها ، وقد سبق أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول .

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إنه) .

(٢) في (ب) ماهية .

(٣) في (ج) ظاهر الاستحالة بإسقاط الضمير (وهو) .

(٤) سقط من (ج) لفظ (المجد) وزيادة (الباء) في (الاستقلال) .

(٥) سقط من (أ) لفظ (البته) .

فإن قيل : فيلزم أن يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا<sup>(١)</sup> استحالة قلنا : منوع وإنما يلزم لو لم يفتقر<sup>(٢)</sup> إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها ، أو لم يسم ، وإن أريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة ، وإنما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلله ، وهو منوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستنداً إلى غير فاعله كالخشب من السرير ، سلمنا ذلك . لكن لا نسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجباً لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية ، وكل منها يستند إلى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب . ولو سلم<sup>(٣)</sup> لزم الانتهاء إلى الواجب ، فلا يلزم بطalan التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير متناهية موجوداً ممكناً<sup>(٤)</sup> مستنداً إلى الواجب ، وإن إجمالاً بأنه منقوض بالجملة التي هي عبارة<sup>(٥)</sup> عن الواجب . وجميع الممكبات الموجودة . فإن علتها ليست نفسها ، ولا جزءاً منها لما ذكر ، ولا خارجاً عنها لاستلزمها مع تعدد الواجب معلولية الواجب ، واجتماع المؤثرين إن كان علة لكل جزء من أجزاء الجملة ، وأحد الأمرين إن كان علة لبعض الأجزاء ووجه الاندفاع أنا قد<sup>(٦)</sup> صرحتنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالإيجاد وأخذنا الجملة نفس جميع الممكبات بحيث يكون كل جزء منها معلولاً لجزء<sup>(٧)</sup> ، فلم يكن الخارج عنها إلا واجباً ، وأقل ما لزم من استقلاله بالعلية<sup>(٨)</sup> أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولاً لجزء آخر بل للخارج خاصة ، وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون المستقل بالعلية جزءاً من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقاً بمعنى الاستقلال ، إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئاً آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضاً ، فلم يكن أحدهما مستقلاً ، وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب

(١) في (ب) به بدلاً من (بها).

(٢) في (ج) أن يفتقر إلى جزئها وحذف (لو لم).

(٣) في (ب) لزوم بدلاً من (لزم).

(٤) في (أ) زيادة لفظ (ممكنا).

(٥) سقط من (ج) لفظ (عبارة).

(٦) في (ب) سقط لفظ (وقد).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (جزء).

(٨) في (ب) بالفعلية بدلاً من (العلية).

والملحقات. فإنه جاز أن يستقل بإيجاده بعض أجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره ، وأمارات السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده ، بل مع فاعل الخشبـات ، نعم قد <sup>(١)</sup> يرد على المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الملحقـة علة <sup>(٢)</sup> لكل جزء منه اعـراض. وهو أنه إما أن يراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء ، وهذا باطل. لأن المركب قد يكون بحيث تحدث أجزاءـه شيئاً فشيئاً كخشبـات السرير ، وهـيـته الاجتماعية ، فـعـند حدوثـ الجزءـ الأولـ. إن لم تـوـجـدـ العـلـةـ المـسـتـقـلـةـ التـيـ فـرـضـنـاـهاـ عـلـةـ لـكـلـ جـزـءـ لـزـمـ تـقـدـمـ المـعـلـوـلـ عـلـىـ عـلـتـهـ ،ـ وـهـوـ ظـاهـرـ.ـ وـإـنـ وـجـدـتـ لـزـمـ تـخـلـفـ المـعـلـوـلـ.ـ أـعـنيـ الـجـزـءـ الـآـخـرـ مـنـ عـلـتـهـ المـسـتـقـلـةـ بـالـإـيجـادـ ،ـ وـقـدـ مـرـ بـطـلـانـهـ ،ـ وـإـماـ أنـ يـرـادـ أـكـمـاـ عـلـةـ لـكـلـ جـزـءـ مـنـ الـمـرـكـبـ ،ـ إـماـ بـنـفـسـهـأـوـ بـجـزـءـ مـنـهـ بـحـيـثـ يـكـوـنـ كـلـ جـزـءـ مـعـلـوـلـاـ هـاـأـوـ لـجـزـءـ مـنـهـ مـنـ غـيـرـ اـفـتـقـارـ إـلـىـ أـمـرـ خـارـجـ عـنـهـ ،ـ وـإـذـاـ كـانـ المـعـلـوـلـ الـمـرـكـبـ مـتـرـبـ الـأـجـزـاءـ كـانـتـ عـلـتـهـ المـسـتـقـلـةـ أـيـضاـ مـتـرـبـةـ الـأـجـزـاءـ يـحـدـثـ كـلـ جـزـءـ مـنـهـ لـكـلـ <sup>(٣)</sup> جـزـءـ مـنـهـ يـقـارـنـهـ بـحـسـبـ الزـمـانـ ،ـ وـلـاـ يـلـزـمـ تـقـدـمـ وـلـاـ تـخـلـفـ ،ـ <sup>(٤)</sup> وـهـذـاـ أـيـضاـ <sup>(٥)</sup> فـاسـدـ مـنـ جـهـةـ أـنـهـ لـاـ يـفـيـدـ الـمـطـلـوبـ <sup>(٦)</sup> أـعـنيـ اـمـتـاعـ كـونـ عـلـةـ المـسـتـقـلـةـ لـلـسـلـسـلـةـ جـزـءـاـ مـنـهـ إـذـ مـنـ <sup>(٧)</sup> أـجـزـائـهـ ماـ بـجـوزـ أـنـ يـكـوـنـ عـلـةـ بـهـذـاـ مـعـنـىـ مـنـ غـيـرـ أـنـ يـلـزـمـ عـلـيـهـ الشـيـءـ لـنـفـسـهـ أـوـ لـعـلـلـهـ ،ـ وـذـلـكـ مـجـمـوعـ الـأـجـزـاءـ الـتـيـ كـلـ مـنـهـ مـعـرـوـضـ لـلـعـلـيـةـ وـالـمـعـلـوـلـيـةـ بـحـيـثـ لـاـ يـخـرـجـ عـنـهـ إـلـاـ المـعـلـوـلـ الـخـصـ.ـ المـتأـخـرـ عـنـ الـكـلـ بـحـسـبـ الـعـلـيـةـ الـمـتـقـدـمـ عـلـيـهـاـ بـحـسـبـ الرـتـبـةـ حـيـثـ يـعـتـبـرـ مـنـ الـجـانـبـ الـمـتـنـاهـيـ ،ـ وـلـذـاـ يـعـبـرـ عـنـ ذـلـكـ الـمـجـمـوعـ تـارـةـ بـماـ قـبـلـ الـمـعـلـوـلـ الـأـخـيـرـ ،ـ وـتـارـةـ بـماـ بـعـدـ الـمـعـلـوـلـ الـأـوـلـ.ـ فـقـيـ الـجـمـلـةـ هـيـ جـزـءـ مـنـ السـلـسـلـةـ تـتـحـقـقـ السـلـسـلـةـ عـنـدـ تـحـقـقـهـاـ ،ـ وـيـقـعـ بـكـلـ جـزـءـ مـنـهـ جـزـءـ مـنـهـ وـلـاـ يـلـزـمـ مـنـ عـلـيـتـهـ لـلـسـلـسـلـةـ تـقـدـمـ الشـيـءـ عـلـىـ نـفـسـهـ.

(١) سقط من (أ) لفظ (قد).

(٢) في (ب) (علته) بدلا من (علة).

(٣) سقط من (أ) لفظ (كل).

(٤) في (ب) والتخلف بدلا من (ولا التخلف).

(٥) في (ج) بزيادة لفظاً (أيضاً).

(٦) في (ب) المقصود بدلا من (المطلوب).

(٧) سقط من (ج) و (أ) حرف الجر (من).

(٨) في (أ) بزيادة لفظ (الخض).

فإن قيل : المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكناً محتاج إلى علة.

أجيب : بأن علته المجموع الذي قيل ما فيه من المعلول الأخير ، وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

فإن قيل : ما بعد المعلول الحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكناً يحتاج إلى علته ، وهكذا كل مجموع يفرض ، فلا توجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك العلل ، ولأنه ليس بكاف في تتحقق السلسلة ، بل لا بد من المعلول الحض أيضاً.

قلنا : هذا لا يقدح في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاونة علة خارجة ، وقد فرضنا أن علة كل مجموع أمر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر أنه لا داخل معلوله (١) الأخير في إيجاده.

فإن قيل : إذا أخذت الجملة أعني (٢) من أن تكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم ، فهذا (٣) المنع أيضاً مندفع ، إذ ليس هناك معلول آخر ، ومجموع مرتب قبله (٤).

قلنا : بل وأراد (٥) بأن يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل كان معلولاً لها الأخيرة لغير المتناهية.

فإن قيل : نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز أن تكون جزءاً منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعلته ، أولى منه بأن تكون علة للجملة لكونها أكثر تأثيراً.

قلنا : منع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية ، لأن

---

(١) في (ب) المعلول بمحذف (الباء).

(٢) في (ب) أعم بدلاً من (أعني).

(٣) في (ب) فهنا بدلاً من (هذا).

(٤) في (ب) عليه بدلاً من (قبلة).

(٥) في (أ) ورد بدلاً من (وأراد).

غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى ، وعلى أصل الدليل منع آخر ، وهو أنا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد. وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجود ذات <sup>(١)</sup> الآحاد المعللة كل منها بعلته.

وقولهم : إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنتات تتحقق كل منها بعلته. فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى؟ وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر إلى غير علل الآحاد ، وما يقال أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل <sup>(٢)</sup>.

### برهان القطع والتطبيق على استحالة التسلسل

(قال : الثاني <sup>(٣)</sup> نفصل من السلسلة <sup>(٤)</sup> جملة بنقصان واحد من طرفيها <sup>(٥)</sup> ، ثم نطبق بين الجملتين ، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة <sup>(٦)</sup> جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء ، وإلا لزم انقطاع الناقصة ، وتناهي التامة بالضرورة <sup>(٧)</sup> حيث لا تزيد عليها إلا بواحد <sup>(٨)</sup> ، ونونقض أصل الدليل بسلسلة الأعداد عند الكل ، ومعلومات الله تعالى عندنا ، وحركات الأفلاك عند الفلاسفة ، ولزوم انقطاع الناقصة بتضييف الواحد مرارا غير متناهية مع تضييف الاثنين كذلك. ومقدورات الله تعالى ومعلوماته ، ودورات زحل مع دورات القمر. وحاصله أنه يجوز أن يكون بإزاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لا لتساويهما. فإن سمي

(١) في (أ) لوجودات بدلا من (وجود ذات).

(٢) في (ب) التحضر بدلا من (التحصيل).

(٣) من الأوجه التي يبين بها استحالة التسلسل ما يسمى برهان القطع والتطبيق.

(٤) التي فرض عدم تناهيتها.

(٥) المتناهي : إحدى الجملتين يكون ابتداؤها مما قبل الفرد الناقص والأخرى يكون ابتداؤها من نفس ذلك الفرد إلى ما لا ينتهي فيهما.

(٦) وهي التي اعتبرت بلا نقصان فرد منها.

(٧) سقط من (ج) لفظ (بالضرورة).

(٨) إذا الفرض أن التامة هي الناقصة بعينها مع زيادة الجزء المنقوص ومعلوم أن الزائد بالمتناهي متناه.

مثله<sup>(١)</sup> تساويا مع استحالته ، ووجه التقصي<sup>(٢)</sup> دعوى الضرورة ، وتحصيص الحكم فعندنا بما دخل تحت الوجود إذ الوهم ينقطع بانقطاع الوهم ، وعندهم<sup>(٣)</sup> بماله مع الوجود بالفعل ترتب وضعاً أو طبعاً ، إذ يمتنع التطبيق فيما عداه . والحق أن اعتبار الاثنينية والتطبيق إنما هو بحسب العقل . فإن أكتفى بعرض العقل إجمالاً قام<sup>(٤)</sup> في الكل ، وإن اشترط الملاحظة تفصيلاً لم يتم أصلاً).

الوجه الثاني : ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل ، في كل ما يدعى تناهيه ،<sup>(٥)</sup> أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية إلى علة محسنة ، تنقض<sup>(٦)</sup> من طرفها المتناهي واحد فتحصل جملتان ، إحداهما من المعلول المحسن ، والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما ، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال ، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها إلا بواحد على ما هو المفروض ، فيلزم تناهيتها ضرورة ، أن الزائد على المتناهي بالتناهي متنه واعتراض بوجهين.

أحدهما : نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية ، لأننا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية ، وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية ، ثم نطبق بينهما ، وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق ، وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكامل<sup>(٧)</sup> وبين الناقص منه بواحد وتناهيتها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات

(١) أي فإن سمي الخصم مثل هذه المقابلة المستمرة بأن لا تقطع أجزاء الناقصة ولا التامة.

(٢) أي الخروج عن هذا الاعتراض الذي هو التزام أنه يصح عدم انقطاع أجزاء الناقصة من غير لزوم مساواة الجزء لكل لعدم ظهور الدليل على نفي ذلك.

(٣) أي الفلاسفة فيختص حكم الدليل أي مفاده من الاستحالة أي استحالة عدم التناهي.

(٤) في (ج) تام بدلاً من (قام).

(٥) في (ب) ما يدعى بدهاته.

(٦) في (ب) فيقصر.

(٧) في (ب) بين الكل.

الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة<sup>(١)</sup> التي قبلها ، وتناهيتها باطل عند الفلاسفة<sup>(٢)</sup>.

وثانيهما : نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص<sup>(٣)</sup> من الأخرى لزم انقطاعها. بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيتها اتفاقا ، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته لاختصاصه<sup>(٤)</sup> بالمكانات ، وشمول العلم للممتنعات أيضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ، ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيتها عند الفلاسفة ، وحاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ، ولا نسلم لزوم تساويهما. فإن ذلك كما يكون للتساوي. فقد يكون لعدم التناهي ، وإن سمى مجرد ذلك تساويا. فلا نسلم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي ، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد<sup>(٥)</sup> إداتها فوق عدد الأخرى ، وهو ليس بلازم فيما بين<sup>(٦)</sup> غير المتناهيين وإن نقصت من أحدهما ألف. وقد يجذب عن المنع بدعوى<sup>(٧)</sup> الضرورة في أن كل جملتين إما متساوين أو متفاوتان<sup>(٨)</sup> بزيادة والنقصان وأن الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقص<sup>(٩)</sup> يتخصص الحكم. أما عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلمولات أو لا كما في الحركات الفلكلية ، فإنها من المعدات فلا ترد الأعداد لأنها من الاعتبارات العقلية ، ولا يدخل في الوجود من المعدودات<sup>(١٠)</sup> إلا ما هي متناهية ، وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ، ومعنى لا تناهيتها ، أنه لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدر آخر.

(١) سقط من (ب) وأخرى عن الدورة.

(٢) في (ج) بزيادة (بعض).

(٣) في (أ) أنقض بالضاد وهو تحريف.

(٤) في (ب) لاختصاصها.

(٥) في (ب) عدم بحذف الدال الثانية.

(٦) سقط من (ج) لفظ (بين).

(٧) سقط من (ج) بدعوى ولغظه (يجذب عن المنع بالضرورة).

(٨) في (أ) بزيادة (متفاوتان).

(٩) في (ب) التقوض.

(١٠) في (ب) المعلومات.

وأما عند الفلاسفة : فبما تكون موجودة معاً بالفعل متربة وضعاً كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الأبعاد أو طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات ، وفلا ترد الحركات الفلكية ، لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد ، كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيهما بحسب العدد لكونها غير متربة.

فإن قيل : التخصيص في الأدلة العقلية ، اعتراف ببطلانها حيث يختلف المدلول عنها.

قلنا : معناه أن الدليل لا يجري في صورة النص ، بل يختص بما عدتها.

أما عندنا فنظراً إلى أن ما لا تتحقق له في نفس الأمر لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم ، فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الأمر ، فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء ، أو لا يقع ، وهو معنى الانقطاع ، وأما عندهم فنظراً إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر ، إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتيب ليوجد بإزاء كل <sup>(١)</sup> جزء من هذه جزء من تلك ، فلا يجري في الأعداد ، ولا في الحركات الفلكية <sup>(٢)</sup> ، ولا في النفوس الناطقة ، والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك ، إنما هو <sup>(٣)</sup> بحسب العقل دون الخارج ، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل ، بأنه لا بد أن يقع <sup>(٤)</sup> بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع <sup>(٥)</sup>. فالدليل جار في الأعداد ، وفي الموجودات المتعاقبة ، والمجتمعة المتربة ، وغير المتربة ، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل ، وإن لم يكن <sup>(٦)</sup> ذلك ، بل اشتراط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المتربة ، فضلاً عما عدتها ، لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا <sup>(٧)</sup> فيما لا يتناهى من الزمان.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (كل).

(٢) في (ج) القبيلية وهو تحريف.

(٣) سقط من (ب) الضمير (هو).

(٤) في (ج) لا بد من وقوع إزاء كل.

(٥) سقط من (ب) لفظ (أو).

(٦) في (أ) يكفي بدلًا من (يكن).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (إلا).

### الوجه الثالث

#### من استحالة التسلسل

(قال : الثالث<sup>(١)</sup> لما اشتملت السلسلة<sup>(٢)</sup> على معلول محض لزم اشتمالها<sup>(٣)</sup> على علة محضة<sup>(٤)</sup> تتحققا لتكافؤ المتضاديين<sup>(٥)</sup> ، فينقطع ، وهذا مأخذ العبارات منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ، ضرورة أن كل ما هو علة فيها ، فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ. ومنها تطبيق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة ، فإن تفاوتا بطل التكافؤ ، وإلا لزم علية بلا معلولية<sup>(٦)</sup> ضرورة<sup>(٧)</sup> أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علية).

الوجه الثالث : أنه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضاديين ، واللازم باطل لما سيجيء ، أو نقول : لو كان المتضاديان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة ، والمقدم حق لأن معناه أئمما بحيث إذا وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر ، وإذا انتفى انتفى. وجه النزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة ، وكل مما فوقه على علية ومعلولية ، فلو لم ينته إلى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية<sup>(٨)</sup>.

(١) من الأوجه الدالة على استحالة التسلسل في العلل.

(٢) الحاصلة من العلل والمعلولات.

(٣) رأي اشتمال تلك السلسلة.

(٤) من الجانب الأول فتنقطع السلسلة عندها وهو المطلوب.

(٥) وذلك أن وصف التضاديف وصف لا يتحقق إلا بين اثنين فإذا وجد موصوف يوصف التضاديف فلا بد أن يكون ثم موصوف بإزاءه ، له وصف يتحقق به التضاديف فلزم تكافؤ أفراد وصف التضاديف بأن يكون مقدار أحد المتضاديين على قدر مقدار الآخر.

(٦) تتحققا للتكافؤ.

(٧) قالوا : يلزم تحقيق التكافؤ بوجود علية بلا معلولية لما ثبت بالضرورة من أن في الجانب المتناهي من السلسلة معلولية بلا علية وذلك في المعلول الأخير وهو الحض.

(٨) في (ب) بلا (علية) بدلا من (بلا علية).

فإن قيل : المكافئ لمعلولية المعلول الحض عليه المعلول الذي فوقه بلا وسط لا عليه العلة الحضرة.

قلنا : نعم إلا أن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلولية عليه. وهذا يتضمن ثبوت العلة الحضرة ، وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان :

إحداهما : لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العالية والمعلولية. وبيان النزوم أن كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض ، وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الأخير.

وثانيهما : نأخذ جملة من العليات التي في هذه <sup>(١)</sup> السلسلة ، وأخرى من <sup>(٢)</sup> المعلوليات ، ثم نطبق بينهما ، فإن زادت آحاد إحداهما على <sup>(٣)</sup> الأخرى بطل تكافؤ العالية والمعلولية ، لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلولية عليه ، وبالعكس ، وإن لم تزد لزم علة بلا معلولية ضرورة أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علة كما في المعلول الأخير ، فلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة حضرة <sup>(٤)</sup>.

#### الوجه الرابع

##### من إبطال التسلسل

(قال : الرابع : نعزل المعلول الحض ، ونجعل كلا من الآحاد متعددًا باعتبار وصفي العالية والمعلولية <sup>(٥)</sup> ، ثم نطبق ، بين سلسلتي العلل والمعلولات

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هذه).

(٢) سقط من (أ) حرف الجر (من).

(٣) في (ج) على آحاد الأخرى بزيادة (آحاد).

(٤) في (ج) خالصة بدلاً من (حضرة).

(٥) المقررين لكل فرد إذ الشيء باعتبار كونه معلولاً خلاف نفسه باعتبار كونه علة فيحصل بهذا التقدير في تلك الآحاد جملتان إحداهما جملة العالية والأخرى جملة المعلولية.

(فيلزم بضرورة سبق العلة زيادة العلية) <sup>(١)</sup> ويتناهيان).

الوجه الرابع : أنا ننزل المعلول المحسن من السلسلة المفروضة ، ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددًا باعتبار وصفي العلية والمعلولة لأن الشيء من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول ، فتحصل جملتان متعاكستان بالاعتبار إدحاهما العلل والأخرى المعلولات ، ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول ، فإن كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها ، بل <sup>(٢)</sup> على معلول علتها المتقدمة عليها <sup>(٣)</sup> بمرتبة لخروج المعلول الأخير لعدم كونه مفروضا <sup>(٤)</sup> للعلية ، فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة <sup>(٥)</sup> وإلا بطل السبق اللازم للعلة. ومعنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد علة لا تكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين.

### الوجه الخامس

#### من إبطال التسلسل

(قال : الخامس <sup>(٦)</sup> : تلك السلسلة <sup>(٧)</sup> إن انقسمت بمتباينين فزوج وإنما فرد ، وكل زوج أقل بواحد من فرد بعده وبالعكس <sup>(٨)</sup> فتناهى.  
ورد بأن عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي).

(١) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٢) في (أ) بزيادة حرف (بل).

(٣) لم يذكر في (ب) جملة (المتقدمة عليها).

(٤) في (ب) معروضا بدل من مفروضا.

(٥) في (ب) بواحد بإسقاط (الثاء المربوطة).

(٦) الخامس من إبطال التسلسل.

(٧) المركبة من العلل والمعلولات إلى ما لا ينتهي في زعم الحصم عدد مركب من أفراد وهو ظاهر وكل عدد لا يخلو من كونه زوجا أو فردا ، فتلك السلسلة إما زوج وإنما فرد.

(٨) أي كل فرد فهو أقل بواحد من الزوج الذي مرتبته بعده كالمخمسة فإذا فرد أقل من الزوج الذي هو الستة التي مرتبتها بعد الخمسة. وكذا السبعة مع الثمانية والتاسعة مع العشرة.

الوجه الخامس : أن السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية إما أن تكون منقسمة بمتباينين فيكون زوجاً أو لا فيكون فرداً ، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من الخمسة ، وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة ، وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة. كيف لا؟ وهو محصور بين حاصرين ، هما ابتدأوه وذلك الواحد الذي <sup>(١)</sup> بعده.

ورد بأننا لا نسلم أن كل ما لا ينقسم بمتباينين فهو فرد ، وإنما يلزم لو كان متناهياً ، فإن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي ، وقد يطوي حديث الزوجية والفردية ، فيقال : كل عدد فهو قابل للزيادة ، فيكون أقل من عدد فيكون متناهياً والمنع ظاهر.

## الوجه السادس

### من إبطال التسلسل

(السادس <sup>(٢)</sup> : ما بين هذا المعلول وكل من عللـه البعيدة متناهـ <sup>(٣)</sup> لكونـه بين حاصـرين <sup>(٤)</sup> فـتـنـاهـىـ السـلـسـلـةـ لـأـنـهاـ حـيـنـذـ لـأـنـزـيدـ عـلـىـ المـتـنـاهـيـ إـلـاـ بـوـاحـدـ ضـرـورـةـ أـنـهـ إـذـ لـمـ يـزـدـ مـاـ بـيـنـ هـذـهـ مـسـافـةـ وـكـلـ جـزـءـ مـنـهـ عـلـىـ فـرـسـخـ لـمـ يـزـدـ الـكـلـ عـلـىـ فـرـسـخـ إـلـاـ بـجـزـءـ بـحـكـمـ الحـدـسـ <sup>(٥)</sup> وـفـيـهـ نـظـرـ .

(١) سقط من (ج) الاسم الموصول (الذي).

(٢) من أوجه إبطال التسلسل.

(٣) بحكم الحدس الذي هو سرعة انتقال العقل من حكم إلى حكم بواسطة الشهود والعلم والقرائن.

(٤) ضرورة أن ما بين كل علة وعلة أخرى محصور بينهما.

(٥) إذ النفس تتسع من علمها بأن ما بين مبدأ المسافة وبين كل جزء لا يزيد على الفرسخ إلى مبدأ المسافة إنما يتحقق أن ما بينه وبين كل جزء منها لا يزيد على فرسخ إن كان مقدار ما بينه وبين أي جزء إما فرسخ أو أقل. وأما إن كان أكثر فقد زاد ما بينهما على الفرسخ.

وأما البيان بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهيا فأضعف).

الوجه السادس : إن ما بين هذا المعلول كالمعلول الأخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متنه ضرورة كونه مخصوصاً بين حاصرين ، وهذا يستلزم تناهى السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس <sup>(١)</sup> ، فإنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها ، لا يزيد على فرسخ ، فالمسافة لا تزيد على فرسخ لا بجزء <sup>(٢)</sup> هو <sup>(٣)</sup> المتهى ، إن جعلنا المبدأ مندرجاً على ما هو المفهوم من قولنا شيء <sup>(٤)</sup> ما بين خمسين إلى ستين ، وإلا فجزءين ، فيصلح الدليل للنظر ، وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة ، وإلزام الخصم لأنه قد <sup>(٥)</sup> لا يذعن للمقدمة الحدسية ، بل ربما يمنعها مستنداً بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب <sup>(٦)</sup> ما بين متناهية كما في المسافة ، وإنما على تقدير لا تناهيتها كما في السلسلة ، فلا ، إذ لا ينتهي إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر <sup>(٧)</sup> أزيد منه ، وقد تبين الاستلزم بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهياً وهو في غاية الضعف ، لأنه إعادة للدعوى ، بل ما هو أبعد منها وأخفى ، لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد ، فامتنع عليه ظهر. وإنما يتم لو كانت عدة الأعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ، ومن هاهنا يذهب الوهم إلى أن <sup>(٨)</sup> هذا استدلال بثبوت الحكم ، أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل

(١) الحدس : الظن والتخيّم والتّوهم في معانِي الكلام ، والأمور والنظر الحفي ، والجلس الذي اصطلاح عليه الفلسفة القدماء مأخوذه من معنى السرعة في السير. قال ابن سينا : الحدس حركة إلى إصابة الحد الأكْبر إذا كان أصيَبُ الأوسْط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول (راجع النجاة ص ١٣٧).

(٢) في (ب) إلا (جوهر).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٤) في (أ) سني وهو تحريف.

(٥) سقط من (ب) لفظ (قد).

(٦) في (ب) مرات بدلًا من (مراتب).

(٧) فی (ب) أجزاء تزید منه.

في (أ) بزيادة حرف (أن).

## الوجه السابع

### من إبطال التسلسل

(قال : السابع<sup>(١)</sup> : عدة ألوف السلسلة إما متساوية بعدة آحادها أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة أو أقل فيشمل الآحاد على جملة بقدر<sup>(٢)</sup> عدة الألوف ، وأخرى<sup>(٣)</sup> بقدر الزائد ، والأولى إن كانت من الجانب المتناهي حقيقة أو فرضاً تناهى عدة الألوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدأً للزائد وحيثئذ تناهى السلسلة. لتألفها من جمل متناهية الأعداد والآحاد ، وإن كانت من الجانب الغير المتناهي وقعت الثانية من الجانب المتناهي ما بين الطرف ، ومبدأ عدة الألوف فتكون متناهية ، وهي فضل آحاد السلسلة على عدة الألوف ، فتناهى عدة الألوف والسلسلة بالضرورة ، ويرد<sup>(٤)</sup> عليه وعلى بعض ما سبق<sup>(٥)</sup> منع لزوم التساوي والتفاوت في غير المتناهي<sup>(٦)</sup> ومنع لزوم انقطاع الأقل فيه).

الوجه السابع : أنه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلومات أو غيرهما مجتمعة أو متعاقبة فهى لا محالة تشتمل على

---

(١) نقول تلك السلسلة الغير متناهية لا محالة تشتمل على عدة ألوف كما اشتملت على ما لا يعد من الآحاد التي تنتظم منها تلك الألوف فتلك السلسلة لا تخلو مع عدة الآحاد من ثلاثة أوجه لأن تلك الألوف إما متساوية لعدة آحادها أو أكثر. الخ.

(٢) في (ج) تعدد بدلاً من (بقدر).

(٣) في (ج) أو جزء بدلاً من (وأخرى).

(٤) في (ج) بزيادة (لا).

(٥) من الأدلة التي استدل بها على إحالة التسلسل من كل ما اشتمل على المقدمة القائلة بأن العدد إما مساوا لآخر أو أقل أو أكثر وذلك كبرهان التطبيق وبرهان انقسام العدد.

(٦) أي يرد على هذا الدليل وعلى كل ما اشتمل على مقدمة لزوم التساوي أو التفاوت في العدددين ، إنما منع لزوم التساوي أو التفاوت في العدد غير المتناهي ، وإنما يلزم ذلك فيما بين العدددين المتناهيين ، وأما غير المتناهيين فيرتفع عنهم التساوي ، والتفاوت لاختصاصهما بالمتناهي فتبطل هذه المقدمة بالمنع ويبطل الدليل.

ألف ، فعدة الألوف الموجودة فيها ، إما أن تكون<sup>(١)</sup> مساوية لعدة آحادها أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة ، لأن هذه الآحاد يجب أن تكون ألف مرة مثل عدة الألوف ، لأن معنها : أن يأخذ كل ألف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة ألف مائة ، وإما أن يكون (أقل وهو أيضا باطل ، لأن الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين :

إحداهما : بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد عليها ، والأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف ، إما أن تكون<sup>(٢)</sup> من الجانب المتناهي أو من الجانب الغير المتناهي ، وعلى التقديررين يلزم تناهي السلسلة ، هذا خلف<sup>(٣)</sup>. وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناهي ، فيتأتى الترديد ، أما لزوم التناهي على التقدير الأول ، فلأن عدة الألوف متناهية ، لكونها ممحورة بين حاصرين هما<sup>(٤)</sup> طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ<sup>(٥)</sup> الجملة الثانية ، أعني الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض ، وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الألوف ، والمتألف من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة. وأما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الألوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصرها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف ، وهى أضعاف عدة<sup>(٦)</sup> الألوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة ، ويلزم<sup>(٧)</sup> تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة وآحادا على ما مر ، ويرد عليه وعلى بعض

(١) سقط من (أ) لفظ ( تكون).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (ب) وهو محال بدلا من (هذا خلف).

(٤) في (ب) على بدلا من (هما).

(٥) في (ب) مبدأها بدلا من (مبدأ).

(٦) في (ب) هذه بدلا من (عدة).

(٧) في (ب) بزيادة (فيلزم).

ما سبق منع المنفصلة القائلة<sup>(١)</sup> بأن هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل ، فإن التساوى والتفاوت من خواص المتناهي وإن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذاك ، فلا نسلم استحالته فيما بين العدتين كما في الواحد إلى ما لا ينتهي . والعشرة إلى ما لا ينتهي ، وكون أحدهما أضعف<sup>(٢)</sup> الآخر لا ينافي التساوى بهذا المعنى ولو سلم . فمنع كون الأقل منقطعا ، فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي أيضا غير متناه ، وكذا عدة ألفها أو مئتها أو عشراتها ، وحديث الجملتين ، وانقطاع أولاهما بمبدأ الثانية كاذب .

---

(١) سقط من (أ) لفظ (القائلة) .

(٢) في (ب) الثاني بدلا من (الآخر) .

## المبحث السابع

### المادة للصورة محل وقابل وحامل

(قال : المادة للصورة محل <sup>(١)</sup> وقابل وحامل ، والصورة <sup>(٢)</sup> لها فاعل أو جزء فاعل ، ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة ، إما استقلالاً ظاهر وإما اجتماعاً ، فلأنَّ القوم حينئذ هو المجموع ، وهو واحد ، ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية).

لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة ، لم يكونا مادة وصورة إلا باعتبار الإضافة إلى المركب منهما ، وإنما باعتبار إضافة كلٍّ منهما إلى الأخرى ، فالمادة محل وقابل وحامل للصورة ، والصورة جزء فاعل لها بمعنى أنَّ فيضان <sup>(٣)</sup> وجود المادة عن الفاعل يكون بإعانته من الصورة ضرورة احتياج المادة إليها مع امتناع استقلالها بالعلية ، لأنَّ المادة إنما تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ، وإنما من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائهما عند انعدام الصورة المعينة ، والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد ، فلا يمكن أن تكون علة مستقلة <sup>(٤)</sup> للمادة الواحدة بالعدد ، وإنما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة إليها لما تقرر عندهم من أنَّ شأن <sup>(٥)</sup> المادة القبول لا الفعل.

---

(١) في (ب) موضع بدلاً من (محل).

(٢) راجع ما كتب بخصوص هذا الموضوع بالجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) في (ب) فوران بدلاً من (فيضان) وهو تحريف.

(٤) سقط من (أ) لفظ (مستقلة).

(٥) في (أ) وضع بدلاً من (شأن).

فإن قيل : لما احتاجت الصورة إلى المادة امتنع كونها<sup>(١)</sup> جزءا من فاعلها للزوم الدور لما زعموا أن تشخيص الصورة يكون بالمحل المعين ، ومن حيث هو قابل لتشخيصها ، وتشخيص المحل يكون بالصورة المطلقة ، ومن حيث هي فاعل لتشخيصه فلا دور ، ولا تنتهي المادة بصورتين في درجة ، إما بطريق الاستقلال بأن يكون كل منهما مقوما ظاهرا ، لأن تقومها لكل منها يستلزم الاستغناء عن الأخرى ، وإما بطريق الاجتماع فلأن المقوم<sup>(٢)</sup> حينئذ يكون هو المجموع إلى كل واحد ، والمجموع أمر واحد ويجوز تقويم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى أنها تفتقر في وجودها إلى الصورة الجسمية المفتقرة إلى الصورة النوعية فيقع افتقار<sup>(٣)</sup> المادة إليها في الدرجة الثانية.

(قال : وقد يقال لكل هيئة في قابل وجودها بالذات أو بالاعتبار والمادة محلها كالبياض والجسم ويشبه أن يكون مثل السيف ، والسرير من هذا القبيل ، إذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بأن الهيئة السيفية ، ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر ، وأما جواب إمام بأننا لا نعني أن نوع الصورة يوجب المركب بل إن الصورة الشخصية السيفية مثلا ، توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فيشعر بأن الصورة هاهنا بمعنى السابق على أن السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذي هو الجوهر<sup>(٤)</sup> والعارض الذي هو الهيئة).

كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير<sup>(٥)</sup> ما سبق ، فالصورة

(١) في (أ) كون المادة بدلا من (كونها).

(٢) راجع كلمة وافية عن حقيقة المقوم وتقسيماته في كتاب (اصطلاحات العلوم والفنون).

(٣) في (ب) احتياج بدلا من (افتقار).

(٤) راجع ما كتبناه عن الجوهر والعرض في الجزء الأول ، وأيضا ما كتبه صاحب الموقف عن الجوهر في الموقف الأول ، وأيضا صاحب كتاب اصطلاحات الفنون عند حديثه عن الجوهر ولعلماء الكلام حديث طويل حول هذا الموضوع.

(٥) في (ب) يختلف عمما سبق بدلا من (يعنى غير).

للهيئة الحاصلة في أمر قابل له وحدة بحسب الذات أو بحسب الاعتبار ، والمادة محل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار <sup>(١)</sup> يصح إضافة كل منهما إلى الآخر . والظاهر أن إطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لأن الهيئة التي أحدثها النجار وسموها الصورة السريرية إنما هي عرض قائم بالخشب لا جوهر حال فيها ، وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الإمام على تفسير العلة الصورية ، بأن الهيئة السيفية صورة للسيف ، وليس ما يجب معها السيف بالفعل ، إذ قد يكون في خشب أو حجر ولا سيف . وأحاب الإمام : بأننا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة أن نوع الصورة يوجب المركب ، بل إن الصورة الخشبية <sup>(٢)</sup> السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فإنما لا توجبه <sup>(٣)</sup> ، بل قد تكون عينها مادة شيء آخر ، والصورة الحاصلة في الحجر ليست عينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها <sup>(٤)</sup> وهذا يشعر بأن المراد بالصورة في المركبات الصناعية أيضا ، الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ، ولا يستقيم إلا إذا جعلنا السيف مثلا اسمًا للمركب من المعروض الذي هو الحديد ، والعارض الذي هو الهيئة ، فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الأول بالقوة ، ومع الثاني بالفعل <sup>(٥)</sup> .

(قال : وأما غاية الشيء فإنما تكون علة له من حيث احتياجه إلى علته المفتقرة علتها إلى تصور الغاية ، ولهذا قالوا إنما بما هي علة لفاعلية الفاعل ، وبنيتها معلوم له بل معلوم ، وأنما بالوجود الذهني علة ، وبالوجود العيني

(١) في (أ) بزيادة لفظ (المذكور).

(٢) في (ب) الشخصية بدلا من (الخشبية) وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة (ولا تخفقه) ولا معنى لها.

(٤) في (أ) بزيادة (وحقيقتها).

(٥) في (ب) يوجد خلط حيث قلب الكلام فقال : مع الأول بالفعل ومع الثاني بالقوة . والصواب ما أثبتناه .

معلول. نعم : قد تطلق الغاية على ما ينتهي إليه العقل ، وإن لم يكن معلولا ولا مقصودا ، وأن لم يكن للفاعل قصد و اختيار ، وهذا الاعتبار أثبتوا للطبيعتيات ، والاتفاقيات غaiات ، وجعلوا من الغاية اتفاقية ، وهي ما لا يكون تأدي السبب إليه دائما ولا أكثرها).

يريد بيان عنته الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له. بمعنى كون

غاية الشيء علة له إن ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني إلى وجودها العقلي بواسطة (١) أنه يحتاج إلى عليه الفاعلية ، وهي (٢) في كونها علة تحتاج إلى تصور الغائية ضرورة أن الفاعل ما لم يتصور ، وغاية ما لا يفعل ، إلا لغاية لم يفعله. ومن هاهنا قالوا : إن الغاية بما هيها أى بصورتها الذهنية علة الفاعلية الفاعل ، وبانيتها أى هويتها الخارجية معلول للفاعل ، بل معلوله الذي هو مآلها الغاية ، فإن النجارية (٣) صور (٤) الجلوس على السرير ، فيوجده ، ثم يوجد الجلوس عليه ، وللقوم عبارة أخرى : وهو أن الغاية بالوجود الذهني علة ، وبالوجود العيني معلول ، وهذا معنى قوله : أول (٥) الفكر آخر العمل.

فإن قيل : الغاية قد لا تكون معلولا بل قدما كما يقال :

الواجب تعالى غاية الغايات ، وقد لا يكون مقصودا للفاعل ، وإن كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر ، وقد لا يكون للفاعل قصد و اختيار كغاية الحركات الغير الإرادية ، مثل الوصول إلى الأرض كهبوط الحجر.

قلنا : قد تطلق الغاية على ما ينتهي إليه (٦) الفعل ، وإن لم يكن مقصودا

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بواسطة) وبدونها يضطرب المعنى.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كذلك) ولا معنى لها.

(٣) في (ب) النجار بدلا من (النجارية) وقد تكلمنا في الجزء الأول عن هذه الفرقة وراجع في ذلك التبصر (للسفاريني) والفرق بين الفرق للبغدادي ، والملل والنحل للشهرستاني.

(٤) في (ب) يتصور بدلا من (صور).

(٥) في (ب) قول بدلا من (أول).

(٦) في (ب) تقديم وتأخير حيث قال (الفعل إليه).

ووهذا الاعتبار أثبتوا للقوى الطبيعية ، والأسباب الاتفاقية غایيات.

وقالوا : ما ينادى إليه السبب إن كان تأديه دائماً أو أكثر يا<sup>(١)</sup> فهي غاية ذاتية وإلا فاتفاقية ، كمن حفر بئراً فوجد كنزاً ، وتحقيقه : أن العلة قد تتوقف عليها على أمور خارجة عن ذاتها غير دائمة ، ولا أكثريّة معها . فيقال لها بدون تلك الشرائط : علة اتفاقية . فإن اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة ، فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة إلى العلة وحدها غاية اتفاقية . وإن كان باعتبار النسبة إليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية .

(قال : تنبئه : لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكّنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقيبه).

أكثر الأحكام السابقة<sup>(٢)</sup> للعلة الفاعلية لمعنى<sup>(٣)</sup> المؤثر كالانقسام إلى البسيطة والمركبة وإلى الكلية والجزئية وبكونها معلولاً لأمر آخر ، ولكونها متباينة الآثار إلى غير ذلك إنما هي<sup>(٤)</sup> على رأي من يجعل بعض الممكّنات مؤثراً في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين<sup>(٥)</sup> .  
وأما على رأي القائلين بإسناد الكل إلى الله تعالى ابتداءً فمعنى عليه الممكّن للشيء جرى العادة بإذن الله تعالى بخلق ذلك الشيء عقب ذلك الممكّن بحيث يتبرد إلى الذهن أن وجوده موقوف على وجوده بحيث يصلح أن يقال . وجده موجود من غير أن يكون له تأثير فيه ، فعلة الاحتراق تكون هي النار لا الماء ، وإن وجد عقيب مماثتها ، وعلة أكل زيد لا يكون شرب عمرو ، وإن وجد عقيبة<sup>(٦)</sup> .

(١) في (أ) أو في كثير من الحالات بدلاً من (أكثريّاً).

(٢) في (ب) التي ذكرت سابقاً بدلاً من (السابقة).

(٣) سقط من (أ) كلمة (معنى).

(٤) سقط من (أ) لفظ (هي).

(٥) المليين : الذين يديرون بحلاً . وراجع كلمة مركزة في كتاب الفلسفة الحديثة للمرحوم الدكتور محمد بدران عن الملة ، والنحلـة ، والـدين .

(٦) في (ب) مؤخراً عنه بدلاً من (عقبيـة).

### **المقصد الثالث**

**في الأعراض**

**وفيه فصول**

**الأول : في المباحث الكلية**

**الثاني : في الـكم**

**الثالث : في الكـيف**

**الرابع : في الأـئـين**

**الخامس : في الأعراض النسبية.**



## **الفصل الأول**

### **في المباحث الكلية وفيه مباحث**

**الأول : الموجود عند مشايخنا**

**الثاني : الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه.**

**الثالث : العرض لا ينتقل**

**الرابع : لا يجوز قيام العرض بالعرض**

**الخامس : الاختلاف في بقاء الأعراض**



## المبحث الأول

### في الموجود

(الموجود عند مشايخنا إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديم ، وهو الواجب تعالى وصفاته ، وإلا فحدث ، وهو إما متحيز بالذات وهو الجوهر ، أو حال فيه وهو العرض ، إذ لم يثبت وجود الجوهر<sup>(١)</sup> المجردة ، وإن لم يتم دليل امتناعها ، والعرض إما مختص بالحي وهي الحياة ، وما يتبعها<sup>(٢)</sup> من الإدراكات وغيرها ، أو غير مختص وهي الأكوان والمحسوسات. وعند الفلاسفة الموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى وصفاته وإلا فالممکن ، وهو إن استغنى عن الموضوع<sup>(٣)</sup> أي محل يقومه فجواهر وإلا فعرض والصورة الجوهرية<sup>(٤)</sup> إنما تفتقر إلى المحل دون الموضوع ، ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده في نفسه ، هو وجوده في محله ، لا كجسم في المكان).

---

(١) جوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته ، والجوهر النفيس هو الذي تأخذ منه الفصوص ونحوها. وجوهر السيف فرنده ، وقيل الجوهر هو الأصل ، أي أصل المركبات ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان. قال ابن سينا : الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بقويه (راجع النجاة ص ١٢٦). وقال أيضاً ويقال جوهر : لكل ذات جودة ليس في موضوع ، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ مجد أرسطو (راجع رسالة الحدود). والخلاصة أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الموجود في موضوع أي في محل مقوم لما حل فيه.

(٢) في (ب) وأما.

(٣) في (ب) الموضوع.

(٤) في (ج) والصورة والجوهرية وهو تحريف.

قال : المقصود الثالث في الأعراض ، وفيه فصول خمسة ، في المباحث الكلية ، وفي الكم وفي الكيف ، وفي الأين ، وفي باقي الأعراض النسبية ، وجعل الأين فصلا على حدة لكثره مباحثه ، وجعل المبحث الأول من الكليات لتقسيم الموجود لينساق إلى بيان أقسام الأعراض .

أما عند المتكلمين فالوجود إن لم يكن مسبوقا<sup>(١)</sup> بالعدم فقدم ، وإن كان مسبوقا به فحادث .

والقديم هو الواجب تعالى ، وصفاته الحقيقة لما سيجيء من حدوث العالم ، والحدث إما متحيز بالذات<sup>(٢)</sup> وهو الجوهر بأقسامه التي ستأتي .

وإما حال فالتخيز بالذات<sup>(٣)</sup> وهو العرض ، وإما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتخيز فلم يعلوه من أقسام الموجود ، لأنه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف أدله ، وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه<sup>(٤)</sup> الباري تعالى في التجرد ، ويحتاج في الامتياز إلى فصل فيتركب ، وضعفه ظاهر ، لأن الاشتراك في العوارض سببا السلبية لا توجب التركب . والعرض إما أن يكون مختصا بالحي كالحياة ، وما يتبعها من العلم والقدرة ، والإرادة ، والكلام ، والإدراكات ، أعني الإحساس بالحواس الظاهرة والباطنة ، وإما ألا يكون مختصا وهي الأكوان والمحسوسات . فالأكوان أربعة :

الاجتماع ، والافتراق ، والسكنون ، والحركة<sup>(٥)</sup> والسكنون ، وزاد بعضهم الكون الأول ، وهو الحصول في الحيز عقيب العدم ، والمحسوسات المدركات بالصبر ، أو

---

(١) في (ب) يسبق بدلا من (مبوكا) .

(٢) في (ب) متميز بدلا من (متحيز) .

(٣) في (ب) التخيز بدلا من (المتحيز) .

(٤) في (أ) لمشاركة بدلا من (شارك) وهو تحريف .

(٥) الحركة ضد السكون ولها عند القدماء تعريفات وهي : ١ - الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج ، ومعنى التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان .

٢ - الحركة هي شغل الشيء حيزا بعد أن كان في حيز آخر ، أو هي كونان في آنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين وزمان واحد .

٣ - الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة . (ابن سينا رسالة الحدود) . ونقل الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم بسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بما إليه هو بالقوة ، لا بالفعل (راجع ابن سينا كتاب النجاة ص ١٦٩) .

السمع ، أو الشم ، أو الذوق ، أو اللمس ، على ما سيجيء تفصيلها ، وجعل بعضهم الأكوان من المبصرات.

وأما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته يعني أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً ، فهو الواجب ، وإلا فالممکن ، والممکن إذا استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر ، وإلا فعرض. والمراد بالموضوع محل يقوم الحال ، فالصورة الجوهرية إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض ، لأنها وإن افتقرت إلى المحل لكنها مستغنیة عن الموضوع ، فإن المحل أعم من الموضوع ، كما أن الحال أعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر. حيث قيد الوجود بالإمكان<sup>(١)</sup> ظاهر.

قالوا : وكذلك إذا لم يقييد مثل موجود لا في موضوع ، فإن معناه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع ، وليس للواجب ماهية ، ووجود زائد عليها. ومعنى وجود العرض في المحل : أن وجوده في نفسه ، هو وجوده في محله بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر ، بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه ، مرتب عليه زائل عنه ، عند الانتقال إلى مكان آخر ، فتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود موجود بال تمام لا على سبيل المماسة والمجاورة ، بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ، ويحصل للثاني صفة من الأول ، كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولاً ، والموجود الأول حالاً ، والثاني محلاً. الحال  
(٢) قد يكون بحيث لا يقوم ولا يحصل المحل بدونه فيسمى صورة

---

(١) في (ب) الوجوب بدلاً من (الوجود).

(٢) حال الشيء ضمنه وهيئته ، وحال الدهر صروفه ، وحال الإنسان ما كان عليه من خير أو شر ، ولفظ الحال يذكر ويؤنث. ويطلق الحال على معان متقاربة كالكيفية والمقام والهيئة والصفة والصورة. ويقول المناطقة : الحال كيفية سريعة الزوال مثل الحرارة والبرودة والبيوسنة والرطوبة العارضة. قال ابن سينا : بالفصل ينقسم الشيء إلى أنواعه ، وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته (النجاة ص ٣٢٣).

والحال في اصطلاح المتكلمين يطلق على ما هو وسط بين الموجود والمعدوم ، وهو صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية وهي النسبة بين العالم والمعلوم ، والحال في اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض فالآحوال مواهب والمقامات مكاسب. الأولى تأتي من عين الجود والثانية تحصل ببذل الجهد. (راجع النجاة ص ١٢٨ والرسالة الفقيرية ج ١ ص ٢٣٦).

و محلها مادة ، وقد يكون بخلافة فتسمى الحال عرضاً والمحل موضوعاً.

(قال : وقد اعترف ابن سينا بأنه لا يمكن إثبات أنها ليست أقل أو أكثر وأن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف.

وأجناس الأعراض بحكم الاستقرار تسعة ، الكلم ، والكيف ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، والإضافة ، وأن يفعل ، وأن ينفع.

وعولوا في ذلك على الاستقرار ، واعترفوا بأنه لا يمكن إثبات كونها ليست أقل ولا أكثر.

وأن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة<sup>(١)</sup> وإذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من أنه أحتاج على هذا<sup>(٢)</sup> الحصر بأن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكلم ، وإنما فإن لم يقتضي النسبة لذاته فالكيف وإن اقتضتها فالنسبة ، إما للأجزاء بعضها إلى بعض وهو الوضع ، أو للمجموع إلى أمر خارج ، وهو إن كان عرضاً فإما كم غير قار فمتي ، أو قار ينتقل بانتقاله فالمملوك ، أولاً فالألين ، وإنما نسبة فالمضاف ، وإنما كيف فالنسبة إليه إما بأن يحصل منه غيره فأنا يفعل ، أو يحصل هو من غيره فأنا ينفع ، وإن كان جوهراً فهو لا يستحق النسبة إليه ، أو آلية إلا لعارض<sup>(٣)</sup> فيؤول إلى النسبة إلى العرض ، ويندرج فيما ذكرنا ، ثم اعتراضه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة ، والتعيينات الغير الالزامية ، وبأنه إن عول على الاستقرار كان هذا التقسيم ضائعاً ، ولزمه الرجوع إلى الاستقرار من أول الأمر طرحاً ملعونة هذه المقدمات ، ثم اعتذاره بأنه ، إن أراد الإرشاد إلى وجہ ضبط تسهل الاستقرار وتقليل الانتشار فلا بأس.

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (ورداءة).

(٢) في (أ) و (ب) بزيادة لفظ (هذا).

(٣) في (ب) تعارض بدلاً من (عارض).

## الأجناس العالية أو المقولات العشر

(قال : وزعموا أنها أجناس<sup>(١)</sup> عالية عاشرها الجوهر ، ويتنبئ على أن كلا منها جنس ، وما تحته أجناس ، وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ، ولا العرض للأعراض ، ولا النسبة للنسبيات ، وقيل أجناس الأعراض ثلاثة :  
الكم ، والكيف والنسبة ، وزاد بعضهم الحركة.

والجمهور على أن الأينية من الأين ، وقيل من أن ينفعل<sup>(٢)</sup> كغير<sup>(٣)</sup> الأينية).

قال : وزعموا ذهب الجمهور من الحكماء إلى أن الأجناس العالية للممكناة<sup>(٤)</sup> عشرة وهي : الأعراض التسعة ، والجوهر ، ويسمونها المقولات العشر. ومبني ذلك على أن كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الأقسام الأولية أجناس لا أنواع ، وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا<sup>(٥)</sup> للأعراض التسعة ، ولا النسبة لأقسامها السبعة ، وبينوا ما يحتاج إليه<sup>(٦)</sup> من ذلك إلى البيان ، بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقة ، فيكون ذاتيا بخلاف العرض فإن معناه ما يعرض للموضوع ، وعروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تحقق حقيقته ، فلا يكون ذاتيا لما تحته من الأفراد وإن جاز أن يكون ذاتيا لما فيها من المخصوص ، كالماثي لخصمه العارضة للحيوانات ، وكذا النسبة

(١) الجنس : في اللغة الضرب من كل شيء ، وهو أعم من النوع يقال الحيوان جنس والإنسان نوع.

قال ابن سينا : الجنس هو المقول على كثرين مختلفين بالأنواع أي بالصورة والحقائق الذاتية وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل القريب. وللجنس عند القدماء ثلاثة مراتب وهي : ١ . الجنس العالي : هو الجنس الذي لا يوجد فوقه جنس آخر ويسمى جنس الأجناس كالمحظوظ. ٢ . الجنس المتوسط : وهو الجنس الذي يكون فوقه وتحته جنس كالجسم أو الجسم النامي. ٣ . والجنس السافل : وهو الجنس الذي لا يكون تحته جنس كالحيوان.

(٢) في (ب) (ينقل بدلا من ينفعل).

(٣) في (ج) كون بدلا من (كغير).

(٤) في (ب) للممكناة وهو تحريف.

(٥) في (أ) بزيادة (جنسا).

(٦) سقط من (ب) لفظ (إليه).

للنسبيات السبع<sup>(١)</sup> فاינם لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الإضافة ، فإنها نسبة مكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة ، وبأن الموجود لو كان ذاتياً لـما كان مقولاً بالتشكيل ، ولما أمكن تعقل شيء من الجواهر والأعراض ، مع الشك في وجوده ، ولما احتاج اتصافه بالوجود إلى سبب كحيوانية الإنسان ، ولوئية السواد ، وتعريفهما بالموجود في موضوع الموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حدّ ، ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلاً موجوداً بذاته ، لأن معناه أنه ماهية إذا وجدت لم يكن في موضوع ، وهذا المعنى هو اللازم له ، وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات إثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب ، لجواز أن يكون للكل أو للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ، ولا معول سوى الاستقراء<sup>(٢)</sup>.

وذهب بعضهم إلى أن أجناس<sup>(٣)</sup> الأعراض ثلاثة ، الكل ، والكيف ، والنسبة لأنه إن قبل القسمة لذاته فـكل ، وإن وإن اقتضي النسبة لذاته فـنسبة ، وإن فـكيف ، وإن بعضهم قسماً رابعاً هو الحركة وقال : العرض إن لم يتصور ثباته لذاته فـحركة واحتـرـز بـقيـد<sup>(٤)</sup> لـذـاته عن الزمان فأنه لا يتصور ثباته بسبب أنه مقدار الحركة ، وإن تصور ثباته فـنسبة ، أو كـل ، أو كـيف على ما مر ، ثم الجمهور على أن الحركة في الأين من مقولـةـ الأـيـن ، وـقـيلـ منـ مـقولـةـ أنـ يـنـفـعـ ، لـكـونـهاـ عـبـارـةـ عـنـ التـغـيـرـ الـمـنـدـرـجـ ، وإنـهـ مـالـ إـلـإـمـامـ الرـازـيـ ، وأـمـاـ الحـرـكـةـ فيـ الـكـلـ والـكـيفـ والـوـضـعـ<sup>(٥)</sup> فـظـاهـرـ أـنـهـ لـيـسـ

(١) في (أ) بزيادة (السبع).

(٢) الاستقراء في اللغة : التبع من استقر الأمر ، إذا تبعه معرفة أحواله ، عند المنطقين هو الحكم على الكل ليثبت ذلك الحكم في الجزئي. قال الخوارزمي : الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بـجميعـ أـشـخـاصـهـ. (راجع مفاتيح العلوم ص ٩١).

وقال ابن سينا : الاستقراء هو الحكم على كلـيـ موجودـ ذلكـ الحـكـمـ فيـ جـزـئـياتـ ذلكـ الكلـيـ ، إـمـاـ كـلـهاـ وهوـ الاستـقـراءـ التـامـ ، وأـمـاـ أـكـثـرـهاـ وهوـ الاستـقـراءـ المشـهـورـ. (راجع النـجـاةـ ص ٩٠).

(٣) في (ب) الأجناس بـزيـادةـ أـلـفـ وـلامـ.

(٤) في (ب) بـقولـهـ بدـلاـ منـ (ـقـيـدـ).

(٥) في (أ) بـزيـادةـ لـفـظـ (ـوـضـعـ).

من الكل ، أو الكيف ، أو الوضع ، فيتعين كونها من <sup>(١)</sup> أن ينفعل ، إلا أنه يشكل بأن الحركة موجودة ربما يدعى كونها محسوسة ، وأن ينفعل اعتبارية ، ومن هاهنا ذهب البعض إلى أن الحركة خارجة عن المقولات.

الوحدة والنقطة ليستا من الأجناس العالية <sup>(٢)</sup>.

قال : وأما مثل الوحدة والنقطة.

فقيل : عدميتان كالجهل والعمي ، وقيل : من الكيف ، وقيل : خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما ، والحصر إنما هو للأجناس العالية.  
وكذا الوجود والوجوب والإمكان ونحوها <sup>(٣)</sup>.

قال : وإنما مثل الوحدة والنقطة ، لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى أن شيئاً من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل تكون نفس إدراها أو مندرجها تحتها ، ورد الأشكال بالوحدة والنقطة <sup>(٤)</sup> : فأجيب بوجوه :

الأول : أنهما من الأمور العدمية كالعمي والجهل ، والحصر إنما هو للأمور الوجودية واعتراض بأنه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر.

الثاني : أنهما من معقوله الكيف لأنهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما.

---

(١) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٢) النقطة : ثلاثة أقسام : مادية ورياضية ومتافيزيقية ، أما النقطة المادية فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسية. وأما النقطة الرياضية : فهي معنى هندسي أولى لا يمكن تعريفه إلا بحسبه إلى غيره كقولنا : إن النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع ، وهي نهاية الخط (راجع ابن سينا رسالة الحدود ٩٢). أو قولنا : إنما شيء بسيط لا جزء له ولا طول ، ولا عرض له ولا عمق ، لا بال فعل ولا بالتوهم ، أو قولنا : إنما الحل الذي يتقطّع فيه الخطان ، أو قولنا : إنما الحد النهائي لتناقض حجم الشيء في جميع جهاته.

(٣) في (ج) بزيادة (وكذا الوجود) إلى (ونحوها).

(٤) (أ) و (ب) النطفة بدلاً من (النقطة) وهو تحريف.

واعترضوا بأنهم حصرו الكيف في أقسام أربعة هما خارجتان عنها.

الثالث : إلزام أنهما خارجتان عن المقولات العشر ، ولا يقبح ذلك في الحصر لأن معناه أن الأجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي <sup>(١)</sup> هذه العشرة ، وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنساً عالياً ، ولا مندرجها تحت جنس عال ، والإشكال إنما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنساً عالياً أو تحت جنس آخر <sup>(٢)</sup> ، وبهذا يندفع ما قال الإمام الرazi لا بد في تمام الجواب من إقامة البرهان على أنهما من الطبائع النوعية دون الجنسية قال : وكذا الوجود والوجوب والإمكان ، ونحوها <sup>(٣)</sup> ، يعني أنها خارجة من المقولات العشر ، أما الوجود فلأنه ليس بجوهر وهو ظاهر ، ولا عرض لأن من شأن العرض تقومه بالموضوع دون العكس ، ومن الحال تقوم الشيء بدون الوجود ، وأما مثل الوجود والإمكان فلأنه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ، ولا من غيره وهو ظاهر ، ومع ذلك فلا يقبح في الحصر لأنها ليست أجناساً عالية ، وهذا ما قاله ابن سينا <sup>(٤)</sup> وأنشياكه ، أن المعاني المفولة التي هي <sup>(٥)</sup> أعم من هذه المقولات ولازمة لأكثر الماهيات (الوجود والوجوب والإمكان والمعنى التي هي مبادي وحدود. لبعض الماهيات) <sup>(٦)</sup> كالوحدة والنقطة والآن ، فإنما هي أنواع حقيقة غير مندرجة تحت جنس ، فلا يقبح فيما ذكرنا من الحصر.

فإن قيل : الحصر إنما هو للحقائق الخارجية ، وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة إلى ما

ذكرتم :

قلنا : كثير من المقولات ليست أعياناً خارجية كإضافة ، وأن يفعل وأن ينفعل.

(١) في (ب) من بدلاً من (هي).

(٢) (أ) بزيادة (أو تحت جنس آخر).

(٣) سقط من (ب) لفظ (نحوها).

(٤) راجع ترجمة وافية له في الجزء الأول.

(٥) سقط من (ب) جملة (المفولة التي هي).

(٦) ما بين القوسين زيادة في (ب).

## صفات الباري ليست من المقولات

(قال : وأما صفات الباري فالفلسفه لا يثبتونها ، ونحن لا نجعل المنحصر <sup>(١)</sup> في الجوهر والعرض هو الممکن بل الحادث).

قال : وأما صفات الباري <sup>(٢)</sup> تعالى يعني أنها لا تقدح في الحصر وإن كانت ممکنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر إجماعاً أما عند الفلسفه فلأنهم لا يثبتونها ، وأما عندنا فلأن المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث ، والصفات <sup>(٣)</sup> قديمة ، غایة الأمر أنه يلزمها قديم ليس بواجب لذاته ، ولا جوهر ولا عرض ولا إشكال فيه.

---

(١) في (أ) و (ج) المنحصر بدلاً من (المختص).

(٢) راجع في هذا الموضوع كتاب الصغدية للإمام ابن تيمية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ج طبعة مطابع حنفية ، الرياض المملكة العربية السعودية.

(٣) إن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته الله من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ، ومن غير تحريف ولا تعطيل ، وكذلك ينفون ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد ، لا في أسمائه ولا في آياته. (راجع الرسالة التدميرية لابن تيمية ص ٥٠).

ويقول أيضاً ابن تيمية : القول في الصفات كالقول في ذاته ، والله تعالى ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ، ولا في أفعاله ، لكن يفهم من ذلك أن نسبة هذه الصفات إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها. فعلم الله وكلامه ونزوله واستواه هو كما يناسب ذاته ويليق به تعالى ، كما أن صفة العبد هي كما يناسب ذاته ويليق به ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة اليد إلى ذاته. (راجع شرح حديث النزول ص ١٠).

## المبحث الثاني

### العرض لا يقوم بنفسه

(قال : الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه ، وتحویل أبي المذيل <sup>(١)</sup> بإراده عرضية لا في محل مکابرة ، وبأنه لا يقوم بأكثر من محل ، وما ذكر من أنه لو جاز قيامه بمحلين جاز اجتماع العلتين ووجود الجسم في مكانين ، ولم يحصل الجزم بتغاير السودادين بيان الكمية <sup>(٢)</sup> ، وتنبیه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعماً منهم أن مثل القراب والجوار من الإضافات المماثلة قائم بالطرفين ، ورد بأن هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف ، كما في الأبوة والبنوة من الإضافات المتخالفة .

وأبو هاشم <sup>(٣)</sup> زعماً منه أن تأليف أجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها ، فهو صفة ثبوتية تقوم بجزءين لا بوحد ضرورة ، ولا بأكثر وإلا لما بقى عند انعدام جزء وبقاء جزءين ، ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذي بين الثلاثة .

وأما مثل وحدة العشرة وتثلیث المثلث وجوه <sup>(٤)</sup> البنية وقيام زيد ، فليس

---

(١) هو محمد بن المذيل بن عبد الله بن مكحول العبدی مولى عبد القیس أبو المذیل العلاف من أئمة المعتزلة ، ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام ، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات ، كف بصره في آخر عمره ، وتوفي بسامراء عام ٢٣٤ هـ. له كتب كثيرة منها (میلاس) على اسم مجوسي أسلم على يديه.

(راجع وفيات الأعيان ١ : ٤٨٠).

(٢) في (ب) للهیئة هو بدلاً من (الكمیة وتنبیه).

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي. توفي عام ٣٠٣ هـ.

(٤) في (ج) وحياة بدلاً من (وجوه).

محل النزاع ، وكأنه مراد أبي هاشم).

قال : المبحث الثاني : قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان فيورد<sup>(١)</sup> في المطالب العالية ، ونذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة ، أو يفيد بيان<sup>(٢)</sup> الكمية كامتناع قيام العرض بأكثر من محل واحد ، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل يمتنع أن يكون هو عينه القائم بمحل آخر ، إلا أنه بين كميته بأن تشخيص ذلك<sup>(٣)</sup> العرض إنما هو بال محل يعني أن محله مستقل بتشخيصه ، فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو تشخيص ذلك العرض ونبه عليه بأن حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان ، وبأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك ، لجواز أن يكون سوادا واحدا قائما بهما ، واللازم باطل بالضرورة ، وقد يكون منها ما لا يحتاج إلى التنبيه أيضا ، كامتناع قيام العرض بنفسه ، فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل أن الله تعالى مرید بإرادة عرضية حادثة ، لا في محل يكون مكاببة مخضة ، بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ، ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة<sup>(٤)</sup> زعما منهم أن القرب قائم بالمقاربين والجوار بالمتجاورين ، والإخوة بالأخوين ، إلى غير ذلك من الإضافات<sup>(٥)</sup> المتعددة في الجانبيين ، بخلاف مثل الأبوة ، والبنوة ، فإن قيام الأبوة بالأب ، والبنوة بالأبن. ورد بأننا لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالأخر ، غاية الأمر تماثلهما واتحادهما بال النوع ، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص ، وهذا كالإضافات المتخالفة مثل الأبوة والبنوة ، فإن مغايرة القائم بهذا القائم بذلك في غاية الظهور ، وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه أن التأليف عرضي قائم بجوهرين ، ويمتنع قيامه<sup>(٦)</sup> بأكثر من جوهرين حتى إنه إذا ألف بين

(١) في (ب) فهو رد وهو تحريف.

(٢) في (ب) بعيد بدلا من (يفيد).

(٣) في (ب) شخص بدلا من (تشخيص).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الفلاسفة).

(٥) في (ب) الأوصاف بدلا من (الإضافات).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (قيامه).

أجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزءين آخرين ، أما الأول <sup>(١)</sup> فلأن عسر انفكاك أجزاء الجسم لا بد أن يكون لرابطة ، وليس إلا <sup>(٢)</sup> التأليف لأنه لم يحصل عند اجتماعها ، وصيورتها جسما آخر غيره فلا يكون عدانيا <sup>(٣)</sup> ، بل ثبوتيا قائما بشيء ضرورة ، ورد بالمنع لجواز أن يكون بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار ، وأما الثاني فلأنه لو قام بأكثر من جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام أحد الأجزاء ، ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل ، الذي هو جميع الأجزاء ، واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزءين الباقيين ، ورد بأننا لا نسلم أن التأليف الباقى بين الجزءين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة ، لم لا يجوز أن ينعدم ذلك ، ويحدث هذا؟ فإن قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به فلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة ، والتسلیث لمجموع الأضلاع الثلاثة الخيطية بسطح ، والحياة ببنية متجزئة إلى أعضاء ، والقيام بمجموع أجزاء زيد.

قلنا : المتنازع فيه <sup>(٤)</sup> هو أن يكون العرض القائم ب محل <sup>(٥)</sup> هو بعينه القائم بال محل الآخر إلا أن يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئا صارا بالاجتماع محل واحدا له ، كما في هذه الصورة ، والظاهر أن مراد أبي هاشم أيضا هذا المعنى ، إلا أنه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند إزالة أحد الأجزاء من الاجتماع ، وكأنه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف ، وزوال <sup>(٦)</sup> حدوث آخر.

(١) في (ب) أو بدلًا من (أما).

(٢) سقط من (ب) لفظ (إلا).

(٣) العدم ضد الوجود ، وهو مطلق ، أو إضافي ، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء والعدم الإضافي ، أو المقيد هو المضاف إلى شيء ، كقولنا عدم الأمان وعدم الاستقرار وعدم التأثير.

قال ابن سينا : البالغ في النقض غايته فهو المنتهي إلى مطلق العدم ، فالحربي أن يطلق عليه معنى العدم المطلق (الإشارات ٦٩ - ٧٠).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (فيه).

(٥) سقط من (ب) لفظ (ب محل).

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (زوال).

### المبحث الثالث

#### العرض لا ينتقل من محل إلى آخر

(قال : اتفقوا على امتناع انتقال العرض ، لأن وجوده في نفسه هو وجوده في محله ، فما يتوهם من انتقال الكيفيات بالرواية وغيرها حدوث للمثل في المجاور. واحتلوا بوجوهه.

الأول : أن <sup>(١)</sup> الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير المتيح <sup>(٢)</sup> ، ورد <sup>(٣)</sup> بأن ذلك في الجوهر ، وأما في العرض فالحصول في محل بعد الحصول في آخر.

الثاني : أن تشخصه ليس ملائحته ، وإنما الخصر في شخص ، ولا لما يحل فيه ، وإنما لدار ولا المنفصل عنه <sup>(٤)</sup> ، لأن نسبته إلى الكل على السواء ، ولا لهويته ، لأنها لا تتقدم الشخص بل محله ، فلا تبقى بدونه. ورد بمنع استواء النسبة سيما في المختار.

الثالث : أن محله المحتاج إليه أما المعين فلا يفارقه ، أو المبهم فلا يوجد ، ورد بأنه المعين بتعيين ما <sup>(٤)</sup> كحيز الجسم.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).

(٢) في (ب) الحيز بدلاً من المتيح.

(٣) سقط من (أ) لفظ (عنه).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (ما).

الرابع : أنه حال الانتقال إما لا في محل فحال ، أو في المتنقل عنه أو إليه فاستقرار ، أو في ثالث فيعود الكلام.

ورد بالنقض بانتقال الجسم ، والحل بأنه في بعض من الأول وبعض من الثاني).

قال : المبحث الثالث ، اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل إلى آخر لما سبق من أن معنى قيام العرض <sup>(١)</sup> بال محل هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله ، فيكون زواله عن ذلك المحل زوالاً لوجوده في نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة أو المسك من الرائحة ، أو نحو ذلك ليس بطريق الانتقال إليه ، بل الحدوث فيه بإحداث الفاعل المختار عندنا ، وبحصول الاستعداد للمحل ، ثم الإفاضة عليه من <sup>(٢)</sup> المبدأ عندهم ، وأقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه :

الأول : وهو للتكلمين. إن كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة أنه من خواص الجوهر ، ولا شيء من غير المتحيز بالذات بنتقل ضرورة أن الانتقال عبارة عن الحركة الأبنية ، أي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث ، لا بمعنى الثبات فيه ، لأنه لا سيكرون <sup>(٣)</sup> ، ورد بأن كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر إنما هو انتقال الجوهر ، وأما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد <sup>(٤)</sup> الحصول في

## موضوع

---

(١) عرض الشيء ظهر وبذا لم يدم. قال ابن سينا : يقال عرض لكل موجود في موضوع ، وقال أيضاً : كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر ، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض (النجاة ٣٢٥). وقال الغزالى : العرض اسم مشترك ، فيقال عرض لكل موجود في موضوع ، ويقال عرض لكل موجود في محل ، ويقال عرض للمعنى الكلى المفرد المحمول على كثيرين حملًا غير مقوم.

(راجع معيار العلم طبعة مصر ص ١٩٤).

وقال الخوارزمي : العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض والسودان والحرارة والبرودة

وغير ذلك (مفآتيخ العلوم ص ٨٦).

(٢) في (ب) الإضافة إليه.

(٣) في (ب) بزيادة (لا).

(٤) في (ب) موضوع بدلًا من (موضوع).

آخر ، ولا نسلم أنه من خواص المتيزيز.

الثاني : وهو للحكماء . إن تشخيص العرض لا يجوز أن يكون لماهيته وإلا لزم انحصر الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ، ولا لما<sup>(١)</sup> هو حال في العرض ، وإلا لزم الدور لأن الحال في الشيء محتاج إليه متاخر عنه في الوجود ، فلو كان علة لتشخيصه لكان<sup>(٢)</sup> متقدما عليه ، ولا لأمر منفصل عنه لأن نسبته إلى الكل على السواء فإذا فادته هذا التشخيص دون<sup>(٣)</sup> ذلك ترجح بلا مرجع ، ولا لهويته على ما أورده صاحب المواقف سندا لمنع<sup>(٤)</sup> الحصر ، لأن الهوية تطلق على التشخيص ، وعلى الوجود الخارجي ، وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة ، وشيء من هذه المعانى ليس بمتقدم على التشخيص ليكون علة له فيتعين أن يكون تشخيص العرض لكتحله.

فإن قيل : يجوز أن يكون لأمر حال في محله ، قلنا ينقل الكلام إلى علة تشخيص ذلك الأمر ، ويرجع آخر الأمر إلى المحل دفعا للدور والتسلسل وإذا كان تشخيصه محله امتنع بقاوئه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بأننا لا نسلم أن نسبة المنفصل إلى الكل على السواء لجواز أن يكون له<sup>(٥)</sup> نسبة خاصة إلى هذا التعين ، سيماء إذا كان مختارا وهو ظاهر.

الثالث : أن العرض يحتاج إلى ضرورة ، ف محله المحتاج إليه إما أن يكون غير معين ، وهو ليس موجود ، ضرورة أن كل موجود معين فيلزم أن يكون غير الموجود محلا للموجود ، وهو محال ، وإما أن يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه ، وهو المطلوب ، ورد بأنه المعين بتعيين ما ، سواء كان هذا أو ذاك ، كالجسم يحتاج إلى حيز ما ،<sup>(٦)</sup> كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه ، وهذا هو المعنى بقولهم إن

---

(١) في (ب) وإلا.

(٢) في (ب) لشخصه.

(٣) في (ب) الشخص.

(٤) في (ب) مستندا.

(٥) سقط من (ب) لفظ (له).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (ما).

المحتاج إليه محل معين لا بعينه ، ولا يرد عليه ، أن ما يكون لا بعينه كان مبهمًا غير (١) موجود والمرجح لقولهم أنه محل لغير معين بمعنى أنه (٢) لا يشترط التعيين ، وهو أعم من الذي يشترط اللاتعین (٣) فلا يلزم عدمه.

الرابع : أنه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال ، إما أن يكون في محل المنتقل عنه ، أو المنتقل إليه ، وهو باطل لأن هذا استقرار وثبات قبل الانتقال أو بعده لا انتقال ، أو في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل ، فينقل الكلام إلى انتقاله إلى هذا محل ، ويعود المذكور ، ورد أولاً بالنقض (٤) بانتقال الجسم من حيز إلى حيز ، (٥) فإنه حالة الانتقال إما أن يكون في الحيز المنتقل عنه ، أو في المنتقل (٦) إليه ، أو غيرهما ، والكل باطل لما ذكرتم. فما هو جوابكم؟ فهو جوابنا.

وثانياً : بأننا نختار أنه في حيز ثالث هو بعض من (٧) المنتقل عنه وبعض من المنتقل إليه ، وهكذا حالة الانتقال إلى هذا محل ، وإلى ما بينهما إلى ما لا ينتمي ، أو ينتمي إلى جزء لا يتجزأ. غاية الأمر أنه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد (٨).

(١) في (ب) بحثاً وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة (أنه).

(٣) اللاتعین نقىض التعيين ، فإذا دل التعيين على تحديد الشيء أو تعريفه كان اللاتعین نقىض التحديد ، وإذا دل على معرفة أسباب الشيء كان اللاتعین مرادفاً للجهل بما ، وكل مسألة تتضمن عدة حلول ، أو لا تكفي معطياتها حل دقيق لها فهي مسألة لا متعينة.

واللاتعین : أيضاً صفة عقل يتحير في اتخاذ القرار الموافق لمقتضى الحال وهو بهذا المعنى مرادف للتعدد ومناقض للعزم.

(٤) في (ب) بالنقض بدلاً من (النقض).

(٥) في (أ) بزيادة (إلى حيز).

(٦) في (ب) بزيادة حرف (في).

(٧) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٨) الجوهر الفرد عند المتكلمين هو المتيح الذي لا ينقسم ، أو هو الجزء الذي لا يتجزأ ، أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً وهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول (راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٩٣).

## المبحث الرابع

### لا يجوز قيام العرض بالعرض

(قال : لا يجوز قيام العرض بالعرض لأن معناه التبعية في التحiz. فلا يعقل فيما لا يتحيز بالذات ، ولأنه لا بد بالأخرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض أولى من قيام الكل به. واعتراض بأن معنى <sup>(١)</sup> القيام الاختصاص الناعت ، فقد يكون في غير المتحيز ، وقد يكون العرض نعتا لغرض <sup>(٢)</sup> آخر ، لا لجوهره كسرعة الحركة ، وملasse السطح ، واستقامة الخط ، فلذا جوزه الفلاسفة ، وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح . ومنهم من تمادى حتى جعلوا وحدة الأعراض ووجودها من ذلك . والمتكلمون على أن بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر ، وبعضها جواهر ، وأما عرضية الوجود فخطأ فاحش).

قال : المبحث الرابع.

جمهور المتكلمين على أنه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين :

الأول : أن معنى قيام العرض بال محل أنه تابع له في التحiz مما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحiz ،

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (معنى).

(٢) في (أ) و (ب) لغرض وهو تحريف.

والمتحيز<sup>(١)</sup> بالذات ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر.

الثاني : أنه<sup>(٢)</sup> لو قام عرض بعرض فلا بد في الآخرة من جوهر ينتهي إليه سلسلة الأعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه ، وحينئذ فقيام بعض الأعراض بالبعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر ، بل هنا أولى ، لأن القائم بنفسه أحق بأن يكون محلاً مقوماً للحال ، ولأن الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاً له ، وهو معنى القيام واعتراض على الوجهين بأننا لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز<sup>(٣)</sup> ، بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتاً له وهو منعوتاً به ، كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان ، والقيام بهذا المعنى لا يختص بالتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجوادر المجردة عند الفلاسفة فضلاً عن أن يختص بالتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزع فيه ، إلا أنه لا يوجب قيام الكل به لجواز أن يكون الاختصاص الناعم فيما بين بعض<sup>(٤)</sup> الأعراض بأن يكون عرضاً نعتاً لعرض ، لا للجوهر الذي إليه الانتهاء كالسرعة للحركة ، والملائمة للسطح والاستقامة للخط ، فإن المعموت حقيقة بهذه الأعراض هي تلك لا الجسم ، فلهذا جوزت الفلسفه قيام العرض

---

(١) التحيز : هو الحاصل في الحيز ، وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية فعند المتكلمين لا جوهر إلا متحيز بالذات ، أي القابل للإشارة بالذات ، وأما العرض ففيتحيز بالتبع ، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزاً بالذات وقد لا يكون متحيزاً أصلاً كالجواهر المجردة.

وقال صاحب المحاكمات (قطب الدين محمد بن محمد الرازي المعروف بالتحتاني ت ٧٦٦ هـ) التحيز ثلاثة أقسام : إما أن يكون متحيزاً بالاستقلال كالصورة والجسم ، وإما أن يكون متحيزاً بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض ، أو على سبيل حلول الغير فيه كالمهوي ، فإنه متحيز بشرط حلول الصورة فيه.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ٤٢ وشرح المواقف ٤٣٩٪ - ٤٤٠).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (إنه).

(٣) في (ب) الحيز بدلاً من (التحيز).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (بعض).

بالعرض وزعموا أن النقطة عرض<sup>(١)</sup> قائم بالخط ، والخط بالسطح ، بمعنى أن ذا النقطة هو الخط ، وذا الخط هو السطح ، لا الجسم ، ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادي في الباطل<sup>(٢)</sup> ، حتى زعم أن كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله . فوحده العرض وجوده يكون من قيام العرض بالعرض .

وأجاب المتكلمون بأن مثل<sup>(٣)</sup> النقطة والخط عدمي ، ولو سلم فمن الجواهر لا الأعراض على ما سيجيء ، ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا إنما يقوم بالجسم ، وبأن السرعة والبطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها ، بل الحركة أمر منتدى يتخلله سكנות أقل ، أو أكثر باعتبارها تسمى<sup>(٤)</sup> سريعة أو بطيئة ، ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكנות فطبقات الحركات أنواع مختلفة ، والسرعة ، والبطء عائد إلى الذاتيات دون العرضيات أو هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الإضافة إلى حركة أخرى<sup>(٥)</sup> بقطع المسافة المعينة في زمان أقل ، أو أكثر ، وهذا يختلف باختلاف الإضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة إلى الأسرع ، وبالجملة فليس هناك عرضي هو الحركة ، وآخر هو السرعة أو البطء ، وأما الوحدة والوجود فقد سبق أن الوحدة اعتبار عقلاني بل عدمي ، وأن الوجود في الخارج نفس الماهية ، أو هو من الاعتبارات العقلية ، أو واسطة بين الموجود والمعدوم ، وفي الجملة يجعله من قبيل الأعراض خطأ فاحش ، لا ينبغي أن يقول به المحصل فإن من شأن العرض أن يفتقر في التقوم إلى المدل ويستغني عنه المدل .

---

(١) في (ب) النقط .

(٢) في (ب) على بدلا من (في) .

(٣) في (ب) مبدأ .

(٤) في (ب) باعتبار ما سمي .

(٥) سقط من (ب) من الاعتبارات إلى (أخرى) .

## المبحث الخامس

### الأعراض لا تبقى زمانين

(قال : ذهب كثير من المتكلمين إلى امتناع بقاء العرض ، فالظاهريون لأن استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه وأنه لو بقي فإما بقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته وإما بقاء آخر فيمكن بقاوته مع فناء الحال وضعفهما ظاهر ، والحقوقون لوجهين :

الأول : أنه لو كان باقيا يلزم قيام العرض بالعرض ، وهو محال ورد بمنع المقدمتين.

الثاني : لو بقي لامتنع زواله إذ لو أمكن فإذا بنفسه فيمتنع وجوده ، أو بزوال شرط فيتسلل أو بطريق ضد <sup>(١)</sup> فيدور لأن اتصاف الحال بأحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على أن زوال <sup>(٢)</sup> الباقي بالطريق ليس أولى ، بل بالعكس لأن الدفع أهون من الرفع أو بفاعل فيقتضي أثرا والنفي المحس لا يصلح ، ورد أولا بالنقض بالجسم ، وقد يدفع بأنه يزول بأن يخلق الله تعالى

---

(١) الضد : هو المخالف والمنافي ويطلق على كل موجود في الخارج مساوا في قوته لموجود آخر ممانع له ، أو على موجود من مشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له ، بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به ، لذلك قيل إن الضدين صفتان مختلفتان تتعاقبان على موضوع واحد ، ولا يجتمعان كالسود والبياض والنهور والجين. والفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم ، والحق والباطل على حين أن الضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان.

(٢) في (ب) إزالة بدلا من (زوال).

فيه عرض الفنان أو لا يخلق عرضا هو شرط البقاء ، والعرض لا يصلح ملحا للعرض.

وثانيا : بالقلب إذ لو لم يبق فناؤه إما بنفسه أو بغيره.

وثالثا : بالحل إذ يجوز أن تقتضي ذاته العدم في بعض الأحوال. وأن يكون مشروطا

بأعراض تتجدد على التبادل إلى أن ينتهي إلى ما لا بدل له ، فيزول عنده ، وأن يكون<sup>(١)</sup>

طريان الضد وانتفاء الآخر معا كما في دخول كل من أجزاء الحلقة في حيز الآخر ، وخروج

الآخر عنه ، وهذا لا ينافي التقدم في العقل باعتبار العلية<sup>(٢)</sup> ، وأن يكون العدم الحادث أثرا

للفاعل ، ولو سلم فليكن معنى أنه لا يفعله لا يعني أنه يفعل عدمه).

قال : المبحث الخامس : ذهب كثير من المتكلمين إلى أن شيئا من الأعراض لا يبقى

زمانين ، بل كلها على التقضى والتتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة ، وبقاياها عبارة عن

تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى.

وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ، فمن هاهنا يحتاجان في بقائهما<sup>(٣)</sup> إلى المؤثر ، مع أن

علة الاحتياج هي المحدث لا الإمكان. احتاج أهل الظاهر منهم بوجهين.

أن العرض اسم لما يمتنع بقاوئه ، بدلة مأخذ الاشتقاد<sup>(٤)</sup>.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).

(٢) العلية : هي السبيبة ، وهي كون الشيء علة ، وتطلق على العلاقة بين العلة والمعلول.

(٣) في (ب) قيامها.

(٤) الاشتقاد في اللغة هو أخذ شق الشيء ، تقول : اشتق الكلمة من الكلمة أي أخرجها منها ، وهو عند أهل

العربية أن تجد بين اللفظين تناسبا في أصل المعنى والتركيب فتدرك أحدهما إلى الآخر.

والاشتقاق ثلاثة أقسام : الاشتقاد الصغير : وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف. والاشتقاق

الكبير : وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب. والاشتقاق الأكبر : وهو أن يكون بين

اللفظين تناسب في المخرج (راجع تعريفات الجرجاني . الاشتقاد).

يقال : عرض لفلان أمر أي معنى لا قرار له<sup>(١)</sup> وهذا أمر عارض ، وهذه الحالة ليست بأصلية ، بل عارضة ، وهذا يسمى السحاب عارضا ، وليس اسمًا لما لا يقوم بذاته ، بل يفتقر إلى محل يقوم به<sup>(٢)</sup> ، إذ ليس في معناه اللغوي ما ينبغي عن هذا المعنى. الثاني ، أنه لو بقي فإما ببقاء محله فيلزم أن يدوم بدوامه لأن الدوام هو البقاء ، وأن يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقويم بالذات ، وغير ذلك لكونها من توابع البقاء. وإما ببقاء آخر فيلزم أن يمكن بقاوه مع فناء المحل ضرورة أنه لا تعلق لبقاءه ببقاءه ، وكلا الوجهين في غاية الضعف ، لأن العروض في اللغة إنما ينبع عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء في زمانين وأكثر ، ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ، ولأن بقاءه ببقاء آخر لا يستلزم إمكان بقاءه مع فناء المحل لجواز أن يكون بقاوه مشروطاً ببقاء المحل كوجوده بوجوده.

#### واحتاج أهل التحقيق بوجهين :

الأول : أنه لو كان باقياً لكان بقاوه عرضاً قائماً به ضرورة كونه وصفاً له ، واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ، ورد بمنع الملازمة فإن البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني ، والثالث ، وليس عرضاً قائماً بالباقي ، ومنع انتفاء اللازم ، إذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض.

الثاني : لو بقي لامتنع زواله ، واللازم ظاهر البطلان.

وجه اللزوم : أنه لو أمكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثاً مفتقداً إلى سبب فسبيه إما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة أن ما يكون عدمه مقتضي ذاته لم يوجد أصلاً. وأما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط

(١) في (ب) يعني بدلاً من (أي معنى).

(٢) في (ب) يقوم به بدلاً من (يقومه).

ويتسلسل ضرورة أنه يكون لزوال شرط له ، وهلم جرا ، وإنما طريان ضد وهو باطل لوجهين:  
أحدهما : لزوم الدور فإن طريان أحد الضدين على المخل مشروط بزوال الآخر ، وهو  
موقوف عليه ، فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا. وثانيهما : أن التضاد والتنافي  
إنما هو من الجانبين فدفع <sup>(١)</sup> الطارئ للباقي ليس أولى من دفع الباقي إياه ، بل الدفع أهون  
من الرفع ، لأن فيما يرفع قوة استقرار ، وسابقه ثبات لا تكون فيما يدفع ، وإنما فاعل مختار  
أو موجب مع شرط حادث فيلزم أن يكون له أثر ليصح أنه مؤثر إذ حيث لا أثر لا تأثير ،  
والعدم نفي محض ، لا يصلح أثرا ، ورد بالنقض والقلب والخل  
أما النقض فتقريره أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون الأجسام باقية وإنما جاز  
عدمها بعين ما ذكر <sup>(٢)</sup> ، ودفعه بالمناقشة في بقائهما كما نسب إلى النظام ، أو في جواز  
زوالها كما نسب إلى الكرامية ، وبعض الفلاسفة يندفع بأن الأول ضروري ، والثاني مبين في  
بابه <sup>(٣)</sup>.

نعم يدفع عند المعتزلة بأن زوال الجسم يكون بأن يخلق الله تعالى فيه عرضاً منافياً  
للبقاء هو الفناء ، وعندنا بأن ذات الجوهر وإن كان شرطاً للعرض ، إلا أن بقاءه مشروط  
بالعرض ، فيجوز أن ينعدم بأن ينقطع تحدد ما لزمه من العرض بأن لا يخلق الله تعالى ولا  
يصح هذا في العرض لأنه لا يصلح محلاً للعرض حتى يقوم به عرض الفناء ، أو الذي هو  
شرط البقاء.

فإن قيل : قيام العرض بالعرض ليس بأبعد من قيام العرض بالمعدوم.  
قلنا : مبني على أصلهم في ثبوت المعدوم ، فإن كان جوهراً يصلح محلاً للعرض ، وإن  
كان عرضاً فلا ، كما في حال الموجود ، وأما القلب فلأن

(١) في (ب) فرفع بدلًا من (دفع).

(٢) في (ب) بغير بدلًا من (بعين).

(٣) في (ب) مبني بدلًا من (مبين).

بالعرض لو لم يبق ففناوه ، أي عدمه عقيب الوجود ، إما بنفسه أو غيره من زوال شرط ، أو طريان ضد ، أو وجود مؤثر ، والكل باطل بعين ما ذكروا<sup>(١)</sup> وأما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان إبطال أجزاء المنفصلة ، وذلك من وجوه.

الأول : لا نسلم أنه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود ، وإنما يلزم لو اقتضى ذاته عدم مطلاً ، وأما إذا اقتضاه في بعض الأحوال كحال ما بعد البقاء فلا ، وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود ، غاية الأمر أن ترجح بعض الأوقات للزوال يفتقر إلى شرط لغلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة.

والثاني : لا نسلم أنه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور أو التسلسل لجواز أن يكون وجود العرض مشروطاً<sup>(٢)</sup> بوجود أعراض تتجدد في حالها على سبيل التبادل بأن يصير لاحقاً بدلاً<sup>(٣)</sup> عن سابق في الشرطية إلى أن يتنهي تلاحقهما إلى عرض لا يوجد الفاعل له بدلاً ، فحينئذ يزول العرض المشروط بهذا الشرط بزوال شرط.

والثالث : لا نسلم أنه لو زال بطريان الضد الدور الحال أو الترجح بلا مرجع.  
أما الأول : فلأنه إن أريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشترطه به أن تتحققه يحتاج إلى تتحقق الزوال ، والزوال مقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دوراناً ملزوم<sup>(٤)</sup> من نوع ، وإن أريد أنه لا يفارقه ويمتنع أن يتحقق بدونه فالاستحالة منوعة ، وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه ، فإنه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة. نعم يكون للطريان سبق علته<sup>(٥)</sup> ، وهو لا ينافي المعية

---

(١) في (ب) بغير بدلاً من (بعين).

(٢) سقط من (أ) مشروطاً.

(٣) في (ب) بعلا بدلاً من (بدلاً).

(٤) في (ب) ملزوم بدلاً من (اللزوم).

(٥) في (ب) علته بدلاً من (عليه).

الرمانية على أنه يجوز أن يكون العلة طريان الضد على المجاور ، ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات ، لا تقدم أحدهما على الآخر أصلا .

وأما الثاني : فلجواز أن يكون الطارئ أقوى بحسب السبب فيرفع الباقي ، ولا يندفع

به ، وإن تساويما في التضاد .

الرابع : لا نسلم أن العدم لا يصلح أثرا للفاعل ، كيف وهو حادث يفتقر إلى محدث ، والفاعل مقدم يلزم <sup>(١)</sup> أن يكون أثره العدم ، ولو سلم فنختار أنه ليس <sup>(٢)</sup> بفاعل ، بمعنى أنه لا يفعل العرض أي يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه .

قال : والحق أنبقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم لا سيما الأعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة إذ الأمثال المتواردة قد تشاهد أمرا مستمرا كالماء المصوب من الأنوب .

والحق يريد أن امتناع وبقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهبا للأشاعرة ، وعليه يتبين كثير من مطالبهم إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض <sup>(٣)</sup> من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات ، وكثير من الملوك <sup>(٤)</sup> بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير

---

(١) في (أ) مقدم بدلا من (معدم) .

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ليس) .

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بعض) .

(٤) الملكة عند معظم الفلاسفة هي القدرة على الفعل أو الترک ، وتطلق عندهم بوجه خاص على الظواهر النفسية التي تتجلى فيها جوانب الأنماط الجلية واضحا كالإحساس والتفكير والإرادة فملكت النفس بهذا المعنى قواها المختلفة ولكل ملكة فعل يخصها ونسبة الملكة في علم النفس إلى الظواهر النفسية المتعلقة بها كنسبة الوظيفة في علم منافع الأعضاء إلى ظواهر الحياة . وقال أرسطو النفس منها الغاذية ومنها الحساسة ومنها الحركة والناتفة ، وذهب بعض المتأخرين إلى أن ملوك النفس ثلاثة ، وهي الحساسية والعقل والإرادة ، فكان الملوك عندهم أنجاس كلية تندرج فيها ظواهر النفس .

(راجع المعجم الفلسفى ج ٢ ص ٤٢٠ ، ٤٢١) .

تفرقة ، فإن كان هذا ضروريا فكذا ذاك ، وإن كان ذاك باطلا فكذا هذا ، وليس التعويم في بقاء الأعراض على مجرد المشاهدة ، أو على قياسها على الأجسام حتى يرد الاعتراض بأن الأمثال المتتجددة على الاستمرار قد يشاهد أمرا مستمرا باقيا كالماء المصوب من الأنبوب ، وبأن القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ، ولا على أنه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الإعادة مع تخلل <sup>(١)</sup> العدم فبدونه أولى لأنه من نوع بمقدmitه يعني الملازمة ، ووضع الملزم ، كما أن التعويم في بقاء الأجسام ليس على المشاهدة <sup>(٢)</sup> ، أو الاستدلال بأنه لواه بطل الموت والحياة بناء على أن الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان ، والموت عن زواها لجواز أن تكون الحياة تحدد الأمثال على الاستمرار والموت انقطاعه.

---

(١) في (ب) الإعارة بدلا من (الإعادة).

(٢) المشاهدة : من منازل السالكين وأهل الاستقامة ، وهي منزلة عالية فوق منزلة المكاشفة. والمشاهدة ثلاثة درجات .. مشاهدة فقط ، ومشاهدة معاينة ، ومشاهدة جمع (راجع بصائر ذوي التمييز ج ٣ ص ٣٥٦).

## الفصل الثاني

### في الْكَمِ وَفِيهِ مُبَاحَثٌ

الأول : في أحكامه الكلية

الثاني : في الزمان

الثالث : في المكان



## المبحث الأول

### في الأحكام الكلية

(قال : المبحث الأول في أحكامه الكلية منها ، أي من <sup>(١)</sup> خواصه قبول القسمة لذاته ، وهما بأن يفرض فيه شيء غير شيء وبه عرفه الجمهور ، أو فعلًا بأن ينفك ، ومنها قبول المساواة واللامساواة ، وهي فرع الأولى ، وعند الإمام بالعكس ، ومنها الاشتغال على العاد . وزعم الإمام أنه الصالح للتعريف <sup>(٢)</sup> إذ المساواة اتفاق في الحكم فيدور قبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس ، وكأنه أخذ القبول منافيًا للحصول ، ولذا قال إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم ، وأما حمله على أنه أحد القسمة الانفكاكية فغلط بتصرّفه بامتناعها في المقدار .

والمنفصل من الحكم ما لا يكون لأجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير ، إذ قبول الانقسام للقبول <sup>(٣)</sup> عرضي).

للأحكام الكلية ، وللزمان ، وللمكان ، فمن الأحكام الكلية بيان خواصها وهي

ثلاث :

الأولى : قبول القسمة لذاته حتى إن غيره من الأجسام والأعراض إنما تقبل القسمة بواسطته ، والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بأن يفرض فيه شيء

---

(١) في (أ) و (ب) أي بدلاً من (ان).

(٢) في (أ) و (ب) لتعريفه.

(٣) في (أ) و (ب) المقبول بدلاً من (للقبول).

من غير شيء ، وعلى الفعلية بأن ينفصل وينقطع بالفعل ، أو يحدث له هوبيان بعد أن كانت هوية واحدة. والجمهور عرفا الكم<sup>(١)</sup> بقول القسمة فقالوا : هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجيء.

الثانية : قبول المساواة أو اللامساواة يعني أنه إذا نسب إلى كم آخر فإما أن يكون مساويا له ، أو أزيد ، أو أقل ، وهذه الخاصة. فرع الأولى لأنه لما اشتمل على أجزاء وهمة أو فعلية لزم عند نسبته إلى كم آخر أن يكون عدد أجزائهما على التساوي ، أو على التفاوت.

وقال الإمام : إن قبول الانقسام إنما يلزم الكم بسبب الخاصية الأولى ، لأنه لما كانت الأجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب أن يكون فيها ما يقبل المساواة ، أو اللامساواة لذاته. وهو المقدار ، ولا يتصور اللامساواة إلا بأن يشتمل أحدهما على مثل الآخر مع زيادة ، فلزم أن يقبل القسمة ، أي فرض شيء غير شيء.

الثالثة : اشتماله على أمر يعده أي<sup>(٢)</sup> يعنيه بالإسقاط عنه مراراً إما بالفعل كما في الكم المنفصل ، فإن الأربعة تعد بالواحد أربع مرات ، وإما بالقوة كما في المتصل ، فإن السنة تعد بالشهور ، والشهر بالأيام ، واليوم بالساعات ،

---

(١) الكم : في الرياضيات هو المقدار ، وهو ما يقبل القياس ، ويقال : إنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له ، سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة ويقال : إنه عرض يقبل لذاته القسمة والمتساوية ، واللامساواة والزيادة والنقصان. والكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل الكيف ، وهو من مقولات العقل الأساسية وبطريق على جميع المعاني التي يتناولها علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الميكانيكا ، كالعدد والمقدار والامتداد والكتلة والحركة إلخ.

والكمي : هو المنسوب إلى الكم تقول : مذهب اللذات الكمي. و (الكوناتم) في الفلسفة الحديثة هو

الكمية المتناهية المحددة ، أو الشيء الذي يمكن أن يحمل عليه الكم ، كالزمان والمكان.

(٢) في (ب) بعده وهو تحريف.

وكذلك الذراع <sup>(١)</sup> يعد بالقبضات <sup>(٢)</sup> والقبضة بالأصابع ، والأصبع بالشعيارات ، والشعييرة بالشعيرات. وذكر الإمام أن هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بما لا الأولى ، لأن المساواة لا تعرف إلا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بما دور ، إلا أن يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس ، لكن مع الحل لا مفردا فإنه لا ينال <sup>(٣)</sup> إلا بالعقل فقصد تعريف. ذلك <sup>(٤)</sup> المعقول بهذا المحسوس ، ولا بالثانية لأن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل ، فلا يشمله التعريف فلا ينعكس.

وأرى أنه بني ذلك على أن قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله من غير حصول بالفعل ، ولا شك أن الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل ، وأما إذا أريد بالقبول أعم من ذلك أعني (إمكاني فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الإمام إن قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل) <sup>(٥)</sup> إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم ، وأما ما وقع في الموقف من أنه كأنه أخذ القسمة الانفكارية فهو ظاهر <sup>(٦)</sup> ، لأن الإمام قد صرخ في هذا الموضع بأن القسمة <sup>(٧)</sup> الانفكارية يستحيل عروضها للقدر إذ

(١) الذراع : مقياس مصرى ، فالذراع المعماري يساوى ٢٤ ، ٣ شبرا و ٧٥ ، من المتر ٤٦١ ، ٢ قدم. والذراع الاسلامي يساوى ٩ ، ٢ شبرا و ٦٧ ، من المتر ١٨٨ ، ٢ قدم.

(٢) القبضة : في حساب عقد الأصابع علامة ثلاثة وتسعين. يقال هذا الرجل قد ناهز القبضة. أي قارب أن يكون عمره ثلاثة وتسعين.

(راجع دائرة معارف القرن العشرين ج ٧ ص ٦١١).

(٣) في (ب) يقال وهو تحريف.

(٤) في (ب) يعرف ذلك.

(٥) سقط من (ب) من أول : ولذا قال إلى قوله : دون المنفصل.

(٦) في (ب) فهو بدلا من (فهو).

(٧) القسمة : في اللغة قسم من انقسام الشيء ، وعند الرياضيين تجزئة الشيء ، فإذا أردت أن تقدم عددا على آخر جزأات الأول بقدر العدد الثاني ويسمى الأول بالمقسوم والثاني بالقسم عليه ، والناتج خارج القسمة. أما عند المتطقين فالقسمة مرادفة للتقسيم ، وهو إرجاع التصور إلى أقسامه ، ولها عندهم وجهان : الأول : إرجاع المركب إلى أجزائه أو عناصره ، ويسمى هذا الإرجاع تجزئة أو تحليلها. والثاني إرجاع الكلى إلى جزيئاته أو انقسام الكلى بحسب الما صدق إلى أصناف أو أفراد تدرج تحته ، وسيط ذلك أن يضاف إلى ذلك الكلى قيد يخصصه فينشأ عن هذه الإضافة مفهوم يسمى قسما.

والقسمة عند أفلاطون : طريقة الجدل المابط الذي يرتب المثل في أحجام وأنواع.

عندما لا يطلي المقدار ويحدث مقداران آخران.

نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام ، لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ، ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام ، كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ، ولا تبقى معه<sup>(١)</sup>.

(قال : والمتصل بخلافه فإن كان غير قار<sup>(٢)</sup> فزمان وإلا فمقدار خط إن قبل القسمة في جهة فقط وسطح أن قبلهما في جهتين فقط وجسم تعليمي إن قبلها في الجهات).  
قال : والمتصل من أحكام الكل انقسامه إلى المتصل والمنفصل ، ثم المتصل إلى أقسامه ، فالكل إما أن يكون لأجزائه المفروضة حد مشترك ، أو لا.

الثاني : المنفصل وهو العدد لا غير ، لأن حقيقته ما يجتمع من<sup>(٣)</sup> الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك ، وغيره إنما يتصرف بذلك لكونه معرضًا للعدد لكون أجزائه معرضًا للوحدة. كالمقول الذي يوهم أنه كم منفصل على ما يستحق في بحث الحروف ، والأول المتصل ، وهو إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود ، أو لا ، الثاني الزمان ، والأول المقدار وهو إن قبل القسمة في وجهة واحدة فقط خط ، وإن قبلها في جهتين فقط سطح ، وإن قبلها في جهات فجسم تعليمي ، فالخط امتداد واحد لا يتحمل إلا تجزئة في جهة ، والسطح امتداد يتحمل التجزئة في جهة ، وأمكن أن يعارضها تجزئة أخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ، ولا يمكن غير ذلك ، والجسم يتحمل التجزئة في ثلاثة جهات ، وحقيقة كمية متعددة في الجهات المتناهية بالسطح الواحد المحيط ، أو بالسطوح لها باعتبار كل جهة

(١) في (أ) و (ب) قادر وهو تحريف.

(٢) في (ب) ينفي بدلاً من (يبيق).

(٣) في (ب) على بدلاً من حرف الجر (من).

امتداد لازم كما في الفلك ، أو غير لازم ، بل متغير كما في (الشمعة مثلاً بين السطوح الستة للمرربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشو بين السطوح <sup>(١)</sup>). أو جوانب السطوح الواحد المحيط تحتا <sup>(٢)</sup> باعتبار كونه نازلاً من فوق عمقاً ، وباعتبار كونه صاعداً من تحت سماكاً. والثلاثة كم متصل. لأن الأجزاء المفروضة للخط تلاقى على نقطة مشتركة ، وللسطح على خط مشترك ، وللجسم على سطح مشترك ، وكذا الزمان إذا اعتبر انقسامه يتواهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي ، وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فإنها إذا انقسمت إلى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك ، وإن عين واحد من الخمسة للاشتراك كانباقي أربعة لا خمسة ، وإن أخذ واحد <sup>(٣)</sup> خارج صارت الخمسة ستة.

(قال : ويختص بإمكان أن يوجد <sup>(٤)</sup> بشرط لا شيء ، وإن اشتراكت في إمكان الأخذ لا بشرط شيء).

قال : ويختص يعني أن الجسم التعليمي يمكن أن يتخيل بشرط أن لا يكون <sup>(٥)</sup> معه غيره حتى إن أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج أيضاً ، وأما السطح ، والخط فلا يمكن أخذهما كذلك ، وإلا لأمكن <sup>(٦)</sup> تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح ، وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض ، وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق ، كما له حد من جهة الطول ، فيكون

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (أ) سخنا هو تحريف.

(٣) في (ب) حدا وهو تحريف.

(٤) في (ب) يؤخذ بدلاً من (يوجد).

(٥) في (أ) بزيادة (لا).

(٦) في (ب) لا يمكن.

المتخيل جسما لا سطحا ، أو خطأ ، هذا خلف<sup>(١)</sup> ، ويشتراك الثلاثة في إمكان أخذها لا بشرط شيء ، كما إذا تخيلنا مجموع الأبعاد الثلاثة ، من غير التفات إلى شيء آخر من المادة وعارضها كان ذلك<sup>(٢)</sup> المتخيل جسما تعليميا وينتهي بالسطح ، فإذا تخيلناه من غير التفات إلى غيره كان سطحا تعليميا ، وينتهي بالخط ، فإذا تخيلناه من غير التفات إلى شيء من السطوح وغيرها كان خطأ تعليميا.

### انقسام الكم إلى الذاتي والعرضي

(قال : والكم منه ذاتي ، ولا يقبل التضاد ، ولا الاشتداد ومنه عرضي ، وهو المثل للذاتي أو الحال فيه ، أو في محله ، أو المتعلق به ، كما في اتصاف القوى بالتناهي ، واللاتهائي ، باعتبار آثارها).

قال : ومن الكم قد يقال الكم لما يقبل القسمة فيقسم إلى الذاتي والعرضي لأن قبول القسمة إن كان لذاته فذاتي كالعدد<sup>(٣)</sup> ، والزمان ، والمقدار ، وإلا فعرضي بأن يكون محلا للذاتي كالمعدود ، والحركة ، والجسم ، أو حالا فيه كالشكل ، أو في محله كبياض الجسم ، أو متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ، ولا تناهيتها. والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف ، إذ لا يعقل عدد أو مقدار أشد في العددية أو المقدارية ، وإنما يقبل الزيادة ، والنقصان ، والكثرة ، والقلة ، والفرق بينهما أن تعقل كل من الزيادة والنقصان

---

(١) في (أ) محال بدلا من (خلف).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).

(٣) العدد : أحد المفاهيم العقلية الأساسية ، وهو بهذا اعتبار لا يحتاج إلى التعريف إلا أن بعض العلماء يعرفونه بحسبه إلى غيره من المعاني القريبة منه فيقولون العدد هو الكمية المؤلفة من الوحدات أو الكمية المؤلفة من نسبة الكثرة إلى الواحد ، ويسمى بالكم المنفصل ، لأن كل واحد من أجزائه منفصل عن الآخر دون اشتراك بينها بخلاف الكم المتصل وهو ما كان بين أجزائه حد مشترك. علم العدد هو العلم الرياضي المحسن ، وينقسم إلى علم الكم المنفصل ، كالحساب والجبر. وعلم الكم المتصل ، كعلم الهندسة وحساب اللاحمايات.

لا يكون إلا بالقياس إلى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة ، والفرق بينهما وبين الاشتداد أن العدد إذا كثر والخط إذا زاد أمكن أن يشار فيه إلى مثل ما كان مع الزيادة ، بأن يقال : هذا هو الأصل ، وهذا هو الزائد ، بخلاف ما إذا اشتد السواد ، وأيضا الكم بالذات لا يقبل التضاد ، أما العدد فلأن بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ، ولا اتحاد الموضوع ، وأما المقدار فلأنه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ، ولا اتحاد الموضوع ، ولأن كلاً منهما قابل للآخر أو مقبول له <sup>(١)</sup>.

(قال : ولا تنافي بين الذاتي والعرضي ، فإن الزمان غير قار بالذات ، ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ، ولا بين كل قسمين من العرضي فإن الحركة يعرضها التجزي والتفاوت <sup>(٢)</sup> لقيامها بالتجزي ، والتفاوت <sup>(٣)</sup> قلة وكثرة ، لانطباقها على المسافة وسرعة وبطء ، لانطباقها على الزمان وقد بعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار ، وقبضات الذارع) .

قال : ولا تنافي ، يعني أن الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان ، فإنه بالذات كم متصل غير قار ، وبالعرض كم منفصل <sup>(٤)</sup> قار ، لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ، التي هي مقدار ، وأيضا قد يكون الشيء الواحد <sup>(٥)</sup> كما بالعرض على وجهين ، أو أكثر من وجوه العرضية كالحركة ، فإنها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل للكم أعني الجسم المتحرك وهذا يقبل التجزي ، فإن الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ، ومن جهة كونها منطبقة . (على الكم المتصل الذي هو المسافة وهذا تتفاوت قلة وكثرة ، فإن الحركة إلى نصف المسافة أقل من الحركة إلى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة) <sup>(٦)</sup>.

(١) في (أ) بزيادة (أو).

(٢) في (ج) بزيادة لفظ (التفاوت).

(٣) سقط من (ج) لفظ (التفاوت).

(٤) في (ب) متصل بدلاً من (منفصل).

(٥) سقط من (ب) لفظ الواحد.

(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

على الزمان الذي هو كم متصل غير قادر ، ولهذا يتفاوت بالسرعة والبطء ، فإن قطع المسافة المعينة في زمان أسرع منه في زمانين وقد يعرض الكل المفصل للكم المتصل الغير قادر ، أو القار كما يقال. هذا اليوم عشر ساعات ، وهذا النهار ست قصاصات.

(قال : المقدار قد يوجد <sup>(١)</sup> مع إضافة ويسمى الطول والعرض والعمق).

قال : والمقدار قد يؤخذ يعني أنه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر ، فتكون كميات مخصصة ، وقد يراد بالطول بعد المفروض أو لا أو أطول الامتدادات ، أو بعد المأمور من رأس الإنسان إلى قدميه ، أو الحيوان إلى ذنبه ، أو من مركز الكرة إلى محيطها ، وبالعرض بعد المفروض <sup>(٢)</sup> ثانيا ، أو أقصر البعددين ، أو بعد الآخذ <sup>(٣)</sup> من يمين الحيوان إلى شماله ، وبالعمق بعد المفروض ثالثا والمتخيّز <sup>(٤)</sup> : المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله ، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه ، وحينئذ لا تكون كميات مخصصة بل مأمورة مع إضافات ، وهذا يصح سلباً عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل ، وذلك ليس بظليل ، وذلك السطح عريض ، وذلك ليس بعربيض.

### المقادير جواهر مجتمعة عند المتكلمين

(قال : وأنكر المتكلمون وجود العدد لما مر ، وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة ، على أنحاء مختلفة ، أو أموراً عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ، ورد الأول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهي المفتقر إلى البرهان ، والخط في الكرة على الحركة أو القطع.

---

(١) في (ب) يؤخذ بدلاً من (يوجد).

(٢) في (ب) المفروض بدلاً من (المعروف).

(٣) في (أ) بزيادة (الآخذ).

(٤) في (أ) أو السخن بدلاً من (المتحيز).

والثاني : بكونها ذات أوضاع وأجيب بأن المتبدل أوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والإشارة إليها نفسها).

قال : وأنكر المتكلمون : قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الإطلاق ، أما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة ، وكأنه مبني على نفي الوجود الذهني ، وإلا فالفلسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية ، بل من الاعتبارات الذهنية<sup>(١)</sup> ، وأما الزمان فلما سألي ، وأما المقادير فبناء على أن الجسم متتألف من أجزاء لا يتجزأ مجتمعه على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقطاع ، والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط ، وباعتباره يتتصف بالطول ، وعلى سمتين هو السطح ، وباعتباره يتتصف بالعرض والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء ، أو كثرتها ، ولو سلم أن المقادير ليست جواهر فهي أمور عدمية إذ السطح نهاية وانقطاع الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ، ولا يثبت للجسم التعليمي ، ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي ، واحتاج الحكيماء على كون المقادير أعراضًا لا جواهر هي أجزاء الجسم ، إما إجمالاً فبأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه ، كالشمعة المعينة تجعل تارة مدوراً له سطح واحد لا خط فيه ، وتارة مكعباً لها سطوح ، وفيها خطوط ، والمكعب يجعل تارة مستطيلاً يزداد طوله وينقص عرضه ، وتارة بالعكس ، وإنما تفصيلاً فبأن ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة أن غير المتناهي لا يحيط به سطح ، وثبت التناهي يفتقر إلى برهان يدل عليه ، كما سيجيء في بيان تناهي الأبعاد.

فلو كان السطح من أجزاء الجسم لما كان كذلك وثبتت الكرة<sup>(٢)</sup> للخيط يتوقف على حركتها الوضعية المستدية ، لتحدث نقطتان لا يتحركان هما قطباهما ، وبينهما خط هو المحور على محيطهما منطقة هي أعظم الدوائر ،

(١) الذهنية عند المطقيين : قضية يكون الحكم فيها على الأفراد الذهنية وهي مقابلة للقضايا الحقيقة التي يكون الحكم فيها على جميع أفراد الموضوع ، ذهنياً كان أو خارجياً أو للقضايا الخارجية التي يكون الحكم فيها مخصوصاً بالأفراد الخارجية .

(٢) في (ب) ثبوت الكثرة للخط .

وتتوقف على قطعهما لتحدث سطحاً مستديراً هو دائرة محاط بها خط مستدير ، وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ، ولا جزءاً منه ، واحتلوا على كون المقادير وجودية بأنها ذات أوضاع يشار إليها إشارة حسية بأنها هنا ، ولا إشارة إلى العدم. غاية ما في الباب أن عروض السطح للجسم التعليمي ، عروض الخط للسطح ، عروض النقطة للخط إنما يكون باعتبار التناهي ، وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما ، بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه ، وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الأمور لجواز أن يكون الوجودي مشروطاً بالعدمي ومتضاماً به ، وأجيب بأن الذي<sup>(١)</sup> يتغير ويبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة<sup>(٢)</sup> بعضها مع بعض فقد تجتمع ، وقد تفترق ، ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة ، فإن أريد بشروط المقادير هذا فلا نزاع ، وإن أريد أعراض قائمة بالجسم ، غير أجزائه وهيئات ترتبتها فممنوع ، ولا دلالة لما ذكرتم عليه ، وإنما يتم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجرأ ، وما ذكر من توقف السطح والخط على أمر خارج عن الجسم ، وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين ، فراجع إلى ما ذكرناه ، إذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة<sup>(٣)</sup> لكن على وضع وترتيب مخصوص لأن يتربى على الطول من غير عرض ، أو على الطول والعرض من غير عمق ، والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص ، وما ذكر من كونها ذات أوضاع ، فعندنا الإشارة إنما هي إلى نفس الجوهر الفردة المترتبة ترتباً مخصوصاً ، والنهايات إدراك وانقطاعات بمعنى أنه ليست بعد تلك الجوهر جوهر آخر.

(١) سقط من (ب) بأن الذي.

(٢) في (ب) الفردة بدلاً من (المفردة).

(٣) المتأخرون يجعلون الجوهر مرادفاً للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجرأ بالجوهر الفرد. (راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٩١).

الجوهر الفرد : لا شكل له باتفاق المتكلمين ، لأن الشكل هيئة أحاطها حد أو حدود والحد أي النهاية لا يعقل إلا بالنسبة إلى ذي النهاية ، فيكون هناك لا محالة جزءان. ثم قال القاضي : ولا يشبه الفرد شيئاً من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل ، فما لا شكل له كيف يشاكل غيره ...؟ وأما غير القاضي فله فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ، ولو كان مشابهاً للمضلعل لختلف جوانبه فكان منقسمًا. إلخ ...

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٩٠ وما بعدها).

## المبحث الثاني

### في الزمان<sup>(١)</sup>

(قال : أنكره المتكلمون لوجوده :

الأول : أنه لو وجد تقدم بعض أجزائه بالضرورة وليس إلا بالزمان فيتسلسل.

ورد : بأنه بالذات فإن تقدم الأمس على اليوم لا يفتقر إلى عارض.

الثاني : الزمان إما ماض أو مستقبل ولا وجود لهما ، أو حاضر ولو وجد لكنه غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود ، وحينئذ يلزم تناهي الآنات المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجرأ ، وهذا بخلاف الحركة ، فإن الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ إلى المنتهى ، ولا يصح في الزمان للقطع بأن زمان الطوفان لا يوجد الآن ، ورد بأننا لا نسلم<sup>(٢)</sup> أنه لا وجود لهما مطلقا ، بل في الحال وعلى التبادل فإن قيل :

---

(١) الزمان : الوقت كثيرة وقليله ، وهو المدة الواقعية بين حادثتين أولاهما سابقه ، وثانيهما لا حقة ، ومنه زمان الحصاد ، وزمان الشباب ، وزمان الجahلية ، وجمع الزمان أزمنة ، والزمان في أساطير اليونانيين هو الإله الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.

والفرق بين الزمان والدهر ، والسرمد ، أن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان ، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر ، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد.

(٢) في (ب) ثم.

فلا الماضي في الماضي ولا مستقبل في المستقبل لأنه يعود التقسيم السابق.

أجيب : بأن الموجود في أحد الأزمنة<sup>(١)</sup> أخص من مطلق الموجود ، وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم ، فإن قيل إذا انحصر العام في عدة أمور كل منها معدهوم كان معدهوما بالضرورة ، ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات الماضية من الأزل وإلا فاما في الماضي أو المستقبل أو الحال والكل محال.

أجيب : بمنع الانحصار ، فإن من الموجودات ما لا يكون في شيء من الأزمنة كالزمان ، وإنما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة.

نعم يتم انحصر الزمان في الثلاثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في نفسهما لا يستلزم وجودهما في زمان.)

قال : المبحث الثاني في الزمان.

احتج المتكلمون على نفيه بوجوه :

الأول : لو وجد لكان بعض أجزائه متقدما على البعض ، للقطع بأنه ليس أمرا قار الذات مجتمع الأجزاء ، بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان<sup>(٢)</sup> بل لو وجد لم يكن إلا أمرا متقضيا متصرضا يحدث جزء منه بعد جزء ،

---

(١) زعم المتكلمون : أن الزمان أمر اعتباري موهوم ، وعرفه الأشاعرة بقولهم : إنه متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم .

وقال الرازي في المباحث المشرقة : إن للزمان كالحركة معنيين أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم ، وهو مطابق للحركة وثانيهما أمر متوهם لا وجود له في الخارج.

(٢) يوم الطوفان : هو اليوم الذي غرق فيه قوم نوح قال تعالى : ﴿فَاخْدُهُمُ الطُّوفَانُ﴾ (سورة العنكبوت آية ١٤) والطوفان : المطر الغالب ، والماء الغالب يغشى كل شيء وقيل هو الموت الذريع الجارف ، وقيل السيل ، وقيل كل حادثة تحيط بالإنسان ثم صار متعارفا في الماء المتناهي في الكثرة وقال الأخفش الواحد في القباب طوفانه وأشد :

غَيْرُ الْجَنَّةِ مَنْ آتَاهَا      خَرَقَ النَّرِيعَ وَطَوْفَانَ الْمَطَرِ  
وطوف تطيفا أكثر من الطوفان قال الشاعر :

أَطْوَافُ مَا أَطْوَافُ ثُمَّ آوي      إِلَى بَيْتِتَ قَعِيدَتِهِ لَكَاعَ

بعدية زمانية امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم هاهنا ، وإمكانه في سائر أقسام التقدم ، فيكون للزمان زمان ، وينقل الكلام <sup>(١)</sup> إليه فيتسلسل وأجيب بأن تقدم بعض أجزاء الرمان على البعض نظرا إلى ذاته من غير أن يجتمعوا في الوجود معلوم بالضرورة ، ككون ، الأمس قبل اليوم نظرا إلى مجرد مفهوميهما من غير احتياج إلى عارض ، وإن سمى مثله تقدما زمانيا فلا إشكال ، وإن اشتراط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لأقسام التقدم في الخمسة ، بل التقدم فيما بين أجزاء الزمان قسم سادس يناسب أن يسمى القدم <sup>(٢)</sup> بالذات.

الثاني : أن الزمان إما ماضي ، أو مستقبل ، أو حاضر ، ولا وجود للأولين وهو ظاهر ، وكذا الثالث ، لأنه لو وجد فإما أن يكون منقسمًا وهو محال ضرورة امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود ، أو غير منقسم وينقل الكلام إلى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا ، وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية ، وهو منطبق على الحركة المنطبق على المسافة التي هي نفس الجسم ، أو منطبق عليه فيلزم تركب الجسم من أجزاء لا يتجزأ وهو باطل إلزاما واستدلالا بأدلة الثقات.

قال : لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة بجريانه فيها ، إذ لا وجود للماضي فيها ، والمستقبل ، ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزأ مع أن وجودها معلوم بالضرورة قال : هذا الكلام نقض لا يتم إلزاما لأن المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، ولا استدلالا لأن الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من أول المسافة إلى آخرها ، وهو ليس بمتجزئ إلى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فإنه كم ينقسم لذاته ، وليس بحاصل من المبدأ إلى المنتهى للقطع بأن الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن ، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة ، وأجيب عن أصل الاستدلال بأننا نسلم أنه لا وجود

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الكلام).

(٢) في (ب) التقدم بدلا من (القدم).

للماضي ولا للمستقبل من الزمان ، ككيف ولا معنى للماضي إلا ما فات بعد الكون ، ولا للمستقبل إلا ما هو بصدق الكون ، بل غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال ، فإن قيل الماضي لا وجود له في الحال ، ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لأنه إما أن يكون منقسمًا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان ، أو غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ ، وكذا الكلام في المستقبل.

أجيب : بأن الموجود في أحد الأزمنة أخص من مطلق الوجود وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم.

فإن قيل : الموجود عام تنحصر أقسامه فيما يكون موجوداً في الماضي أو في المستقبل ، أو في الحال ، والعام إذا انحصر في أقسام معدودة كل قسم<sup>(١)</sup> منها معدوم ضرورة أنه لا يوجد إلا في ضمن الخاص؟

أجيب بمنع انحصر الموجود في الأقسام الثلاثة لجواز أن يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان ، فيوجد ولا يصدق أنه موجود في شيء من الأزمنة ، كالزمان ، بخلاف الحركة فإنها لا تكون إلا في زمان فلهذا قال ابن سينا<sup>(٢)</sup> : إن عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لأنها ليست أموراً موجودة ، متصفه ، باللانهاية إذ لو كانت موجودة<sup>(٣)</sup> فوجودها إما في الماضي ، وإما في الحال ، وإنما في المستقبل ، والكل محال.

نعم : يتم انحصر الزمان في الماضي والمستقبل والحال ، بل في الأولين لأن الحال ليس قسماً برأسه ، بل حدا مشتركاً بين الماضي والمستقبل ويجوز أن يكون كل منهما موجوداً في الجملة ، وإن لم يوجد في شيء من الأزمنة لا بد<sup>(٤)</sup> لامتناع ذلك من دليل.

فإن قيل : الموجود في الجملة إما منقسم فيجتمع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (قسم).

(٢) هو الحسين بن عبد الله توفي ٤٢٨ سبق الترجمة له.

(٣) سقط من (ب) من أول : متصفه إلى موجوده.

(٤) في (أ) بزيادة (لا بد).

قلنا : منقسم ، ولا اجتماع لأن معناه المقارنة أو المعية<sup>(١)</sup> ، أي عدم مسبوقة البعض بالبعض ، أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم ، وإن لم ينقسم بالفعل<sup>(٢)</sup> . وقد يجعل هذا جوابا عن أصل الاستدلال.

قال : الوجه الثالث : لو وجد لامتنع عدمه بعد وجوده<sup>(٣)</sup> لاقتضاء الزمان فيكون واجبا مع تركيه ونقضيه.

ورد : بأنه يكفي لبعدية العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان ، ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود إنما يقتضي الدوام لا الوجوب).

قال : الثالث : الوجه الثالث أنه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لأن هذه البعدية لا تكون إلا زمانية لأن المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم أن يكون للزمان زمان لأن هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين أجزاء الزمان للقطع بأنه ليس بذاتي وإذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لأنه متركب قبل الانقسام ومتنقضي<sup>(٤)</sup> يحدث ، وتنقض أجزاءه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك.

وأجيب بأن كون<sup>(٥)</sup> العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان بل يجوز أن يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى أعني الطرف الذي به انقطع الزمان ، ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي

---

(١) المعية : هو الوجود معا وهي زمانية ، ومنطقية. أما المعية الزمانية فهي الحدوث في زمان واحد ، وهي مطلقة أو نسبية ، أما المطلقة فهي وجود الأشياء في زمان واحد ، أي في زمان متتجانس الأجزاء. أما المنطقية : فهي التصدیقات الموجبة أو السالبة المترددة في فعل ذهني واحد كما في الضرب المنطقي أو الآراء المتعلقة بنظامية فكرية واحدة ، وفي قول أرسطو : يمتنع أن يكون الموضوع كذلك في آن واحد ، من جهة واحدة ، إشارة إلى هذه المعية.

(٢) في (ب) بالعقل بدلا من (الفعل).

(٣) في (ج) بزيادة (وجوده).

(٤) في (ب) وينقضى.

(٥) في (ب) يكون.

الوجوب الذاتي<sup>(١)</sup> المنافي للتركيب<sup>(٢)</sup> والتفضي لجواز لا يقتضي الوجود نظراً إلى ذاته ، غايته أن يكون دائماً بتجدد الأجزاء على سيل<sup>(٣)</sup> الاستمرار ، ولا استحالة فيه.

أدلة الفلاسفة على وجود الزمان

(قال : وأثبتته الفلسفه بوجهين :

الأول : أنا إذا فرضنا في مسافة (٤) حركتين متواقتين في الانقطاع فإن توافقنا في السرعة والابتداء أيضا قطعنا معا ، وإن تأخر ابتداء الثانية أو كانت أبطأ قطعت أقل ، وبين طرفى الأول إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة ، وأقل منهما ببطء معين ، وبين طرفى الثانية إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة فهناك أمر مقداري لا يرجع إلى السرعة أو امتداد المسافة أو المتحرك هو المعنى بالزمان ، فإن قيل الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور.

قلنا : منوع فإن المنكرين قاطعون بهذه المعاني.

الثاني : تقدم الأب على الابن ضروري ، وليس وجود الأب وهو ظاهر ولا مع عدم الابن لأنّه قد يكون لاحقاً ولا تقدم ، فلا بد من الانتهاء إلى ما يلتحقه التقدمية والتأخيرية بذاته بحيث أنه لا يصير قبله بعد ، ولا بعد قبلاً ، وهو المراد بالزمان.

وأجيب بأن هذه الإمكانيات والقبلية اعتبارات عقلية يتصرف بها الأعدام ، فإن ما بين اليوم وأول السنة أو الشهر متفاوت وعدم الحادث متقدم).

(١) سقط من (ب) لفظ (الذاتي).

(٢) في (ب) التركب بدلا من (التركيب).

(٣) في (أ) بزيادته لفظ (سبيل).

(٤) المسافة : البعد ، وأصلها من السوق وهو الشم : كان الدليل إذا حصل في فلةأخذ التراب فشمه ليعلم أعلى قصد هو ألم على جور ، ثم كثرة استعمالهم لهذه الكلمة حتى سموا البعد مسافة.

قال : وأثبتت تمسك الفلسفه في وجود الزمان بوجوه :

الأول : أنا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة أخرى في تلك المسافة مثل الأولى في السرعة ، فإن توافقنا مع ذلك في الأخذ والترك بأن ابتدأنا معا ووقفنا معا فبالضرورة يقطعان المسافة ، معا ، وإن توافقنا في الترك دون الأخذ بأن كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الأولى فالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعه الأولى وكذا إذ توافقنا في الأخذ والترك ، وكانت الثانية أبطأ فإنما تقطع أقل ، وبين أخذ السرعة الأولى وتركها إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة ، وإمكان قطع مسافة أقل منها ببطء معين ، وبين أخذ السرعة الثانية وتركها إمكان أقل من الإمكان بتلك السرعة المعينة فهناك أمر مداري أي قابل للزيادة <sup>(١)</sup> والنقصان بالذات تقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة أن قبول التفاوت ينتهي إلى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالإمكان ، وسميه بالزمان ، فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ، ولا امتداد المسافة ، ولا امتداد المتحرك ، لأنه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار ، وكالحركتين <sup>(٢)</sup> في المقدار ، وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الإمكان لاختلافهما بالسرعة والبطء ، أو على العكس بأن تقطع السرعة في ساعة فرسخا ، والبطيئة نصف فرسخ <sup>(٣)</sup> ، وحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة أو حركة الجسمين المتساوين في المقدار بقطع المسافة أحدهما في ساعة ، والأخر في نصف ساعة .

فإن قيل : قد بينتم إثبات وجود الزمان على مقدمات يبني الحكم فيها على وجود الزمان <sup>(٤)</sup> ك الحكم بأن هذه الحركة مع تلك أو متأخرة عنها ، أي بالزمان ،

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أي).

(٢) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).

(٣) الفرسخ واحد الفراسخ فارسي معرب.

(٤) سقط من (ب) من أول على مقدمات إلى (وجود الزمان).

وأسرع منها أي تقطع المسافة في زمان أقل ، أو تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة أطول فيكون دورا.

قلنا : لا نسلم توقف صحة هذه الأحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فإن المنكرين يعترون بكون الشيء مع الشيء أو بعده ، وكون بعض الحركات أسرع من البعض ، وأجاب الإمام بأن المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا إثبات أصل وجوده فإنه بدائي .

الوجه الثاني : أن كون الأب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليس كذلك القبلية نفس وجود الأب وحده لأنها إضافية بخلافه ، ولأنه قد يوجد مع الابن بخلافها ، ولا مع عدم الابن أو هو <sup>(١)</sup> وحده لأنه قد يكون عندما لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد ، فتعين أن يكون قبلية الأب وبعديه الابن لأمر آخر ولا بد من أن ينتهي إلى ما تلحقه القبلية والبعديه لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان ، فإنه الذي يكون جزءا منه قبل ، وجزءا منه بعد ، بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل ، وسائر الأشياء تكون قبلا لمطابقته الجزء قبل وبعد المطابقة الجزء بعد حتى لو وجد الأب في الجزء بعد والابن في الجزء قبل لكان الأب بعد الابن .

وأجيب عن الوجهين بأن ما ذكرتم من الإمكانيات القابلة للتفاوت في القبلية المتصف بها وجود الأب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل أنه تتصرف بها بالإعدام فإن من اليوم إلى رأس الشهر ، أقل من اليوم إلى رأس <sup>(٢)</sup> السنة وإن عدم الحادث قبل وجوده ، فرعمت الفلسفه أن المقصود التنبئ على وجود الزمان لا الاستدلال لأنه ضروري تعترف به العامة ومن لا سبيل لهم إلى الاكتساب ، ولهذا يقسمونه إلى السنين والشهور والأيام والساعات ، ويجري

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (رأس).

إنكاره مجرى إنكار الأوليات<sup>(١)</sup> وإنما الخفاء في حقيقته.

## اختلاف المتكلمين وال فلاسفة في حقيقة

### الuman

(قال : فرعموا أن المقصود التنبيه<sup>(٢)</sup> وإلا فوجود امتداد يتصرف بالمضي ، والاستقبال ضروري يعترف به العامة ، وتقسيمه إلى السنين والشهور والأيام وال ساعات ، وإنما الخفاء في حقيقته ، فزعم البعض أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم ، وربما يتعاكش بحسب علم المخاطب كما يقال حين قعد عمرو في جواب متى قام زيد ..؟ وبالعكس ، ولا يخفى أن ليس في هذا إفاده تصور ، وذهب أسطو وأتباعه إلى<sup>(٣)</sup> أنه مقدار حركة الفلك الأعظم لأنه لتفاوته كم ولا متناع تألفه من الآنات<sup>(٤)</sup> المتالية لاستلزمـه الجزء الذي لا يتجزأ متصل ، ولعدم استقراره مقدار هيئة غير قارة ، وهي الحركة ولا متناع فنائه ضرورة أن بعديـة العـدم لا تكون إلا بالزمان مقدراً لـحركة مستـدـيرة.

إذا المستقيمة يجب<sup>(٥)</sup> انقطاعها لما سيأتي ، ولتقدر جميع الحركات به مقدار لأسرعها الذي هو الحركة اليومية إذ الأكبر يقدر بالأصغر ، والأكثر بالأقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشـرات دون العـكس ، ورد ذلك بأنه مع الابتناء على الأصول الفاسدة ، إنما يتم إن<sup>(٦)</sup> لو كان قبـولـه التفاوت لـذاته).

---

(١) الأوليات هي المقدمات اليقينية الضرورية وتسمى بالمبادئ الأولى والبديهيات ومباديـ المـنطق ومباديـ العـقل وهي ما لا يحتاج إلى الفعل في معرفته إلى وسطـ.

قال ابن سينا : الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء وهذا غير مفاد من حس ولا استقراء ولا للشيء آخر وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلـةـ الإنسـانـ.

(راجع النجـاةـ صـ ١٠١ـ ، والإـشارـاتـ صـ ٤٦ـ).

(٢) في (ج) بزيادة لفظ (التنبيه).

(٣) في (ج) وأشيعـهـ بدلاـ منـ (أتـبـاعـهـ).

(٤) في (أ) و (ب) الآيات وهو تحـريفـ.

(٥) في (أ) و (ب) بحسب وهو تحـريفـ.

(٦) في (أ) و (ب) لو بدلاـ منـ (إنـ).

قال : فرعمت الأشاعرة <sup>(١)</sup> القوم ، وإن ادعى بعضهم ظهور آنية الزمان ، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته.

فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم مقدر به متجدد غير معلوم كما يقال : آتيك عند طلوع الشمس ، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو ، فقال : متى قام زيد؟ يقال في جواله : حين قعد عمرو.

ولو علم وقت قيام زيد فقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهور عند المخاطب كما تقول العامة للعامة <sup>(٢)</sup> اجلس يوما ، والقارئ اجلس قدر أma تقرأ الفاتحة ، والكاتب قدر ما تكتب صحيفة ، والتركي قدر ما ينضج مرجل <sup>(٣)</sup> لحم ، ولا يخفى إذ ليس في هذا التفسير إفاده تصور ماهية الزمان ، وأما الفلاسفة فذهب أرسطو <sup>(٤)</sup> وأشياعه إلى أنه مقدار حركة الفلك الأعظم ، واحتجوا على ذلك بأنه مقداري أي كم متصل ، أما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فإن زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى منه ، وأقل من زمان دورتين ، وأكثر من زمان نصف دورة ، وأما الاتصال فإنه لو كان منفصلا لانتهى إلى ما لا ينقسم أصلا كوحدات العدد لأن هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتالية ، ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقه على المسافة ، ثم

---

(١) راجع ترجمة وافية عن الأشاعرة في الجزء الأول.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (للعامة).

(٣) في (أ) ما ينطوي بدلا من (بنضج).

(٤) أرسطو : ولد عام ٣٨٤ ق. م وتوفي عام ٣٢٢ ق. م ، تلمذ على الفيلسوف اليوناني أفلاطون في أثينا وتلمذ على يديه اسكندر الأكبر المقدوني ، ثم انصرف إلى التعليم والتأليف في شتى فنون المعرفة ، وسمى تلاميذه بالرواقيين أو المشائين. عرف المسلمين العرب أرسطو منذ أن اتصلوا بالروم ، وفي رواية أن مؤلفاته كانت محفوظة في الإسكندرية وأحنا نقلت فيما نقل من المخطوطات اليونانية إلى أنطاكية في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ، ولكن من الحق أن مؤلفاته لم تنقل إلا في عهد المؤمن وقسمها العرب إلى أربعة أقسام هي : المنطقيات ، والطبيعتيات ، والإلهيات ، والحلقيات.

راجع القاموس الإسلامي ص ٦٦ و ٦٧ بتصرف).

إنه مقدار لأمر غير قار الذات وهو الحركة وإنما كان هو أيضاً قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادث يوم الطوفان وهو محال ، ولا يجوز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة لأنها لازمة الانقطاع لما سيجيء من تناهي الأبعاد ، ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية ، والزمان لا ينقطع لما مر فتعين أن يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم أن يكون أسرع. الحركات ليكون مقدارها أقصر فتصلح التقدير جميع الحركات به<sup>(١)</sup> ، فإن الأقل يقدر به الأكثر من غير عكس لتقدير الفرسخ بالذراع<sup>(٢)</sup> وتقدير المائة بالعشرة وأسرع الحركات الحركة<sup>(٣)</sup> اليومية المنسوبة إلى الفلك الأعظم فيكون الزمان مقداراً لها.

فإن قيل : هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاته. فكيف يطلب بالحجج؟.

قلنا : الشيء إذ لم يتصور بحقيقة بل بوجه<sup>(٤)</sup> ما لم يمتنع إثبات أجزائه بالبرهان كجوهرية النفس ، وتركب الجسم من الهيولي والصورة ، وهما لم يتصور من الزمان إلا أنه شيء باعتباره تتصف الأشياء بالقبليّة البعدية وليس المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم ، بل من ذاتيات حقيقته.

واعتراض على هذا الدليل بأنه مبني على أصول فاسدة ، مثل بطلان الجزء الذي لا يتجرأ ، ومثل امتناع إيصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ، ومثل امتناع فناء الزمان ، ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضايا لزمان آخر ، وبعد ثبوت هذه الأصول بالدليل أو التزام الخصم إياها بأن يجعل هذا احتجاجاً على باقي الفلاسفة فلا نسلم أن القابل للتفاوت ، أو يلزم أن يكون كما مقتضايا موضوع ، وإنما يلزم لو كان ذلك<sup>(٥)</sup> بحسب الذات وهو من نوع ، ودعوى الضرورة غير مسموعة.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (به).

(٢) الذراع مؤنة قاله سيبويه وجمعها (أذرع).

(٣) سقط من (ب) لفظ (الحركة).

(٤) في (أ) يوجد بدلاً من (بوجه).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).

## نقض أدلة الفلسفه

(قال : ثم عروض بوجوه :

الأول : أن غير المتغير كالجسم وسكنونه بل الواجب وجميع المجردات يتصرف بالكون في الأمس واليوم والغد ، والحركة ، من غير فرق ، وبهذا يظهر أنه ليس مقدارا للوجود لأن المتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس.

الثاني : أن الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت فمقداره لا يكون متغيرا ومعنى الممتد من المبدأ إلى المنهى وهي فمقداره لا يكون موحدا.

الثالث : أن ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة بخلاف ما نسميه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر أنه ليس نفس الفلك ولا حركته.

وأجيب عن الأول بأن غير المتغير إنما ينسب<sup>(١)</sup> إذا نسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه فسبي المتغير إلى المغير هو الزمان ، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر وإلى الثابت هو السرمد. وعن الثاني بأنه كما لا يجب بل يمتنع في وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا في وجود مقداره ، وعن الثالث بأن مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف).

قال : ثم عروض ، أي الدليل المذكور بوجوه :

أحدها : أن الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع انتساب الأمور الثابتة إليه ، أما الملازمة فلأنه حينئذ يكون متغيرا غير قار لأن مقدار المتغير أولى بأن يكون متغيرا ، والمتغير لا ينطبق على الثابت لأن معنى الانطباق أن يكون جزءا من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم

---

(١) سقط من (أ) و (ب) إنما ينسب.

فلائنا كما نقطع بأن الحركة موجودة أمس واليوم وغدا ، كذلك نقطع بأن السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب ، وبجميع المجردات موجودة أمس واليوم وغدا ، وإن جاز إنكار هذا جاز إنكار ذاك ، وبهذا الوجه أبطلوا قول أبي البركات إن الباقي لا يتصور بقاوه إلا في زمان مستمر ، وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود <sup>(١)</sup> ، وذلك لأن المقدار في نفسه إن كان متغيرا استحال انتباقه على الثابت وإن كان ثابتا استحال انتباقه على <sup>(٢)</sup> المتغير ، وثانيها : أن الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الأمر الممتد في المسافة من المبدأ إلى المنتهى ، وهو وهم محض لا تتحقق له في الخارج لعدم تقرر أجزائه ، والحركة التي جعل الزمان مقدارا لها إن أخذت بالمعنى الأول لزم كون الزمان قارا غير سياق وهو محال ، وإن أخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعاد ، وثالثها : لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجودها بدونها <sup>(٣)</sup> تصور محال ، واللازم باطل لأننا قاطعون بوجود أمر سياق به القبلية والبعدية والماضي والاستقبال وإن لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجد ، أو ساكتا <sup>(٤)</sup> فتحرك ، أو يعدم فيها الفلك أو حركته ، لم يكن ذلك منزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها ، وإن أمكن إنكار هذا الأمر <sup>(٥)</sup> بدون الحركة أمكن إنكاره معها من غير فرق ، وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيأ كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ، ولهذا لم يذهب أحد من العقلاة

(١) في (ب) الوجوب بدلًا من (الوجود).

(٢) سقط من (ب) من قوله : الثابت إلى انتباقه على.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بدونها).

(٤) في (ب) سألنا وهو تحريف.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الأمر).

إلى بداهة أزلية الأفلاك وأبديتها ، وبهذا يظهر أن ليس الزمان نفس الفلك الأعظم <sup>(١)</sup> ، أو حركته على ما هو رأي البعض ، وقد يجاب : أما عن الأول فبأن النسبة إلى الزمان بالحصول فيه لا يكون إلا للتغير حقيقة بأن يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل ، وابتداء وانتهاء كالحركة والمحرك أو تقديرا كالسكن ، فإن معنى كونه في ساعة أنه لو فرض بدله حركة ل كانت في ساعة ، وذكر ابن سينا أن معنى قولنا الجسم في الزمان أنه في الحركة والحركة في الزمان ، وأما غير المتغير أعني ما يكون قار الذات فإنما ينسب <sup>(٢)</sup> إلى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه ، إذ ليس له <sup>(٣)</sup> جزء يطابق المتقدم من الزمان ، وجزء يطابق المتأخر منه ، وهذا كما أن نسبة استمرار غير المتغير (وثباته إلى استمرار غير المتغير) <sup>(٤)</sup> كالسماء إلى الأرض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ، ولا خفاء في الفرق بين الحصول الحركة مع الزمان ، وحصول السماء مع الزمان ، وحصول السماء مع الأرض ، وأنها معاني محصلة متمايزة <sup>(٥)</sup> ولا استنكار في أن نعبر عن كل منها بعبارة نرى أنها مناسبة لها على كل <sup>(٦)</sup> ما قالوا : إن نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان ، ونسبة الثابت

(١) الفلك الأعظم : ويسمى فلك الأفلاك ، لأنه أكبر الأفلاك ، ويقال له الفلك الأطلس لأنهم لم يعرفوا له كوكبا ، وحركة هذا الفلك من المشرق إلى المغرب على قطبين ثابتين ، يقال لأحد هما القطب الشمالي ، ولآخر القطب الجنوبي ، وتم دورته في أربع وعشرين ساعة وحركته تتحرك الأفلاك كلها مع كواكبها وحركته أسرع من كل شيء شاهده الإنسان ، والحكماء سموا هذا الفلك محددا لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك خلاء وملاء . وقال أبو عبد الله بن عمر الرازي بعد ما أظهر فساد القول بالحدد : من أراد أن يكتال مملكة الباري تعالى بمكيال العقل فقد ضل ضلالا بعيدا.

(راجع عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني ج ١ ص ٢٥).

(٢) في (ب) فيما.

(٣) سقط من (ب) لفظ (به).

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (متمايز).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (كل).

إلى المتغير هو الدهر ، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد ، ويعتمدا الدوام المطلق ، والذي في الماضي أزل ، والذي في المستقبل هو الأبد <sup>(١)</sup>.

قال الإمام : وهذا تهويل خال عن التحصيل لأن ما يفهم من كان ويكون إذا كان موجودا في الأعيان فإذاً أن يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت ، أو ثابتاً فلا ينطبق على المتغير ، وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة ، واعتراض بأنه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت ، فإننا نقول : عاش فلان ألف سنة فإنما نطبق مدة بقائه على ألف دورة من الشمس ، والمتكلمون يقولون : القديم موجود في أزمنة مقدرة لأنها لا نهاية لأولها ، والجواب أنه لا يصح حينئذ ما <sup>(٢)</sup> ذكر أن الزمان لما كان غير قار استحال أن يكون مقدار الهيئة قارة ، على أن انطباق مدة البقاء على ألف دورة إنما هو من انطباق المتغير على المتغير <sup>(٣)</sup> لأن المدة زمان ، والدورة حركة ، ثم لا يخفى إذ ليس الزمان نفس النسبة ، بل للمتغير الذي يناسب إليه المتغير ، وليس المراد مطلق النسبة ، بل نسبة المعاية <sup>(٤)</sup> على ما صرح به البعض ، إلا أنه اقتصر من بيان هذه المعاية على أنها ليست معية شيئاً يقعان في زمان واحد.

ثم قال : وغير الحركة إذ المتحرك <sup>(٥)</sup> إنما يناسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه ، وهذه المعاية وإن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الدهر وإن كانت بقياس ثابت إلى ثابت فهو السرمد ، وهذا الكون يعني كون الثابت مع غير الثابت ، والثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان ، فتلük المعاية

(١) الأبد في اللغة الدهر ، وال دائم والقديم ، والأزلي ، والجمع آباد وأبود ، وهو في الاصطلاح : الزمان الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء أو المدة التي لا يتوهם انتهاؤها بالتفكير والتأمل ، أو الشيء الذي لا نهاية له . والأبد والأمد متقاربان . لكن الأبد لا يتقييد فلا يقال : أبد كذا . والأمد ينحصر في قال : أمد كذا كما يقال : زمان كذا .

(٢) في (ب) فيما بدلا من (حينئذ ما).

(٣) في (أ) بزيادة (على المتغير).

(٤) في (ب) المعينة بدلا من (المعية).

(٥) في (ب) أو المتحرك بدلا من (إذ المتحرك).

كأنها متى للأمور الثابتة ، ولا يتوهם في الدهر ولا في السرمد <sup>(١)</sup> امتداد ، وإنما مقدارا بالحركة ، ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد ، فإنه لو لا دوام <sup>(٢)</sup> نسبة علل الأجسام <sup>(٣)</sup> إلى مبادئها ما وجدت الأجسام فضلاً عن حركاتها ، ولو لا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان <sup>(٤)</sup> لم يتحقق الزمان.

وقال ابن سينا : إن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر ، ومع الأشياء الثابتة هو السرمد ، والدهر في ذاته من السرمد ، وهو بالقياس إلى الزمان ، دهر وهو يعني أن الدهر في نفسه شيء ثابت إلا أنه إذا نسب إلى الزمان الذي هو متغير في ذاته يسمى دهرا ، هذا ما وقع إلينا من شرح هذا الكلام والظاهر أنه ليس له معنى يحصل على ما قال الإمام.

وأما عن الثاني : فبأنا نختار أن الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي أمر غير قار يوجد منها <sup>(٥)</sup> جزء فجزء من غير أن يحصل جزءان دفعه وهذا معنى وجودها في الخارج ، وإنما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ إلى المتهي فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزءان دفعه ، بل لا يزال يتجدد وينصرم ، ويوجد منه شيء فشيء ، وهذا يقال : إن هناك أمراً غير منقسم يفعل سيلانه (الزمان كما أن في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل سيلانه) <sup>(٦)</sup> الحركة بمعنى القطع.

واعترض بأن هذا قول بتالي الآنات لأن ذلك الأمر الغير المنقسم ليس

(١) السرمد في اللغة : الدائم الذي لا ينقطع وفي التنزيل قول الله تعالى : ﴿فَلَمْ أَرَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ ، والسرمي هو المنسوب إلى السرمد وهو ما لا أول ولا آخر وله طرفة : أحددهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزواجا ، والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبدا.

(٢) في (ب) لا بدلا من (لو لا).

(٣) في (ب) على بدلا من (عمل).

(٤) في (ا) بزيادة (إلى مبدأ الزمان).

(٥) في (ب) فيها بدلا من (منها).

(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

غير الآن ، وأجيب بأنه لا أجزاء هناك بالفعل لأن الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزؤ والانقسام بحسب الغرض والوهم دون الخارج فورد الإشكال بأنه لا وجود للزمان حينئذ لأن نفس الامتداد موهوم ، والجزء معدهم مما ذا يوجد منه؟ وهذا بخلاف المسافة فإن أجزاءها وإن لم تكن بالفعل إلا أن الجموع المتصل الذي يتجزأ في الوهم موجود في الخارج ، وبخلاف الحركة فإنه يوجد منها أمر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال.

وأجيب بأن المراد أن في الفعل<sup>(١)</sup> امتداد لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزؤه عرضت لأجزائه المفروضة قبليات وبعديات متعددة ومنصرفة<sup>(٢)</sup> ، ولا يكون الامتداد في العقل كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ، ذلك الامتداد الذي إذا فرض تجزية كان لحوق التقدم والتأخر لأجزائه المفروضة لذاها من غير اقتضاء زمان آخر ، وكذا معيته<sup>(٣)</sup> للحركة وإذا لا وجود للجزءين معاً إلا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ، ولهذا يعرضان للعدم ، كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايقان لزم وجود معروضيهما معاً في الخارج ، ويلزم كون الزمان قار الذات ، وما يقال من أن الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد أنه متعلق بهما بمعنى أنهما بسببه يعرضان<sup>(٤)</sup> للأجزاء المفروضة للزمان المعقول ، هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعاً للإشكالات الموردة من قبل الإمام ، مثل أن قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زماناً كانت<sup>(٥)</sup> قبلية الأمس على الغد ، ومعية الحركة للزمان كذلك ، وأن القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ، ولكن وجودهما بالزمان وتسلسل وللزمن وجود معروضيهما (معاً ضرورة كونهما متضايقين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع أجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ، ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا

(١) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٢) في (ب) ومنصرفة بدلاً من (ومنصرفة).

(٣) في (ب) معية بدلاً من (معيته).

(٤) في (ب) يعرضان بدلاً من (يعرضان).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (كانت).

وجود لها في الأعيان لم يلزم وجود معرضيهما) من الخارج فلم يدل على وجود الزمان وأن أجزاء الزمان ، إما أن تكون متماثلة فتمنع اختلافها بالقبيلية والبعدية الذاتيين ، أو متخالفة يكون الزمان متصلا ، وأنت خبير بأن قولهم لا بد في الخارج من أمر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء ، لجواز أن يحصل لا عن موجود ، أو عن موجود قار بحسب ما له من النسب ، والإضافات إلى المتغيرات على ما سيجيء وأما عن الثالث فبأن القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير أن لا يكون فلك ولا حركة أصلا ، أو يكون له عدم سابق ، أو لاحق ، إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم كحكمة بأن خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعتراض بأننا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدتها على السواء إن حقاً فحق ، وإن وما فوهم ، والتفرقة تحتاج إلى البرهان.

## الزمان جوهر مستقل

### عند قدماء الفلسفه

(قال : وذهب القدماء إلى أنه جوهر مستقل ، فقيل واجب لامتناع عدمه سابقاً ولا خفاء.

ورد : بأنه لا يقتضي امتناع عدم مطلقا ، وقيل ممكن وإليه ذهب أفلاطون وأشياخه ، وعمدتهم القطع بوجوده وإن لم يكن جسم ولا حركة).

وذهب القدماء . أي من الفلسفه . إلى أن الزمان جوهر مستقل أي قائم بنفسه غير مفتقر إلى محل يقومه ، أو حركة تفعله ، فمنهم من زعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده ، لأن التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور إلا بزمان ، فإن كان عين الأول ، لزم وجود الشيء حال عدمه ، ولو كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ، ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع عدم قبل الوجود أو بعده لا ينافي إمكان الذاتي بمعنى جواز عدم في الجملة ، ومنهم

من اعترف بإمكانه وإليه ذهب أفالاطون<sup>(١)</sup> وأتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى أنا قاطعون بوجود أمر به التقدم والتأخر ، ومنه الماضي والمستقبل ، سواء وجد جسم وحركة أو لا ، حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدوماً فوجد ، ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر ويتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض ، والوجود في زمان لاحق حاضر ، والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ، ولا حركة ، ولا شيئاً من عوارضها. بل جوهراً أزلياً يتبدل ويتجدد ، وينصرم بحسب النسب والإضافات إلى المتغيرات ، لا بحسب الحقيقة والذات ، ثم إنه باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة<sup>(٢)</sup> سمي سرداً ، أو إلى ما قبل المتغيرات دهراً ، وإلى مقارنتها زماناً ، ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحکم بوجوبه ، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع المائل الذي لا يرجى فيه تقرر الآراء على شيء.

---

(١) أفالاطون : فيلسوف يوناني عاش بين عامي ٤٢٧ ق. م - ٣٤٧ ق. م ، وهو تلميذ سocrates ، ومعلم أرسطو. عاش في أثينا ، وتنقل بين مصر وقبرص وصقلية ، وأسس المدرسة التي عرفت في التاريخ الفكري بالأكاديمية ، من مؤلفاته كتاب الجمهورية ، وكتاب السياسة والقوانين ، تعرفه المراجع العربية بأنه ، أفالاطون بن أرسطون أحد أساطين الحكم الخمسة من اليونان ، أخذ عن فيثاغورس وشارك سocrates في الأخذ عنه وعنده أخذ أرسطو طاليس. من كتبه : السياسة نقله حنين بن إسحاق ، والمناسبات نقله يحيى بن عدي ، وأصول الهندسة نقله قسطنطين توما ، وكتاب التوحيد والله نقلهما يحيى بن عدى.

(راجع القاموس الإسلامي ص ١٤٥ بتصرف).

(٢) في (ب) الثانية وهو تحريف.

## المبحث الثالث

### في المكان

(قال : المبحث الثالث : في المكان <sup>(١)</sup>).

والمعتبر من المذاهب. أنه السطح الباطن من الحاوي ، أو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ، فإن من بعد ماديا يدخل في الجسم ويماهنه ما يماهله ، ومقارقا يدخل فيه الجسم ويلاقيه بحملته ، بحيث ينطبق على بعد الجسم ، ويتحدد به إلا أنه عند أفلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل.

وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه ، وهو المعنى بالفراغ المتوهם ، الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا. فها هنا المقامان).

قال : المبحث الثالث في المكان.

---

(١) المكان الموضع ، وجمعه أمكنة وهو الحال المحدد الذي يشغل الجسم. تقول مكان فسيح ، ومكان ضيق ، وهو مرادف للامتداد ، ومعنىه عند ابن سينا ، السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم الحاوي. راجع رسالة الحدود ص ٩٤). والمكان عند المتكلمين : الفراغ المتوهם الذي يشغل الجسم ، وينفذ فيه أبعاده.

(راجع تعريفات الجرجاني).

والمكان عند الحكماء الاشراقيين : هو بعد المجرد الموجود ، وهو ألطاف من الجسميات ، وأكثف من المجردات ما ينفذ فيه الجسم ، وينطبق بعد الحال فيه على ذلك بعد في اعماقه وأقطاره ، فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسمًا في جميع الجهات ، مساو للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ، ساريا فيه.

(راجع كشاف اصطلاحات المتون للتهاوني).

لا خفاء في آنية شيء ينتقل الجسم عنه وإليه ،<sup>(١)</sup> ويسكن فيه ، ولا يسع معه غيره ، وهو المسمى بالمكان ، والمعتبر من المذاهب : أن ماهية السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحو.

وإليه ذهب أرسطو وأشياخه من المشائين<sup>(٢)</sup> ، أو بعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ، ويتجدد به ، وإليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا أن من بعد ما هو مادي يخل في الجسم ، ويقوم به ، ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر ماثل له ، قائم بذلك الجسم ، وهو المسمى بالجسم التعليمي ، ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل ، بل يخل فيه الجسم ويلاقيه بحملته ، ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به.

إلا إنه عند المتكلمين عدم محض ، ونفي صرف ، يمكن أن لا يشغل شاغل ، وهو المعنى بالفراغ المتوهم ، الذي لو لم يشغل شاغل<sup>(٣)</sup> لكان فارغا.

وعند بعض الفلاسفة : امتداد موجود قد يكون ذراعا ، وقد يكون أقل ، أو أكثر ، وقد يسع هذا الجسم<sup>(٤)</sup> ، وقد يسع ما هو أصغر منه ، أو أكبر ، وتوضيحه أنا إذا توهمنا خلو الإناء من الماء<sup>(٥)</sup> والهواء وغيرهما ، فيما بين أطرافه امتداد قد يشغل الماء ، وقد يشغل الهواء ، فكذا عند الامتلاء ويسمونه بعد المفطور. بمعنى أنه مشهور مفطور عليه البداهة ، فإن كل أحد يحكم بأن الماء فيما بين أطراف الإناء وقيل بمعنى أنه ينشق ، فيدخل فيه الجسم

(١) في (ب) بزيادة لفظ (إليه).

(٢) المشائون : اسم لارسطو وأتباعه ، إشارة إلى طريقة ارسطو في التعليم إذ كان يمشي وحوله تلاميذة ، ومن أشهر المشائين تاوفراستوس الذي خلف ارسطو في إمامته ومن الأتباع المتأخرین استراتون الذي قضى زمنا بالإسكندرية ، وحضرت المدرسة حتى تولى أتباعها شرح فلسفة ارسطو.

(٣) سقط من (ب) لفظ (شاغل).

(٤) في (ب) يقع وهو تحريف.

(٥) في (أ) عن بدلًا من حرف الجر (من).

بالله من بعد ، ويعبر عنه أفالاطون تارة بالهيولي ، لتوارد الأجسام عليه توارد الصور على المادة ، وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الأبعاد. إذ الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية ، التي بها يقبل الجسم الأبعاد ، ويتميز عن المجردات ، وعلى هذا لا يرد<sup>(١)</sup> ما يقال ، إن امتناع كون حيز<sup>(٢)</sup> الجسم جزءاً منه ، في غاية الظهور ، فكيف يذهب إليه العاقل. ثم إن هذا بعد عند أفالاطون<sup>(٣)</sup> وأتباعه ، ممتنع الخلو عن شاغل ، وعند البعض ممكناً الخلو عنه ، وأصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة. ففي هذا البحث مقامان : أحدهما في أن المكان هو السطح أو بعد ، وثانيهما في أن الخلاء<sup>(٤)</sup> ممكناً أو ممتنعاً.

## المقام الأول

(قال : المقام الأول :

ان المكان هو السطح أو بعد. وحجة السطح بوجوه.

الأول : أنه موجود يقبل التفاوت والإشارة والانتقال منه وإليه. والبعد الموجود إن قبل الحركة كان له مكان وسلسل ، على أن جميع الأمكنة يفتقر إلى مكان ، فيكون داخلاً فيها ، بكونه أحدها خارجاً منها ، بكونه ظفراً لها ، وإن لم يقبل لم يقبلها الجسم ، لما فيه من بعد اللازم.

الثاني : إن تمكن الجسم حينئذ يتلزم نفوذه بعده في بعد المكان ، فيكون فيه بعدان ، ويجتمع المثلان ، ويرتفع الآنات<sup>(٥)</sup> عن وحدة هذه الذارع مثلاً ، وعن تساوي أصل المتمكن والمكان.

(١) في (ب) الإيراد وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (حيز).

(٣) في (ب) عن بدلًا من (عند).

(٤) الخلاء : عند الفلاسفة خلو المكان من كل ذرة جسمانية تشغله. ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد ولما هو المفروض في الجسم أو في نفسه الصالح لأن يشغله الجسم ، ويسمى أيضاً بالمكان وبعد الموهوم ، والفراغ الموهوم وحاصله بعد الموهوم الخالي من شاغل.

(٥) في (ج) الأمان وهو تحريف.

الثالث : أن البعد إما أن يفتقر إلى المحل . فلا يتجرد ، أو يستغنى فلا يحل .

والجواب : أن مبنى الكل على تماثل البعدين <sup>(١)</sup> وهو حجة <sup>(٢)</sup> .

قال : احتاج القائلون بكون المكان هو السطح ، بأنه لا يعقل منه إلا البعد أو السطح ، والأول باطل لوجوه :

الأول : أنه لو كان هو البعد ، فإما أن يكون متواهما مفروضا ، على ما هو رأي المتكلمين ، وهو باطل . لأن المكان جود ضرورة واستدلالا بأنه يقبل التساوي والتفاوت ، وحيث يقال : مكان هذا مساو لمكان ذاك ، أو زائد عليه ، أو ناقص عنه ، نصف له ، أو ثلث أو ربع ، أو غير ذلك ، وبأنه يقبل الإشارة الحسية ، وانتقال الجسم منه وإليه ، حيث يقال : انتقل الجسم من هذا المكان إلى ذلك ، والاتصال بالصغر والكبير ، والطول والقصر ، والقرب والبعد ، والاتصال والانفصال ، إلى غير ذلك ، ولا شيء من العدم المحس والنفي <sup>(٣)</sup> الصرف كذلك .

وإما أن يكون متحققا موجودا ، على ما هو رأي أفالاطون ومن تبعه ، وهو أيضا باطل ، لأنه إن كان قابلا للحركة الآنية ، التي هي الانتقال من مكان إلى مكان ، كان له مكان .

وينقل الكلام إليه ليلزم ترتيب الأمكنة لا إلى نهاية ، وهو محال لما مر في إبطال التسلسل ، ولأن جميع الأمكانية الغير المتناهية ، لكونه من جنس البعد ، على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة ، مفتقرًا إلى المكان فيلزم أن يكون ذلك المكان داخلا في جملة الأمكانة ، لكونه واحدا منها ، وأن يكون خارجا عنها لكونه ظرفا <sup>(٤)</sup> لها ، وذلك محال ، وإن لم يكن ذلك البعد الذي هو

---

(١) في (ج) البعد بدلا من (البعدين).

(٢) في (ج) بزيادة لفظ (وهو حجة).

(٣) نفى الشيء نفيا نحاه وأبعده ، يقال : نفى الحاكم فلانا أخرجه من بلده وطرده . ونفيت الحصى عن الطريق ، ونفيت السبل العثاء ، ويقال نفت السحابة ماءها أسالتها وصبتها ، ونفت الريح التراب نفيا ونفيانا أطارته . (المعجم الوسيط ج ٢) .

(٤) في (ب) طرفا بدلا من (ظرفا).

المكان قابلاً للحركة. لزم أن يكون الجسم قابلاً للحركة ، لأنه ملزم للبعد المنافي لقبول الحركة، وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء ، الثاني : أن المكان لو كان هو بعد ، وهو موجود ضرورة واستدلاً لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين ، أي نفوذ البعد القائم به ، في بعد الذي هو مكانه ، لأن<sup>(١)</sup> هذا معنى التمكن عندهم ، واللازم باطل. للقطع بأنه ليس في الإناء المملوء من الماء إلا بعد واحد ، وأنه يستلزم اجتماع المثلين ، أعني البعدين في محل واحد هو المتمكن<sup>(٢)</sup> ، وأنه يستلزم ارتفاع الآنات عن البديهيات ، تكون هذا بعد ذراعاً واحداً مثلاً لجواز أن يكون ذراعين أو أكثر تداخلاً ، وككون المتمكن بمكانه في المقدار لجواز أن يكون<sup>(٣)</sup> بعد أحدهما أزيد من الآخر ، حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد ، وكل ذلك منتف بالاتفاق.

الثالث : أن بعد في نفسه إما أن يفتقر إلى المحل ، فيمتنع تجرده عن المادة ، على ما يدعونه في بعد الذي هو المكان ، وإنما أن يستغنى عنه فلا يحل في المادة ، على ما هو شأن البعد القائم بالجسم ، لأن معنى حلول العرض في المحل اختصاصه ، بحيث يفتقر إليه في التقويم ، فلا يرد ما قيل : إنه يجوز أن لا يفتقر في نفسه إلى المحل ، ويعرض له الحلول فيه. وأجيب عن الكل بأنه .. يجوز أن يكون بعد القائم بالجسم ، مخالفًا بالماهية بعد المفارق ، وإن اشتراكاً في ذاتي أو عرضي هو مطلق البعد ، فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة ، واقتضاء المحل ، واحتياط البعد المفارق بإمكان النفوذ فيه ، ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ، على أن ما ذكر من تعدد البعدين في التمكن ، واجتماع المثلين ليس بمستقيم لأن أحدهما في التمكن والآخر فيه المتمكن.

(قال : حجة<sup>(٤)</sup> البعد.

(١) في (أ) بزيادة (لأن).

(٢) في (ب) التمكن بدلاً من (المتمكن).

(٣) سقط من (ب) من قوله : ذراعين إلى لفظ (يكون).

(٤) الحجة : اسم مضاعف على زنة فعله ليرهان أهل الحق والدلالة البيينة للحججة ، أي المقصود :

أنه لو كان السطح لم يساو التمكّن ، كما إذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس ،  
ولم تقم الأجسام ، إذ لا حاوي للمحيط وتبدل الأحكام .

إذ الطير الساكن في الهواء الهارب يستبدل السطوح ، فيلزم تحركه ، والقمر المتحرك لا  
يستبدلها فيلزم سكونه ، ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود ، ويلزم عدمه ، إلى غير ذلك  
من الأمارات ، التي ربما تفيد قوة الظن ، وإن لم يتم برهانا).

قال : حجة بعد ، احتاج القائلون بكون المكان هو بعد ، بأنه لو كان هو السطح  
، لزم انتفاء أمور يحكم بدبيبة العقل بشبوكها منها مساواة المكان للتمكّن ، فإن الشمعة  
المدوره إذا جعلناها صفحة رقيقة ، كان السطح المحيط بها أضعاف المحيط بالمدورة ، وإذا  
جعلنا الصفحة المدوره ، كان السطح المحيط بها أقل من المحيط بالصفحة ، مع أن <sup>(١)</sup> الجسم  
في الحالين واحد . وكما إذا <sup>(٢)</sup> جعلنا في المكعب نقرة عميقه ، يزيد السطح المحيط به مع  
انتقاده <sup>(٣)</sup> الجسم ، ومنها كون كل جسم في مكان ، مع أن الجسم المحيط بالكل لا يحويه  
جسم ، ليكون سطحه الباطن مكانا <sup>(٤)</sup> له ، ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند  
هبوب الرياح ، فإنه يتبدل عليه السطح المحيطة به ، مع أن تبدل الأمكنة إما <sup>(٥)</sup> نفس  
الحركة الأنانية <sup>(٦)</sup> ، أو ملزوم لها ، ومنها حركة القمر الدائري <sup>(٧)</sup> ، لأن السطح المحيط به من  
فلكه واحد لا يتبدل ، وعدم تبدل المكان ملزوم السكون ، لأن تبدل لازم الحركة ، أو  
نفسها ، ومنها

---

. المستقيم الذي يقتضي صحة أحد النقيضين . وقد وردت الحجة في القرآن بمعنى المنافة والمخاصمة قال تعالى :  
﴿لَمْ يَرِدْ إِلَى الَّذِي حَاجَ إِبْرَاهِيمَ﴾ . وورد بمعنى البرهان تارة من المؤمنين مع الكفار قال تعالى : ﴿لَا حُجَّةَ بَيْتَنَا  
وَبَيْتَكُمْ﴾ . وتارة من الكفار بحسب اعتقادهم الباطل قال تعالى : ﴿مَا كَانَ حَجَّتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَنْتُمْ  
بِأَنْتُمْ﴾ . وتارة مع إبراهيم عليه السلام في تمييز قواعد الإيمان **﴿وَتَلَكَ حَجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾** .

(بصائر ذوي التمييز ج ٢ ص ٤٣١).

(١) سقط من <sup>(١)</sup> حرف (أن).

(٢) في <sup>(أ)</sup> بزيادة لفظ (كما)

(٣) في <sup>(أ)</sup> انتقاد بدلا من (يسقط).

(٤) في <sup>(ب)</sup> الناظر بدلا من (الباطن).

(٥) سقط من <sup>(ب)</sup> لفظ (إما).

(٦) في <sup>(ب)</sup> الأنانية وهو تحريف.

(٧) في <sup>(ب)</sup> الداير بدلا من (ال دائري).

بقاء المكان الذي خرج منه زيد ، مع أنه قد ملأه الهواء ، فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزید ، ومنها كون كل جزء من أجزاء الجسم في حيز ، مع أن الأجزاء الباطنة من الماء مثلا ، لا تكون في سطح من الهواء إلا بطريق التبعية والتجوز.

كما يقال : الماء في الفلك. ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم هاهنا ، أو هناك.

على أنه هل يحيط به جسم أم لا؟

ومنها : أنا نتصور جسما لا يمسه شيء ، بل يوجد وحده مع امتناع أن يتصور جسما لا يكون في حيز ، ومنها أنا نقطع بأن كلا من القطب <sup>(١)</sup> الجنوبي ، والشمالي في حيز آخر ، وأن كل نقطة على سطح الفلك المحيط يتحرك بحركة من موضع إلى موضع. وبالجملة فهذه وأمثالها ، أمارات تفيد قوة الظن ، بأن المكان هو البعد لا السطح ، وإن كان للمناقشة مجال <sup>(٢)</sup> في استحالة بعض اللوازم ، أو في لزومها على ما لا يخفى.

## المقام الثاني

(قال : المقام الثاني :

إن الخلاء ممكن أو ممتنع .. حجة الإمکان وجوه.

الأول : إذا رفعنا <sup>(٣)</sup> صفحة ملساء عن مثلها دفعة ، لزم في أول زمان الارتفاع ، خلو الوسط ضرورة. أنه إنما يمتنع عندكم بانتقال الهواء إليه وذلك بعد المرور بالأطراف.

ورد : بعد تسليم إمكان الارتفاع بمنع إمكانه دفعه ، أو في آن فإنه حركة

---

(١) القطب : المحور القائم المثبت في الطبق الأسفل من الرحى يدور عليه الطبق الأعلى ، ومنه قطب الدائرة ، وللأرض قطبان شمالي وجنوبي ، والنجم القطبي الشمالي هو النجم المنير في طرف ذنب بنات نعش الصغرى (الدب الأصغر) وهو الذي يتوجى به جهة الشمال لوقوعه في سمك القطب الشمالي للكرة الأرضية ، والقطب من القوم : سيدهم ، والقطب من الشيء قوامه ومداره.

(٢) في (ب) يحال بدلا من ( المجال).

(٣) في (ب) فرضنا بدلا من ( رفينا ).

تقتضي زمانا ، وإن أريد بكونه دفعة كون ارتفاع الأجزاء معا ، لئلا يلزم التفكك. فغير مفيد لجواز أن يمر الهواء إلى الوسط في زمان الارتفاع. ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم وإمكان اللزوم.

الثاني : لو لا خلاء لامتناع انتقال الجسم من مكان إلى مكان ، لأن ما في المكان إن انعدم وحدث في المكان الأول جسم آخر ، فخلاف مذهبكم ، وإن استقر مكانه لزم التداخل ، أو تكافنه ، وتخلخل ما حول المكان الأول ، وذلك بثبوت المهيولي وسبطه ، أو تحقق الخلاء <sup>(١)</sup> ، وقد فرض عدمه ، وإن انتقل عنه ، فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر ، وإما إلى آخر فيتلاحق المتصادمات لا إلى نهاية.

ورد : بعد تمام بطان المهيولي ، بأنه إن أريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر ، فلا ثم استحالة لجواز أن يقع معا كما في عصامير الدولاب ، أو بصفة التقدم فلا ثم لزومه.

الثالث : لو لا خلاء لكان كل سطح ملقيا لسطح آخر ، لا إلى نهاية.

ورد : بأنه ينتهي إلى عدم صرف لا بعد ، وفراغ يمكن أن يشغل شاغل ، وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع : أن المشاهدة <sup>(٢)</sup> كما في القارورة <sup>(٣)</sup> المصوّصة جدا بحيث يصعد إليها الماء والزق المسود الرأس والمسام بحيث لا يدخل الهواء إذا رفع أحد جانبيه عن الآخر.

---

(١) الخلاء : الفضاء الواسع الحالى من الأرض ، والخلاء : المتوصلة خلوه. والخلاء : من الأمكنته الذى لا أحد به ولا شيء فيه. ويقال : أنا منه خلاء وبراء ، ونحن منه خلاء أيضا.

(٢) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٣) القارورة واحدة القوارير من الزجاج.

ورد : بجواز تخلخل ما يبقى من قليل الهواء).

قال : المقام الثاني : المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل ، سواء سمي بـ  
أو لم يسم ، سواء جعل متحققا موجودا ، أو موهوما.

فإإن قيل : فما معنى <sup>(١)</sup> القول بإمكانه عند من جعله نفيا محضا وعدما صرفا ، لا  
يتحقق أصلا؟.

قلنا : معناه أنه يمكن الجسمان ، بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يمسهما.

احتاج القائلون بإمكان الخلاء بوجوه :

لأول : لو فرضنا صفحة ملساء فوق أخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ،  
ولا يكون بينهما جسم <sup>(٢)</sup> أصلا. ورفعنا إحداهما عن الأخرى دفعة ، ففي أول زمان الارتفاع  
يلزم خلو الوسط ، ضرورة أنه إنما يمتليء بالهواء ، الواصل إليه من الخارج بعد المرور بالأطراف  
والقدمات ، أعني إمكان الصفحة الملساء ، أي الجسم الذي له سطح <sup>(٣)</sup> مستو ، ليس فيه  
ارتفاع وانخفاض ، ولا انضمام أجزاء من غير اتصال واتحاد ، وكون التماس بين السطحين لا  
بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين ، وإمكان رفع العلية من السفلی دفعة ، بحيث لا يكون  
ارتفاع أحد الجانبين قبل ارتفاع الآخر ، ليلزم التفكك ، وعدم حصول الهواء في الوسط <sup>(٤)</sup>  
عند الارتفاع بخلق الله تعالى ، أو بالوصول إليه من المنفذ ، أو المسام بين أجزاء لا تتجزأ  
مسلمة عندهم ، مبنية على أصولهم.

أجيب : بمنع إمكان ارتفاع العلية من السفلی حينئذ <sup>(٥)</sup> بل هو عندنا محال ،

---

(١) في (ب) فيما مضى وهو تحريف.

(٢) في (ب) جنس بدلا من (جسم).

(٣) في (ب) لم يسطح وهو تحريف.

(٤) في (ب) الأوسط.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (حينئذ).

جاز أن يستلزم محلا ، ولو سلم إمكان الارتفاع في الجملة.

فإن أريد بكونه دفعه ، كونه في آن لا ينقسم أصلا ، فلا نسلم <sup>(١)</sup> إمكانه ، كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا ، وإن أريد كون حركة جميع الأجزاء معا ، لئلا يلزم التفكك ، فلا نسلم <sup>(٢)</sup> استلزماته للخلاء ، فإنه حركة لها زمان ، يجوز أن يمر الهواء من الأطراف إلى الوسط ، في ذلك الزمان ، ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم ، ومنع إمكان اللزوم ، ولا يتم المطلوب إلا بشبواها.

نعم : لو جعل اللزوم هو اللاوصول ، أعني لا ماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع ، إزاماً لمن يقول بكون اللاوصول آنياً يتبع منع إمكان المزوم <sup>(٣)</sup>.

الثاني : لو لم يمكن الخلاء ، بل لو لم يوجد ، لامتنع حركة الجسم من مكان إلى مكان ، لأنه إذا انتقل إلى مكان الجسم <sup>(٤)</sup> ، فالجسم الشاغل لذلك المكان ، إما أن ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه ، وهذا باطل باعترافكم ، بل <sup>(٥)</sup> بشهادة العقل في كثير من الموضع ، كحركة عصامير الدولاب كل إلى حيز آخر ، وإما أن لا ينعدم ، وحينئذ : فإنما أن يستقر في مكانه ، أو ينتقل عنه ، وإن استقر ، فإنما أن يبقى على مقداره ، فيلزم تداخل البعدين مادتين ، واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل <sup>(٦)</sup> اتفاقاً وضرورة.

وإنما أن لا يبقى ، بل يتکائف ، أي يصغر مقداره : بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه ، وذلك إنما أن يكون الجسم ذا مادة تقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبير ، وذلك قول بالهيولى ، وسنقييم الدلالة على بطلانها ، أو لكونه

(١) في (ب) فلا ثم.

(٢) في (ب) فلا ثم.

(٣) في (أ) بزيادة (إمكان).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الجسم).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (بل).

(٦) سقط من (ب) جملة (وهذا باطل).

ذات أجزاء بينهما فرج<sup>(١)</sup> خلاء قد تقارب تلك الأجزاء بحيث حصل خلاء ، يسع الجسم المتحرك ، فيلزم الخلف ، لتحقق الخلاء على تقدير عدمه. هذا إن استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه ، وإن انتقل عنه فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل إلى مكان الآخر ، على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع ، وتوقف انتقاله عنه على انتقال الأول إليه ، لئلا يلزم خلوه ، وإنما إلى مكان آخر فيلزم تصادم الأجسام بأسراها ، وتعاقب الحركات<sup>(٢)</sup> لا إلى نهاية ، ويؤول إلى الدور ضرورة تناهي الأجسام ، وبعض هذه الترديدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم ، فإنه إما أن يبقى حاليا ، أو يصير ملوءا ، بانتقال جسم آخر إليه ، أو يتخلخل ما حوله من الأجسام بطريق ثبوت الهيولي أو فرج الخلاء ، فتعين أن يكون المكان الذي ينتقل إليه الجسم ، إما خلاء محضا وإنما ملوءا بجسم فيه فرج خلاء يقل وتنقارب الأجزاء فيحصل للجسم المتنقل إليه<sup>(٣)</sup> مكان ، وتكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل. فلا ترد نقضا على ما ذكرنا من الدليل ، وأجيب بأن دليلاً إبطال الهيولي لا يتم لما سيأتي ، بل غاية الأمر القدر في مقدمات إثباتها ، وهو لا يفيد في معرض الاستدلال ، ولو سلم فإن أريد بتوقف انتقال كل من الجسمين إلى مكان الآخر على انتقال الآخر إلى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضاديين ، فلا نسلم استحالته ، لجواز أن لا يكون بصفة التقدم ، بل المعية كما في عصامير الدولاب ، فإن انتقال كل منها إلى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق إلى حيز (لئلا يلزم الخلاء بل التفالك يتوقف على انتقاله إلى حيز وانتقال اللاحق إلى حيز السابق)<sup>(٤)</sup>

(١) الفرجة بالضم : فرجة الحائط وما أشبه ، يقال بينهما فرجة أي انفراج ، وفي الحديث : لا يترك في الإسلام (فرج). قال الأصمسي : هو بالحاء وأنكر الجيم. وقال أبو عبيد : قال محمد بن الحسن : يروى بالجيم والفاء ومعنى بالجيم القتيل يوجد بأرض فلاته لا عند قريبة ، يقول : يؤدي من بيت المال. وقال أبو عبيدة : هو الذي لا يوالي أحدا فإذا جنى جنابة كانت في بيت المال لأنه لا عاقلة له.

(٢) في (ب) وتفاوت.

(٣) سقط من (أ) لفظ (إليه).

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ).

لثلا يلزم اجتماع جسمين <sup>(١)</sup> في حيز واحد <sup>(٢)</sup> ، وهذا هو المعنى بدور المعيية ، وإن أريد التوقف بمعنى احتياج كل إلى الآخر احتياج المسبوق إلى السابق ، حتى يكون دور تقدم <sup>(٣)</sup> فلا نسلم لزومه ، وما ذكرتم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتکائف ، على تحقق المهيولي أو فرج الخلاء.

الثالث : أنه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملقياً لسطح آخر لا إلى نهاية ، لأن معنى تحقق الخلاء ، كون الجسم بحيث لا يمسه جسم آخر ، واللازم باطل. لما سيجيء من تناهي الأجسام ، وأجيب بمنع اللزوم ، بل تنتهي الأجسام إلى سطح ، لا يكون فوقه شيء ، والعدم الصرف ليس فراغاً يمكن أن يشغل شاغل ، على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه :

الرابع : إننا نشاهد أموراً تدل على تتحقق الخلاء قطعاً.

منها : أن القارورة إذا مصت جداً ، بحيث خرج ما فيها من الهواء ، ثم كبت <sup>(٤)</sup> علماً تصاعد إليها الماء ، ولو لم تصر خالية ، بل كان فيها ماء لما دخلها الماء كما قبل المص ، ومنها أن الزق إذا أصدق أحد جانبيه عن الآخر بالآخر. ( بحيث لا يبقى بينهما هواء ، وسد رأسه وجميع مسامه بالقار ، بحيث لا يدخل الهواء من خارج ، فإذا رفعنا أحد جانبيه عن الآخر) <sup>(٥)</sup>. حصل فيه الخلاء ، ومنها أن الزق إذا بولغ في تمديده وتسديد مسامه ، ثم نفخ فيه بقدر الإمكان فإذا غرز فيه مسلة ، بل مسلات فإنها تدخله بسهولة ، فلو لم يكن فيه خلاء <sup>(٦)</sup> لما دخلت ، لامتناع التداخل ، ومنها أن ماء الدين من الشراب إذا جعل في زق ، ثم جعلا في ذلك الدين فإنه يسعهما ، ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما أمكن ذلك.

---

(١) في (أ) الجسمين.

(٢) سقط من (ب) لفظ (واحد).

(٣) في (أ) مقدم بدلاً من (تقدّم).

(٤) في (ب) كب بدلاً من (كبت).

(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٦) سقط من (أ) كلمة (خلاء).

وأجيب : بأن شيئاً مما ذكر لا يستلزم الخلاء ، لجواز لجواز أن يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة ، ثم يعود إلى مقداره الطبيعي عند ترك المص<sup>(١)</sup> فيتضاعف الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز أن يبقى بين جانبي الرزق قليل هواء فيتخلخل عند الارتفاع ، وأن ينفذ الهواء في المسام وإن بولغ في تسدیدها ، وكذا الرزق المفتوح تدخله المسالة ، لتكاشف ما فيه من الهواء ، أو لخروج بعضه من المسام ، وأما شراب الدن فلتجواز أن يتکاشف ، أو يتبعـر ، ويـتـخلـلـ مـنـهـ بـالـأـعـصـارـ شـيـءـ يـسـيرـ عـلـىـ مـقـدـارـ الرـزـقـ.

(قال : حجة الامتناع.

أنه لو وجد لزمتها محالات.

الأول : تساوي وجود المعاوق<sup>(٢)</sup> وعدمه ، فيما إذا فرضنا من جسم حركة ، في فرسخ خلاء ول يكن ساعة ، وأخرى مثلها في فرسخ ملأ ول يكن ساعتين ، وأخرى مثلها في فرسخ ملأ قوامه نصف قوام الأول ، فيكون أيضاً ساعة ضرورة أن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق. واعتراض بأن الحركة تستدعي بنفسها زماناً ، ففي الملاء الأرق يكون ساعة بإذاء نفس الحركة كما في الخلاء ، ونصف ساعة بإذاء القوام الذي هو نصف القوام الأول.

فإن قيل :<sup>(٣)</sup> الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء ، لكونها في زمان ، ينقسم لا إلى نهاية ، فإن أريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد ، فلا يستدعي شيئاً ، أو التي في<sup>(٤)</sup> ضمن الجزئيات فلا تقتضي زماناً ، وأن اقتضي كل حركة تعني<sup>(٥)</sup> في جزء منه ، وهو محال.

قلنا : قد لا ينقسم<sup>(٦)</sup> الزمان إلا وهما ، فستتحيل الحركة في جزء منه ، ولو سلم.

(١) في (أ) المقصة بزيادة (تاء).

(٢) في (ب) المعلوق وهو تحريف.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (قيل).

(٤) في (ج) بزيادة حرف (في).

(٥) في (ج) تعني بدلاً من (حتى).

(٦) في (ج) بزيادة حرف (لا).

فالمقصود أن نفس الحركة المخصوصة تستدعي قدرًا من الزمان ، بحسب حال المركب أو المتحرك ، ثم قد يزيد بحسب حال المعاوقة وقد لا يزيد كما في الخلاء).

قال : احتاج القائلون بامتناع الخلاء ، أي كون الجسمين بحيث لا يتلامسان ، ولا يكون بينهما جسم يماسهما ، بل فراغ يمكن أن يشغل شاغل موجوداً كان أو معدوماً بوجوهه.

الأول : أنه لو تحقق الخلاء لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاوقة ، مساوياً لزمان تلك الحركة بدون المعاوقة ، واللازم ظاهر البطلان.

بيان اللزوم : أنا نفرض حركة<sup>(١)</sup> جسم في فرsex من الخلاء ، ولا محالة تكون في زمان . (ولنفرضه ساعة ، ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرsex من الملاء ، ولا محالة تكون في زمان)<sup>(٢)</sup>. أكثر لوجود المعاوقة ، ولنفرضه ساعتين ، ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء أرق قواماً من الملاء الأول على نسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الأول ، أي يكون قوامه نصف قوام الأول ، فيلزم أن يكون زمان الحركة في الملاء الأرق ساعة ضرورة أنه إذا اتّحدت المسافة والمتحرك ، والقوى الحركة لم تكن السرعة والبطء . أعني قلة الزمان وكثنته ، إلا بحسب قلة المعاوقة وكثنته ، فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوقة . أعني في الملاء الأرق ، وزمان حركة عديم المعاوقة أعني التي في الخلاء.

واعتراض أولاً : بمنع إمكان قوام ، تكون على نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء ، وإنما يتم لو لم يكن ينتهي<sup>(٣)</sup> القوام إلى ما لا قوام أرق منه ، وهو من نوع .

---

(١) في (أ) و (ب) إما نعرض بدلاً من (أنا نفرض).

(٢) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٣) في (ب) يكن بدلاً من (ينتهي).

وثانياً : يمنع انقسام المعاوق ، بانقسام القوم ، بحيث يكون جزء المعاوق معاوقاً ، وإنما يتم لو ثبت أن المعاوقة قوة سارية في الجسم ، منقسمة بانقسامه ، غير متوقفة على قدر من القوم بحيث لا يوجد بدونه.

وثالثاً : يمنع امتناع أن تنتهي المعاوقة . من الضعف ، إلى حيث يساوي وجوده عدمه .  
ورابعاً : وهو المنع المعمول عليه ، إذ ربما يمكن إثبات المقدمات <sup>(١)</sup> ، سيما على أصول الفلسفه ، أنه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين أن يكون <sup>(٢)</sup> زمان قليل المعاوق مساوياً لزمان عدميه ، وإنما يلزم لو لم يكن الزمان إلا بإزاء المعاوقة ، وأما إذا كانت الحركة بنفسها ، تستدعي شيئاً من الرمان ، كالساعة المفروضة في الخلاء فلا ، إذ في المعاوق القليل تكون ساعة بإزاء نفس الحركة ، كما في الخلاء ، ونصف ساعة بإزاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة ، التي تقع ساعة بإزائتها ، وهذا الاعتراض لأبي البركات ، ومعناه على ما يشعر به كلامه ، في المعتبر أن كل ما يقع من الحركة ، وهي من جهة القوة المحركة ، والجسم المتحرك يستدعي زماناً محدوداً يحزم العقل بذلك ، وإن لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الرمان إن تحققت المعاوقة ، فيكون البعض منه بإزاء المعاوقة والبعض بإزاء الحركة ، وهو زمان الخلاء ، ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك ، والمراد بنفس الحركة حركة <sup>(٣)</sup> ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة ، من حيث هي هي ، ليدفع الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرًا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة ، لامتناع تخلف مقتضى الماهية ، واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء <sup>(٤)</sup> من ذلك <sup>(٥)</sup> القدر من الزمان ، ولا الحركة مجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين : من أن الحركة

(١) في (ب) القدمات وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة (يكون).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حركة).

(٤) في (ب) جرية وهو تحريف.

(٥) في (ب) في بدلاً من حرف الجر (من).

تنتع أن توجد إلا على<sup>(١)</sup> حد السرعة والبطء ، لأنها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم مل منها لا إلى نهاية.

وإذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالأولى أبطأ منها ، أو في ضعفه فأسرع ، فالحركة المجردة لا<sup>(٢)</sup> توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا ، ويرد على الوجهين أن زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم إلا وهما ، فيكون<sup>(٣)</sup> الحركة في جزء منه محال ، والمحال جاز أن يستلزم الحال ، فلا يكفي في إثبات ببطء الأولى ونفي كونها أسرع الحركات فرض وقوع الأخرى ، ما لم يتبيّن إمكانها.

فإن قيل : سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة ، لإمكان وقوع الأخرى في زمان أكثر ، فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء :

قلنا : دفع الاعتراض إنما يتبنّى على ثبوت البطء ليتفرّع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة ، وذكر الساعة إنما هو بحكم المقابلة ، ولهذا عبر في الموقف عن هذا الدفع بأن الحركة لو اقتضت زمانا لذاها كانت الحركة الواقعية فيه أسرع الحركات على ما مر.

وقد يقال في تقرير كلام الحق : إن الحركة لا توجد إلا مع وصف السرعة والبطء<sup>(٤)</sup> وهو بحسب المعاوقة فلا حركة إلا مع المعاوقة<sup>(٥)</sup> ، فإذا كان الزمان بإزاء الحركة كان بإزاء المعاوقة ، وإن لم يكن لها دخل في اقتضائه ، وحينئذ لا يرد الاعتراض بأن امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان ، ولا النقض باللازم التي تقتضيها الماهية ، مع امتناع أن توجد إلا مع شيء من العوارض ، لكنه لا يدفع اعتراض أبي

---

(١) في (أ) بزيادة (على).

(٢) في (أ) بزيادة الحرف (لا).

(٣) في (ب) فتكون.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (البطء).

(٥) في (ب) سقط (فلا حركة إلا مع المعاوقة).

البركات ، ولا تثبت دعوى الحق أن الحركة نفسها لا تستدعي شيئاً من الزمان.

(قال : الثاني : امتناع حصول الأجسام ، إذ لا أولوية لبعض الجوانب .

ورد : بجواز استناد الاختصاص إلى أسباب خارجة .

الثالث : وصول الحجر المرمي إلى السماء لعدم المعاوق .

ورد : بأنه لا يقتضي عدمه مطلقاً .

الرابع : انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم في المحجمة <sup>(١)</sup> ، والماء في الأنوبية ، وعدم

نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود <sup>(٢)</sup> الرأس ، وانكسار القارورة التي في رأسها خشبة إلى

خارج إن أدخلت وإلى داخل إن أخرجت .

ورد : بجواز أن يكون لأسباب آخر <sup>(٣)</sup> .

قال الثاني : الوجه الثاني أنه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه ، لأن اختصاصه بغير من دون حيز ترجح بلا مرجع ، لكونه نفياً صرفاً ، أو بعداً متشابهاً ، ليس فيه اختلاف أصلاً ، لكون اختلاف الأمثال بالمواد ، وأجيب بعد تسليم المتشابه : بأنه لا رجحان بالنسبة إلى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء ، لأنه في جميع الأجزاء ، وأما على تقدير لا تناهيه أو بالنسبة إلى جسم فيجوز أن يكون الرجحان بأسباب خارجة كإرادة المختار ، وكون طبيعة بعض الأجسام مقتضية للإحاطة بالكل ، وبعضها للقرب من المحيط أو البعد عنه .

الوجه الثالث : أنه لو وجد الخلاء بين الأرض والسماء لزم في الحجر المرمي إلى فوق

أن يصل إلى السماء لأن الرامي قد أحدث فيه قوة صاعدة ، لا تقاومها الطبيعة إلا بمعونة

صادمات من الماء .

---

(١) في (أ) و (ب) المحسنة .

(٢) في (ج) المشدود .

(٣) في (ج) لأنشيء بدلاً من (أسباب) .

وأجيب بأنه مع ابتنائه على تقدير نفي<sup>(١)</sup> الفاعل المختار ، إنما ينفي كون<sup>(٢)</sup> ما بين الأرض والسماء خلاء صرفا ، ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما أو مخلط بالأجزاء الهوائية.

الوجه الرابع : أن لو وجد الخلاء لزم انتفاء أمور شاهدها ، ونحكم بوجودها قطعاً كارتفاع اللحم في الحجمة عند المص ، فإنه لما انجدب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء ، وكارتفاع الماء في الأنبوة ، إذا غمس أحد طرفيها في الماء ، ومص الطرف الآخر ، وكبقاء الماء في الكوز ، الذي في أسفله ثقبة ضيقة ، من غير أن ينزل من الثقبة عند سد رأس<sup>(٣)</sup> الكوز ، لئلا يبقى حيز الماء خاليا ، ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء ، وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة ، وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ، ثم أخرجت الخشبة ، فإن القارورة تنكسر إلى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا ، وإذا دخلت<sup>(٤)</sup> تنكسر القارورة إلى الخارج ، لما أن فيها ملء لا يجامع الخشبة ، وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب آخر ، فإن غاية هذه الأمور لزومها لانتفاء الخلاء ، واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزم.

نعم : ربما يفيد يقينا<sup>(٥)</sup> حدسياً للمناظر لكن لا يقوم به حجة على المناظر.

---

(١) في (ب) تقدير بسقوط (نفي).

(٢) في (ب) يبقى بدلاً من (ينفي).

(٣) في (ب) راتين وهو (تحريف).

(٤) في (أ) وإن بدلاً من (إذا).

(٥) في (ب) تعينا بدلاً من (يقينا).



### **الفصل الثالث**

#### **في الكيف**

**وهو أقسام :**

**القسم الأول : الكيفيات المحسوسة**

**القسم الثاني : الكيفيات النفسانية**

**القسم الثالث : الكيفيات المختصة**

**القسم الرابع : الكيفيات الاستعدادية**



## الفصل الثالث

### في الكيف

(قال : الفصل الثالث : في الكيف <sup>(١)</sup> .

هو عرض لا يقتضي لذاته <sup>(٢)</sup> قسمة أو نسبة ، وقد يزداد .  
أولاً : قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة).

قال : لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية سوى الرسوم الناقصة ، إذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ، ولأن التركيب من الأمرين المتساوين ليكون كلاً منهما فصلاً مجرد احتمال عقلي لا يعرف تتحققه ، بل رعا تقام الدلالة على انتفائه . (أي انتفاء التركيب من الأمرين المتساوين) <sup>(٣)</sup> . ولم يظفر للكيف

---

(١) الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف ، كما أن الكلمة اسم لما يجاب به عن السؤال بكم (راجع كليلات أبي البقاء) . والكيفية : إحدى مقولات أرسطو وقد عرفها القدماء بقولهم : الكيف : هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ، ولا نسبة لذاته فقوله : هيئة يشمل الأعراض كلها ، و قوله : قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير قارة كالحركة والزمان والفعل والانفعال ، و قوله : لا يقتضي قسمة : يخرج الكلم ، و قوله ولا نسبة : يخرج الأعراض ، و قوله : لذاته : ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة ، والسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك . (راجع تعريفات الجرجاني) .

أما المحدثون : فإنهم يعرفون الكيفية بقولهم : إنما هيئة أو صفة يمكن إثباتها في أو نفيها عنه ، ولذلك قسم (كانت) مقوله الكيف ثلاثة أقسام وهي : الإيجاب ، والسلب والتحديد.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (لذاته) .

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب) .

بخاصية لازمه شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللأعراض النسبية إلا أن التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلٍ من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجيلاً ، وقالوا : هو<sup>(١)</sup> عرض لا يقتضي لذاته قسمة<sup>(٢)</sup> ، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره ، فخرج الجوهر والكم والأعراض النسبية ، ومن جعل النقطة والوحدة من الأعراض زاد قيد<sup>(٣)</sup> عدم اقتضاء اللاقسمة ، احترازاً عنهما ، وقيدوا عدم اقتضاء القسمة والاقسمة بالذات والأولية لغلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط ، حيث يقتضي القسمة والاقسمة نظراً إلى المتعلق.

فإن قيل : من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم<sup>(٤)</sup> والقدرة<sup>(٥)</sup> ، والاستقامة ، والانحناء ، ونحو ذلك.

قلنا : ليس هذا يتوقف ، وإنما هو استلزم واستعتاب بمعنى أن تصوره

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٢) القسمة عند المتفقين مرادفة للتقسيم وهو إرجاع التصور إلى أقسامه ولها عندهم وجهان.

الأول : إرجاع المركب إلى أجزائه أو عناصره ، ويسمى هذا الإرجاع تجزئة أو تحليلًا.

والثاني إرجاع الكلي إلى جزئياته أو انقسام الكلي بحسب الما صدق إلى أصناف أو أفراد تدرج تحته.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (قيد).

(٤) العلم هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً يقينياً كان أو غير يقيني ، وقد يطلق على التعقل أو على حصول صورة الشيء في الذهن ، أو على إدراك الكلي مفهوماً كان أو حكماً ، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. والعلم مرادف للمعرفة إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متضافة بالوحدة والتعميم.

(٥) القدرة : هي القوة على الشيء وهي مرادفة للاستطاعة ، والفرق بينها وبين القوة ، أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل ، فتكون طبيعية وعقلية والقدرة في الاصطلاح صفة الإرادة ، وقد نفى جهم بن صفوان كل قدرة عن الإنسان وقال : لا قدرة له أصلاً وهذا غلو في الجبر. أما المعتزلة فيقررون وجود القدرة ويقولون إنما صفة يتأتى معها الفعل بدلاً من الترك ، والترك بدلاً من الفعل. وأما الرazi فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة ، أو على القوة الجامعة لشروط التأثير.

(راجع الأصول الخمسة ، وأصول الدين للرازي ببحث الصفات).

يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات ، فإنها لا تتصور إلا بعد تصور المنسوب والمنسوب إليه.

وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر ، فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية ، المشهور في تعريف الكيفية أنها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها ، وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها ، واحترز بالقيد الأخير عن الوضع ، وبالأول أعني القارة عن الزمان ، أون يفعل وأن ينفع ، واعتراض بأن الاحتراز عن أن يفعل ، وأن ينفع حاصل بالقيد الثاني . وعن الزمان بالقيد الثالث ، أعني عدم اقتضاء القسمة ، على أن من الكيفيات ما ليست بقارنة كالصوت ، ومنها ما يوجب تصورها تصور أمر خارج ، كالعلم والقدرة على ما مر .

قال : وتنحصر بالاستقراء أقسام الكيف أربعة :

الكيفيات المحسوسة <sup>(١)</sup> ، الكيفيات النفسانية <sup>(٢)</sup> ، الكيفيات المختصة بالكميات <sup>(٣)</sup> ، الاستعدادات <sup>(٤)</sup> .

والتعويل في الحصر على الاستقراء ، وقد تبين بصورة الترديد بين النفي والإثبات ، ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها : أن الكيف إن كان هو القسم الأول فالأول . أو الثاني فالثاني ، أو الثالث فالثالث ، أو الرابع فالرابع ، والمنع عليه ظاهر ، فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء ، على أن بعض الخواص بما فيه نوع خفاء

---

(١) الكيفيات المحسوسة : كالحلاوة ، والملوحة ، والاحمرار ، والاصفرار ، وتسمى بالكيفيات الانفعالية.

(٢) الكيفيات النفسانية : وهي إما أن تكون راسخة فتسمى ملکات ، وإما أن تكون غير راسخة فتسما حالات.

(٣) الكيفيات المختصة : أي العارضة لكم ، وهي إما أن تكون مختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية ، أو تكون مختصة بالكم كالتشليث والتزييع .

(٤) الكيفيات الاستعدادية : وهي إما تكون استعدادا للقبول والانفعال وأما أن تكون استعدادا للرفع واللاقبول .

كتعبير الإمام عن الكيفيات النفسانية بالكمال ، وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالأجسام ، وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة ، وعن المحسوسات بما يكون هيئتها <sup>(١)</sup> أنها فعل ، وبعضاها ليس شاملة للأفراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه ، أي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا ، والسوداد يلقي شبحه <sup>(٢)</sup> أي مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله في الجسم التحرير ، لا الثقل <sup>(٣)</sup>.

قال الإمام : وهذا تصريح منه بإخراج الثقل والخفة عن <sup>(٤)</sup> المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء <sup>(٥)</sup> بأنهما منها ، وذكر في موضع آخر من أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب .. يجعل غيره رطبا ، واليابس يجعل غيره يابسا ، وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات ، بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية ، قال الإمام : وهذا تصنيع <sup>(٦)</sup> الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة أنها قد تتعلق بال مجردات ، وبهذا اعترض على قولهم <sup>(٧)</sup> إن البحث عن أحوال ما يستغنى عن المادة في الذهن دون الخارج هي الرياضيات ، لأن من جملتها البحث عن أحوال العدد ، وهو يستغنى عن المادة في الخارج أيضا.

(١) في (أ) ثبّوها بدلا من (هيئتها).

(٢) في (ب) يكفي شجه وهو تحريف.

(٣) في (ب) النقل بدلا من (الثقل).

(٤) في (ب) من بدلا من (عن).

(٥) كتاب الشفاء في المنطق ، لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٣٨ هـ ، شرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني صاحب تحفة العروس واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الخسروشاهي شاهي) التبريزى المتوفى سنة ٦٤٢ ، قامت بطبعه الهيئة العامة للكتاب بمصر.

(٦) في (ب) صنيع بدلا من (تصنيع).

(٧) في (أ) بزيادة حرف الجر (على).

## القسم الأول

### الكيفيات المحسوسة

وهي أنواع :

الأول : الملموسات

الثاني : المبصرات

الثالث : المسموعات

الرابع : المذوقات

الخامس : المشمومات



(قال : القسم الأول : الكيفيات المحسوسة.

وهي أنواع :

النوع الأول : الملموسات وفيه مباحث).

وأجيب بأن البحث فيه قد يقع من حيث الافتقار إلى المادة ، وهو بحث الوحدة<sup>(١)</sup>

والكثرة من الإلهي ، وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ، ونحو ذلك مما في الحساب ، وهو من الرياضي ، وفيه نظر. لا يقال : المراد ما يعلق بالجسم في الجملة ، وإن لم يختص به ، وكيفيات العدد كذلك ، لأننا نقول حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم ، أنها لا تتعلق به أصلا ، وفساده بين ، بل معنى أنها لا تتعلق به خاصة ، بحيث تستغنى عن النفس.

قال : القسم الأول : الكيفيات المحسوسة وهي إن كانت راسخة كصفة الذهب ، وحلوة العسل ، سميت انفعاليات ، لأنفعال الحواس عنها أولا ، ولكنها بخصوصها أو عمومهاتابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بمودها ، فالخصوص كما في المركبات مثل حلابة العسل والعموم كما في البساطط ، مثل حرارة النار فإن الحرارة من حيث هي قد تكونتابعة للمزاج ، ولانفعال المواد وهذا معنى قوله : تشخصها أو نوعها ، وإلا فالحرارة ليست

---

(١) الوحدة ضد الكثرة ، لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم ، والكثرة كونه بحيث ينقسم ، والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيات لا من مقوماتها. قال : فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية الجواهر بل لازمة لها ، والثاني : كون الوحدة معاقة للنكارة في المادة ، والثالث : كون الوحدة مقوله على الأعراض أن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويترکب منها.

(راجع النجاة ص ٣٤١).

نوعاً حرارة النار وغيرها ، لا حقيقياً ولا إضافياً ، وكذا البياض لبياض الثلج والمعاج على ما سيعيء ، وإن كانت غير راسخة سميت افعالات ، لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل ، فخصت بهذا الاسم<sup>(١)</sup> تمييزاً بين القسمين.

---

(١) في (ب) القسم بدلاً من (الاسم).

## **النوع الأول**

### **الملموسات**

**وفيه مباحث :**

**الأول : الملموسات أصولها الحرارة**

**الثاني : الاعتماد فيمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة**



## المبحث الأول

### الملموسات أصولها الحرارة

(قال : أطبقوا على أن أصولها الحرارة والبرودة ، والرطوبة والببوسة ، وهي غنية عن البيان هلية وماهية ، إلا أنه قد ينبع على بعض الخواص فيقال : الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات <sup>(١)</sup> وتفريق المخلفات ، والبرودة بالعكس ، والرطوبة بكيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال ، أو سهولة قبول الأشكال والببوسة بالعكس ، والتحقيق أن في الحرارة تصعیداً وإلا لطف أقبل لذلك فيحدث في المركب الذي لم يشتد التحام بسائطه تفریق الأجزاء المختلفة ، ويتبعه جمع المتشاكلات ، وفي الذي اشتد حركة دورية كما في الذهب <sup>(٢)</sup> ، أو تصعیداً بالكلية كما في النوشادر ، أو سيلانا كما في الرصاص <sup>(٣)</sup> ، أو تلينا كما في الحديد ، أو مجرد سخونة كما في

---

(١) في (أ) المشاكلات.

(٢) الذهب من المعادن النفسية التي عرفها العرب منذ العصور القديمة وأطلقوا عليه اسم المعدن ، ودللت الروايات التاريخية على أن الذهب كان يستعدن في أنحاء من اليمن كما كان يوجد في اليمامة ونجد والأردن ، وكانت دية القتيل تقدر بمائة من الإبل فقوتها عمر بعد فتح الأقصى بألف دينار ذهبية ، واعتبر بعضهم الذهب دواء للأمراض المستعصية ، ونشط الباحثون في محاولات لاكتشاف طريقة تحويل المعادن الخيسية كالرصاص إلى ذهب وامتنج العلم بالشعوذة ونشأ عن ذلك ما يعرف بعلم الكيمياء الذي عرف باسمه العربي بين أهل أوربا في القرون الوسطى.

(راجع القاموس الإسلامي ج ٢ ص ٤٤١.)

(٣) الرصاص : عنصر فلزي ثقيل يعتبر من أقدم المعادن التي استخدمها الإنسان ، لقوله فضي خفيف إذا كان حديث القطع ، ويتحول إلى الدكينة بتعریضه إلى الهواء ، وهو رخو قابل للطرق. قوة شدّه منخفضة موصل ضعيف يدخل في أشياء عديدة ، يستخدم لتنعيم الكبلات وتطحين أحواض .

الطلق<sup>(١)</sup> ، بحسب اختلاف القوابل).

قال : أصول الكيفيات الملموسة ، أي التي لا يخلو عنها شيء من الأجسام العنصرية، ويقع للإحساس بها أولاً بين الحرارة والبرودة ، والرطوبة والجفونة. ولا خفاء في وجودها فما يقال : إن البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولا في ماهيتها ، فما يذكر في معرض التعريف لها<sup>(٢)</sup> تنبئه على بعض ما لها من خواص لا إفاده لتصوراتها ، والمشهور من خواص الحرارة هي التحرير إلى فوق على ما قال في الحدود : الحرارة كيفية فعلية بحركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة ، فيعرض أن تجمع المتجلانسات ، وتفرق المختلفات وتحدث بتخليها الكشف تخلخلا من باب التكليف ، أي رقه قوام ، ومقابله التكاثف بمعنى غلظ القوم ، وبتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع أي اجتماعا للأجزاء الوجданية الطبع لخروج الجسم الغريب عما<sup>(٣)</sup> بينها أو يقابلها التخلخل بمعنى انتقام الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ، ومعنى الفعلية ما سبق من جعل الغير شبيها لا مجرد إفاده أثر ما أعم من الحركة وغيرها ، ليكون قولنا فعلية حركة ، بمنزلة قولنا :<sup>(٤)</sup> جسم حيوان ، على ما زعم الإمام.

وبالجملة : فالخاصة الأولية للحرارة هي إحداث الخفة ، والمليل المصعد ، ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل<sup>(٥)</sup> آثار مختلفة من الجمع والتفريق ، والتنجيز ، وغير ذلك.

---

الغسيل في المعامل ، وفي القاعات الرصاصية لتحضير حمض الكبريتيك ، ولعمل ألواح بطاريات الحزن الكهربائية ، كل مركباته سامة وتستخدم في الأطليمة ، وصنع الزجاج وتغليظ الزبيوت ، وفي البناء ، وتضاف إلى بترويل السيارات.

(١) سقط من (ب) من أول : أتلينا إلى الطق.

(٢) في (ب) التفريق بدلا من (التعريف).

(٣) في (ب) القريب بدلا من (الغريب).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قولنا).

(٥) في (ب) القوائل وهو تحريف.

وتحقيقه : أن ما يتأثر عن الحرارة فإن كان بسيطاً استحال أولاً في الكيف ثم أفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء ، والهواء نارا ، وربما يلزم تفريغ المتشاكلات بأن يميز الأجزاء الهوائية من الماء ، ويتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية ، وإن كان مركباً فإن لم يستند التحام بسائطه ولا خفاء في أن الألطف أقبل للصعود لزم تفريغ الأجزاء المختلفة وتبعه اندماج كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة ، وهو معنى جمع المتشاكلات ، وإن اشتد التحام البسيط<sup>(١)</sup> ، فإن كان اللطيف والكثيف قربيين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنها كلما مالت اللطيف إلى التصعد جذبه الكثيف إلى الانحدار ، وإن فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوسادر ، وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالباً جداً حدث تسليل كما في الرصاص ، أو تليين كما في الحديد ، وإن كان غالباً جداً كما في الطلقة حدث مجرد سخونة ، واحتياج في تليينه إلى الاستعانة بأعمال آخر ، وعدم حصول التصعد ، أو التفرق بناء على المانع ، لا ينافي كون خاصتها التصعد ، وتفريغ المخلفات وجمع المتشاكلات.

(قال : وقد يقال الحار لما يحدث حرارة إما بشرط ملاقة البدن للأغذية والأدوية.

أولاً : كالمشومات.

وأما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة ، فقيل نارية ، وقيل : سماوية ، وقيل : مخالفة لлемما بالحقيقة لاختلاف الآثار ، حتى إنها تدفع الحرارة الغريزية.

(١) البسيط عند المهندسين : السطح. قال ابن سينا : الجسم ينتهي ببساطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه ، والجسم يلزم السطح لا من حيث تتقوم به جسميته ، بل من حيث يلزم التناهي بعد كونه جسماً.

(راجع الإشارات ص ١٠٢). والبسيط في اصطلاح الفلاسفة : هو الشيء الذي لا جزء له أصلًا كالوحدة والنقطة ، وهو لفظ مولد يقابل المركب بمعنى الشيء الذي له جزء قال أبو حيان التوحيدي : وأقبل على وقال : أيها الرجل إن هذه النقطة شيء لا جزء له ، فقلت : وما الشيء الذي لا جزء له ...؟ فقال البسيط.

(راجع معجم الأدباء لياقوت ٤ ص ١٦٦).

ورد : بجواز استناد ذلك إلى العوارض).

وقد يقال : الحرار إطلاق الحرارة على حرارة النار ، وعلى الحرارة الفائضة عن الأجرام السماوية النيرة ، وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة<sup>(١)</sup> الحادثة بالحركة ، ليس بحسب حينئذ<sup>(٢)</sup> اشتراك اللفظ على ما يتواهم لأنـه كمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة ، وإن كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة ، واختلاف المفهوم إنـما هو في إطلاق الحرار على مثل النار وعلى الأجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة ، وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهرـونـهما حرارة في بدنـالـحيـوانـ ، وهو في كلـمنـالـكـواـكـبـ والـدوـاءـ والـغـذـاءـ صـفـةـ مـسـمـةـ باـلـحرـارـةـ كالـكـيـفـيـةـ المـحـسـوـسـةـ فيـالـنـارـ ، أمـذـلـكـ توـسـعـ وإـطـلاـقـ لـلـحـارـ عـلـىـ ماـمـنـهـ الـحرـارـةـ ، وإنـلـكـ يـقـمـ بـهـ معـنـىـ مـسـمـىـ باـلـحرـارـةـ فـيـهـ تـرـدـ ، وـاـخـتـلـفـواـ فـيـ الـحرـارـةـ الـغـرـيزـيـةـ الـتـيـ بـهاـ قـوـامـ حـيـاتـ الـحـيـوانـ فـاـخـتـارـ الإـيـمـامـ الرـازـيـ أـنـهـ هـيـ النـارـيـةـ ، فـإـنـ الـنـارـ إـذـاـ خـالـطـتـ سـائـرـ الـعـنـاصـرـ أـفـادـتـ حـرـارـتهاـ لـلـمـرـكـبـ طـبـخـاـ وـاعـتـدـالـاـ وـقـوـامـاـ لـتـوـسـطـهـاـ بـاـنـكـسـارـ سـورـتـهاـ عـنـ تـفـاعـلـ الـعـنـاصـرـ بـيـنـ الـكـثـرـةـ الـمـفـيـضـةـ إـلـىـ إـبـطـالـ الـقـوـامـ ، وـالـقـلـةـ الـقـاـصـرـةـ عـنـ الطـبـخـ الـمـوـجـبـ لـلـاعـتـدـالـ ، فـتـلـكـ الـحرـارـةـ هـيـ الـمـسـمـةـ باـلـحرـارـةـ الـغـرـيزـيـةـ ، وـحـكـيـ عنـ أـرـسـطـوـ أـنـهـ مـنـ جـنـسـ الـحرـارـةـ الـتـيـ تـفـيـضـ منـ الـأـجـرـامـ السـماـوـيـةـ ، فـإـنـ الـمـزـاجـ الـمـعـتـدـلـ يـوـجـهـ مـاـيـنـاسـبـ لـجـوـهـرـ الـسـمـاءـ لـأـنـهـ يـبـعـثـ عـنـهـ ، يـعـنـيـ أـنـهـ إـذـاـ اـمـتـزـجـتـ الـعـنـاصـرـ وـانـكـسـرـتـ سـوـرـةـ كـيـفـيـاتـهاـ حـصـلـ لـلـمـرـكـبـ نـوـعـ وـحدـةـ ، وـبـسـاطـةـ بـهاـ يـنـاسـبـ الـبـسـاطـةـ السـماـوـيـةـ ، فـفـاضـتـ عـلـيـهـ مـزـاجـ مـعـتـدـلـ بـهـ حـفـظـ التـرـكـيبـ ، وـحـرـارـةـ غـرـيزـيـةـ بـهاـ قـوـامـ الـحـيـاةـ ، وـقـبـولـ عـلـاقـةـ الـنـفـسـ ، وـبعـضـهـمـ عـلـىـ أـنـهـ مـخـالـفـةـ بـالـمـاهـيـةـ لـلـحرـارـةـ النـارـيـةـ ، وـالـحرـارـةـ السـماـوـيـةـ لـاـخـتـصـاصـهـاـ بـمـقاـومـةـ الـحرـارـةـ الـغـرـيزـيـةـ ، وـدـفـعـهـاـ عـنـ الـاستـيـلاءـ عـلـىـ الـرـطـوبـاتـ الـغـرـيزـيـةـ ، وـإـبـطـالـ الـاعـتـدـالـ حـتـىـ إـنـ السـمـومـ الـحـارـةـ لـاـ تـدـفعـهـاـ إـلـاـ

(١) في (أ) بـزيـادةـ (الـغـرـيزـيـةـ وـعـلـىـ الـحرـارـةـ).

(٢) سـقطـ مـنـ (بـ) لـفـظـ (حـيـئـذـ).

الحرارة الغريزية ، فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحرار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه ، وضرر البارد الوارد بالمضادة.

وأجاب الإمام : بأن تلك المقاومة إنما هي من جهة أن الحرارة الغريبة تحاول التفريق ، والغريبة أفادت من النضج والطبع ما يتغير عنده كالحرارة الغريبة تفرق تلك الأجزاء ، وبالجملة يجوز أن تكون هي الحرارة السماوية أو النارية ، ومستند آثاره المختصة بها إلى خصوصية حصولها في البدن المعترض ، أو صدورها جزءاً من المزاج الخاص.

(قال : وأورد على اعتبار الالتصاق أنه يجب كون العسل<sup>(١)</sup> أرطب من الماء فدفع بأن المراد سهولة الالتصاق ، بل مع سهولة الانفصال ، وعلى اعتبار سهولة التشكّل أنه يجب رطوبة النار ، وكون اللين في<sup>(٢)</sup> الرطوبة.

وأجيب بمنع سهولة التشكّل في النار البسيطة ، وبأن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن مع عسر تفرق الأجزاء ، وفي كون اللين والصلابة من الملموسات ، أو الاستعدادات تردد).

قال : وأورد المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم إنما كان رطباً إذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه ، وفهم منه أن الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ، ورده ابن سينا ، بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الأشد رطوبة أشد التصاقاً ، فيكون العسل أرطب من الماء ، بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه ، فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكّل<sup>(٣)</sup> ، وسهل الترك للشكل. وأجاب الإمام بأن المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها<sup>(٤)</sup> بالغير سهولة

(١) العسل : سائل حلو لزج ناتج من رحيق الأزهار الذي يلعقه النحل الشغال بأسنته ويجمله في حويصلات إلى الخلية ، وتحول الأنزيمات الموجودة في معدة النحل الريحق إلى سكر العسل ، والعسل الأسود هو السائل الأحمر المختلف من صناعة سكر القصب أو سكر البنجر بعد تركيز السكريوز من العصير وبلورته ثم فصل بلوراته بالآلات الطرد المركزي.

(٢) في (أ) و (ب) هي بدلاً من (في).

(٣) في (ب) الشكل بدلاً من (التشكل).

(٤) سقط من (ب) ويلزمها.

الانفصال فهي كيفية بما يستعد الجسم بسهولة الالتصاق بالغير ، وسهولة الانفصال<sup>(١)</sup> عنه، ولا نسلم أن العسل أسهل التصاقا من الماء ، بل أدوم وأكثر ملازمة ، ولا عبرة بذلك في الرطوبة ، كيف وظاهر أنه ليس أسهل انفصالا فلزم أن لا يكون أسهل التصاقا من الماء<sup>(٢)</sup> ، وكان مراد الإمام تأويل كلامهم بما ذكر ، وإنما فاعتراف ابن سينا إنما هو على ما نقله من كلامهم ، لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال ، على ما يشعر به كلام المواقف ، ومبناه على أن لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلا ، ولا للسهولة في جانب الالتصاق ، على أن ما ذكر من استلزم سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال من نوع ، وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يجب أن يكون اليابس<sup>(٣)</sup> المدقوق جدا كالعظم المحرقة رطبا لكونه كذلك. ويحاب بأنه يجوز أن يكون ذلك مخالطة الأجزاء الهوائية ، وهذا إنما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء ، وسهولة التصاقه ، لو لا مانع فرط اللطافة ، لا على رأي الإمام ، واعتراض على اعتبار سهولة قبول الأشكال بوجوه منها : أن النار أرق العناصر ، وألطافها وأسهلها قبولا للأشكال ، فلزم أن تكون أرط بها ، وبطلاه ظاهر.

وأجيب. بأننا لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغربية في النار الصرفية ، وإنما ذلك فيما شاهد من النار المخالطة للهواء.

فإن قيل : إذ أودت التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة أو غالبة<sup>(٤)</sup> ، مع أن سهولة قبول الأشكال محالها بل أزيد.

قلنا : لو أودت ألف سنة فمدخلة الهواء ، ومحالطة الأجزاء بها ومنها أنه يجب كون الهواء رطبا ، وبيطله اتفاقهم على أن خلط الرطب باليابس

(١) سقط من (ب) من أول (فهي) إلى (الانفصال).

(٢) في (أ) بزيادة (من الماء).

(٣) في (ب) القباس بدلا من اليابس.

(٤) في (ب) له بدلا من (أو).

يفيده استمساكا عن التشتت<sup>(١)</sup> ، وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك.

والجواب : أن ذلك إنما هو في الرطب . بمعنى ذي البلة ، فإن إطلاق الرطوبة على البلة شائع ، بل كلام الإمام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات إنما هي البلة ، لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الأشكال ، لأن الهواء رطب بهذا المعنى ، ولا يحس منه برطوبة ، ومنها أنه يجب أن يكون المعتبر في البيوسة صعوبة قبول الأشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة . ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة ، والجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى<sup>(٢)</sup> الباطن ، ويكون للشيء بما قوام غير سيال ، فينتقل عن وضعه<sup>(٣)</sup> ، ولا يمتد كثيرا بسهولة ، والصلابة كيفية تقتضي بمادة من قبول الغمز ، ويكون للشيء بما بقاء شكل ، وشدة مقاومة ، نحو الانفعال<sup>(٤)</sup> فيتغيران الرطوبة والبيوسة . بهذا الاعتبار . إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمز<sup>(٥)</sup> ولا قبوله إلى الرطوبة والبيوسة ، فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان ، وهل هما من المحسوسات أو الاستعدادات؟ فيه تردد . وبعضهم على أن اللين عبارة عن عدم الصلابة ، عمما من شأنه<sup>(٦)</sup> ، فيبينهما تقابل الملكة والعدم .

(قال : وأما مثل البلة ، والجفاف ، والزوجة ، والهشاشة ، واللطافة ، والكتافة ،  
فنسبة فمنتسبة إلى الأربع .

وفي كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف).

قال : وأما مثل البلة قد يعد من<sup>(٧)</sup> المحسوسات ، البلة : وهي الرطوبة الغربية الجارية على ظاهر الجسم ، فإن كانت نافذة إلى باطنها فهي

---

(١) في (ب) التفتت بدلا من (التشتت).

(٢) في (ب) القمر وهو تحريف.

(٣) في (ب) وصفه بدلا من (وضعه).

(٤) في (ب) الانفعال بدلا من (اللانفعال).

(٥) في (ب) القمر وهو تحريف.

(٦) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).

(٧) في (ب) في بدلا من (من).

الانتفاع<sup>(١)</sup> وإلا ظهر<sup>(٢)</sup> أن الجفاف عدم ملحة البلة والزروجة ، وهي كيفية تقتضي سهولة الشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد ، وتحدث من شدة امتناع الرطب الكثير باليابس القليل ، ويقابلها المشاشة ، وهي ما تقتضي صعوبة التشكل<sup>(٣)</sup> ، وسهولة التفرق واللطافة. وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ، ولسهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً كما في القند<sup>(٤)</sup> ، ولسرعة التأثر من الملaci كما في الورد ، وللشفافية كما في الفلك ، والكتافة تقابلها بمعاينها ، والتحدير<sup>(٥)</sup> وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة إليه بارداً في مزاجه ، غليظاً في جوهره ، فلا تستعملها القوى النفسانية ، ويجعل مزاج العضو كذلك ، فلا يقبل<sup>(٦)</sup> تأثير القوى النفسانية ، والمزع<sup>(٧)</sup> وهي كيفية نفاده جداً لطيفة تحدث في الاتصال تفرقاً كثيرة العدد ، متقارب<sup>(٨)</sup> الوضع ، صغير المقدار ، فلا يحس كل واحد بانفراده ، ويحس بالجملة كالوجع الواحد ، وأما الملاسة والخشونة فالجمهور على أنها من الكيفيات الملؤية ، وقال الإمام بل من الوضع ، لأن الملاسة عبارة عن استواء أجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها أرفع ، وبعضها أخفض. والخشونة عن اختلافها ، ورد بأنه يجوز أن يكون ذلك مبدأً لها لأنفسهما.

(١) في (ب) الانتفاع بدلاً من (الانتفاع).

(٢) في (ب) والأظهر وهو تحريف.

(٣) في (ب) الشكل بدلاً من (التشكل).

(٤) في (ب) المقند بدلاً من (القند).

(٥) في (ب) والتحدير بدلاً من (التحذير).

(٦) في (ب) يفيد بدلاً من (يقبل).

(٧) في (ب) واللدع بدلاً من (المزع).

(٨) في (ب) متفاوت بدلاً من (تقارب).

## المبحث الثاني

### فيمن يجعل الاعتماد نفس المدافعة

(قال : المبحث الثاني : من الملمسات <sup>(١)</sup> الاعتماد فيمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة إلى جهة ما لا مبدأها المعقول <sup>(٢)</sup>).

قال : قد يراد بالاعتماد المدافعة <sup>(٣)</sup> المحسوسة للجسم ، لما يمنعه من الحركة إلى جهة ، فيكون من الكيفيات الملمسة ، ولا يقع اشتباه في تتحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة ، لكونه محسوسا يوجد حيث لا حركة ، كما في الحجر المسكن في الجو ، والزق المفتوح المسكن تحت الماء ، وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي ، وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة إلى جهة

---

(١) الملمس في اللغة : المس باليد ، وهو إحدى الحواس الخمس الظاهرة وقيل : إنه قوة منبثة في جميع البدن فاشية فيه. قال ابن سينا : الملمس : جنس لأربع قوى منبثة معا في الجسم كله. الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحرار والبارد. والثانية : حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب. والثالثة : حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين. والرابعة : حاكمة في التضاد بين الحشنة والأملس». .

(راجع النجاة ص ٢٦٢ - ٢٦١).

(٢) في (ج) بزيادة (المعقول).

(٣) الدافع : هو المحرك وأكثر ما يطلق هذا اللفظ على الدوافع الانفعالية أو اللاشعور التي تحرك نشاط الفرد وتوجهه إلى غاية معينة. ومعنى الدافع لا ينفصل عن معنى الحركة فهو عند أرسطو المحرك أو المتحرك أو القابل للحركة ، قال : كل شيء فهو متحرك أو محرك من جهة ما هو متغير ، ومحرك من جهة ما هو علة للتغيير.

ما ، وسيجيء بيان تتحققه ومغايرته للطبيعة ، ويقى الاشتباہ في أنه من أي قسم من أقسام الكيف ..؟

(قال : وقد يجعل أنواعه ستة بحسب الجهات ، إلا أن الطبيعي منها إنما يكون إلى فوق أو تحت لما أنها الجهتان الحقيقيتان ، والباقي إضافية تتبدل فلا تكون أنواعا . على أن الحصر في الست عرضي لا حقيقي ، إذ الجهات متكثرة جدا كأجزاء الجسم ، أو غير منحصرة أصلا كانقساماته .

فالطبيعي <sup>(١)</sup> من الاعتماد الثقل ، وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ، وإلى صوب المركز في أكثر المسافة بينه وبين المحيط ، من غير أن يبلغه الخفة وهي العكس).

قال : وقد يجعل أنواعه أي نوع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست ، ويدعى تضادها مطلقا ، إن لم تشترط بين المتضادين غاية الخلاف ، وإن اشترط الخصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا ، وفي جعل أنواع الاعتماد شيئا ضعف من وجهين :

أحدهما : أن الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة إنما هو الصاعد والهابط ، أعني الميل إلى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا يتبدلان أصلا ، حتى لو تنكس الإنسان لم يصر فوقه تحتا ، وتحته فوقا ، بل صار رجله إلى فوق ورأسه إلى تحت ، بخلاف سائر الجهات ، فإنها إضافية تتبدل ، كالمواجه للمشرق إذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ، ومينه شمالا ، وبالعكس ، فتتبدل الاعتمادات ، أي يصير اعتماده إلى قدام اعتمادا إلى خلف وبالعكس ، وكذا إلى اليمين والشمال فلا يكون أنواعا مختلفة .

وثانيهما : أن حصر الجهات في الستة أمر عرضي ، اعتبره العوام من حال الإنسان في أن له رأسا ، وقدم ، وظهرا ، وبطنا ، ومينا ، وشمالا ، والخواص

---

(١) في (ج) فالحقيقي بدلا من (فالطبيعي).

من حال الجسم في أن له أبعاداً ثلاثة متقطعة على زوايا قوائم ، ولكل بعد طرفان ، وأما بحسب الحقيقة فالجهاز متكررة جداً ، غير مخصوص بحسب ما للجسم من الأجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد ، أو غير متناهية أصلاً ، بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به.

وبالجملة فالحقيقي من أنواع الاعتمادات الذي لا يلحقه التبدل أصلاً اثنان هما : الثقل ، والخففة ، أعني الميل الهابط والصاعد ، وكل منهما مطلق ومضاف ، فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله ، أعني النقطة التي تتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الأرض ، والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المركز ، لكنه لا يبلغ المركز كما للماء ، فإنه ثقيل بالإضافة إلى النار ، والهواء دون الأرض ، والخففة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق سطحه على سطح مقرع فلك القمر كما للنار ، والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ، وحركة إلى المحيط ، لكنه لا يبلغ المحيط كما للهواء.

(قال : وليسنا راجعين إلى الرطوبة والبيوسة ، أو إلى كثرة أجزاء الجسم وقلتها على ما قيل ، لأن الزق يسع من الزئبق أضعاف ما يسع من الماء ، مع زيادته في الرطوبة ، وتساويهما في الأجزاء ، وإلا لكان في الماء فرج خلاء ، نسبتها إلى الأجزاء نسبة وزن الزئبق إلى وزن الماء).

قال : وليس راجعين ما ذكرنا من كون الثقل والخففة كقيمتين زائدتين على الجسم ، غير متعلقتين بالرطوبة والبيوسة ، حيث كان الهواء خفيفاً مع رطوبته ، والأرض ثقيلة مع بيوضتها ، هو رأي الجمهور ، وذهب الجبائي ، إلى أن سبب الثقل الرطوبة ، وسبب الخفة البيوسة ، لما يظهر بالنار من رطوبة التقليل كالذهب ، وترمد الخفيف كالخشب ، ورد بأن غايته ظهور الرطوبة والبيوسة في بعض ما هو ثقيل ، وخفيف من غير دلالة على تتحققها قبل ذلك ، وسببيتهما وعموم الحكم.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن الجوادر الفردة متتجانسة لا تتفاوت في التقليل والخفة ، وإنما تفاوت الأجسام في ذلك عائد إلى كثرة الجوادر الفردة في الثقيل ، وقلتها في الخفيف.

ورد بعد تسليم التجانس بأنه يجوز أن يحدث في المركب من الأجزاء القليلة صفة التقليل ، والكثيرة صفة الخفة ، لمحض إرادة المختار ، أو بغيرها من الأسباب ، كسائر الأعراض من الألوان والطعوم وغيرها ، وقد يستدل على بطidan الرأيين بأن الزق الواحد يسع من الرئيق أضعاف ما يسع من الماء ، فالرئيق أتقل من الماء بكثير ، مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق ، وتساويهما في الأجزاء في الصورة المفروضة ، وهي أن تملأ الزق ماء ثم يفرغ فیملاً رئيقاً ، إذ لو كان أجزاء الرئيق أكثر لزم أن يكون فيما بين أجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الرئيق على وزن الماء ، وأن يحس في زق الماء بالأحياز الفارغة أضعاف ما يحس به من المملوءة.

هذا بعد تسليم وجود الخلاء ، وعدم اندثار الماء بالطبع إلى الحيز الخالي بناء على إرادة القادر المختار.

أو أن في الخلاء قوة دافعة ، ويمكن أن يقال : لا يحس بها لغاية الصغر ، مع فرط الامتزاج بالأجزاء الماهية.

(قال : ومنع القاضي تعدد الاعتمادات ، حتى زعم أن في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة إلى السفل ثقلًا ، وإلى العلو خفة ، وببعضهم تضادها لما أنها تجتمع كما في الحجز المجاذب علوا وسفلا ، والجبل المجاذب يمينا وشمالا).

والحق أن الطبيعين متضادان وأن تضاد بين الطبيعي وغيره ، كما في الحجز الذي يرفع ، وأما غير الطبيعي فقيل المختلفان منه متضادان ماله من أن (١) المبدأ القريب مبدأ (٢) للحركة ، فيلزم من اجتماع الاعتمادات المختلفين

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (أن).

(٢) سقط من (أ) و (ب) لفظ (مبدأ).

اجتمع الحركتين بالذات إلى جهتين ، وهو محال.

ورد بأنه ليس من<sup>(١)</sup> تمام العلة ، كيف وقد اجتمعوا في الحال المتجادب إلى الجانبين ، وقد يقال لا مدافعة ، وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك).

قال : ومنع القاضي . اختلف أصحابنا القائلون بالاعتماد . فذهب القاضي إلى أن الاعتماد في كل جسم أمر واحد ر بما يتعدد أسماؤه بحسب الاعتبار ، حتى يسمى بالنسبة إلى العلو خفة ، وإلى السفل ثقلًا . وليس له بالنسبة إلى الجهات الأخرى اسم خاص ، فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز أن يفرض لذلك الأمر الاعتبارات المختلفة بالإضافة إلى الجهات الست ، وذهب بعضهم إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم اعتمادان بالنسبة إلى جهتين ، وبعضهم إلى أنها متعددة غير متضادة ، لأن من جذب حgra ثقيرا إلى جهة العلو فإنه يحس منه اعتماد إلى جهة السفل ، ولو جذبه غيره إلى جهة السفل يحس منه اعتماد إلى جهة العلو ، ولأن كلا من المتجادبين جيلا على التقاوم ، والتساوي في القوة يحس من الحمل ، اعتمادا إلى خلاف جهته ، والحق أن الاعتمادين الطبيعيين أعني الثقل والخفة متضادان ، لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد ، باعتبار واحد وأنه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي ، كما في الحجر الذي يرفع إلى فوق ، فإن الرفع يحس مدافعة هابطة ، والرفع مدافعة صاعدة ، وأما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل : المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسره ، لأنه مبدأ قريب للحركة ، فلو جاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا ، لاستلزم وجود المؤثر وجود الأثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين ، وإنما قيد بالذات لأنه لا يمتنع حركتان إلى جهتين ، إذا كانت إحداهما بالذات والأخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك إلى خلاف الجهة التي تتحرك إليها السفينة ، وهذا معنى ما قال الجبائي : إن الحركتين إلى جهتين متضادتان . وكذا

---

(١) في (ج) بزيادة حرف الجر (من).

الاعتمادان الموجبان لهما ، وحينئذ لا يرد ما قال الأمدي : إن هذا تمثيل بلا جامع ، كيف والحركة أثر الاعتماد ، وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلاً عن تضاده ، كالطبيعة توجب الحركة ، وبشرط الخروج عن الحيز الطبيعي ، والسكون بشرط الحصول فيه ، على أن الفرق قائمه. فإن اجتماع الحركتين إلى جهتين إنما امتنع لاستلزمها حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ، ولا كذلك الاعتماد.

الجواب : أنه إن أريد بالمبتدأ القريب تمام العلة ، فلا نسلم أن الاعتماد كذلك ، بل لا بد من انتفاء المانع.

وإن أريد الأعم فلا نسلم أنه يوجب وجود الأثر ، على أنه لو تم هذا الدليل تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه ، سلمنا لكنه معارض بأنهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما ، واللازم باطل لأن الجبل المتجادب بقوتين متساوين إلى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة إلى خلاف جهته. وقد يقال : لا ، بل هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرير لا مدافعة فيه أصلاً.

(قال : والمعزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازماً وغيره مجتبلاً<sup>(١)</sup> ولم اختلاف في أن الاعتماد الصاعد للهواء لازم أو يحتمل وفي أن اللازم هل هو باق أم لا<sup>(٢)</sup> ..؟ كالمحتمل وفي أنه هل [يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل : لا وقيل يتولد]<sup>(٣)</sup> منه أشياء من الحركات والسكنات وغيرها بعضها لذاته بشرط أو غير شرط وبعضها لا لذاته).

قال : والمعزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازماً ، كاعتماد الثقيل إلى السفل ، والخفيف إلى العلو ، وغير الطبيعي مختلفاً كاعتماد الثقيل إلى العلو ، والخفيف إلى السفل قس ، أو كالاعتماد إلى باقي الجهات ولم اختلافات في

---

(١) في (ج) مجتبلاً بدلاً من (مجتبلاً).

(٢) في (أ) و (ب) بزيادة (أم لا).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ج).

باب الاعتماد منها : ما قال الجبائي : إن في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد في الزق المفتوح المنسور تحت الماء ، أنه إذا شق خرج الهواء صاعدا ، وشق الماء بل لو زال القاصر الهواء بالزق ، وما تعلق به من الثقل.

لا يقال : يجوز أن لا يكون ذلك لصعوبه اللازم ، بل لضغط الماء إياه ، وإخراجه من حيزه بثقل وطأته ، لأننا نقول : لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاد ثقل وطأة الماء إلا استقرارا وثباتا كسائر الأثقال ، سيما إذا بقي الزق مشدودا.

قال أبو هاشم : ليس للهواء اعتماد لازم ، ولو كان في طبعه صعودا لا نفصل عن أجزاء الخشبة التي في الماء ، وصعد دون الخشبة ، إذ لا سبب عند الجبائي لصعوبتها وطفوها سوى تخلخل أجزائها ، وتشبث الهواء بها ، لا يقال : يجوز أن يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم ، وعدم الانفصال ، سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال ، لأنكسار سورتها بالامتزاج ، لأننا نقول : الكلام في الأجزاء المائية المحاورة للأجزاء الخشبية لا التي صارت جزءا المتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة ، فالأقرب أن يقال : إن احتباسها فيما بين الأجزاء الخشبية منعها الانفصال ، وأوجب الاستبعاد ، ومنها ما قال الجبائي : إن الاعتماد غير باق ، لازما كان أو مختلفا ، وقال أبو هاشم : بل اللازم باق بحكم المشاهدة ، كما في الألوان والطعم ، تمسك الجبائي بأن الإنسان إذا تحامل على حجر هابط فاعتماد المختلف غير باق فكذا اللازم ، لاشراكهما في أخص أوصاف النفس ، أعني كونه اعتمادا هابطا ، وبأن ما لا يبقى من الأعراض كالأصوات وغيرها ، لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور ، فكذا في الاعتمادات التي مختلفة مقدورا ، ولا زمها غير مقدور.

ورد الأول بمنع كون أخص الأوصاف الاعتماد المابط ، بل الاعتماد اللازم ، والثاني بأنه تمثيل بلا جامع ، ومنها ما قال الجبائي : إن الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا ، وإنما يولد هما الحركة ، فان من فتح بابا ، أو رمى

حبرا إن لم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح أو الحجر تولد سكونه في القصد.

وقال أبو هاشم : بل المولد لهما الاعتماد ، لأنه إذا نصب عمود قائم وادعم بدعام ، واعتمد عليه إنسان إلى جهة الدعامة ثم أزيلت الدعامة فإن العمود يتحرك إلى جهتها ويسقط ، وإن لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف ، إذ لا دلالة على الانحسار ، فيجوز أن يكون المولد هو الحركة ثانية والاعتماد أخرى ، وكذا ما قيل في أن المولد هو الاعتماد دون الحركة ، إن حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر ، لأنه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي إليه ، لاستحالة تداخل الجسمين ، لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا توجبه لجواز أن يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد ، كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها ، بل الأمر كذلك ، وإلا لزم الانفصال ، وإن أريد بالذات فالامر بالعكس إذ ما لم تتحرك اليدي لم يتحرك الحجر ، وهذا يصح أن يقال : تحركت اليدي فتحرك الحجر دون العكس ، فالأقرب أن المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة ، وقد يكون الاعتماد فإنه يولد.

(قال : والفلسفه يسمونه الميل ، ويجعلونه طبيعيا وقسرانيا ، لأن مبدأه إن كان من خارج فقسري ، وإلا فإن كان مع شعور فنساني وإلا ف الطبيعي ، وبعضهم يختص الشعور بالإرادي ، ويجعل النفسي أعم منه لتناوله ميل النبات التبرز والتزييد ، ويدل على أن<sup>(١)</sup> تردد़هم في أن الميل نفس المدافعة ، أو مبدأهما ما قالوا إن الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه ، وإلا لكان مائلا عنه لا إليه ، وأنه لا يجامع القسري<sup>(٢)</sup> عند اختلاف الجهة ، لامتناع المدافعة إلى جهة مع<sup>(٣)</sup> التنجي عنها ، ويجتمع عند اتحادها كما في الحجر المدفع إلى أسفل<sup>(٤)</sup> ، ولذا كانت حركته أسرع ، وأن الحركة الصاعدة للحجر المرمى إلى فوق ، تشتت ابتداء وتضعف عند القرب

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (إن).

(٢) في (ب) التسري وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (مع).

(٤) في (أ) السفل بدلا من (أسفل).

من النهاية ، والهابطة بالعكس ، لأن الميل القسري كلما ازداد ضعفا بمقاصات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة ، حتى غالب القسري ، فرجع المرمى ، وإن تفاوت حركة الحجرين المختلفين في الصغر والكبير المرمي بقوة واحدة ليس إلا لكون المقاومة الذي هو الميل الطبيعي في الكبير أكثر).

أي الاعتماد ، ميلا ويفسّمه إلى الطبيعي والقسري النفسي ، لأن مبدأه وما ينبع عنده ، إن كان أمرا خارجا عن محله فقسري كمبل السهم المرمى إلى فوق ، وإن إلّا فإن كان مع قصد وشعور فنيا كاعتماد الإنساني على غيره ، وإن طبيعيا سواء اقتضته القوة على و Tingة واحدة أبدا ، كمبل الحجر المسكن في الجو ، أو اقتضته على وتائر مختلفة كمبل النبات إلى التبرير والتزييد ،<sup>(١)</sup> ومنهم من سمى المقربون بالقصد والشعور إراديا وجعل النفسي أعم منه ومن وتر أحد<sup>(٢)</sup> قسم الطبيعى ، أعني ما لا يكون على و Tingة واحدة لاختصاصه بذوات الأنسنة فيما يختلف على حسب اقتضاء النفس ، فبهاذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسيانا ، ومنهم من جعله خارجا على الأقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة ، مع زيادة كلام في هذا الباب.

ثم إنهم قد ذكروا أحکاما تدل على ترددتهم في أن الميل نفس المدافعة المحسوسة ، أو مبدأها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا<sup>(٣)</sup> في الهواء ، أو ساكنا على الأرض ، فيها أن الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي ، وإن إلّا أن يميل إليه فيلزم طلب حصول الحاصل ، أو عنه فيلزم أن يكون المطلوب بالطبع متوكلا بالطبع ، ولا يتّأى هذا في مبدأ الميل ، إذ ربما يختلف الأثر عنه لفقد شرط ، أو وجود مانع ، ومنها أن الميل الطبيعي لا يجتمع الميل القسري إلى جهتين ، لأن امتناع المدافعة إلى جهة مع المدافعة عنها ضروري ، فالحجر المرمى إلى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل ، بل بالقوة ، يعني أن من شأنه أن يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية ، وإنما إلى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (التزييد).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (وتر).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (صاعدا).

الحجر المدفوع إلى أسفل ، فإن فيه مدافعة<sup>(١)</sup> هابطة يقتضيها الحجر إذا خلى وطبعه ، وأخرى أحدها فيه القاسى على حسب قوته وقصده ، وهذا يكون حركته حينئذ أسرع مما إذا سقط بنفسه فهبط ، وتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسى ، ومنها ما ذكروا في بيان سبب أن الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ، ثم<sup>(٢)</sup> يرجع هابطا بالطبع ، أن حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية ، والطبيعة بالعكس ، لأن ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكيات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق ، فيزداد الميل الطبيعي يعني مبدأ المدافعة قوة إلى أن يتعادلا ، ثم يأخذ القسري في الانتقام ، والطبيعي في الغلبة فإذا أخذ حركته في الاشتداد ، ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بأن الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبير اختلفت حركتاهم في السرعة والبطء وليس ذاك إلا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي يعني مبدأ المدافعة في الكبير أكثر منه في الصغير ، لأن التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل إلا بذلك.

وأجاب الإمام : بأن الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير أكثر ، وبزيادة المقاومة أحدر ، والفالاسفة يزعمون أنه أمر ثابت ليس مما يشتد ويضعف ، أو يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى إن<sup>(٣)</sup> طبيعة كل الماء وبعضه واحد ، ولا يتبين الحق من ذلك إلا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة هاهنا ، وهم لم يزيدوا على أن الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكنون أولا ، وبالذات دون شعور وإرادة ، وقد يقال لما تصدر عنه أمر لا تختلف عنه ، ولا يفتقر الصدور إلى علة خارجة عنه ، كنزول الحجر إلى السفل ، وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نجح واحد دون شعور ، وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة ، وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة ، وأما إطلاقها على المزاج ، أو على الكيفية الغالبة<sup>(٤)</sup> من الكيفيات المتصادمة ، أو على الحرارة الغريزية ، أو على النفس النباتية ، أو نحو ذلك<sup>(٥)</sup> على ما يذكره الأطباء فمختص بالمركبات.

(١) في (ب) بزيادة (فيه مدافعة).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ثم).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (إن).

(٤) في (أ) العالية بدلا من (الغالبة).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (نحو).

## **النوع الثاني**

### **المبصرات**

#### **وفيه مباحث**

**الأول : للون طرفان**

**الثاني : لا حقيقة لللون في زعم بعض الناس**

**الثالث : الضوء ذاتي**

**الرابع : حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء**

**الخامس : الضوء مغاير للون**



## النوع الثاني

### المصارات

(قال : النوع الثاني المصرات<sup>(١)</sup> كالألوان والأضواء ، وقد يتصدر بتوسيطهما غيرهما ، بل غير الكيفيات من الأوضاع والمقادير وما يتصل بها وهما بحث ، ولها<sup>(٢)</sup> مباحث). ذهبت الفلسفة إلى أن المبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون ، وإن كان الثاني مشروطاً بالأول ، وقد يتصدر بتوسيطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ، من المقادير والأوضاع وغير ذلك ، كالاستقامة والانحناء ، والتحدب والتلعر ، وسائر الأشكال وكالطول والقصر ، والصغر والقرب ، والبعد والتفرق ، والاتصال والانفصال والحركة والسكن ، والضحك ، والبكاء ، والحسن والقبح ، وغير ذلك. وأما ما يتوهם من إبصار مثل الرطوبة واليبوسة ، والملائمة والخشونة ، فمبني على أنه يتصدر ملزوماتنا كالسيلان ، والتماسك الراجعين إلى الحركة والسكن وكاستواء الأجزاء في الوضع واحتلافتها فيه.

---

(١) البصريات : أحد فروع الطبيعة لدراسة خواص الضوء : ينقسم إلى ثلاثة أنواع هي الطبيعة الضوئية ، وتبحث في منشأ وخصائص الأشعة الضوئية والبصريات ، وتبحث في تأثير الأشعة الضوئية على الأ بصار ، أما هندسة الضوء ، فتبحث في بعض الخواص مثل الانعكاس والانكسار على المرايا والعدسات ، والقوانين المتحكمة فيها».

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٣٧٤).

(٢) في (ج) بزيادة : (بحث ولها).



## المبحث الأول

### البياض والسواد طرفان للون

(قال : المبحث الأول : للون طرفان هما <sup>(١)</sup> البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائل <sup>(٢)</sup> ، وهي أنواع متباعدة بل متضادة ، إن لم تشتهر غاية الخلاف).

حقائق الألوان ، بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض ، لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الألوان ، وأما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند الح樵ين أنواع متباعدة ، يختص كل منها بآثار مختلفة وليس متضادة ، إن اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والمضادة.

### النوع ليس البياض

(قال : والتحقيق أن النوع ليس هو ان البياض مثلا ، بل البياضات التي تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج <sup>(٣)</sup> ، ونحو ذلك ، وكذا سائر الألوان ، بل

---

(١) في (ب) بزيادة لنفظ (هما).

(٢) في (ب) وسط بدلا من (وسائل).

(٣) العاج : مادة تتكون منها أنياب الفيل ، تعتبر إفريقيا أهم مصادره ، يستخدم تجاريًا في صنع أصابع البانو والمقابض والأدوات المزخرفة ، أما في الفن فيعتبر العاج مادة ممتازة لتنفيذ الصور الصغيرة (المنمنات) والحرف الدقيق ، استخدم منذ عصور ما قبل التاريخ ، وقد خلفت حضارات مصر القديمة وآشور ، وبابل ، واليونان ، والرومان ، والمكند ، والصين واليابان والأندلس الإسلامية كميات كبيرة من الأدوات والتحف العاجية.

جميع المقولات بالتشكك حتى إن النوع من الملموسات هي الحرارة المخصوصة ، ومن المتصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة ، والضوء نعم قد يكون جملة جملة من الأنواع عارض خاص ، له اسم خاص كما في الألوان ، وقد لا يكون كما في الأضواء ، وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه فقد دخل ماهية المعروض للأشد ، ومبني ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتيتها ، ما به التفاوت إن لم يدخل فيها فذاك ، وإلا فلا اشتراك ، ونونقض<sup>(١)</sup> بالعارض ، وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه فقد دخل في ماهية المعروض للأشد<sup>(٢)</sup> ، وفيه نظرا وبالجملة فعدم دخول ما به<sup>(٣)</sup> التفاوت فيما فيه التفاوت ، إما أن يمنع التفاوت فيتم النقض ، أو لا فلا يتم الدليل ، ومن هاهنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكك والاشتداد ، وبعضهم إلى إثباته في الماهية<sup>(٤)</sup> وذاتيتها ، حتى جعل الماهية الخطبة في الخط الأطول أطول ، وفي الأقصر أنقص<sup>(٥)</sup>.

الظاهر من كلام القوم أن أنواع اللون هي السود والبياض ، والحرمة والصفرة ، وغير ذلك ، وأنواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة والببوسة ، ونحو ذلك ، إلا أن التحقيق هو أن أنواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت أفرادها كبياض الثلج مثلا ، وكذا في السود وغيره ، بل في كل ما يقال بالتشكك حتى إن النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة ، بل الحرارة المخصوصة التي تكون في أفرادها على السوية كحرارة النار الصفرة مثلا ، وأنواع من المتصرات ليس مطلق الضوء ، بل

(١) في (ب) ونونقض.

(٢) في (ب) للأشد.

(٣) في (ب) ما فيه.

(٤) في (أ) (نفي التشكك والاشتداد) وهو تكرار.

(٥) في (ج) الأنقص بدلًا من (أنقص).

الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه أفراده كضوء الشمس<sup>(١)</sup> مثلاً ، وإنما يقع الاشتباه من جهة أن الأنواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص ، واسم خاص كالبياض المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسودات المشتركة في قبض البصر ، وفي اسم السود وكالحرارات والبرودات ، ونحو ذلك ففيتوهم أن تلك الجملة نوع واحد بخلاف الأضواء ، فإنه لا ينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوجه ذلك فيه ، بل ربما يتوجه كون المجموع نوعاً واحداً فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات ، إلا أن اللون جنس الألوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت ، والضوء توجه نوعية لتقارب أنواعه بخلاف اللون ، وإنما توجه ذلك في جملة من أنواعه كالبياض مثلاً<sup>(٢)</sup> لتقارب أنواع البياض ، وكالسود لتقارب أنواع السود وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلاً في أنه ليس نوعاً لما تحته ولا جنساً بل عارضاً ، ومبني ذلك على ما تقرر عندهم من أن القول بالتشكيك لا يكون إلا عارضاً لامتناع التفاوت في الماهية ذاتيّاتها ، لأن الأمر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الأشد دون الأضعف ، إن لم يكن داخلاً في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها ، بل كانت في الكل على السواء ، وإن كان داخلاً فيها لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها لانتفاء بعض الأجزاء ، مثلاً الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ، إن كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوء ، وإن لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية.

فإن قيل : لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون العارض أيضاً مقولاً

---

(١) لضوء الشمس آثار شافية ، وكان ذلك معروفاً لقدماء المصريين ، ولقد اهملت هذه المزية الشفائية قرونًا حتى أواخر القرن ١٩ حينما بدأ بعض العلماء يفطرون إليها ، وتتوقف الآثار المفيدة لضوء الشمس بصفة خاصة على ما يحتويه من الأشعة فوق البنفسجية ، ومن تلك الآثار قتل الجراثيم وتحسين الصحة العامة. ووقاية الأطفال من داء الكساح وشفاؤهم منه والمساعدة على شفاء بعض أنواع السلل وبعض أمراضجلدية معينة.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١١٤٤).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثلاً).

بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لأن القدر الزائد إما داخل في<sup>(١)</sup> مفهوم العارض فيما على السواء ، مثلاً الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ، إن كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العج من معروضاته ، وإلا لكان مفهوم البياض فيما على السواء .

أجيب بأنه داخل في ماهية المعروض الأشد ، وإن لم يدخل في ماهية العارض ، ولا في ماهية المعروض الأضعف ، ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات وللائل أن يقول : فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية ، وذلك لأنه لما جاز التفاوت في العارض باعتبار أمر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار أمر خارج عنها داخل في هوية بعض الأفراد ، مثلاً يكون النور تمام ماهية الأنوار ، أو جنساً لها ، وتكون الخصوصية التي في نور الشمس أمراً خارجاً عن حقيقة النور ، داخلاً في هوية نور الشمس على هذا القياس .

وتوجيه المنع أنا لا نسلم أن القدر الزائد إن كان خارجاً عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء ، وإنما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية ، وإذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلاً في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله ، وإنما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه ، فإن الخصوصية التي في نور الشمس ، وبياض الثلج ، وحرارة النار ، ليست إلا زيادة نور وبياض ، وحرارة ، ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتها .

والحاصل : أن عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ، إن كان مانعاً من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في أفراده سواء كان عارضاً لهما ، أو ذاتياً ، وهو معنى النقض ،

---

(١) في (أ) فلا تفاوت لأن ما هو .

وإن لم يكن مانعاً لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتيتها ، ومن هنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك<sup>(١)</sup> مطلقاً مسماً بالدليل المذكور ، وحوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتها ، نظراً إلى عدم دليل الامتناع ، بل ادعوا أن تفاوت الخط الأطول والأقصر تفاوت في الماهية الخطية وأنها في الأطول أكمل وفي الأقصر أنقص ، لأن الزيادة التي في الطول من جنس الخط ، وإن لم يكن داخلاً في ماهيته وإن ادعى التفرقة بين ما إذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلاً في ماهية الأشد ، وبين ما إذا كان داخلاً في مجرد هويته لم يكن بد من البيان ، مع أن الدليل المذكور لا يتم حينئذ في أجزاء الماهية لجواز أن يكون ما به يتفاوت الجنس خارجاً عنه ، داخلاً في ماهية بعض أنواعه.

---

(١) الشك : هو التردد بين نقبيضين لا يرجع العقل أحدهما على الآخر ، وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين ، أو لعدم وجود أية أمارة فيهما ، ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى قناعته بالجهل. لذلك قيل : الشك ضرب من الجهل ، إلا أنه أخص منه ، لأن كل شك جهل ، ولا عكس ، وقيل : الشك ما استوى طرفاً ، وهو الوقوف بين الشيدين لا يميل القلب إلى أحدهما ، فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن ، فإذا طرحة فهو غالب الظن ، وهو منزلة اليقين (تعريفات البرجاني). والشك عند ديكارت فعل من أفعال الإدراك ، فهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار لأن التصورات من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة.

(راجع ديكارت. عثمان أمين ص ١٠٢).

## المبحث الثاني

### لا حقيقة لللون عند بعض الناس

(قال : المبحث الثاني : من الناس من زعم أنه لا حقيقة لللون وإنما يتخيل إن بياض من مخالطة الضوء للأجسام الشفافة كما في الثلج ، والزبد ومسحوق البللور والزجاج<sup>(١)</sup> والسواد من عدم غور الضوء في الجسم وهذا ينسب إلى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد في الثوب المبلول والبواقي من اختلاف في<sup>(٢)</sup> الأمرين . والحق أن هذا بعض أسباب الحصول على ما قال ابن سينا شك<sup>(٣)</sup> في حدوث البياض بما ذكر ، لكننا ندعى حدوثه بغيره كما في البيض المسلوق ، لbin العذراء والجص ، واتقتصر بعضهم على نفي البياض لما أنه ينسليخ ويقبل بحثه الألوان ، بخلاف السواد وضعفه<sup>(٤)</sup> ظاهر).

---

(١) البَلْلُور نوع من الزجاج ، والزجاج مادة صلبة شفافة قصبة الكسر تتربك أساساً من بعض بيكات والقلويات مع مادة قلوية كالصودا أو البوتاسي ، ويحصل على الزجاج من خلط بعض أنواع الرمال الناعمة او الصوديوم مع الكلس وكسر الزجاج وصهرها في درجة حرارة عالية. استقرت صناعته في مصر في أثناء القرن ١٦ ق. م ، وقد عثر في الحفائر على عدة نماذج معتمة وملونة. برع الرومان وسلامتهم إلى اليوم في صناعة الزجاج ، واشتهر صناع البنديقية عدة قرون بعد أيام الصليبيين بعمل نماذج طريفة وجميلة ، وورث المسلمون صناعة الزجاج عن أهالي البلاد التي خضعت لهم بابران والعراق وسوريا ومصر منذ القرن السابع ووصلت صناعته بمصر في القرن ١٠ ذروة عالية على أيام الفاطميين ثم المماليك.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٩٢٢٠).

(٢) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).

(٣) في (أ) و (ب) لا شك.

(٤) في (أ) و (ب) بزيادة لفظ (ضعفه).

زعم بعضهم أنه لا حقيقة لللون أصلاً ، والبياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المصغرة جداً ، كما في الثلج فإنه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار<sup>(١)</sup> جهدية شفافة ، وكذا في زبد الماء ، والمسحوق من البلور والزجاج الصافي ، والسواد يتخيل من عدم غور الضوء<sup>(٢)</sup> في الجسم لكتافته ، واندماج أجزائه ، وبقي الألوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف ، وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد إلى الماء نظراً إلى أنه يخرج الهواء ، فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح وهذا يميل الثوب المبلول إلى السواد ، والمحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالأسباب المذكورة ، ولا ينافي تتحققها ، ولا حدوثها بأسباب آخر على ما قال ابن سينا : إنه لا شك في اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الأبيض ، ولكننا ندعى أن البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضاً مع أن النار لم تحدث فيه تخللاً وهوائية ، بل أخرجت الهوائية عنه ، وهذا صار أثقل ، وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل<sup>(٣)</sup> طبخ فيه المرداسنج حتى انخل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الإشراق ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلى ، ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ، ويصير في غاية البياض ثم يجف ،

(١) في (ج) بزيادة لفظ (صغر).

(٢) في (ج) بزيادة (غور).

(٣) الخل : سائل حامض يتكون أساساً من حمض الخليل والماء ، وينتج بفعل البكتيريا على المحاليل المخففة من الكحول الأثيلي المستخرج مبدئياً من عملية التخمير ، ويستمد لونه ونكهته من المشروب الكحولي الذي صنع منه «السدر» والجعة والنبيذ ، وعصير الفواكه ومحلول «الملت». ويستعمل الخل (تابلاً ومطهراً خفيفاً). عرف الخل قديماً كناتج طبيعي للنبيذ وبدأ استخراجه كصناعة مستقلة بفرنسا في القرن ١٧ ، وفي أوائل القرن ١٩ استبدلت بالطريقة الطبيعية المبنية على التخمير الذائي في براميل نصف مملوئة بقطع من خشب الزان (بطريقة المولد). وأم الخل : وهي كتله لزجة من البكتيريا المخمرة. وتعان الخل : وهي لحومحة تشبه الخيط.

(الموسوعة العربية الميسرة ص ٧٦١).

وما ذاك بحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فإنه كان متفرقًا منحلاً في الخل ، ولا لتقارب أجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض إلى البعض لأن حده ماء القلى بالتفريق أولى ، بل ذلك على سبيل الاستحاله ، كما في الجص فإنه يبيض بالطبع بالنار ولا يبيض بالسحق ، والتصوغل<sup>(١)</sup> مع أن تفريقي الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر ، فظاهر أن ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج ، وزبد الماء ، ومسحوق البلور ، والزجاج ، ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف ، بل ادعى حصوله بأسباب آخر بعد ما كان لا يعلم حصوله إلا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء<sup>(٢)</sup> . (لا أعلم هل يحصل البياض بسبب آخر أم لا؟ وكان صاحب الموقف فهم - وحاشاه عن سوء الفهم - من بعض عبارات الشفاء حيث يقول)<sup>(٣)</sup> وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة : أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض ولرؤية لون هو البياض ، إنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فحسبة إلى السفسطة<sup>(٤)</sup> ، وما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف أمران :

أحدهما : اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون من البياض ثارة إلى الغيرة<sup>(٥)</sup> ، ثم العودية ، ثم السواد ، وثارة إلى الحمراء ثم القتمة ، ثم السواد ، وثارة إلى الخضراء ثم التيلية ، ثم السواد فإنه يدل على اختلاف ما ترکب عنه الألوان ، إذ لو لم يكن إلا السواد والبياض ، ولم يكن البياض إلا بمخالطة الهواء للأجزاء الشفافة ، لم يكن في تركب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد ، وإن وقع فيه اختلاف فالشدة والضعف.

(١) في (ب) والتصوغل.

(٢) راجع تواجد المراج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات ونص عبارته كما أوردها صاحب الموقف : «لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخييلي».

(راجع كتاب الموقف ج ٥ ص ٢٣٦).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٤) راجع لحة عن (السفسطة) في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥) في (أ) الغيرة وهو تحريف.

وثنائيهما : انعكاس الحمرة والخضرة ، ونحو ذلك من الألوان فإنه لو كان اختلاف الألوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلا البياض ، لأن السوداد لا ينعكس بحكم التجربة. دلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركب من السوداد والبياض ، أظهر من دلالته ، على أن سبب البياض لا يجب أن يكون هو مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في الملازمتين نظرا ، لجواز أن يقع تركب السوداد والبياض على أنحاء مختلفة ، وأن ينعكس السوداد عند الاختلاط والامتزاج ، وإن لم ينعكس عند الانفراد ، وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض ، وأثبتت السوداد تمسكا بأن البياض ينسليخ ويقبل محله الألوان بخلاف السوداد ، ورد بعد ثبوت الأمرين بأنه : يجوز أن يكون الحقيقي مفارقا للتخييلي لازما ، لزوال سبب الأول ، ولزوم سبب التخييلي ، لا يقال محل <sup>(١)</sup> البياض يقبل محله جميع الألوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ، ضرورة تنافي القبول والفعل ، لأننا نجيز بناء الصغرى فإنه إنما يقبل ما سوى البياض الذي فيه ، فلا يلزم إلا عراوه عنه ، وإن أريد بالقبول معنى الإمكانيات بحيث يجامع الفعل معنا الكبري وهو ظاهر. وقد يقال : لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان الفعل <sup>(٢)</sup> ممتنع الاتصال به ، وهو باطل ، وليس بشيء لأن القضية مشروطة ، فلا يلزم إلا امتناع الاتصال ما دام قابلا وهو حق.

### **السوداد والبياض أصل الألوان**

(قال : وقيل : الأصل هو البياض والسوداد ، وقيل : والحرمة والصفرة والخضرة أيضا ، والباقي بالتركيب تعويلا <sup>(٣)</sup> على مشاهدة ذلك في بعض الصور ، ولا يخفى أنها لا تفيد الحكم الكلي).

(١) في (ب) بزيادة لفظ (محل).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ال فعل)

(٣) في (ج) بقرينة بدلا من (تعويلا).

القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم أحهما أصل الألوان والباقي بالتركيب لما نشاهد من أن البياض والسواد إن اختلطا وحدهما حصلت الغبرة ، وإن خالط السواد ضوءاً كما في الغمامات التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار ، فإن كان السواد غالباً حصلت الحمرة ، وإن اشتتدت الغلبة حصلت القتمة وإن غالب الضوء حصلت الصفرة ، ثم إن الصفرة إذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم إن الخضرة إذا انضم إليها سواد آخر حصلت الكرايبة <sup>(١)</sup> ، وإذا انضم إليها بياض حصلت الزنجارية ، ثم الكرايبة إن خلطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ، ثم النيلية إن خالطها حمرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا القياس.

ومنهم من زعم أن الأصل هو السواد والبياض والحرمة والصفرة الخضرة والباقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى أحهما يفيدان التركيب المخصوص بقيد <sup>(٢)</sup> اللون المخصوص ، وإما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا <sup>(٣)</sup>.

---

(١) في (ب) الكرايبة.

(٢) في (ب) يفيد بدلاً من (قيد).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (فلا).

### المبحث الثالث

#### الضوء

(قال : المبحث الثالث : الضوء<sup>(١)</sup> ذاتي إن كان من ذات المخل كما للشمس ويسمى ضياء ، وإلا فلا<sup>(٢)</sup> فعرضي كما للقمر يسمى نورا ، وهو إن حصل من الضوء لذاته فأول كضوء ما يقابل الشمس ، وإلا فشان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الأرض قبل الطلع ، وضوء داخل البيت من الدار وهكذا إلى أن ينعدم وهوظلمة فهي عدم ملكرة له لا كيفية وجودية ، وإلا لكان مانعا للجالس في الغار من إبصار الخارج ، كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحال ، بين ما يحيط بالرائي أو بالمرئي وليس عدما صرف التنافي المجهولة المستفادة من قوله تعالى : ﴿وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ﴾<sup>(٣)</sup>.

غني عن التعريف كسائر المحسوسات ، وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول

---

(١) الضوء : نوع من الطاقة لم تحدد طبيعته تماما حتى الآن ، ولم تستطع أي من النظريات العديدة التي وضعها بتصديه أن تفسر جميع خواصه بمقتضى النظرية الدقيقة للسير إسحاق (نيوتون). يتكون الضوء من جسيمات منبعثة من الأجسام المضيئة ، وتنتقل خلال الفراغ بسرعة كبيرة ، فسرت هذه النظرية بعض خواص الضوء مثل الانعكاس والانكسار ولم تستطع تفسير ظاهري (التشتت) و (التدخل).

فسر الضوء حديثا بنظرية الكم على أنه نوع من الطاقة الإشعاعية يقذفها الجسم المضيء على دفعات متتالية تسمى (فوتونات) يعرف الضوء غالبا من ناحية تأثيره على العين ، على أنه الطاقة التي يجعل مصدرها أو الجسم الساقط عليها مرئيا مثل الشمس والمصباح والقمر. تتوقف رؤية الجسم على مقدار شدة الضوء الساقط عليه الصادر منه.

(٢) سقط من (ج) لفظ (فلا).

(٣) سورة الأنعام الآية الأولى.

للشفاف من حيث هو شفاف ، أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر (تعريف بالأخفى ، وكان المراد التنبية على بعض الخواص ، والضوء إن كان من ذات المحل بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر <sup>(١)</sup> مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء وإلا فعرضي كما للقمر ويسمى نوراً أخذنا من قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً﴾ أي ذات ضياء ، ﴿وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ <sup>(٢)</sup> أي ذا نور.

العوضي إن كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته <sup>(٣)</sup> كضوء جرم القمر ، وضوء وجه الأرض المقابل للشمس ، فهو الضوء الأول ، وإن كان من مقابلة النضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس ، وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس ، أو هواء آخر يقابلها ، فهو الضوء الثاني ، والثالث ، وهلم جرا. على اختلاف الوسائل بينه وبين المضيء بالذات ، إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم ، وهو الظلمة ، أعني عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب إليه البعض ، وإلا لكان مانعا للجالس في الغار <sup>(٤)</sup> من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار ، كما أنه مانع له من إبصار من هو في الغار <sup>(٥)</sup> ، وذلك للقطع بعدم الفرق في

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) سورة يونس آية رقم ٤.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (لذاته).

(٤) الغار والمغار : كالكهف في الجبل ، وجمع الغار : غيران وتصغيره (غوير) ، والمغار : أيضا ضرب من الشجر ، والغاراة : اسم من الإغارة على العدو.

(٥) يقول صاحب المواقف : شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ، ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار.

قال ابن الهيثم مستدلا على أن الضوء شرط لوجود اللون : إنما نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد وكلما كان أضعف كان أضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون.

(راجع المواقف ٤ ص ٢٤٣).

الحائل المانع من الإبصار ، بين أن يكون محيطاً بالرأي والمرئي ، أو متوسطاً بينهما ، وربما يمنع ذلك بأنه ليس بمانع بل إحاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤوية ، وهو منتظر في الغار ، لكنه لا يأتي على قوله الظلمة كافية مانعة من الإبصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى : ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ فإن الجعل لا يكون إلا موجوداً.

وأجيب بالمنع ، فإن المحاصل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص ، كالعمى فإما المنافي للمجعلوية هو العدم الصرف .

### هل الضوء نفس الهواء

أو ما يخالطه ... ؟

(قال : ولم تردد في أن المضيء فيما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف ، أو ما يخالطه من الأجزاء).

لا خلاف بين الحفظين من الحكماء في إضاءة<sup>(١)</sup> الهواء ، إنما الخلاف في أن محل الضوء هو نفس الهواء الصرف ، أو ما يخالطه من الأجزاء البخارية أو الدخانية ، أو نحو ذلك.

احتج الأولون بما يشاهد من الهواء المضيء في أفق المشرق وقت الصباح ، وبأنه لو لم يكن مضيئاً لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس ، إذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء أقوى ، وضعفهما ظاهر ، لأن الكلام في الهواء الصرف والأقرب ما ذكره الإمام : وهو أن إضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الأجزاء لكان الهواء كلما كان أصفرى كان أقل ضوءاً ، وكلما كان أكدر وأغلظ فأكثر ، والأمر بالعكس ، وفيه أيضاً ضعف لجواز أن يكون الموجب مخالطة الأجزاء إلى حد مخصوص ، إذا تجاوزته أحذ الضوء في النقصان ، وحاصله أنه يجوز أن يضره الإفراط كما

---

(١) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

يضره التفريط ، <sup>(١)</sup> تمسك الآخرون بأنه لو تكيف بالضوء لوجب أن يحس به مضيقاً كالجدار ، واللازم باطل لأن الهواء غير مرئي ، ورد بمنع الملزمة إذ من شرائط الرؤية اللون ، ولا لون للهواء الصرف.

### الظل حاصل من الهواء المقابل للمضيء

(قال : وأما الظل فهو ما يحصل من الهواء المقابل للمضيء ، بالذات كالشمس والنار ، أو بالغير كالقمر ، وتفسيره بالمستفاد من المضيء بالغير ليس بمطرد ، لتناوله ما هو من مقابلة القمر).

أي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالذات كالشمس والنار ، أو بالغير كالقمر ، وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضيء بالغير ، ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر ، مع أنه ليس بظل وفaca ، وما ذكر في المواقف من أن مراتب الظل تختلف قوة وضعفاً بحسب اختلاف الأسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبير الكوة وصغرها ، حتى إنه ينقسم إلى ما لا نهاية له انقسام الكوة ، فمبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الأجسام والمقادير وما يتبعها ، وإن كانت محصورة بين حاصرين ، حتى إن الدارع الواحد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ، ولو بالفرض ، والوهم ، وما تقرر من أن المحصور بين حاصرين لا يكون إلا متناهياً ، فمعناه بحسب الكميمية الاتصالية ، أو الانفصالية ، لا بحسب قبول الانقسام.

---

(١) فرط : إذا تقدم تقدماً بالقصد يفرط ، ومنه الفارط إلى الماء أي المتقدم لإصلاح الدلو يقال : فارط وفرط ، ومنه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «أنا فرطكم على الحوض» وقيل في الولد الصغير إذا مات «اللهم اجعله لنا فرطاً» وقوله تعالى : ﴿أَنْ يَنْفَرِطَ عَلَيْنَا﴾ أي يتقدم. وفرس فرط يسبق الخيل ؛ والإفراط أن يسرف في التقدم ، والتفرط أن يقتصر في الفرط يقال : ما فرطت في كذا أي ما قصرت قال تعالى ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ مَا فَرَطْنَاهُ فِي يُوسُفَ وَكَانَ أَمْرَهُ فُرْطًا﴾ أي إسراها وتضييعها.

(راجع معجم مفردات ألفاظ القرآن ص ٣٩٠ ، ٣٩١ بتصرف).

## **الضوء قد يكون شعاعاً وقد يكون بريقاً**

(قال : إذا كان الضوء يتفرق على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويُكاد يستره يسمى الذاتي شعاعاً ، كما للشمس ، والعرضي بريقاً كما للمرأة).  
قد يشاهد للضوء ترقيق وتلألؤ على الجسم حتى <sup>(١)</sup> كأنه شيء يفيض منه ، ويضطرب مجيناً وذهاباً ، بحيث يكاد يستره ، فإن كان ذاتياً كما للشمس سمي شعاعاً ، وإن كان عرضياً كما للمرأة سمي بريقاً.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حتى).

## المبحث الرابع

### حدوث الضوء في المستضيء من مضيء

(قال : المبحث الرابع : لما كان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء عال ، أو متحرك أو متوسط بينه وبين المضيء بالذات توهם أن الضوء نفسه يتحرك انحدارا أو اتباعا ، أو انعكاسا ، فهو أجسام صغار تنفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء ، وبيطنه أنه لا يعقل الحركة بالطبع إلى جهات مختلفة ، ولا الحركة في لحظة من فلك الشمس إلى الأرض مع خرق للأفلاك ، ولا كون ما وراء الجسم المحسوس أظهر للبصيرة السليمة).

زعم بعض الحكماء<sup>(١)</sup> : أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتنفصل بالمستضيء تمسكا بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم ، أما الكبرى ظاهرة ، وإنما قيدنا بالذات لأن الأعراض تتحرك بتبعية المحل ، وأما الصغرى فلأن الضوء ينحدر من الشمس إلى الأرض. ويتابع المضيء في الانتقال من مكان إلى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع إلى موضع ، وينعكس مما يلقاه إلى غيره ، وكل ذلك حركة.

والجواب : المنع ، بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ، ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه.

الأول : أنه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته إلى جهات مختلفة ضرورة

---

(١) راجع ما كتبه صاحب الموقف في القسم الثاني من الجزء الخامس ص ٢٤٧.

أنها ليست بالقسر والإرادة ، بل بالطبع ، والحركة بالطبع إنما تكون إلى العلو أو السفل.

الثاني : أنه لو كان جسماً لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس إلى الأرض ، مع

خرق الأفلاك التي تحته.

الثالث : أنه لو كان جسماً ولا خفاء في أنه محسوس بالبصر لكن ساتراً للجسم

الذي يحيط به الضوء ، فكان الأكثر ضوءاً أشد استناراً ، والواقع خلافه ، ولو سلم عدم

لزوم الاستئثار فلا خفاء في أنه مرئي حائل في الجملة ، فيلزم أن يكون الأكثر ضوءاً أقل

ظهوراً وأصعب رؤية لا أن يكون أعون على إدراك البصيرة السليمة ، نعم ربما يستعان بالحائل

على إبصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في البصرة ، بحيث يحتاج إلى ما يجمع القوة ، وقد

يجاب بأن ذلك إنما هو شأن الأجسام الكثيفة لا الشفافة ، وأما هذا النوع من الأجسام

فإحاطته بالمرئي شرط للرؤية.

## المبحث الخامس

### الضوء مغاير للون

(قال : المبحث الخامس : الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط له في صحة الرؤية.

أما الأول : فبشهادة الحس وتضاد الألوان دون الأضواء وافتراقهما في الوجود كما في الأسود واللامضيء والبلور المرئي في الليل ضوءه دون لونه.

وأما الثاني : فلأنه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده ، وذهب بعضهم إلى أن الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق <sup>(١)</sup> هو الضوء ، والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل ، ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف ، ولا تمسك لهم يعتقد به.

وذهب ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون ، لأن عدم رؤيته في الظلمة إنما هو عدمه ، لا لكون الهواء المظلم عائقاً عن الإبصار ، بدليل أن الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار. ورد بأنه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء الخيط بالمرئي. وقال الإمام الرazi قبل الضوء مشروط بوجود اللون فاشترطه بوجود الضوء دور ، وهو ضعيف لأنه دور معيبة). الحق أن الضوء كيفية مغایرة لللون ، وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء ، وأنه شرط لرؤية اللون لا لوجود على ما يراه ابن سينا ،

---

(١) في (ب) سقط لفظ (المطلق).

ولا تمسك لهما يعتقد به فيما ادعيا. كيف وإنه قريب من إنكار الضروريات ، وما ذكره الإمام الرازي من أن قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون <sup>(١)</sup> ، فلو كان وجود اللون مشروطاً بوجود الضوء لزم الدور ضعيف ، لأنه إن أراد بالمشروطة توقف السبق فممنوع أو المعيبة غير محال ، على أنه قد صرخ بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور المائي بالليل.

---

(١) اللون : خاصية ضوئية تعتمد على طول الموجة ، ويتوقف اللون الظاهري للجسم على طول موجة الضوء الذي يعكسه ، فالجسم الذي يعكس على الموجات يبدو لونه أبيض والذي لا يعكس أية موجة يبدو أسود ، ويحدث التفريق عند ما يمر ضوء الشمس من خلال منشور زجاجي مكوناً الطيف الشمسي ، وتتوقف السرعة التي يسيرا بها اللون على طول الموجة ، والألوان الأساسية للضوء أو الطيف ، هي الأحمر والأخضر والأزرق وهي بالاتحاد تكون كل الألوان. تحدث مخروطات اللون المختلفة في شبكة عين الإنسان رد فعل للضوء يناسب عنه الإحساس باللون.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٨١).



### **النوع الثالث**

#### **المسموعات وفيه بحثان**

**الأول : الصوت خلق الله**

**الثاني : تماثيز الصوت بكيفية عما يماثله**



## المبحث الأول

### الصوت خلق الله

(قال : المبحث الأول : الصوت<sup>(١)</sup> عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة : كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرع ، أو القلع ، لا نفس التموج أو القرع أو القلع على ما ظن لأنها ليست مسموعة ، ويدل على وجوده في الخارج ، وتعلق الإحساس به هناك أيضاً إدراك جهته ، والتمييز بين قريبه وبعيده ، وليس ذلك لمجيء الهواء البارع من تلك الجهة ، أو لقوة القرع القريب وضعف البعيد وإلا لما أدرك كونه من الجانب المخالف للأذن السامعة ، ولما ميز بين القوى البعيد والضعف القريب).

من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الأصوات والحرف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث ، وكثيراً ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان

---

(١) الصوت : عند بعض العلماء ، هو الهواء المنضغط عن قرع جسمين ، والصوت ضربان : ضرب مجرد عن تنفس بشيء كالصوت الممتد ومتنفس بصورة ما ، وهو ضربان : ضروري كما يكون من الجمادات ومن الحيوانات ، و اختياري كما يكون من الإنسان ، وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود ونحوه ، وضرب بالفم ، وهو أيضاً ضربان نطق وغير نطق ، كصوت الناي ، والنطق إما مفرد من الكلام وأما مركب كأحد الأنواع من الكلام.

قال تعالى : ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ وتحصيص الصوت بالنهي لكونه أعم من النطق والكلام ، ويجوز أنه خصه لأن المكره رفع الصوت فوق صوته لا رفع الكلام.

(راجع بسائر ذوي التمييز ج ٣ ص ٤٤٠).

البطلان إلا فيما يحتاج إلى زيادة بيان ، والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب توجه الملعول للقرع الذي هو أساس عنيف ، والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المفروع للقارع والمقلوع للقالع ، كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة ، والمراد بالتموج حالة شبيهة بتتموج الماء تحدث بصدمة بعد صدم مع سكون بعد سكون ، وليس الصوت نفس التتموج ، أو نفس القرع ، والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب أو البعيد لأن التتموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا ، بل ربما يدرك الأول باللمس والآخران بالبصر ، وقد يتوهם أنه لا وجود للصوت في الخارج وإنما يحدث في الحس وصول الهواء المتموج إلى الصمامخ واستدل على بطidan ذلك بأنه لو لم يوجد إلا في الحس لما أدرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد ، لأن التقدير أنه لا وجود له في مكان وجها خارج الحس ، واللازم باطل قطعا ، لأننا إذا سمعنا الصوت نعرف أنه وصل إلينا من جهة اليمين أو اليسار ، ومن مكان قريب أو بعيد.

لا يقال : يجوز أن يكون إدراك الجهة لأجل أن الهواء المتموج يجيء منها ، ويميز القريب والبعيد ، لأجل أن أثر القارع القريب أقوى من البعيد ، وإن لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة ، لأننا نقول : لو صح الأول لما أدركت الجهة التي على خلاف الأذن السامعة ، وليس كذلك لأن السامع قد يسد أذنه اليميني ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه بأذنه اليسرى ، ويعرف أنه جاء من يمينه مع القطع بأن الهواء المتموج لا يصل إلى اليسرى إلا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم أن تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد ، فلم يميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف ، وظن في الصوتين <sup>(١)</sup> المتساوين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف أحهما مختلفان في القرب والبعد ، وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو أنه إذا وصل الهواء المتموج إلى الصمامخ فالسموع هو الصوت القائم بالهواء الواسع فقط ،

---

(١) في (ب) الصورتين بدلا من (الصوتين).

أو بالهواء الخارج أيضا ، والحق هو الأخير بدليل إدراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد، فإنه لو لم يقع الإحساس به إلا من حيث إنه في الهواء الواصل إلى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت أو واسطة <sup>(١)</sup> لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما إذا لم يوجد خارج الصماخ أصلا فلم يعرف جهته ولا مر به أو بعده ، كما أن اللمس لم يدرك الملموس إلا من حيث انتهى إليه ، لا من حيث إنه في أول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين أو اليسار ومن القريب أو بعيد فظاهر أن في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلوبين من جهة أنها تدل على أن القائم بالهواء الخارج من الصماخ أيضا مسموع ، وذلك يدل على أنها <sup>(٢)</sup> هناك موجودة ، وهذا ما قال الإمام إن التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الأصوات لما كان حاصلا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي ، ولا يمكننا أن ندركها <sup>(٣)</sup> حيث هي إلا وهي موجودة خارج الصماخ ، وما أورد من الإشكال ، وهو أن المدرك بالسمع لما لم يكن إلا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له ، بل مدركة الصوت الذي في تلك <sup>(٤)</sup> (الجهة) لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث إنه صوت فقط ، وهذا لا يختلف باختلاف الجهات ، فكيف يوجب إدراك الجهة؟ ليس بشيء لأنهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة <sup>(٥)</sup> مدركا بالسمع إلا بمعنى أنا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة أنه هناك ، كما نعرف بذوق الحلاوة ، أو شم الرائحة من هذا الجسم أنهما منه ، وإن لم يكن الجسم من المذوقات أو المشمومات ، وأما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه أنا بعد ما أدركنا الصوت عند الصماخ تتبعه بتأملنا فيتؤدي إدراكنا من الذي يصل إلينا إلى ما قبله فما قبله

من

(١) في (أ) وسطه بدلًا من (واسطه).

(٢) في (أ) أنه هناك موجود.

(٣) سقط من (ب) جملة (ولا يمكننا أن ندركها).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الجهة).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

جهته ومبأً وروده فإن كان بقى منه شيء متأدياً أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى ، وحينئذ يدرك الوارد ومورده وما بقى منه موجود أو جهته ، وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة أمواجهه وضعفها ، ولذلك يدرك البعيد ضعيفاً لأنه يضعف توجه حتى لو لم يبق في المسافة أثر ينتهي بنا إلى المبدأ لم يعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقى .

### رأي الفلسفه في إدراك وصول الصوت بالهواء

(قال : ويدل على كون إدراكه بوصول الهواء الحامل له إلى الصماخ أنه يميل مع الرياح ، وأن من تكلم في طرف أنبوبة طرفها الآخر على أذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وأنه متاخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه ، كضرب الفأس من بعيد وأمثال هذه أمارات لا يستبعد إفادتها اليقين الحدسي ، وإن لم تقم حجة على الغير إلا أنه لو استبعد قيام أمثال تلك الكيفية بجميع أجزاء الهواء وبقاوتها على هيئتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ من صلب الأجسام لم يكن بعيداً ، وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الأملس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع ، أو آخر متكيها بكيفية على ما هو الظاهر).

رأى الفلسفه أنه إذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ، ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات إلى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه إلا المسامع التي تقع في تلك المسافة ، ويصل إليها ذلك الهواء ، وتمسكون بوجوهه : الأول : أن الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان المحبوب من جهة لعدم وصول الهواء إلى صماخه ، فلو لم يكن الهواء <sup>(١)</sup> حاملاً له ولم يتوقف السمع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك .

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الهواء).

الثاني : أن من وضع طرف أنبوية <sup>(١)</sup> في فمه ، وطرفها الآخر في صماخ <sup>(٢)</sup> إنسان ، وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك إلا يمنع الأنبوية وصول الهواء الحامل للصوت إلى أصمختهم.

الثالث : أنا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلا ، ويتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا ، فلو لا أن السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك.

وأجيب عن الكل بأن غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسيبية ، فيجوز أن يكون ميل <sup>(٣)</sup> الصوت مع الرياح واحتصاص صاحب الأنبوية بالسمع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصل هواء حامل <sup>(٤)</sup> للصوت . والحق أن هذه أمارات ربما تفييد اليقين الحدسي للناظر وإن لم يقم حجة على المراظر . واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه :

الأول : أنه لو كان كذلك لما أدركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لأن الواصل لا يكون إلا ما في <sup>(٥)</sup> الصماخ .

والجواب ما سبق من أن المدرك الموقوف إدراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل <sup>(٦)</sup> فقط كما في اللمس بل بعيد أيضا كما في الإبصار .

الثاني : أنا ندرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا إلى خلافها .

---

(١) راجع توضيح هذا المثال عند صاحب الموقف في النوع الثالث من المحسوسات ص ٢٦١ .

(٢) الصماخ بالكسر : خرق الأذن وقيل هو الأذن نفسها والسین لغة فيه .

(٣) في (ب) مثل وهو تحريف .

(٤) في (ب) حائل بدلا من (حامل) .

(٥) سقط من (أ) حرف (ما) .

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (الواصل) .

والجواب : أن ذلك إنما يكون عند إمكان الوصول في الجملة وإن لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السمع.

الثالث : أنا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير أن يزول عنه ذلك الشكل ، الذي هو أضعف وأسرع زوالاً من الرقم على الماء ، وقد صار مثلاً في عدم البقاء.

وأجيب بأنه إذا لم يكن للحائل منافذ أصلاً ، ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السمع. ألا ترى أنه كلما كانت المنفذ<sup>(١)</sup> أقلَّ كان السمع أضعف ، وأما بقاء الشكل فإنَّ أريد بهحقيقة التشكل الذي يعرض للهواء فيصير سبباً لحدوث الكيفية المخصوصة ، فلا حاجة لنا إلى بقائه لأنَّه من المعدات ، وإنْ أريد به تلك الكيفية المخصوصة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استعداد في بقائه مع النفوذ والمضايق ، والحق أنَّ قيام تلك الكيفية<sup>(٢)</sup> . المخصوصة الغير قارة ، لكل جزء من أجزاء الهواء ، بدليل أنَّ الكل من في تلك المسافة يسمعها ، وبقاء أجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الأجسام الصلبة مستبعد جداً ، وأبعد منه حديث الصدى ، وهو أنَّ الهواء إذا توج وقاومه جسم أملس كجبل أو جدار<sup>(٣)</sup> بحيث يرد ذلك المتموج إلى<sup>(٤)</sup> خلف على هيئته كما في الكرة المرمية إلى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى ، وترددوا في أنَّ حدوثه من توج الهواء الأول الراجع على هيئته، أو من توج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكييف بكيفية الهواء الراجع ، وهذا هو الأشبه. وكيف ما كان بقاء الهواء على كفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصل ، ثم رجوعه على هيئه وإحداثه وكيفيته فيما يجاوره ، وزواله بمجرد الوصول إلى الصمام من المستبعادات التي تكاد تلتحق بالحالات.

(١) في (ب) الناقد وهو تحريف.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) جار وهو تحريف.

(٤) في (ب) المسموع بدلاً من (المتموج).

## المبحث الثاني

### تمايز الصوت بكيفية عما يماثله

(قال : المبحث الثاني : قد تعرض للصوت كيفية بما يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهو الحرف <sup>(١)</sup>).

يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف وهي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا <sup>(٢)</sup> ، وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين <sup>(٣)</sup> ، ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكأنه أشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل أي الزيرية والبمية ، احترازا عنهما ، فإن كلاً منها يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة.

وقيد التمييز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فإن التمييز بما لا يكون تميزا في المسموع لأنها ليست بمسنودة ، إلا أن في كونها من الكيفيات نظرا . فالأولى : أنه احتراز عن مثل الغنة <sup>(٤)</sup> والبحوحة .

---

(١) الحرف : يقال : حرف كل شيء طرفه وشفيه وحده ، ومنه حرف الجبل وهو أعلى المحدد . قال الفراء جمع حرف : حرف كعب قال تعالى : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ أي على وجه وهو أن يعبده في السراء دون الضراء وقيل : على شك .

(راجع بصائر ذوي التمييز ج ٢ ص ٤٤٢).

(٢) عبارة ابن سينا : بأنه كيفية تعرض للصوت بما يمتاز عن مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع .

(٣) في (أ) جميع المحققين .

(٤) في (أ) الفنة بالفاء وهو تحريف .

بقي النظر <sup>(١)</sup> في دلالة قولنا : تميزا في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا ، وفي أن الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوجة ، والحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعا ، بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه ، ويتحدد باختلافه كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوجة وغيرها . فإنما قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ، وما وقع في الطوالع من أن الحروف كيفيات تعرض للأصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخففة كلام لا يعقل له معنى ، وكأنه جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف أي <sup>(٢)</sup> عن البعض المماثل له في الثقل ، وأراد بالخففة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته ، وكفى بهذا اختلالا . والحق أن تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالأخفى ، وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل ، وتنبيه على خصوصياتها .

### الحروف تنقسم إلى صامدة ومصوّة

(قال : وينقسم إلى صامتة ومصوّتة مقصور هي الحركات ، ومددود هي المدات ، ومعنى الحركة ها هنا الكيفية الحاصلة من إمالة مخرج الحرف ، أي <sup>(٣)</sup> مخرج أحدى المدات إلى الواو ضمه وإلى الألف فتحة ، وإلى الياء كسرة ، وامتناع الابتداء بالمصوّت لذاته لا لسكونه للقطع بإمكان الابتداء بالساكن وإن لم يجز استعماله في بعض اللغات ، كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت إلا لقصور في الآلة .  
وينقسم أيضا إلى آني كالطاء ، وزمانى كالفاء).

الحركات الثلاث تعدد عندهم في الحروف وتسمى المصوّة <sup>(٤)</sup> المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها ،

(١) في (ب) نفي النظر وهو تحريف.

(٢) في (ب) برياه (لا).

(٣) في (ب) إلى بدلا من (أل).

(٤) سميت مصوّة لاقتضاءها امتداد الصوت.

أعني الألف من الفتحة والواو من الضمة ، والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة ، وهي المسماة في العربية بحرف المد لأنها كانت مدادات للحركات ، وما سوى المصوتة تسمى صامدة <sup>(١)</sup> ، ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكتتان ، إذ لم يكن قبل الواو ضمة ، وقبل الياء كسرة وأما الألف فلا يكون إلا مصوتا ، وإطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم <sup>(٢)</sup> ، وليس المراد بالحركة والسكون هاهنا ما هو من خواص الأجسام ، بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدادات ، فإذاً الألف فتحة ، وإلى الواو ضمة. وإلى الياء كسرة. ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وإنما الخلان في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضاً أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصور إلا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن ، وإن كان مرفوضاً في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوات إلا في الوقف مثل زيد وعمرو ، أو إذا كان <sup>(٣)</sup> الصامت الأول حرف لين والثاني مدغماً نحو خويصة فإنه جائز ، كما إذا كان الأول مصوتاً نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف ، فإن ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الإمكانيّة بأن المصوت أينما كان مشروط بالصامت ، فلو كان الصامت مشروطاً به في بعض الموارد كالابتداء لزم الدور ، وليس بشيء لأن المصوت مشروط بأن يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بأن يلحقه مصوت فيكونان معاً ولا استحالة فيه.

قوله : وينقسم أي الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني <sup>(٤)</sup> لأنه إن أمكن

(١) صامدة لعدم اقتضائها امتداد الصوت.

(٢) راجع ما كتبه صاحب الموقف في المقصد الثاني من الجزء الخامس ص ٢٧١ وما بعدها.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (إذا).

(٤) عبارة صاحب الموقف تشعر أن هناك ثلاثة أقسام. الأول : إما زمانية صرفة وهي الحروف المصوتة كالفاء والفاء ، وإما آنية صرفة وهي الحروف الصامدة والتي لا يمكن تمديدها أصلاً.

تمديده كالفاء فزماي ، وإن لم يمكن كالطاء فاني ، وهو إنما يوجد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع ، أو في آخر زمان حبسه كما في <sup>(١)</sup> غلط.

وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الأمرين ، وعرض الآني للصوت يكون بمعنى إنه طرف له كالنقطة للخط ، ومن الآني ما يشبه الزماي <sup>(٢)</sup> كالباء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تحديده ، لكن تجتمع عند التلفظ بوحد منها أفراد متماثلة <sup>(٣)</sup> ، ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا.

### تقسيم آخر للحروف إلى متماثلة ومختلفة

(قال : وإلى متماثل كالباءين <sup>(٤)</sup> الساكنين ، مختلف بالذات كالباء والتاء ، أو بالعرض كباءين متحرك وساكن بعده ، أو <sup>(٥)</sup> مضموم مفتوح).

يريد أن الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات أنواع مختلفة بالماهية ، وقد يختلف أفراد كل منها بعوارض مشخصة كالباء الساكنة التي يتلفظ بهازيد الآن ، أو في وقت آخر ، أو يتلفظ بها عمرو ، أو غير مشخصة كالباء الساكنة أو المتحركة بالفتحة أو الضمة أو الكسرة ، فمع قطع النظر عن اللافظ تكون أفراد النوع <sup>(٦)</sup> الواحد ، إما متحدة في السكون والحركة كالباءين الساكتين ، أو المتحركتين بالفتحة أو

---

. كالتاء والطاء ، وإنما آنية تشبه الزمانية وهي أن تward أفراد آنية مرارا فيظن أنها فرد واحد زماي كالباء والخاء.

(راجع الموقف ج ٤ ص ٢٧٢).

(١) في (ب) جنسه وهو تحريف.

(٢) سقط من (أ) لفظ (الزماني).

(٣) في (ب) أجزاء بدلا من (أفراد).

(٤) في (أ) كالباءين.

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (بعده).

(٦) سقط من (ب) لفظ النوع.

الضمة أو الكسرة ، وإنما مختلفة كالباء الساكنة والمحركة أو المفتوحة والمضمومة ، وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض ، وبهذا يندفع ما يقال إنه إن أريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن مختلفاً بالعارض مقابلة للمتماثل ، وإن أريد الاتحاد في العارض أيضاً كانت الياءان الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة أنه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض.

### تعريف المقطع المقصور والمقطع الممدود

(قال : والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوباً مثل ل<sup>(١)</sup> ومع الممدود مقطعاً ممدوداً مثل لا ، وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل ، فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فإنه صامت ومصوت ممدد فقط ، ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية ،<sup>(٢)</sup> وذلك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعاً للمقصور فهو مندرج<sup>(٣)</sup> فيه جزء منه).

قد اشتبه على بعض المؤخرين معنى المقطع مع استهاره فيما بين القوم ، فأوردنا في ذلك ما صرّح به الفارابي وابن سينا والإمام وغيرهم ، وهو أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوباً مثل ل بالفتح ، أو الضمة ، أو الكسر ، ومع المصوت الممدود يسمى مقطعاً ممدوداً ، مثل لا ولو ولـ ، وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل ، وقل ، وبعـ لمثالته المقطع الممدود في الوزن . فإن قيل : لا حاجة إلى هذا التفصيل فإن المقطع الممدود ليس إلا مقطعاً مقصوباً مع ساكن بعده سواء كان مصوتاً مثل لا أو صامتاً مثل هل ، ولهذا يقال : إن المقطع حرف مع حركة أو حرف متحرك مع ساكن بعده ، والأول المقصور الثاني الممدود .

قلنا : المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء .

(١) في (ج) زو .

(٢) في (ج) القرينة بدلاً من (العربيـة) .

(٣) في (ج) مدرج .

وبالاعتبار الأول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه أهل العربية من أن لا لام وألف بينهما فتحة ، وذلك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعاً للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجاً في الممدود جزءاً منه ، وهذا ما يقال. إن الحركات أبعاض حروف المد ، فلا يكون إلا صامتاً مع مصوت ممدود.

### الحروف ومكونات اللفظ والكلام والمفرد والمركب

(قال : ويتألف من الحروف الكلام المنقسم إلى المفرد والمركب بأقسامهما ، ويسمى اللفظ أيضاً ، وقد يختص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعاً مثل ق ، وقى<sup>(١)</sup> ، واللفظ بما يتتألف من المقاطع ، وهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال أجزاء المركب ألفاظ أو حروف أو مقاطع).

ويفسر بالمنتظم من الحروف المسنوعة المتميزة ، ويحترز بالمسنوعة عن المكتوبة أو المتخيلة ، وبالمتميزة عن أصوات الطيور ، والكلام ينقسم إلى المهمل والموضوع ، والموضوع إلى المفرد والمركب ، والمفرد<sup>(٢)</sup> إلى الاسم والفعل والحرف . والمركب إلى التام الذي يصح السكوت عليه ، وإلى غير التام ، واللفظ أعم من الحروف<sup>(٣)</sup> والكلام . وقد يختص الكلام باللفظ المفید بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت إنشائية مثل : قم وهل زيد قائم؟ ، ولعل زيداً قائم؟؟ ونحو ذلك أو إخبارية مثل : زيد قائم ، وسواء كان اللفظ مقطعاً مقصوراً مثل ق ، أو ممدوداً مثل قى وقو أو مركباً من المقاطع كما ذكر وقد يختص اللفظ بما يتتألف من المقاطع فيقابله<sup>(٤)</sup> الحرف والمقطع ولذا يقال : أجزاء المركب ألفاظ أو حروف ، أو مقاطع فزيد قائم من لفظين ، وما ذا من مقطعين ، ويا زيد من مقطع ، ولفظ درى<sup>(٥)</sup> في أمر المخاطبة

(١) في (ب) ومن بدلاً من (قى).

(٢) في (أ) المركب وهو خطأ.

(٣) في (ب) الحرف.

(٤) في (ب) متقابلة.

(٥) في (ب) ورى.

من مقطع وحرف ، وارضى وأخشوا من لفظ وحرف ، ويشكل بمثل قى وقو فإن كلاً منها مقطع ممدود فقط إلا أن يقال : إنه من حرفين صامت ومصوت ، وأما مثل ق فمن مقطع مقصور ، ولفظ هو الضمير المستتر أعني أنت وهذا بخلاف قى وقو فإن كلاً من الياء والواو اسم<sup>(١)</sup> ولا مستتر هناك.

### اللفظ من قبيل الكلم.

(قال : وزعم الفارابي أن اللفظ من قبيل الكلم وهو ما يمكن أن يقدر جميعه<sup>(٢)</sup> بجزء منه إذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصور أو ممدود أو بما ترکب منها ، ورد بأنه بالعرض كالجسم).

إن القول من مقوله الكلم ، وإن الكلم المنفصل أيضاً ينقسم إلى قار هو العدد ، وغير قار هو القول. واحتاج بأن<sup>(ذ)</sup> جزء<sup>(٣)</sup> يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفaca. بيان الصغرى أن أجزاء الأقاويل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع<sup>(٤)</sup> فيها التركيب بأن يردد من<sup>(٥)</sup> مقصور بمدود مثل على أو بالعكس مثل كان ، ثم ترکب هذه المقاطع مرة<sup>(٦)</sup> أخرى فيحدث أشياء أعظم مما تقدم فأصغر ما يتقدر به الألفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة. ثم بعدها المركبة ، وأكملها ما ذكر فيه المقصور أو لا ثم أردد بالممدود ، والقول ربما يتقدر بواحد منها ، وربما يحتاج إلى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير ، فإن منها ما يقدره ذراع فيستغرقه<sup>(٧)</sup> ، ومنها ما يحتاج إلى ذراعين وأكثر. وأجيب بمنع الكبri ، وإنما ذلك إذا كان التقدير<sup>(٨)</sup> لذاته ، وهاهنا إنما عرضي للعقل خاصية الكلم من جهة الكثرة التي فيه<sup>(٩)</sup> ، كما أن الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكلم المتصل.

(١) سقط من (ب) لفظ (اسم).

(٢) في (ج) يفيد جمعية وهو تحريف.

(٣) في (ج) هو بدلاً من (ذ).

(٤) في (ب) مقطع بدلاً من (يقع).

(٥) في (أ) بزيادة حرف (من).

(٦) سقط من (ب) لفظ (مرة).

(٧) في (ب) فستعرفه.

(٨) في (ب) التقدير.

(٩) في (ب) منه.

## النوع الرابع

### المذوقات

(قال : النوع الرابع المذوقات <sup>(١)</sup> ، وهي الطعوم ، وأصولها تسعة لأن الحار يفعل في اللطيف حرافة ، وفي الكثيف مرارة ، وفي المعتدل ملوحة ، والبارد في اللطيف حموضة ، وفي الكثيف عفوفية وفي المعتدل قبضا ، والمعتدل في اللطيف دسومة ، وفي الكثيف حلاوة ، وفي المعتدل تفاهة ، ثم يتراكب منها أنواع لا تحصى).

---

(١) الذوق : الحاسة التي تميز بها خواص الأجسام الطعمية بواسطة الجهاز الحسي في الفم ومركزه اللسان.  
والذوق : في الأدب والفن حاسة معنوية يصدر عنها انبساط النفس أو انقباضها لدى النظر في أثر من آثار العاطفة أو الفكر. (المعجم الوسيط ج ١).

والذوق : أصله فيما يقل تناوله دون ما يكثر ، فإن ما يكثر من ذلك يقال له الأكل ، واختير في القرآن لفظ الذوق للعذاب لأن ذلك وإن كان في التعارف للقليل فهو مستصلح للكتير فخصه بالذكر ليعلم الأمرين وكثير استعماله في العذاب وقد جاء في الرحمة. قال تعالى : ﴿وَلَئِنْ أَذْقَنَاهُ رَحْمَةً مِّثْلًا﴾ ويعبر به عن الاختبار. يقال : أذقه كذا فذاق.

والذوق : مباشرة الحاسة الظاهرة أو الباطنة ولا يختص ذلك بحسنة الفم في لغة القرآن ، ولا في لغة العرب: قال تعالى : ﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَقِيقِ﴾ . وقال ﴿فَأَدَّاقَهَا اللَّهُ لِيَسَّرَ الْجُنُونَ وَالْخُوفَ إِمَّا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ .  
فجمع الذوق واللباس حتى يدل على مباشرة الذوق وشموله ، فأفاد الإخبار عن إذاقته أنه واقع مباشر غير منتظر ، فإن الخوف قد يتوقع ولا يباشر ، وأفاد الإخبار عن لباسه أنه محيط شامل كاللباس للبدن.  
وفي الصحيح عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) : ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا ، فأخبر أن للإيمان طعم وأن القلب يذوقه كما يذوق الفم طعم الطعام والشراب ، والذوق عند العارفين منزلة من منازل السالكين أثبتت وأرسخ من منزلة الوجد عندهم.  
(راجع بصائر ذوى التمييز ج ٣ ص ٢٣ ، ٢٤).

المشهور أن أصول الطعوم<sup>(١)</sup> أي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب أحوال ثلاثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما<sup>(٢)</sup> في أحوال ثلات للقابل هي اللطافة والكتافة والاعتدال بينهما وبيان أنية ما ذكر من التأثيرات ولزيتها مذكور في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تختصى مختلفاً باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفاً وامتزاج شيء من الكيفيات اللميسية بها بحيث لا تتحيز في الحس ، وهذه المركبات قد يكون لها أسماء كالبشاشة للمركب من المرارة والقبض كما في الحمض بضم الضاد الأولى نوع من الدواء وهو عصارة شجرة تسمى فليزهراج ، وكالزعقة للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون كالحلابة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة (والتفاهة في الهندبا ، والمرارة والحرافة ، والقبض في الباذنجان ، والفرق بين القبض والغفوسة أن القابض يقبض ظاهر اللسان ، والعفص ظاهره وباطنه)<sup>(٣)</sup>. والتفاهة المعروفة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والحنز.

وقد يقال : التفه لا طعم له أصلاً كالبسائط ولما لا يحس بطعمه ، لأنه لا بتخلل منه شيء يخالط<sup>(٤)</sup> الرطوبة اللعابية إلا بالحيلة كالحديد ، وما قيل إن هذا هو<sup>(٥)</sup> الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا : إن طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة.

(١) في (ب) الطعم.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (بينهما).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٤) في (أ) يخالط بدلاً من (يخالط).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

## النوع الخامس

### المسمومات وهي الروائح

(قال : النوع الخامس : المسمومات وهي الروائح ، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الملائمة ، والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة <sup>(١)</sup> أو المجاورة كرائحة حلوة ، أو الإضافة كرائحة المسك).

وليس فيها محل بحث ، واعلم أنهم وإن أجرروا <sup>(٢)</sup> هذه الأوصاف أعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمسمومات على الأنواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الأسماء <sup>(٣)</sup> لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الواقع على الكيفية أو على المدل ، أو عليهما جميعا ، وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الإدراك كالإبصار والسماع ، أو لما يفضي إليه كالبواقي ، ومن هاهنا يقال : أبصرت الورد وحررته وسمعت الصوت لا صوته ، ولبست <sup>(٤)</sup> الحرير لا لينه ، وذقت الطعام وحلاؤته ، وشممت العبير <sup>(٥)</sup> ورائحته.

---

(١) في (ب) ومنتنة وهو تحريف.

(٢) في (ب) وإن أخرروا بدلا من (أجرروا).

(٣) في (ب) الانتهاء بدلا من (الأسماء).

(٤) في (أ) ولبست بدلا من (لبست).

(٥) في (أ) العنبر بدلا من (العبير).

## **القسم الثاني**

### **الكيفيات النفسانية كإدراك**

#### **وفيه مباحث**

**المبحث الأول : حقيقة الإدراك**

**المبحث الثاني : أنواع الإدراك**

**المبحث الثالث : انقسام العلم إلى قديم وحدث**

**المبحث الرابع : انقلاب العلم النظري إلى ضروري**

**المبحث الخامس : اختلاف العلماء في تعدد العلم الحادث بتنوع المعلوم**

**المبحث السادس : محل العلم هو القلب**

**المبحث السابع : العقل مناط التكليف**



## الكيفيات النفسانية

(قال : القسم الثاني : الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية ، وهي مع الرسوخ تسمى ملكرة ، وبدونه حالا).  
أي من الأقسام الأربع للكيفيات المختصة بذوات الأنفس الحيوانية يعني أنها إنما تكون من بين <sup>(١)</sup> الأجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على أن القائلين بثبوت صفة الحياة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والأعراض ، ثم الكيفية النفسانية إن كانت راسخة سميت ملكرة <sup>(٢)</sup> وإنما فحالا ، فالتماييز بينهما قد لا يكون إلا بعارض بأن تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكرة ، كما أن الشخص من الإنسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك ، وإن كان يسبق إلى <sup>(٣)</sup> الوهم ويقع في بعض

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (بين).

(٢) الملكرة : صفة راسخة في النفس أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بمحنة ومهارة مثل الملكرة العددية ، والملكرة اللغوية.

(راجع المعجم الوسيط). ويراد بها القوة ، والقدرة والاستعداد الدائم وتحقيق ذلك أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال ، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال ، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك فيها وصارت بطبيعة الزوال فتصير ملكرة.

(راجع تعريفات الجرجاني).

(٣) في (أ) سبق أن.

العبارات إنه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة.

### الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة

(قال : فمنها الحياة <sup>(١)</sup> وهي <sup>(٢)</sup> في الشاهد قوة تقتضي الحس والحركة أي تكون مبدأ لقوة الحس والحركة ، وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفاوتها سائر القوى أي القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ ، وذي <sup>(٣)</sup> المبدأ ، وغير قوة التغذية لوجودها في النباتات مع عدم الحياة ، ولهذا كان في العضو المفلوج ، أو الذابل الحياة بأثرها من غير حس وحركة أو ابتداء).

سيجيء معنى الحياة في حق الله تعالى : وأما حياة الحي من الأجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها ، بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها إلا باعتبار اللوازم والآثار ، فقيل : هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج ، والقيد الأخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتجاز وقيل قوة <sup>(٤)</sup> هي مبدأ لقوة الحس والحركة ، وكان هذا هو المراد بالأول ليتميز عن قوة الحس والحركة ، وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ،

---

(١) الحياة : في اللغة نقىض الموت ، وهي النمو البقاء والمنفعة والحي من كل شيء نقىض الميت ، والحي أيضا كل متكلم ناطق ، وفسروا قوله تعالى : **﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾**. بقولهم : الحي هو المؤمن والميت هو الكافر. ومن قتل في سبيل الله لا يجوز أن يقال له : ميت ولكن يقال له شهيد ، وهو عند الله حي ، ويقال أيضا : ليس لفلان حياة أي ليس عنده نفع ولا خير.

وأما علماء الحياة المتأخرون فيرون أن الحياة هي مجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات مثل التغذية والنمو والتناسل وغير ذلك. وإذا أطلقت الحياة على مجموع ما يشاهد في الحي من مميزات كالالتغذية والنمو والتناسل كان لها بالنسبة إليه ابتداء وانتهاء فبدايتها الولادة ، ونهايتها الموت وتحتلي مدتها باختلاف الأشخاص.

(٢) في (ب) والتي بدلا من (هي).

(٣) في (أ) و (ب) بزيادة (وذي).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قوة).

ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية أي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو أن لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه بحيث إذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ، ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو أصبح بالنسبة إليه ويسمى الأول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا ، والثالث شخصيا ، وهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر في بحث المزاج فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان فاض عليه<sup>(١)</sup> قوة الحياة فانبعثت عنها بإذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحياة مشروطة باعتدال المزاج ، ومبدا القوة الحس والمحركة فتغيرهما بالضرورة وكذا تغير القوة الغذائية<sup>(٢)</sup> لوجودها في النبات بخلاف الحياة لكن هذا إنما يتم لو ثبت أن الحياة مبدأ لقوة الحس والمحركة لا نفسها وأن الغذائية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغایرة تلك الحياة مغایرة هذه لها ، فاستدلوا على مغایرة الحياة لقوة الحس والمحركة ولقوة التغذية الحيوانية بأن الحياة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة ، وفي العضو الداibal من غير اغتناء.

واعتراض الإمام بأن عدم الإحساس والحركة وعدم الاغتناء لا يدلان على عدم قوة الحس والمحركة وعدم قوة<sup>(٣)</sup> التغذية لجواز أن توجد القوة ولا يصدر عنها الأثر لمانع من جهة القابل .

وأجيب بأن القوة ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى أنا نريد أن القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية ، والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والمحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنها الأثر

(١) في (ب) فافتضي بدلا من (فاض).

(٢) في (ب) العادمة بدلا من (الغاذية).

(٣) سقط من (أ) لفظ (قوة).

بالفعل فإن ظاهر البطلان. كيف وهو قد صرخ بأن في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الإحساس والحركة. نعم يتوجه أن يقال : لم لا يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق أن مغایرة المعنى المسمى بالحياة للقوة البصرية والسمعية وغيرها من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج إلى البيان.

### اعتدال المزاج ووجود البنية ليسا شرطاً لإيجاد الحياة

(قال : وعندنا لا يشترط اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في الجزء ، وخالفت <sup>(١)</sup> الفلاسفة والمعزلة تعويلاً على ما يشاهد من زواها بانتفاض <sup>(٢)</sup> البنية ، وقد الاعتدا والروح ، ومنا من استدل على عدم الاشتراط بأنها لو اشترط فإما أن تقوم بالجزئين حياة (واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل ، وإما أن يقوم بكل جزء حياة وحيثند) <sup>(٣)</sup> فالاشتراط من الجانبيين دور ، ومن جانب واحد ترجح بلا مرجع ، ورد بأنه قائم بالمجموع على ما سبق.

ولو سلم فدور معية ، ولو سلم فعدم المرجع منوع <sup>(٤)</sup> غايتها عدم الاطلاع عليه). ذهب جمهور المتكلمين إلى أن <sup>(٥)</sup> تتحقق المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطاً باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في البساط ، بل هي <sup>(٦)</sup> في الجزء الذي لا يتجزأ ، والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الأربع ، وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلال تبعثر من التجويف الأيسر من القلب ، ويسرى إلى البدن في عروق نابعة من القلب تسمى بالشرايين.

(١) في (ب) وقالت.

(٢) في (أ) بانتفاض بالفاء.

(٣) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٤) سقط من (أ) كلمة (منوع).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (أن).

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (هي).

وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة إلى أن<sup>(١)</sup> هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاد البنية وتفرق الأجزاء ، وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة<sup>(٢)</sup> أو شدة ربط يمنع نفوذه ، ورد بأن غايتها الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمكن بدون<sup>(٣)</sup> تلك الأمور.

واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحياة مشروطة بالبنية بأنها لو اشترطت فإذاً أن تقوم بالجزئين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد ، وقد مر بطلانه ، وإنما أن يقوم بكل جزء حياة ، وحيثند إما أن يكون القيام بكل جزء مشروطاً بالقيام الآخر فيلزم الدور أو لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الأجزاء والاتحاد حقيقة الحياة. لا يقال لا يجوز أن يقوم البعض فقط لأسباب مرجة من الخارج. لأننا نقول : فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المطلقة.

وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المطلقة ، وليس<sup>(٤)</sup> هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق ، أو يقوم بكل جزء حياة ، ويكون اشتراط كل بالأخر بطريق المعية<sup>(٥)</sup> دون التقدم فلا يلزم الدور الحال ، أو يكون قيامها

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).

(٢) في (ب) لشده بالشين وليس بالسين.

(٣) سقط من (ب) لفظ (بدون).

(٤) سقط من (ب) لفظ (ليس).

(٥) المعية : هي الوجود معا ، وهي زمانية ، ومنطقية. أما المعية الزمانية فهي الحدوث في زمان واحد ، وهي مطلقة أو نسبية ، أما المطلقة فهي وجود الأشياء في زمان واحد ، أي في زمان متجانس الأجزاء لا تختلف أوقات وجودها فيه باختلاف موقف الشخص الذي يلاحظها ، وللمعية عند قدماء النصار أقسام مختلفة ، ومنها المعية الشرفية : كشخصين متساوين في الفضيلة ، والمعية بالرتبة : ك نوعين متقابلين تحت جنس واحد ، وشخصين متساوين في القرب من المحراب ، والمعية بالذات : كحرمين مقومين ملائية واحدة في رتبة واحدة. والمعية بالعلية : كعلتين ملعولتين شخصين عن نوع واحد.

(راجع كليات أبي البقاء).

بعض الأجزاء مشروطاً بقيام حياة بالآخر من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج ، وإن لم يطلع عليه.

لا يقال : فحيثند تكون الحياة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لأننا نقول : عدم اشتراط قيام الحياة به بقيام حياة بالجزء الأول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الأول الذي به تتحقق البنية.

### الموت ككيفية تضاد الحياة

(قال : وأما الموت <sup>(١)</sup> فزوال الحياة أي عدمها عما اتصف بها ، أو كيفية تضادها ، وكان هذا مراد من قال : إنه فعل من الله تعالى أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير حرج احتراز عن القتل على أن الفعل بمعنى الأثر إذ التأثير أمانة ، فعلى الأول معنى خلقه تقديره ، أو خلق أسبابه.

فزوال الحياة ، ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل إنه عدم الحياة عما من شأنه أي <sup>(٢)</sup> عما يكون من أمره وصفته الحياة بالفعل فيكون عدم ملائكة للحياة كما في العمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى ، ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتاً فعلى هذا لا يكون <sup>(٣)</sup> الموت عدمياً ، وقيل : هو <sup>(٤)</sup> كيفية تضاد الحياة فيكون

---

(١) الموت : عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، وقيل الموت : نهاية الحياة وضد الحياة ، والتقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملائكة ، وقد يطلق الموت ، ويراد به ما يقابل الفعل والإيمان أو ما يضعف الطبيعة ولا يلائمها كالخوف والحزن أو الأحوال الشاقة كالفقر ، والذل والهرم والمعصية . والموت عند الصوفية هو الحجاب عن أنوار الكاشفات والتجلّيات ، وهو قمع هوى النفس ، فمن مات عن هواه فقد حي بمداده (تعريفات الجرجاني).

وقيل إن الموت موتان : موت إرادي ، ومموت طبقي ، وكذلك الحياة حياتان : حياة إرادية ، وحياة طبيعية . عنوا بالموت الإرادي إماتة الشهوات وترك التعرض لها ، وعنوا بالموت الطبيعي مفارقة النفس البدن ، وعنوا بالحياة الإرادية ما يسعى له الإنسان في حياته الدنيا.

(راجع تحذيب الأخلاق لمسكويه ص ٢١٢ والمنقذ من الضلال للغزالى ص ٦٧ ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهاونى).

(٢) في (ب) حرف (أن) بدلاً من (أي عما).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (لا).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

وجوديا ، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما ذكره المعتزلة من أن الموت فعل من الله تعالى ، أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير جرح<sup>(١)</sup>.

واحتذر بالقيد الأخير عن القتل ، وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على أن المراد به الأثر الصادر عن الفاعل إذ لو أريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للإمامية لا للموت ، وقد يستدل على كون الموت وجودا بقوله تعالى<sup>(٢)</sup> «خلق الموت والحياة». فإن العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ، ويحاجب بأن المراد بالخلق في الآية التقدير ، وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ، ولو سلم فالمراد بخلق الله تعالى الموت إحداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام.

مثل هذا وإن كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج.

---

(١) في (أ) حرج وهو تحريف.

(٢) في (ب) بزيادة (الله تعالى)



## المبحث الأول

### حقيقة الإدراك

(قال : ومنها الإدراك <sup>(١)</sup> ، وبيانه في مباحث :

المبحث الأول : لا خفاء أنا إذا أدركنا شيئاً كان له تميز وظهور عند العقل ، وليس ذلك بوجوده العيني إذ كثيراً ما يدرك ولا وجود أو يوجد ولا إدراك ، بل يوجده العقل ، وهو المعنى بالصورة ، فحقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل).

أي من الكيفيات النفسانية للإدراك ، وقد سبق نبذ من الكلام فيه ، والذي استقر عليه رأي الحفظيين من الفلاسفة أن حقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل ، إما بنفسه وإنما بصورة المتنزعة ، أو الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك أو آلة التي بها الإدراك ، وهذا معنى ما قال في الإشارات إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ، على أن المراد بتمثيل الحقيقة حضورها بنفسها أو بمثابتها سواء كان

---

(١) الإدراك في اللغة هو اللحاق والوصول ، يقال : أدرك الشيء بلغ وقنه وانتهى ، وأدرك الشمر نضج ، وأدرك الولد بلغ وأدرك الشيء لحقه ، وأدرك المسألة علمها ، وأدرك الشيء ببصره رأه ، فمن رأى شيئاً ورأى جوانبه ونهاياته قيل : إنه أدركه ، ويصبح : رأيت الحبيب ، وما أدركه بصري ، فيكون الإدراك بهذا المعنى أخص من الرؤية.

والإدراك عند معظم الفلاسفة إما أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكلي وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقف على وجوده في الخارج ، وهو الحس ، أو لا يتوقف وهو الخيال ، وإدراك الجزئي على وجه كلي هو إدراك كلية الذي يحصر في ذلك الجزئي.

(راجع لباب الإشارات للرازي ص ٧٤).

المثال متزعاً من أمر خارج أو متحصلاً ابتداء وسواء كان منطبعاً<sup>(١)</sup> في ذات المدرك ، أو في آله ، والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور ، وفي قوله يشاهدنا ما به يدرك تبنيه على انقسام الإدراك إلى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك ، وإلى ما يكون بآلية فيكون في محل الحس ، كما في الإبصار بحصول الصورة في الرطوبة الجلدية ، أو في المجاور كإدراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به ، والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوي لا الإبصار وإدراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير ، نعم تضمنت العبارة في جانب الإدراك العقلي تكراراً بحسب اللفظ كأنه قيل<sup>(٢)</sup> حضور عند المدرك حال الحضور عنده لأن ما به الإدراك العقلي هو ذات المدرك ، وفي جانب الإدراك الحسي تكراراً بحسب المعنى حتى كأن هناك حضورين أحدهما عند المدرك والآخر عند الآلة ، وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام أنا إذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في أنه يحصل لنا حال لم تكن وتقاد تشهد الفطرة بأنها بحصول أمر لم يكن لا بزوال أمر كان وما ذاك إلا تميزاً وظهوراً لذلك الشيء عند العقل ، وليس ذلك بوجوده في الخارج إذ كثيراً ما ندرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات ، وكثيراً ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه إليه ، بل بوجوده في العقل بمعنى أن يحصل فيه أثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكن إياه ، وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وقتلها وارتسامها ووصول النفس إليها ، ونحو ذلك ، ولا يفهم من إدراك الشيء سواه والاعتراض بأن الإدراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت إليه عند المحققين<sup>(٣)</sup> سواء جعلنا الإدراك مصدراً بمعنى الفاعل أو المفعول ، وأما

(١) في (ب) منطبقاً.

(٢) في (أ) قبل بالياء.

(٣) في (ب) عند المحصلين.

الاعتراض بأن ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الإدراك دور ، فجوابه أن المراد به الشيء الذي قال له : المدرك وما به الإدراك ، وإن لم تعرفحقيقة هذا الوصف ، وقد يجيب بأن هذا ليس تعريفا للإدراك ، بل تعينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالإدراك الواضح عند العقل.

### المدرك إما أن يكون خارجا أو غير خارج

(قال : أما بحقيقة كإدراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغيرات اعتباريا وهو كاف كالمعالج يعالج نفسه ، ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهي ، وإنما بصورته المنتزعة كما في الماديّات أو غير المنتزعة كما في الجرّادات والمعدومات).

إشارة إلى ما ذكروا من أن الشيء المدرك إما أن لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها ، وإنما أن يكون خارجا وحينئذ إما أن يكون ماديا أو غير مادي.

فال الأول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون إدراكه دائما.

والثاني : تكون صورة منتزعه عنه.

والثالث : تكون صورة متحصلة في العقل ، غير مفتقرة إلى الانتزاع من حقيقة خارجية ، لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كإدراك المفارقات ، أو لما لا تتحقق له في الخارج<sup>(١)</sup> ولا حقيقة أصلا كإدراك المعلومات.

واعترض على الأول بوجوه :

أحدها : أنه يقتضي أن يكون إدراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوم الحضور ،  
واللازم باطل لأن كثيرا من الصفات مما لا نطلع على

---

(١) في (ب) بزيادة (في الخارج).

أنيتها<sup>(١)</sup> وما هيها إلا بعد النظر والتأمل ، وإنما الكلام في ماهية النفس ، ولا يجوز أن يكون هذا ذهولا<sup>(٢)</sup> عن العلم بالعلم ، لأنه أيضاً مما يلزم دوامه سيمماً وهم يقولون : إن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا.

وثانيها : أن حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه.

وثلاثها : أن النفس إذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك ، وهلم<sup>(٣)</sup> جرا لا إلى نهاية ، فيلزم علوم غير متناهية بالفعل ، وأجيب عن الأول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة ، وعن الآخرين بأن التغير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار.

وحاصله أن ليس هناك إلا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغايب عن نفسه ، فمن حيث يعتبر شاهداً يكون عالماً . ومن حيث يعتبر مشهوداً يكون معلوماً ، ومن حيث يعتبر مشهوداً يكون عالماً ، ومرجعه إلى أن وجود الشيء عين حصوله ، وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج.

### المدرك لا يتصف بما يدركه لتغير الصورة والموية

(قال : ولما بين صورة الشيء وهو بيته من التغير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة ، ونحو ذلك على أن حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم من إدراك المعانى العقلية أيضاً كالإيمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها ، وإنما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم ، ثم لا يقبح في ذلك أن المبصر هو هذا السواد لا شبحه ، والمتعقل هو الإنسان لا

---

(١) في (ب) أنفسها.

(٢) في (ب) وهو وهذا تحريف.

(٣) في (ب) وهم أجزاء وهو تحريف.

صورته ، وإنكم تجعلون الإدراك للنفس ، أو للحس المشترك مع أن الحصول في الجلدية مثلا ، وأنه ربما يتحقق الحصول فيها مع عدم الإدراك لعدم التفات النفس ، ثم الصور العلمية وإن كانت من حيث حصولها في العقل عرضا لم تناف كون الماهية المعقولة جوهرها بمعنى أنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ، كما أنها يكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية ، وكلها من حيث انسائها إلى الأفراد ، ونسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهية في الخارج فلا زيادة إلا باعتبار العقل ، ومن ها هنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث إن الحصول نفسها علم وعرض موجود في الأعيان كسائر صفات النفس ، ومن حيث إنه زائد عليها مفهوم ولا تتحقق له إلا في <sup>(١)</sup> الأذهان ، وأما المعلوم فهو ما له الصورة لا نفسها ، إلا أن يستأنف لها تعقل ، ويلتحقها أحكام هي المقولات الثانية ، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة).

#### إشارة إلى دفع اعترافات للإمام وغيره منها :

أن العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات ، وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما.

وجوابه : أن الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورته ، وماهيتها وكذا جميع الصفات ، وفرق ما بينهما ظاهر ، فإن الهوية جزئية محفوظة <sup>(٢)</sup> بالعارض فاعلة للصفات الخارجية ، والصورة كليلة مجردة لا تلحقها الأحكام ، ولا يترب عليها الآثار.

وهذا لا ينافي مساواتها للهوية ، بمعنى أنها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت إليها ، ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة ، فكذا على

(١) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).

(٢) في (ب) مكتوبة بدلا من (محفوظة)

الموجود العيني ، وبهذا الاعتبار يقال ثارة إن المعقول من السماء مساوٌ ل Maheritha ، وثارة إنه نفس Maheritha فضلاً عن المساواة .

جوب آخر ، وهو أن حصول الشيء للشيء<sup>(١)</sup> يقال معان متعددة كحصول المال لصاحب وبالعكس ، وحصول السواد للجسم وبالعكس ، وحصول السرعة للحركة ، وحصول الصورة للمادة وبالعكس ، وحصول كل منهما للجسم وبالعكس ، وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ، ولزوم الاتصال إنما هو في حصول العرض بمحله ، ولا كذلك<sup>(٢)</sup> حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس<sup>(٣)</sup> وهو معلوم لنا بالوجдан ، ومتتحقق كونه حصولاً لنا وإن لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه إدراكاً وعلماء أو شعوراً أو إحاطة بكنه الشيء ، أو ما يجري مجرى هذه الاعتبارات<sup>(٤)</sup> وبهذا يعني لكون الحصول الإدراكي معايراً لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصال لا يلزم من إدراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالإيمان والكفر ، والجود والبخل ، ونحو ذلك اتصاف النفس بما لانتفاء الحصول الاتصافي ، فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصال بما كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وإنما الكلام في أن الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول إدراكي حتى يلزم دوام<sup>(٥)</sup> تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ، ثم إنهم لم يبينوا أن ذلك مبني على أن مجرد الحصول الاتصافي كاف في الإدراك النفسي صفاتها ، أو على<sup>(٦)</sup> أنه مستلزم للحصول الإدراكي والحق أن الكل بوجود غير متأصل هو الصورة ، وما ذكروا من أنه لو كان كذلك لزم من<sup>(٧)</sup> إدراك النفس لذاتها عدم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (للشيء) .

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كذلك) .

(٣) سقط من (ب) لفظ ( وبالعكس) .

(٤) في (أ) العبارات .

(٥) في (ب) جواز .

(٦) في (ب) بزيادة حرف الجر (على) .

(٧) في (أ) في بدلاً من (من) .

التمايز بين الصورة وذي الصورة ، ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية ، وبأن التمايز المانع من الاجتماع ، إنما هو بين الهويتين . ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي ، وبالجملة إذا كان الحصول الإدراكي غير الحصول الاتصافي ، ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شأنه الإدراك مستلزمًا للإدراك كان عدم استلزماته فيما ليس من شأنه الإدراك ، كحصول السواد للحجر أولى ، فلا يرد ما ذكر الإمام من أن الإدراك إذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي ليس<sup>(١)</sup> له الحصول وكان الجسم الحار مدركًا للحرارة ، ومنها أنا نعلم قطعاً أن المدرك بالحس أو العقل هو الموجود العيني لهذا السواد ، وهذا الصوت والإنسان ، فالقول بأنه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون<sup>(٢)</sup> سفسطة ، والجواب : أنه لا نزاع في أن المدرك هو ذلك الموجود ، لكن إدراكه عبارة عن حصول صورة منه . ومثال عند المدرك بحصوتها فيه ، أو في آنته ، ومنها أنكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس ، أو الحس<sup>(٣)</sup> المشترك مع أن حصول الصورة ليس فيها ، بل في الخيال ، أو غيره من الآلات كالرطوبة الجلدية للمبصرات ، فلو كان الإدراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول . والجواب : أنا لا يجعل إدراك المحسوسات هو الحصول في الآلة ، بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة ، فلا يلزم ما ذكر ، وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو أنه لو كان مجرد لحضور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافياً في الإدراك لكان

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ليس).

(٢) في (أ) بزيادة (يكون).

(٣) الحس في اللغة الحركة والصوت الخفي ، وما نسمعه مما يمر قريباً منك ولا تراه ، والر والشر ، وبرد يحرق الزرع والكلأ . ووجع يصيب المرأة عند الولادة .

والحس عند جمهور الفلاسفة هو الإدراك بإحدى الحواس أو الفعل الذي تؤديه إحدى الحواس ، أو الوظيفة النفسية التي تدرك أنواعاً مختلفة من الإحساس .

قال ابن سينا : وأما القوى المدركة من باطن بعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات .

(راجع الشفاء ١ : ٢٩٠ و النجاة ٢٦٤).

الحاضر الذي لا تلتفت إليه النفس مدركًا ، وليس كذلك ، ومنها أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا ، بل نفس ماهيته ، وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ، ونفس ماهيته معلوم بالضرورة (وأيضا : جعلتموها كلية مع أن كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري) <sup>(١)</sup> وأيضا يجعلون العلم تارة حصول الصورة ، وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما.

والجواب : أن الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضها ، أو كليا وجزئيا ، وأما عند اختلاف الاعتبار فلا ، فإن كون <sup>(٢)</sup> الصورة العقلية عرضها من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث إنها ماهية ، إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ، وإنما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضها في الخارج بمعنى كونها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع ، وكذا كونها جزئية من حيث قيمتها بالنسبة إلى النفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة ، بمعنى أن الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد <sup>(٣)</sup> عن العوارض تكون تلك <sup>(٤)</sup> الصورة بعينها ، ثم نسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهية في الخارج ، فكماله ليس للماهية تحقق في الخارج ، ولعارضها المسمى بالوجود تتحقق آخر ، حتى يجتمعوا اجتماع القابل والمقبول ، كذلك ليس للصورة تتحقق في العقل ، ولعارضها المسمى

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) فكون بدلا من (إإن كون).

(٣) التجريد في اللغة : التعرية من الثياب والتشذيب ، تقول جرد الشيء قشره ، وجرد الجلد نزع شعره ، وجرد السيف من غمده سله ، وجرد الكتاب عراه من الضبط والزيادات والفوائح ، والتجريد عند الفلاسفة : هو انتزاع النفس عنصرا من عناصر الشيء ، والاتفاقا إليه وحده دون غيره.

وله عند علماء اللغة عدة معان ، منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه ومنها عطف الخاص على العام ، ومنها أن يتبع من أمر ذي صفة.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (تلك).

بالحصول تحقق آخر ، وإنما الزيادة بمعنى أن المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك ، فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة ، وتارة حصولها.

فإن قيل : لا ارتياح في أن العلم عرض موجود في الخارج ، لمعنى حصوله في النفس ، حصولا متأصلاً موجباً للاتصاف كسائر صفات النفس .

والصورة ليست كذلك إذ لا حصول لها إلا في النفس ، وحصولها فيها ليس حصولا اتصافياً مثل حصول العرض في الحال ، على ما سبق .

قلنا : لا كلام في قوة هذا الإشكال ، بل أكثر الإشكالات الموردة على كون الإدراك صورة. وغاية ما يمكن أن يقال : إن الصورة قد تؤخذ<sup>(١)</sup> من حيث إن الحصول نفسها ، فتكون عرضاً قائماً بالنفس حاصلاً لها حصولاً متأصلاً اتصافياً ، فيكون موجوداً عينياً كسائر صفاتها ، وقد تؤخذ<sup>(٢)</sup> من حيث إن الحصول غيرها فيكون صورة و Mahmia لل موجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ، ولا هي تحصل للنفس حصولاً متأصلاً ، وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تتحقق له إلا في الذهن ، وإطلاق المعلوم عليها تجوز ، لأن المعلوم ماله<sup>(٣)</sup> صورة في العقل ، لا نفس الصورة ، نعم : قد يستأنف لها تعقل ، وتتحققها أحكام وعوارض لا يحاذي بها أمر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية ، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم ، كما تجعل من عوارض المفهوم.

وأما المعلوم الذي هو ماله الصورة يعني الموجود العيني فلا يتتصف بالكلية ، إلا بمعنى أن الحاصل منه في العقل كلي .

وذكر في المواقف عن الحكماء : أن موجود في الذهن هو العلم والمعلوم ، وأن معنى كون الإنسان كلياً هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل

---

(١) في (ب) توجد بدلاً من (تؤخذ).

(٢) في (ب) يوجد بدلاً من (تؤخذ).

(٣) في (ب) بدلاً من (ماله).

المجردة عن الشخصيات كلبية ، أو أن المعلوم بها كلي ثم قال : وهذا إنما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية ، أو يجعل للأمور المتصورة ارتساما في غير العقل وإلا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا ، وأنت خبير بأنه إذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ، ولا لقوله بما معنى .

### الإدراك إما إضافة أو صفة لها

(قال : والمتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني جعلوا الإدراك إضافة بين المدرك والمدرك ، أو صفة لها إضافة إليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والمنتزعات إذ لا تعقل الإضافة إلى ما تتحقق له أصلا ، ولزم القول بالصورة في الكل لما أن الإدراك معنى واحد فإن قيل : كما لا إضافة إلى العدم المحس فكذا لا صورة له .

وإن أخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم أمران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان .

قلنا : ليس من المعدوم إلا الصورة ، ومعناها أن له وجودا غير متصل ، وهي من حيث قيامها بالذهن علم ، ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود ، فإن العلم ما في الذهن ، والمعلوم ما في الخارج ، وفي كلام ابن سينا أنه ليس في العقل من المنتزع صورة ، وتصوره إما على سبيل التشبيه فإن يعقل بين السواد والحلاوة أمر وهو الاجتماع ، ثم يحكم بأن مثله لا يمكن بين السواد والبياض ، أو على سبيل النفي بأن يحكم أن ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع ، وكأنه مراد أبي هاشم حيث أثبت علما لا معلوما له .

يعني أن من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم إما مجرد إضافة وتعلق بين العالم<sup>(١)</sup> والمعلوم ، وإما صفة لها تلك الإضافة فالصفة العلم ، والإضافة العالمية .

---

(١) في (ب) العلم بدلا من (العالم) .

وأثبت القاضي وراء العلم والعالمية إضافة إما لأحدهما فيكون هناك ثلاثة أمور وكل منها تكون أربعة ، وعلى هذا قياس سائر الإدراكات ، فإنه أورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فإن التعلق لا يتصور إلا بين شيئين.

أجيب بأن التغير الاعتيادي كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء ، نعم يرد عليهم العلم بالمعلومات من الممكنات ككثير من الأشكال الهندسية ، والمتنعات كالمفروضات التي يبين <sup>(١)</sup> بها الخلف <sup>(٢)</sup> فإنه لا تتحقق لها في الخارج ، وإذا لم تتحقق في الذهن أيضا لم تصير الإضافة بينهما وبين العالم ، وما يقال من إمكان تتحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأي أفلاطون ، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا فضوري البطلان في المتنعات ، لا يقال غاية ما في الباب إثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعلومات. فلنا : الإدراك معنى واحد لا يختلف إلا بالإضافة إلى المدرك والمدرك ، فإن <sup>(٣)</sup> علم أنه غير نفس بالإضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا.

فإن قيل : العلم بالمعلمات وارد على القول بالصورة أيضا لأن الصورة إنما تكون  
لذى الصورة لا للعدم الخض فاما أن تكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه أو في  
الذهن فيكون من المعدوم أمر هو الصورة ، وأمر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به أحد .  
قنا ليس في الذهن إلا أمر واحد هو الصورة ، ومعنى كونها صورة للمعدوم أنها بحيث  
لو أمكن في الخارج تتحققها وتحقق ذلك المعدوم لكان إيه ، ثم إنما من حيث قيامها  
بالذهن وحصوتها فيه علم تتتصف به النفس ، ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية أعني مع  
قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متصل ، وهذا بخلاف الموجود ، فإن  
العلم ما في الذهن

(١) في (ب) مبني بدلًا من (يبيّن).

(٢) في (ب) الخلق بدلا من (الخلف)

(٣) في (ب) فإذا بدلا من (فإن).

والملعون ما في الخارج كما مر<sup>(١)</sup> ، وبهذا يندفع إشكال آخر وهو : أنهم صرحو بأن الصورة إنما تكون علما إذا كانت مطابقة للخارج وذلك لأن هذا إنما هو في صور الأعيان الخارجية ، وأما المعدومات من ، الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا ، هذا ، وفي بعض الموضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمنتعمات ليس حصول الصورة لأنه ذكر في الشفاء أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل إنما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد (والحلاوة) أمر هو الاجتماع ، ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن بين السواد)<sup>(٢)</sup> والبياض ، أو على سبيل التأكيد بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب الموقف كلام أبي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على أن المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وحيثند لا يرد اعتراض الإمام بأنه تناقض إذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج إلى ما ذكره الآمدي من أن له أن يصطلح على أن المعلوم ما تعلق به العلم من<sup>(٣)</sup> الأشياء.

---

(١) في (أ) بزيادة (كما مر).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) بالأأشياء.

## المبحث الثاني

### أنواع الإدراك

(قال : أنواع الإدراك أربعة :

إحساس ، وتخيل<sup>(١)</sup> ، وتوهم ، وتعقل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الم هيئات ، وكون المدرك جزئيا ، والتخيل مجرد عن الأول ، والتوهم عن الأولين ، والتعقل عن الكل).

الإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به ، محسوسة من الأين والوضع ، ونحو ذلك.

والتخيل : إدراك لذلك الشيء مع الم هيئات المذكورة ، ولكن في حالي حضوره وغيته.

والتوهم : إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة.

والتعقل : إدراك للشيء من حيث هو هو فقط ، لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده ، أو مع غيره من الصفات المدركة. هذا النوع من الإدراك ، فالإحساس مشروط بثلاثة أشياء ، حضور المادة ، واكتناف الم هيئات ، وكون المدرك جزئيا. والتخيل : مجرد عن الشرط الأول ، والتوهم : مجرد عن

---

(١) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب النجاة عن الفرق بين إدراك الحس وإدراك التخيل ، وإدراك الوهم ، وإدراك العقل ص ١٦٨ .

الأولين والتعقل : مجرد عن الجميع ، بمعنى أن الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية ، وإن لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخيصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ، ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ، ومقارنتها لصفات تلك النفس ، وفي كون هذه من العوارض الذهنية ، كلام عرفته في بحث الماهية.

(قال : وعند الشيخ الأشعري <sup>(١)</sup> الإحساس بالشيء علم به ، فإن إرادته لا تختلف سائر العلوم إلا باعتبار المتعلق ، والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالي العلم التام بالشيء والاحساس به ، وإن أراد أنها أنواع من العلم فلفظي مبني على إطلاق العلم على مطلق الإدراك ، وهو إنما يقال لما عدا الإحساس ، وقد يختص بالأخير ، أو بإدراك المركب ، ويسمى إدراكالجزئي ، أو البسيط معرفة ، أو بالتصديق الجازم المطابق الثابت ، ويسمى الخالي عن الجزم ظنا ، وعن المطابقة جهلا مركبا ، وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة أيضا ، ولكون الشك ترددًا في الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وإن أريد بالشك الحكم بتساوي الطرفين فهو أحد الأقسام السابقة).

فالإبصار علم بالمبصرات ، والسماع علم بالسموعات ، وهكذا الباقي ورده الجمهور بأننا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون ، وبين إبصاره ، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه ، وبين العلم بهذه الرائحة وشمها.

إلى غير ذلك.

وأجيب بأننا لا نسلم ان ما يتعلق به الإحساس يمكن تعلق العلم به بطريق

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق ، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة ، كان من الأئمة المتعلمين المجتهدين. ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. توفي ببغداد عام ٣٢٤ هـ. من كتبه :

مقالات الإسلاميين والإبانة ، ورسالة في الإيمان ، ومقالات الملحدين ، والرد على ابن الروندي وغير ذلك.

(راجع طبقات الشافعية ٢ : ٢٤٥ والمقرizi ٢ : ٣٥٩ ، وابن خلkan ١ : ٣٢٦).

آخر ، ولو سلم فيجوز أن يكونا علمين مخالفين بالماهية أو الهوية ، وفيه ضعف .  
أما أولاً : فلأن إمكان تعلق علم آخر به ضروري . كيف وأنا نحكم عليه عدم الإحساس أيضا .

وأما ثانياً : فلأن مقصود الجمهور نفي أن تكون حقيقة إدراك الشيء بالحس هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم ، بحيث لا تفاوت إلا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال أو الإلهم ، أو الحدس ، وإنما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الإدراك فيصير البحث لفظياً مبنياً على أن العلم اسم مطلق الإدراك ، أو النوع منه ، والحق أن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف وللغة فإنه اسم لغيره من الإدراكات ، وقد يختص بإدراك الكل ، أو إدراك المركب فيسمى إدراك الجزئي ، أو إدراك البسيط معرفة وقد يختص العلم بأحد أقسام التصديق . أعني اليقين منه ، وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات ، فيسمى غير جازم ظناً<sup>(١)</sup> : وغير المطابق جهلاً مركباً<sup>(٢)</sup> ، وغير الثابت اعتقاد

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ظنا).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (قلنا).

(٣) (الجهل) : نقيض العلم . قال تعالى : ﴿يَخْسِئُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْبَيَاء﴾ يعني الجهل بحالهم ولم يرد الجهل الذي هو ضد الخبرة ، والجهل هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ، واعتبروا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعلوم وهو ليس بشيء ، والجواب عنه أنه شيء في الذهن (راجع التعريفات للجرجاني).

ويطلق الجهل عند المتكلمين على معنيين الأول : هو الجهل البسيط ، وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضداً للعلم ، بل مقابل له تقابل العدم والملامة ، ويقرب منه السهو والغفلة والذهول ، والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسياناً . والثاني هو الجهل المركب ، وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع ، وإنما سمى مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه ، فهذا جهل أول ، ويعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه ، وهذا جهل آخر قد تركبا معاً وهو ضد العلم .

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٧٨ : ٢٧٩).

المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة ، فينقسم إلى الصحيح وال fasid وقد يطلق على مطلق التصديق في علم وغيره.

وقد يراد بالظن ما ليس بيقين ، فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ، ثم ظاهر عبارة البعض أن اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض ، والظن الصرف يقارن الحكم (بإمكان النقيض وإن كان مرجواً) ، لكن التحقيق هو أن المعتبر في اليقين أن يكون بحيث لو أخطر النقيض بالبال لحكم<sup>(١)</sup> بامتناعه ، وفي الظن أنه لو أخطر الحكم بإمكانه حتى إن كلاً منهما اعتقاد بسيط لا يتراكب عن حكمين ، واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك ، وإن أريد به<sup>(٢)</sup> امتناع الزوال فالاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه ، بل ربما يحكم بخلافه.

والجواب أنه : إن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فإمكان طريان الشك حينئذ من نوع ، وإن أريد الزوال بحيث يفتقر إلى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري<sup>(٣)</sup> ، ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقيناً فإن التصديق<sup>(٤)</sup> على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لأن غير الجازم لا بد أن يكون راجحاً لأنه أقل مراتب الحكم أعني قبول النفس وإذعانها لوقوع النسبة أو لا وقوعها ، وما ذكر الإمام وجع من المؤخرين أن غير الجازم إما أن يكون راجحاً فظن ، أو مساوايا فشك ، أو مرجواً فوهم محل نظر لأن الشك تردد في الواقع واللاواقع ، والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه أصلاً.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (به).

(٣) في (ب) الفطري بدلاً من (النظري).

(٤) في (ب) بزيادة (فإن).

فإن قيل : المراد بالشك<sup>(١)</sup> الحكم بتساوي الطرفين عند العقل .  
قلنا : هذا تصديق يكون أحد الأقسام الأربع بمنزلة قولك : أنا شاك في كذا .

### الفرق بين السهو والنسيان<sup>(٢)</sup>

(قال : والذهول عن الصورة الإدراكية إن انتهى إلى زوالها بحيث يفتقر إلى اكتساب فنسيان ، وإلا فسهو ، والجهل البسيط عدم ملكة العلم ، والمركب مضاد له لصدق الحد .  
وقالت المعتزلة مماثل لأن الاختلاف إنما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ، ولأن العلم ينقلب جهلا مع بقاء ذاته كما إذا اعتقاد قيام زيد طول خاره ، وقد قعد في البعض .  
والجواب أن العارض قد يكون لازما فتختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع) .

يشير إلى الفرق بين السهو والنسيان ، وقد لا يفرق بينهما ، ونسبتهما إلى العلم نسبة الموت إلى الحياة ، بمعنى أنهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد

---

(١) الشك : هو التردد بين نقاضين لا يرجع العقل أحدهما على الآخر وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين ، أو لعدم وجود أية إمارة فيهما ، ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى قناعته بالجهل لذلك قيل : الشك ضرب من الجهل .

والشك عند ديكارت : فعل من أفعال الإرادة ، فهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار لأن التصورات من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة (عثمان أمين ديكارت ص ١٠٢) .

(٢) النسيان : هو فقدان المؤقت أو النهائي لما حفظته النفس من الصور والمهارات الحركية ، وهو قسمان : نسيان طبيعي كما في فقدان الخطور التلقائي أو العجز عند التذكر الإرادي ، ونسيان غير طبيعي كما في أمراض الذاكرة . قال الجرجاني : النسيان ، هو الغفلة عن المعلوم في غير حالة السنة فلا ينافي الوجوب . أي نفس الوجوب ، ولا وجوب الأداء .  
(تعريفات الجرجاني) .

وقيل النسيان مرادف للسهو والذهول ، والفرق بين السهو والنسيان أن الأول زوال الصورة عن القوة المدركة بعد بقائها في الذاكرة ، والثاني : زوالها عنهم معا .

الطريان ، والشك عدم ملامة للعلم التصديقى ، فيكون جهلا بسيطا بالنظر إليه ، وإن كان علما من حيث التصور .

وأما الجهل المركب أعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهم به ، فمضاد للعلم لصدق حد الضدرين عليهما لكونهما معينين يستحيل اجتماعهما لذاتهما ، ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعلم أحدهما بالقياس إلى تعقل الآخر .

وقالت المعتزلة : <sup>(١)</sup> هما متماثلان ، لأن الحقيقة واحدة والاختلاف إنما هو بالعارض ، أما أو لا فلأنهما لا يختلفان إلا بمقابلة الواقع ولا مطابقته ، وذلك خارج لأن النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين ، والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات . وأما ثانيا : فلأن من اعتقاد أن زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها إلى قبل <sup>(٢)</sup> الظهر ، ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته ، مع أنه كان علما ثم صار جهلا .  
والجواب أن المطابقة <sup>(٣)</sup> واللامطابقة أخص صفات النفس للعلم والجهل ، فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ، ويمكن تنزيله على المنع ، أي لا نسلم (أن الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات ، وإنما يكون كذلك لو لم يكن لازما ، ولا نسلم) <sup>(٤)</sup> . أن الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد ، فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم ، وحين خرج فجهل .

---

(١) راجع التعريف بهذه الفرقة وأشهر رجالها في الكلمة موجزة في الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (قبل) .

(٣) أطبق القوم على كذا اجتمعوا عليه متوفيقين ، وأطبقت عليه الحمى استمرت به الليل والنهار ، وأطبق الليل أظلم ، وطبق الفرس في مشيه أو جريه مطابقة وطبقا وضع رجليه موضع يديه ، والمطابقة : الموافقة والمعاونة ، وطبقه على الأمر : مالأه وساعده ، وطبق بين الشيئين جعلهما على حذو واحد .

(المعجم الوسيط ج ٢ ص ٥٥٠) .

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب) .

### المبحث الثالث

#### انقسام العلم إلى قديم وحدث

(قال : المبحث الثالث :

العلم <sup>(١)</sup> ينقسم إلى قديم وحدث ، ومراتب الحادث ثلاثة ، لأنه إما بالقوة المحسنة وهو الاستعداد ، فللضروري بالحواس وللناظري بالضروري ، وإما بالفعل إجمالاً لأن يكون عنده أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل ، أو تفصيلاً لأن يلاحظ الأجزاء مفصلة ، وذلك كما إذا نظر إلى الصحفية جملة ثم حرفاً حرفاً ، فالحاصل في الإجمال صورة واحدة تطابق الكل ، لا كل واحد ، وفي التفصيلي صور متعددة فيندفع ما قال الإمام أن الصورة الواحدة لا تطابق المختلافات ، والمتعددة تكون تفصيلاً.

اللهم إلا أن يراد بالتفصيل حصولها مرتبة ، وبالإجمال دفعه).

إما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى وإما حادث <sup>(٢)</sup> سبقه العدم فهو

---

(١) العلم : هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً ؛ يقيناً كان أو غير يقيني ، وقد يطلق على التعقل ، أو على حصول صورة الشيء في الذهن ، أو على إدراك الكل مفهوماً كان أو حكماً أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، أو على إدراك الشيء على ما هو به ، أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها ، أو على إدراك المسائل على دليل ، أو على المكانة الحاصلة عن إدراك المسائل.

(راجع المعجم الفلسفـي ج ٢ ص ١٠١ وما بعدها).

(٢) الحادث : هو الواقع ، وحدث أمر أي وقع . والحادث عند فلاسفة العرب هو ما يكون مسبوقاً بالعدم ، ويسمى حادثاً زمانياً ، وفرقوا بين الحدوث الزمانية ، والحدوث الذاتي ، فقالوا :

### علم المخلوق ، ومراتب الحادث ثلاثة :

الأولى : ما يكون بالقوة الحضنة ، وهو الاستعداد للعلم ، وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة ، كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة ، فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة ، وعلى هذا القياس وللنظريات <sup>(١)</sup> يكون بالضروريات بأن يرتب فيكتسب النظري.

والثانية : العلم الإجمالي كمن علم مسألة فغفل عنها ثم سئل فإنه يحضر الجواب <sup>(٢)</sup> في ذهنه دفعة من غير تفصيل ، وحقيقة حالة بسيطة إجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب.

والثالثة : العلم التفصيلي : وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف أجزاؤه متميزة بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد ، وذلك كما إذا نظرنا إلى الصحيفة دفعة فلا شك أنا نجد حالة إجمالية من الإبصار ، ثم إذا حدقنا النظر وأبصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة أخرى مع أن الإبصار حاصل في الحالين.

فالأولى : بمنزلة العلم الإجمالي ، والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم ، أن العلم بالماهية يستلزم العلم بأجزائه ، لكن إجمالا لا تفصيلا.

واعتراض الإمام بأن الحاصل في العلم الإجمالي إما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن

يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة <sup>(٣)</sup>

---

الحدث الزماني هو كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ، أما الحدوث الذاتي فهو كون الشيء مفتقا في وجوده إلى الغير.

(راجع تعريفات الجرجاني).

(١) النظرية : قضية ثبت ببرهان ، والنظرية في الفلسفة طائفة من الآراء تفسر بها بعض الواقع العلمية أو الفنية ونظرية المعرفة : البحث في المشكلات القائمة على العلاقة بين الشخص والموضوع ، أو بين العارف والمعروف ، وفي وسائل المعرفة فطرية أو مكتسبة.

(٢) في (ب) الحوادث بدلا من (الجواب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (مطابقة).

لكل منها على أنها<sup>(١)</sup> متساوية لها بل نفس ماهيتها ، وما أن يكون صورا متعددة لتلك المختلافات فيكون العلم التفصيلي بما حاصلا وغاية التفرقة أن يقال إن حصول الصورة إن كان دفعة واحدة فعلم إجمالي ، وإن كان على ترتيب زماني بأن يحضر واحد بعد واحد تفصيلي ، لكن على هذا لا يكون الإجمالي مرتبة متوسطة بين القوة الحضرة ، والفعل الحض التفصيلي على ما زعموا ، ويمكن الجواب بأن الحاصل في الإجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الأجزاء ، وفي التفصيلي صور متعددة يتطابق كل منها واحدا من الأجزاء على الانفراد ، وفهم بعضهم من العلم الإجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل ، ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه ، وقد سبق الكلام في أن العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به ، وفي أنه على تقدير الاستلزم هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية ، بناء على تغایر العلم بالامتیاز وبامتیاز الامتیاز ، وهكذا إلى غير النهاية.

---

(١) سقط من (ب) حرف الجر (على).

## المبحث الرابع

### انقلاب العلم النظري إلى ضروري

(قال : المبحث الرابع :

قيل : لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضرورياً بأن يخلق الله تعالى ، وجوز القاضي<sup>(١)</sup> عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات وال الشخصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر ، كما يجوز على الإنسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو ، ومن قال : لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الأنواع ذهل عن معنى التجانس ، ومنعه الجمهور. مطلقاً لاستحالة الخلو عن الضروري ، مع التوجه ، وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور).

قال الإمام : لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبياً وبالعكس لأن كون تصور الموضوع والمحمول كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما ، أو مفترقاً إلى النظر أمر ذاتي له ، والذاتي لا يزول ، وهذا مع ظهور المعنى مقدمته الأولى مختص بالأولياء.

وذكر الآمدي<sup>(٢)</sup> وغيره أن انقلاب النظري ضروريًا جائزًا اتفاقاً بأن يخلق الله

---

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقياني ت عام ٤٠٣ هـ. سبق الترجمة له.

(٢) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن سيف الدين الآمدي ت ٦٣١ هـ. سبق الترجمة له.

تعالى في العبد علما ضروريا<sup>(١)</sup> متعلقا بما يتعلق به علمه النظري.

والمعتزلة عولوا في الجواز على تجاهن العلوم ، ومنعوا الواقع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدر وأنه قبيح يتنع وقوعه من الله تعالى .

فإن قيل : فاللازم نفي الجواز دون مجرد الواقع.

قلنا : ليس معنى كلامهم أن في العلم بالله تعالى الانقلاب جائز وليس الواقع ، بل إنه جائز نظرا إلى كونه علما وإنما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لأن العلوم متجانسة ، أى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات ، والشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات ، وإذا كانت متماثلة وحكم الأمثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الآخر ، كما جاز على الإنسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو ، بالنظر إلى نفس الإنسانية .

فإن قيل : قد سبق أن التصور<sup>(٢)</sup> والتصديق<sup>(٣)</sup> مختلفان بالحقيقة قلنا :

---

(١) العلم الضروري : هو ما يحصل من غير فكر وكتاب ، والعلم الاكتسياني الذي يحصل بالنظر والبحث ، وهو عقل وعمل ، فالعقلاني : هو ما يحصل بالنظر والتأمل ، ويسمى بالعلم النظري ، والعملي : هو ما يحصل بالعمل والتجربة .

(٢) تصور الشيء : تخيله ، وتصور له الشيء ، صارت له عنده صورة والتصور عند علماء النفس : هو حصول صورة الشيء في العقل وعند المخاطفة : هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات .  
(تعريفات المحرجاني).

(٣) العلم عند الفلاسفة القدماء . إما تصور فقط ، وهو حصول صورة الشيء في العقل ، وإما تصور معه حكم وهو إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا ، ويقال لهذا التصور المصحوب بالحكم تصديق .  
(راجع القطب على الشمسية ص ٦).

والتصور يكتسب بالحد وما يجري مجرأه والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجرأه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ .

(راجع النجاة ص ٣ : ٤).

لعله<sup>(١)</sup> أراد بالعلم ما هو أحد أقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين ، أو ادعى أن حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق ، أو أراد أن التصورات متماثلة ، وكذا التصدیقات ، فيجوز على الضروري من كل منها أن ينقلب إلى النظري منه .  
والجواب بعد تسليم التجانس أنه إن أريد بالجواز عدم الامتناع أصلاً فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز أن يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر .

وإن أريد عدم الامتناع نظراً إلى ماهية العلم غير متنازع وما ذكر الآمدي من أنه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالتنوع والشخص ، فلعل التنوع أو الشخص يمنع ذلك مبني على أنه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ، ولا أدرى كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين ، وأن مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلاً على أن يجوز على كل من المشتركين ما يجوز على الآخر ، والجمهور على أن الضروري لا يجوز أن ينقلب نظرياً وإلا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لأن ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن الضروري قد لا يحصل لفقد شرط أو استعداد إلا أنهم عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجود وفيه ضعف لأن غايتها الدلالة على عدم الخلو دون استحالته ، سلمنا لكن لا خفاء في<sup>(٢)</sup> أن الخلو عن الضروري إنما يمتنع ما دام ضرورياً ، وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف .

وذهب إمام الحرمين وهو أحد قولي القاضي إلى أنه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستأصل<sup>(٣)</sup> لاكتساب النظريات لأنه لو انقلب نظرياً لزم كونه شرطاً لنفسه ، وهو دور .

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لعله) .

(٢) في (أ) بزيادة حرف الجر (في) .

(٣) في (ب) يتأهل بدلاً من (يستأصل)

فإن قيل هذا التفصيل نشعر بأن القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقاً. أى في كل ضروري وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري ، ما قلنا هذا إنما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد.

### اختلاف العلماء في استناد الضروري إلى النظري

(قال : والخلاف في جواز استناد الضروري إلى النظري يشبه أن يكون لفظياً).

قد اختلفوا في أن العلم الضروري هل يستند إلى النظري ، أم لا؟

تمسك المانع بأنه لو استند أى ابتنى وتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظرياً لا ضرورياً هذا خلف<sup>(١)</sup>.

وتمسك المحوذ بأن العلم بامتناع<sup>(٢)</sup> اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لأن الاجتماع واللاجتماع فرع الوجود.

والجواب<sup>(٣)</sup> يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لأنه إن أريد أنا لا نتصور اجتماعهما ، ولا يجزم بامتناعه فمكابرة ، بل مناقضة لأن الحكم بعدم تصوره ، وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وإن أريد أنا لا نتصور شيئاً هو اجتماع الضدين ، وإنما ذلك على سبيل ، التشبيه كما سبق نقاً عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لأن حكمنا بأن الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما ، بل الجواب منع ذلك ، فإن كون الاجتماع واللاجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود ، بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم أن يكون بالنظر ، نعم ربما

(١) في (ب) بزيادة (هذا خلف).

(٢) في (أ) بزيادة (بامتناع).

(٣) في (ب) والمحوذ وهو تحريف.

يكون التصديق المستغنى عن النظر فيه مفتقرًا إلى النظر في تصور الطرفين ، فإن سمى مثله ضروريًا كان مستندا إلى النظري ، فمن هاهنا قيل إن هذا نزاع لفظي يرجع إلى تفسير التصديق الضروري أنه<sup>(١)</sup> الذي لا يفتقر إلى النظر أصلًا ، أو لا يفتقر إلى النظر في نفس الحكم وإن كان طفاه بالنظر ، والحق أن مراد المتكلمين بالعلم ما هو من أقسام التصديق ، وبالضوري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه ، والمتنازع هو أنه هل يجوز أن يتنى على علم حاصل بالاستدلال.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أنه).

## المبحث الخامس

### اختلاف العلماء في تعدد العلم الحادث بتنوع المعلوم

(قال : المبحث الخامس : هل يتعدد العلم الحادث بتنوع المعلوم؟)

قال الشيخ ، وكثير من المعتزلة . نعم ، لأن التعلق داخل فيه ، وقيل : لا لكونه خارجا كما في القديم فهو فرع الخلاف في تفسير العلم ، وقيل : يتعدد إن كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظريتين في علم ، ورد بجواز أن يحصل بنظر كما علما بعلم وهو ضعيف .

وقال القاضي والإمام : يتعدد إن كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بعدهما ، وإلا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ، ورد بأنه قد يعلم تارة بعلم ، وتارة بعلمين .

اتفق القائلون بالعلم القديم على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة ، وختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين . وهذا هو المعنى بقولنا بتنوع العلم بتنوع المعلوم .

وذهب بعض الأصحاب إلى أنه يجوز ، وجعل الإمام الرازى الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق بهذا عين<sup>(١)</sup> التعلق بذلك ، أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات بأمور متعددة كالعلم القديم .

---

(١) في (أ) غير بدلا من (عين).

و محل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ، ومن حيث إنه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا القليل ما لم يلاحظ الأجزاء على التفصيل ويرد على الإمام أن الجواز الذهني . أعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر<sup>(١)</sup> إلى كون العلم صفة ذات إضافة لا يستلزم الجواز الخارجي . أعني عدم الامتناع في نفس الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع بدليل من خارج كما قيل ، وإن كان ضعيفا أنه ليس عدد أولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له ، وكما قال أبو الحسن الباهلي : إنه يمتنع في المعلومين النظريين ، وإلا يلزم اجتماع النظريين في علم واحد ضرورة أن النظر المؤدي إلى وجود الصانع غير المؤدي إلى وحنته.

وأجيب بمنع اللزوم لجواز أن يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد ، إذ لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا ، وكما قال القاضي<sup>(٢)</sup> وإمام الحرمين<sup>(٣)</sup> : إنه يمتنع إن كان<sup>(٤)</sup> المعلومات . بحيث يجوز انفكاك العلم بأحدهما عن العلم الآخر ، وإلا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة أن العلم بهذا نفس العلم بذلك ، والتقدير جواز انفكاكهما.

وأجيب بأنه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في

(١) النظر : تأمل الشيء بالعين ، والنظر : تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته ، وقد يراد به التأمل والفحص ، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص قوله تعالى : ﴿أَنْظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ﴾ سورة يونس آية ١١ . والنظر : الانتظار قال تعالى : ﴿أَنْظُرُونَا نَقْتِيسُ مِنْ نُورِكُمْ﴾ سورة الحديد آية ١٣ . ويستعمل أيضا في التحير في الأمر . قال تعالى : ﴿فَأَخَذْنَاهُمُ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ سورة البقرة آية ٤٥ .

والنظر : وهو أعم من القياس ، لأن كل قياس نظر ، وليس كل نظر قياس .

(راجع بصائر ذوي الميز بتصرف ج ٤ ص وما بعدها).

(٢) القاضي : هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني ، ت ٤٠٣ هـ . سبق الترجمة له .

(٣) إمام الحرمين : هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوني ، ت ٤٧٨ . سبق الترجمة له .

(٤) في (ب) إذا بدلا من (إن) .

الجملة. وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان ، وحينئذ لا انفكاك. فإن قيل : الإمكان للإمكان دائم فيجوز الانفكاك دائمًا وفيه المطلوب.

قلنا : نعم ، إلا أنه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد ، فإن عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحالة بأن يتعلق بهما علمان فإن قيل : نفرض الكلام<sup>(١)</sup> في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علمنا.

قلنا : إمكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بأنه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للأحكام المختلفة كالعالمية بالسوداء ، والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ، ويلزم استغناء<sup>(٢)</sup> الأشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها إلى صفة واحدة ، ويحاب بأنه تمثيل بلا جامع كيف والأحكام هاهنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة ، وغير ذلك ، فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين ، بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به ، فإن هناك معلومات غير متناهية ، لأن العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة ، وهو للعلم ، للعلم ، للعلم به. وهكذا لا إلى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم أن يكون لكل من علم شيئاً ما علوم غير متناهية ، وهو ظاهر البطلان.

وجوابه منع الاستلزم المذكور لجواز أن يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن إلى العلم به. ولو سلم فلا تغایر بين العلم بالشيء ، والعلم بالعلم به ، إلا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار.

---

(١) في (ب) تعرض بدلاً من (نفرض).

(٢) في (ب) استثناء بدلاً من (استغناء).

## العلمان يتعلقان بعلوم واحد

(قال : ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بعلومين مختلفان وإن تماثل المعلومان وبعلوم واحد متماثلان .

وقيل إن اتحد وقته وإلا اختلافا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف وقت) .  
لا خفاء في جواز تعلق العلمين بعلوم واحد . وهل هما متماثلان (١) .

فيه خلاف . وتفصيل ذلك : أن للعلم محل هو : العالم ، ومتعلقا هو المعلوم . فإذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بأن الصانع قديم فالعلمان مختلفان (إن جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته ، وإلا فمثثان . وإذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان) (٢) سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين أو مختلفين كالعلم بالسود والبياض ، إذ لو كانوا مثلين لم يجتمعوا في محل واحد (٣) .

فإذا اتحد متعلقهما فالجمهور على أنهما مثثان سواء اتحد وقت المعلوم أو اختلف .  
أما عند الاتحاد فظاهر ، وأما عند الاختلاف فلأن اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقديره وتأخره في اختلاف الجوهرين .  
واعتراض الآمدي (٤) بأن الفرق ظاهر ، فإن الوقت هاهنا داخل في متعلق العلم  
كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ، ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف

---

(١) في (ب) مثثان بدلا من (متماثلان).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

(٤) هو علي بن محمد بن سالم التغليبي أبو الحسن سيف الدين الآمدي ، ت ٦٣١ هـ . سبق الترجمة له.

الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فإنه خارج عنه ، وإنما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بعلوم مقيد بوقتين ، هذا والحق أن المعلوم إذا اختلف وقته كان متعددًا لا متحدة وأن اتحاده مع تعدد العلم إنما يتصور عند اختلاف وقت العلم ، والظاهر أنهما حينئذ مثلان ، أو عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في أنهما حينئذ مثلان ، أو مختلفان .

## المبحث السادس

### محل العلم هو القلب

(قال : المبحث السادس :

محل العلم هو القلب <sup>(١)</sup> بدليل السمع ، وإن جاز أن يخلقه الله تعالى في أى جوهر شاء ، إلا أن الظاهر أن ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو ، وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة ، إلا انه في الجزئيات يتوسط الآلات ، وسيجيء لهذا زيادة بيان).

قد دلت الأدلة السمعية من الكتاب والسنة على أن محل العلم الحادث هو القلب ، وإن لم يتعين هو لذلك عقلا ، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أى جوهر شاء ، لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات ، بل الروح <sup>(٢)</sup> الذي به امتياز الإنسان.

---

(١) القلب : الفؤاد وقد يعبر به عن العقل ، وقال الفراء القلب العقل. وقيل القلب أخص من الفؤاد ومنه الحديث «أتاكم أهل اليمن أرق قلوبًا وألين أفخدة» وقد ورد القلب في القرآن على ثلاثة معان.  
الأول : بمعنى العقل : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قُلْبٌ﴾ الثاني : بمعنى الرأي والتدبر  
﴿قُلُومَّشَنِي﴾ أي آراؤهم مختلفة ، الثالث : بمعنى حقيقة القلب الذي في الصدر ﴿وَلَكُنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ . سورة الحج آية رقم ٤٦.

(٢) الروح : اسم للنفس ، وذلك لكون للنفس بعض الروح. فهو كتسمية النوع باسم الجنس. نحو تسمية الإنسان بالحيوان ، والروح في القرآن على سبعة أوجه : الأول بمعنى الرحمة **﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾** أي رحمة ، والثاني بمعنى الملك **﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفَّا﴾** الثالث : .

وظاهر كلام الفلاسفة أن محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة ، وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة أو الباطنة ، إلا أن المحققين منهم على أن محل الكل هو النفس ، إلا أنه في الكليات يكون بالذات ، وفي الجزئيات بتوسط الآلات أعني المشاعر ، وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس.

---

· بمعنى جبريل **﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾** الرابع : بمعنى الوحي والقرآن **﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾** الخامس بمعنى عيسى عليهما السلام **﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾** السادس : في شأن آدم عليهما السلام **﴿وَنَقْعَدْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾** السابع : بمعنى اللطيفة التي فيها مدد الحياة **﴿سَسْتَأْتُونَكَ عَنِ الْأُوفِ﴾**.

وأقسام الروح من حيث العلم ثلاثة أنواع : حيواني وطبيعي ونفساني. فمركز الروح الحيواني القلب ، ومركز الروح الطبيعي الدم ، ومحل الروح النفسي الدماغ.  
وأما حقيقة الروح : فهي لطيفة ربانية وعنصر من عناصر العالم العلوي تتصل بمبدأ رباني إلى العالم السفلي ، وعلى حسب درجة الحيوانات وتفاوت الحالات التي لهم تتصل بهم.

(راجع بصائر ذوي التمييز ج ٣ ص ١٠٥ : ١٠٦).

## المبحث السابع

### العقل مناط التكليف

(قال : المبحث السابع : العقل<sup>(١)</sup> الذي هو مناط التكليف

قال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات .

وقيل : القوة التي تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات ، وهو معنى الغريرة التي يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، والقوة التي بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة .

لا خلاف في أن مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والجانيين والبهائم ، وسيجيء أن لفظ العقل مشترك بين

---

(١) العقل في اللغة : هو الحجى والنهى ، وقد سمي بذلك تشبيها بعقل الناقة ، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سوء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود .

والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه . الأول : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئة ، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه و اختياره وحركاته وسكناته . الثاني : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستبط بها الأغراض والمصالح والثالث : يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان ، فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكماها ونقصاتها .

(راجع معيار العلم للغزالى ص ١٦٢).

أما الفلسفه فيطلقون العقل على المعانى الآتية : ١ . أول هذه المعانى قولهم : إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها .

(الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها).

وهذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة لفساد (ابن سينا : الإشارات ص ١٧٨).

معانٍ كثيرة ، فذهب الشيخ إلى أن المراد به هاهنا العلم ببعض الضروريات أي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات إذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ، ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ، ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات أو تجربة أو توادر ، أو نحو ذلك مع أنه عاقل اتفاقا.

واعترض بنع الملازمة ، فإن المتعارير قد يتلازمان كالجوهر مع العرض ، والعلة مع المعلول ، وقد يمنع بطلان اللازم ، فإن العاقل قد يكون بدون العلم ، كما في النوم وهو ضعيف ، والأقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات ، وهذا معنى ما قال الإمام إنها غريرة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، وما قال بعضهم إنها قوة بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الأصول إنها نور يضيء به طريق تبدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس ، أي قوة حاصلة للنفس عند إدراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات<sup>(١)</sup> وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملائكة.

---

(١) النظرية : قضية ثبت ببرهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة ، تهدف إلىربط النتائج بالمبادي فإذا أطلقت النظرية على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع دلت على المعرفة الحالية من الغرض المتجردة من التطبيقات العملية وإذا أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياري دلت على ما يتقوّم به معنى الحق الخص أو الخير المثالي المتميّز عن الالزامات التي يعترف بها الجمهر ونظرية المعرفة : هي التي تبحث في طبيعة المعرفة ، وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها.

ونظرية النسبية : هي النظرية التي وضعها (أينشتين) على مراحلتين إحداهما مرحلة النسبية الخاصة عام ١٩٠٥ والأخرى مرحلة النسبية العامة عام ١٩١٣.



## الإرادة

وفيها مبحثان

الأول : تعريف الإرادة

الثاني : إرادة الشيء كراهة ضده



## المبحث الأول

### تعريف الإرادة

(قال : ومنها الإرادة <sup>(١)</sup>).

وفيها بحثان :

البحث الأول الأشبه أن معناها واضح عند العقل ومتغير للشهوة ولذا قد يزيد الإنسان ما لا يشتهيه ، أو بالعكس وجمهور المعتزلة على أنها اعتقاد النفع ، أو ميل يتبعه. وعندها ليس ذلك شرطا لها فضلا عن أن يكون نفسها لما أن المارب من السبع يسلك أحد الطريقين من غير اعتقاد نفع أو وجود ميل يتبعه.

وما ذكره أصحابنا من أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل أو الترك لا يفيد متغيرتها للاعتقاد والميل ، ولا لزوم لكون متعلق كل من الإرادة والكرابة <sup>(٢)</sup> قد يكون إرادة وكراهة).

---

(١) الإرادة : موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، وهي في الأصل طلب الشيء ، أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.

(راجع تحافت التهافت لابن رشد ص ٤).

ولها عند الفلاسفة عدة معان. الإرادة : هي نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه ، وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل. والإرادة : هي القوة التي هي مبدأ النزوع وتكون قبل الفعل. والإرادة : هي اعتقاد النفع أو ظنه ، وقيل ميل يتبع ذلك فإذا اعتقدنا أن الفعل الفلاسي فيه جلب نفع ، أو دفع ضرر ، وجدنا من أنفسنا ميلا إليه.

(المواقف للإيجي ج ٢ ص ٢١٥).

(٢) في (ج) بزيادة جملة (مقدوراً ليبطل ما قبل أن تعلق).

أي من الكيفيات النفسانية الإرادة ، ويشبه أن يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها ، إلا أنه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة ، والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة ، كما أن مقابلها وهي الكراهةية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيد يضره .

وذهب كثير من المعتزلة <sup>(١)</sup> إلى <sup>(٢)</sup> أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه ، فإن نسبة القدرة إلى طفي الفعل <sup>(٣)</sup> على السوية فإذا حصل <sup>(٤)</sup> في القلب اعتقاد النفع (في أحد طرفيه) <sup>(٥)</sup> ، أو ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده .

وذهب بعضهم إلى أنها ميل <sup>(٦)</sup> يعقب اعتقاد النفع أو ظنه ، لأن القادر كثيرا <sup>(٧)</sup> ما يعتقد النفع أو يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل .

وأجيب بأننا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع أو ظنه ، بل اعتقاد نفع له أو إلى غيره من يؤثر خيره ، بحيث يمكن وصول ذلك النفع إليه ، أو إلى غيره من غير مانع من تعب أو معارضة وما ذكر من الميل إنما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق إلى الحبوب لمن لا يصل إليه ، أما

(١) ذهب النظام مع كثيرين مثل أبي الهذيل ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي والأدمي والشحام وعيسي الصوفي : إلى أن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها .  
 (راجع مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٩٠).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (إلى).

(٣) في (ب) العقل بدلا من (الفعل).

(٤) في (ب) جعل بدلا من (حصل).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٦) الميل : قال ابن سينا : فإن كل قوة فإما تتحرك بتوسط الميل ، والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك ، وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل ، كأنه به يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة ، فهو غير الحركة لا محالة ، وغير القوة الحركة ، لأن القوة الحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ، ولا يكون الميل موجودا .  
 (النجاة ص ٤٢٤ والميل : قسري وطبيعي ونفساني).

(راجع القاموس الفلسفي ج ٢ ص ٤٥٣).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (كثيرا).

في القادر التام القدرة فيكتفي الاعتقاد المذكور . وذهب أصحابنا إلى أن الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع ، أو ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن أن يكون نفسها.

وذلك كما في الأمثلة التي يرجع فيها المختار أحد الأمرين (المتساوين من جميع الوجوه بمجرد إرادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف .

والمعترضة<sup>(١)</sup> ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بأنه لا بد من مردح حتى لو تساوا في نفس الأمر لم يستبعد منع اختيار أحد الأمرين<sup>(٢)</sup> وسلوك أحد الطريقين وإنما يستبعد عند فرض التساوي ، وهو لا يستلزم الواقع والأصحاب يدعون الضرورة بأن ذلك الترجيح ليس إلا لمحض الإرادة ، من<sup>(٣)</sup> غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين .

فإرادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك ، وهذا معنى الصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع ، وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقهما مقدورا لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ، ويكون من شأنهما الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور .

ولهذا جاز إرادة الحياة والموت فبطل ما قيل : إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلا مقدورا فيمتنع تعلقها بالإرادة جو الكراهة ، وبالعكس إلا إذا جعلناها من مقدورات العبد بإقدار الله تعالى ، وصح ما قيل في الفرق بين الإرادة والشهوة بأن الإرادة قد تتعلق بالإرادة وبالكراهة بأن يريد الإنسان إرادته لشيء أو كراحته له ، وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء الواحد مرادا<sup>(٤)</sup>

---

(١) راجع ما كتبه القاضي عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل . الجزء السادس ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب) .

(٣) سقط من (ب) لفظ (من) .

(٤) في (ب) فردا وهو تحريف .

ومكروها معاً لأن إرادة الكراهة وكراهة الإرادة لا توجب إرادة المكره وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فإنه لا معنى لاشتهاء الإنسان شهوته لشيء إلا معنى الإرادة كما قيل لمريض: أي شيء تستهني فقال : اشتئي ألا اشتئي<sup>(١)</sup> وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة.

(قال : والفالسفة لما زعموا أن الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفي الإرادة عنه زعموا أنها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمالاً وخيراً ، وبكون الفاعل عالماً بما يفعله إذا كان ذلك العلم سبباً لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره ، ثم ذكروا أن لها معنى آخر أعم هي حالة ميلانية توجد عند الإنسان وغيره).

يعني أنهم لما ذهبوا إلى أن الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والإرادة ، وعلموا أن في نفي الإرادة عنه تعالى شناعة وإحراقاً لأفعاله تعالى بأفعال الجمادات حاولوا إثبات كونه مریداً على وجه لا ينافي كونه تعالى موجباً فزعموا أن الإرادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمالاً وخيراً من حيث هو كذلك ، أو عن العلم بكل الفاعل عالماً بما يفعله فإذا كان ذلك العلم سبباً لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستقره ، والله تعالى عالم بذلك فيكون مریداً ، واعتراض بأن الإرادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لا اختصتا بنووي العلم ، واللازم باطل لأن الحركة بالإرادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان ، فأجابوا بأن المراد من الإرادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية إلى الفعل أو الترك وهي منفية عن الواجب.

---

(١) في (أ) سقط لفظ (ألا).

## المبحث الثاني

### إرادة الشيء كراهة ضده

(قال : المبحث الثاني :

إرادة الشيء عند الشيخ نفس كراهة ضده ، وإنما كان مضادا لها ، أو مماثلا فلم يجتمعها ، أو مخالفها فيجماع ضدها الذي هو إرادة الضد ، ورد<sup>(١)</sup> بعدم تسليم لزوم أحد الأمور لأن المخالفين قد يكونان متلازمين ، أو ضدين لواحد ، ولو لزم جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لزم جواز اجتماع المخالفين.

وعورض بأنه قد يراد الشيء ، ولا يشعر بضده ، ثم على تقدير الشعور لا دليل على الاستلزم ، وإن حكم به القاضي فضلا عن الاتحاد).

ذهب الشيخ الأشعري وأتباعه إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده ، إذ لو كانت غيرها لكان إما مماثلا لها ، أو مضادا أو مخالفها ، والكل باطل.

أما الملازمة فلأن المغايرين إن استويا في صفات النفس أعني ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان ، والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلاً كالبياضين وإنما فإن تنافيها بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض ، وإنما فمتخالفان كالسواد والحلاوة وأما بطلان اللازم فلأنهما لو كانتا ضدين أو مثلين لامتنع<sup>(٢)</sup> اجتماعهما ، وهذا ظاهر لزوماً وفساداً ، ولو كانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن

---

(١) سقط من (ج) لفظ (رد).

(٢) في (ب) لا ينفع بدلًا من (لامتنع).

هذا شأن المخالفين كالسواد المخالف للحلوة ، وتحتاج مع ضدها الذي هو المحمودة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لأن كراهة الضد إرادة الضد.

وأجيب بأن عدم الاتجاه لا يستلزم أحد الأمور الثلاثة.

سلمناه ، لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المخالفين مع ضد الآخر لجواز أن يكونا متلازمين ، وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم<sup>(١)</sup> ظاهر أو ضدان لأمر واحد كالشك للعلم والظن ، فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين. وعورض بأن شرط إرادة الشيء وكراحته الشعور به ضروري عقلياً وعملياً يراد الشيء أو يكره من غير شعور بضده فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلاً أن تكون نفسها إلا أن يقال المراد أنها نفسها على تقدير الشعور بالضد ، يعني أنها نفس كراهة الضد المشعور به ، وإنما فلا معنى لاشترط كون الشيء نفس الشيء بشرط.

واختلف القائلون بالتعارير في الاستلزم ، فذهب القاضي والغزالى<sup>(٢)</sup> إلى أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به ، إذ لو لم يكن مشعوراً<sup>(٣)</sup> مكروهاً بل مراداً لزم إرادة الضدين وهو محال ، لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان.

وأجيب بمنع المقدمتين لجواز أن لا يتصل بالضد كراهة ولا إرادة ككثير من الأمور المشعور بها ، ولجواز أن يكون كل من الضدين مراداً من جهة إرادة على

---

(١) في (ب) الآخر بدلاً من (اللازم).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسي أبو حامد ، حجة الإسلام فيلسوف متصوف ، له نحو مائتي مصنف ، مولده في الطابران (قرية طوس بخراسان) عام ٤٥٧ هـ. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد والمحاجز فيبلاد الشام ومصر وعاد إلى بلدته ، نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقول بتشديد الزاي ، أو إلى غزالة من قرى طوس لم يقل بالتفصيف. توفي عام ٤٠٥ هـ.

(راجع وفيات الأعيان ١ : ٤٦٣ ، وطبقات الشافعية ٤ : ١٠١ ، وشذرات الذهب ٤ : ١٠).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (مشعوراً).

السوية ، أو مع ترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح.

وأيضاً لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضد المشعور به فيلزم من إرادة الشيء الذي له ضدان أن يكون كل منهما مكروهاً لكونه ضد المراد ، ومراداً لكونه ضد المكروه ، ولا محيس إلا بتغایر الجهتين أو تخصيص الدعوى<sup>(١)</sup> بماله ضد واحد ، وإذا جاز ذلك فتجویز إرادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض إبطالي حكم القاضي بالاستلزم المذكور لجواز أن يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بجهة ، وإنما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا ، حتى لو دفع بأنكم تجعلون متعلق الإرادة مقارنا لها ، فيلزم من إرادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً على السند مع أنه ضعيف لأن القول بأن متعلق الإرادة الحادثة لا يكون إلا مقدوراً للمرید مقارناً لإرادته حتى لا يتعلّق بفعل الغير ، وبالمستقبل ، ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الإرادة مخالف للغة والعرف<sup>(٢)</sup> والتحقيق.

---

(١) الدعوى في اللغة : هي القول ، تقول دعوى فلان كذا ، وهي أن يقصد الإنسان إثبات حق له على غيره ، والإقرار عكسه ، وهو إثبات حق الغير على نفسه.

والدعوى عند أهل المنازرة تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل وإظهاره بالبينة ، والقاصد أو المتضدي لإثبات الحكم أو لإظهاره هو المدعي ، وخصمه هو المدعى عليه.

قال الغزالى : نسمى العلم التصديقى الذى هو نسبة بين مفردین دعوى إذا تحدى به المتشدی ولم يكن عليه برهان ، وكان في مقابلة القائل خصم ، فإذا لم يكن في مقابلته خصم سميـاه قضـية.

(راجع محك النظر ص ١٤ ، ١٥).

(٢) العرف : ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول ، وتلقته الطبائع بالقبول.

(راجع تعريفات الجرجانى).

وهو قسمان : عرف عام ، وعرف خاص ، أما العرف العام فهو مجموع العوائد والتقاليد العامة المنتشرة في المجتمع ، وأما العرف الخاص فهو مجموع ما يتبعه الفرد من أنماط السلوك.

والعرف : مرادف للعادة إلا أن القدماء يفرقون بينهما بقولهم : إن استعمال العادة في الأفعال ، والعرف في الأقوال. أما المحدثون من الفلاسفة الغربيين فيفرقون بينهما بقولهم : إن العرف خارجي ، والعادة داخلية وخارجية معاً ، ولذلك قال بعضهم : العرف لا يثبت إلا بالذكر على حين أن العادة قد ثبتت بمرة.



## **القدرة**

**وفيها مباحث**

**المبحث الأول : تعريف القدرة**

**المبحث الثاني : القدرة الحادثة لا توجد قبل الفعل**

**المبحث الثالث : العجز ضد القدرة**



## المبحث الأول

### تعريف القدرة

(قال : ومنها القدرة <sup>(١)</sup>).

### وبيانها في مباحث :

المبحث الأول القوة وهي صفة تكون مبدأ التغير في آخر من حيث هو <sup>(٢)</sup> آخر ، إما مقارنة للقصد أولاً . وكل مهما إما مختلفة الآثار أو لا ، فالأولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية ، والثالثة النباتية ، والرابعة العنصرية ، وليس الكلام في الصور النوعية والنفوس لأنها من قبيل الجواهر ، والمعتبر في كون القوة قدرة إما مقارنة القصد أو اختلاف الآثار ، ولهذا قيل : صفة تؤثر وفق الإرادة ، أو يكون مبدأ لأفعال مختلفة ، فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية ، والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية ، والمشتملة على إحداها

---

(١) القدرة : هي القوة على الشيء ، وهي مرادفة للاستطاعة ، والفرق بينها وبين القوة أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل فتكون طبيعية وعقلية كما في قولنا : قوة التيار . وقوة الجسم وقوة المثال ، على حين أن القدرة لا تضاف إلا إلى الكائنات العاقلة كما في قولنا ، قدرة المري ، وقدرة الحاكم ، وقدرة الإرادة ، والقدرة في الاصطلاح : صفة الإرادة . وقد نفى جهم ابن صفوان كل قدرة عن الإنسان . وقال : لا قدرة له أصلا وهذا غلو في الجبر . أما المعتزلة فيقررون وجود القدرة ويقولون : إنها صفة يتأتى منها الفعل بدلا من الترك ، والترك بدلا من الفعل . وأما الرازبي فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة ، أو على القوة الجامعة لشروط التأثير .

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هو) .

فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية ، والمراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا .

ولهذا قيل صفة بما يتمكن من الفعل والترك).

لفظ القدرة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة ، ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرة ، فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من شيء في خر من حيث هو آخر فقوله في آخر إشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر ، وقيد الحيثية إشعار بأنه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالتطيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث إنه عالم بالصناعة ، ويتأثر من حيث إنه جسم ينفعل بما يلاقيه من الدواء ، وهذا بالنظر إلى ظاهر الإطلاق ، وإلا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ، ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الأخلاق وتبديل الملوكات لكان أقرب ، ثم القوة التي هي وصف المؤثرة إما أن تكون مع قصد وشعور بأثارها أو لا وعلى التقديرين فإما أن تكون آثارها مختلفة أو لا ، فال الأولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والأفعال هي القوة الحيوانية المسممة بالقدرة ، والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور . (لكن على نجاح واحد من غير اختلاف في آثارها وهي القوة الفلكية ، والثالثة وهي المبدأ لآثار وأفعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور) <sup>(١)</sup> . هي القوة النباتية ، والرابعة وهي مبدأ الأثر على نجاح واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية ، وهذه كلها من أقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للأفعال ، وإنما أن لكل منها أو بعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والآفات كذلك بحث آخر ، وقد ينماز في إثبات القوى الفلكية والنباتية إذا أريد بها غير النفوس والصور إذا تقرر هذا فنقول :

اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد <sup>(٢)</sup> والشعور ففسر القدرة

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) القصد : توجه النفس إلى الشيء أو ابعانها نحو ما تراه موافقا وهو مرادف للنية ، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجه الإرادي أو العملي ، وإن كان بعض الفلاسفة يطلقونه على التوجه .

بصفة تؤثر وفق الإرادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالقوى النباتية والعنصرية ، وأما النقوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة.

واعتبر بعضهم اختلاف الآثار. ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين (لمقارتها القصد والاختلاف ، والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين خلوها عن الأمرين ، والقوة الفلكية قدرة بالتفسير) <sup>(١)</sup> الأول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر في التفسيرين عموم من وجه ، فإن قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين.

قلنا : ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنه صفة شأنها التفسير <sup>(٢)</sup> والإيجاد

على ما صرح به الآمدي حيث قال :

القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي بالإيجاد والإحداث بما على وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا عن الترك ، والترك بدلا عن الفعل ، والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء إن شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال : لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة <sup>(٣)</sup> ، أو بنفي قدرة العبد أصلا على ما ذهب إليه جهنم

---

. الذهني. فالفلسفه المدرسون يطلقون لفظ القصد على اتجاه الذهن نحو موضوع معين ، ويسمون إدراكه المباشر لهذا الموضوع بالقصد الأول وتفكيره في هذا الإدراك بالقصد الثاني. والفلسفه الظواهريون والوجوديون يطلقون لفظ القصد على تركيز الشعور في بعض الظواهر النفسية كالإدراك الحسي والتخييل والذاكرة لتفسيرها وتوضيح أسبابها فمعنى القصد عندهم قريب من معناه عند المدرسون.

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) التأثير بدلا من (التفسير).

(٣) راجع ما كتبه القاضي عبد الجبار في خلق أفعال العباد في كتابه (شرح الأصول الخمسة) تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ص ٣٢٣ وما بعدها.

ابن صفوان<sup>(١)</sup> مع الفرق الضوري بين حركتي الرعشة والبطش<sup>(٢)</sup> ، وحركتي الصعود والنزول والحاصل أنا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير ، ولا امتناع في أن لا يؤثر بالفعل ملائع النزاع في أنها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي ، والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا ، وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا.

(قال : والوجدان يشهد بها ، ويكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض أو على بعض الأفعال دون البعض).

تبينه على أن طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الأشاعرة فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتائي الفعل من بعض الموجودين ، وتعذره على الغير على ما ذهب إليه بعض المعتزلة لأن الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل ، إلا أن يقال : الفعل يتأنى منه على تقدير ارتفاع المنع ، فإن قيل : ويتأتى من العاجز بتقدير ارتفاع العجز قلنا : يتأنى من الممنوع وهو بحالة في ذاته وصفاته ، وإنما التغير في أمر من خارج بخلاف العاجز فإنه يتغير من صفة إلى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب إليه الجبائي لأن النائم كذلك وليس بقادر ، إلا أن يقال : النوم آفة ، ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على أنها صفة زائدة على المزاج الذي هو وآثارها من الكيفيات المحسوسة ، وليس بطريق القصد والاختيار ، وعلى سلامة البنية ، وليس من قبيل الأجرام على ما نسب إلى ضرار وهشام<sup>(٣)</sup> من أن القدرة على البطش هي اليد السليمة ، وعلى المشي هي الرجل

(١) هو جهم بن صفوان السمرقندى أبو محرز. ت عام ١٢٨ هـ.  
راجع ترجمة وافية عنه في الجزء الأول.

(٢) الرعشة : الرعدة ، والرعشة : العجلة والسرعة يقال به رعشة إلى لقاء العدو. أما البطش ، فهو الأخذ بالعنف قال تعالى : «**وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ**» ويقال بطشت بجم أهوال الدنيا وبطش بالشيء أمسكه بقوه.

(٣) هو هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي ، أبو محمد ، متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في .

السليمة ، وهذا ما قاله القدرة بعض القادر ، وإن فسر بأنها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور .

وما قيل : إنما بعض المقدور فإنما يصح في القدرة بمعنى المقدورية ، أي كون الفعل بحيث يمكن الفاعل منه ومن تركه ، وذهب بشر ابن المعتمر <sup>(١)</sup> إلى أنها عبارة عن سلامة البنية من الآفات ، وإليه مال الإمام الرازي واعتراض على ما ذكره القوم من أنا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة ، وما ذاك إلا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الأفراد دون البعض كالقدرة على لكتابة لزيد دون عمرو ، وعلى بعض الأفعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه منوع لامتناع العدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار؟

وأيضاً حصول الفعل <sup>(٢)</sup> عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجع ويعتني المرجوح فلا تثبت المكنة <sup>(٣)</sup> .

والجواب أن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر إلى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة المرتعش .

---

وقته ، ولد بالكوفة ، ونشأ بواسطه ، وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي . صنف كتابا منها : الإمامة والقدر والشيخ والغلام والرد على المعتزلة والرد على الزنادقة . توفي عام ١٩٠ هـ .  
(راجع لسان الميزان ٦ : ١٩٤ وفهرست النديم ١ : ٢٤٧) .

(١) هو بشر بن المعتمر البغدادي ، أبو سهل فقيه معتزلي مناظر من أهل الكوفة قال الشيريف يقال : إن جميع معتزلة بغداد من مستحببيه تنسب إليه الطائفة «البشرية» عاش في خلافة الرشيد ، وقد عدد الشهريستاني ست مسائل انفرد بها بشر عن أصحابه من علماء المعتزلة . له مصنفات في الاعتزال . مات في بغداد عام ٢١٠ هـ .  
(راجع دائرة المعارف الإسلامية ٣ : ٦٦٠ والملل والنحل للشهريستاني وأعماله . المرتضى ١ : ١٣٦) .

(٢) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل) .

(٣) في (أ) المكنة وهو تحريف .

وحاصله : أن الوجوب أو الامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم ،  
أو بحسب أن الله تعالى خلقه ، أو لم يخلقه .  
أو بحسب ترجح دواعي الفعل <sup>(١)</sup> أو الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر إلى نفس  
القدرة .

---

(١) الفعل : هو العمل ، والحقيقة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً كالميئية الحاصلة للقاطع بسبب كونه  
قاطعاً ، وفي اصطلاح النحاة ما دل على معنى في نفسه مقتضى بأحد الأذمنة الثلاثة .  
(راجع تعريفات الجرجاني) .

وللفعل في اصطلاح الفلاسفة عدة معان . فالفعل بالمعنى العام يطلق على كونه الشيء مؤثراً في غيره  
ومثاله : أفعال الطبيعة كتأثير النار في التسخين فهي فاعلة والمتتسخ منفعلاً . وأفعال الصناعة كالقاطع ما دام  
قاطعاً .

ويطلق الفعل أيضاً على ما يقوم به الإنسان من أفعال إرادية أو غير إرادية .

## المبحث الثاني

### القدرة الحادثة لا توجد قبل الفعل

(قال : المبحث الثاني :

القدرة الحادثة <sup>(١)</sup> على الفعل لا توجد قبله خلافاً للمعتزلة.

لنا : أنها عرض فلا يبقى إلى زمان الفعل بخلاف القديمة ، وأن الفعل قبل وجوده ليس يمكن لامتناع الوجود مع العدم ، واستلزم فرض وقوعه الخلف .  
ورد الأول بعدم تسليم امتناع بقاء العرض بأن المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الأمثال كالعلم ، والميل ، والتمني ، ونحو ذلك مما هو قبل الفعل <sup>(٢)</sup> وفaca .

والثاني بالنقض بالقدرة القديمة ، والحل بأن الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بأن يفرض بدل العدم الوجود .  
واحتجت المعتزلة بأنها لو لم تتعلق إلا حال الفعل لزم إيجاد الوجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة .

---

(١) القدرة الحادثة : عرض من الأعراض تقبل الأشد والأضعف فنقول قدرة أشد من قدرة ، وقدرة أضعف من قدرة . وقدرة لها ضد العجز والأضداد لا تكون إلا أعراضاً تقسّم طرفي البعد كالمحضر والبياض ، والعلم والجهل ، والذكر والنسيان وهذا أمر يعرف بالمشاهدة .

(راجع ما كتبه ابن حزم في القدرة الحادثة أو الاستطاعة في كتابه القيم الفصل في الملل والأهواء والنحل

بتحقيقنا ج ٣ ص ٢٦ وما بعدها ) .

(٢) في (أ) زيادة لفظ (الفعل) .

وأجيب عن الأول بما سبق.

وعن الثاني : بأننا لا نشترط في المكلف به أن يكون متعلق القدرة بالفعل ، بل بالإمكان كإيمان الكافر دون خلق الأجسام .  
وعن الثالث بمنع تماثيل القدرتين).

اختلفوا في أن الاستطاعة أي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله ، أو معه .  
فذهب الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة إلى أنها مع الفعل لا قبله ، وأكثر المعتزلة إلى أنها قبل الفعل ثم اختلفوا في أنه هل يجب بقاها إلى حالة وجود المقدور ، لنا وجوه (١) :  
الأول : أن القدرة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل ، فيلزم وجود المقدور بدون القدرة ، والمعلول بدون العلة ، وهو محال ، ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لأنها ليست من قبيل الأعراض ، وأجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بأن الحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلا ، واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها ، واستحالة ذلك نفس المتنازع ، ولو سلم فيجوز أن تنعدم القدرة ، ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الأمثل على الاستمرار في حال الفعل كما هو شأن العلم ، والميل والتمني ، ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على

---

(١) يقول ابن حزم مناقضا فرق المعتزلة في قوله : إن الاستطاعة كلها ليست إلا قبل الفعل . أخبرونا عن الكافر هل يقدر قبل أن يؤمن في حال كفره على الإيمان قدرة تامة أم لا ؟ وعن تارك الصلاة هل يقدر قدرة تامة على الصلاة في حال تركه .. الخ فإن قالوا نعم هو قادر على ذلك كابروا العيان وخالفوا العقول والحس وأجازوا كل طاقة من كون المرء قاعدا قائما معا ، مؤمنا بالله كافرا به معا ، وهذا أعظم ما يكون من الحال الممتع . وإن قالوا : لا يقدر قدرة تامة يكون بها الفاعل للشيء هو فاعل لخلافة قالوا الحق ورجعوا إلى أنه لا يستطيع أحد استطاعة تامة يقع بها الفعل حتى يفعله .

(راجع الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٣ ص ٣٥).

متعلقاتها. وفيه نظر لأن وجود المقدور حينئذ إما بالقدرة الزائلة فيعود المذور ، أو الحاصلة وهو المطلوب.

ثم لا يخفى أن الكلام إلزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة.

الثاني : أن الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع <sup>(١)</sup> بمقدور وفاقا.

الثالث : لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هذا خلف <sup>(٢)</sup>. والوجهان متقاربان ، وجواهما بعد النقض بالقدرة القديمة إنه إن أريد بامتناع الفعل حال <sup>(٣)</sup> العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدومة وغير واقع فممنوع <sup>(٤)</sup> لكنه لا ينافي المقدورية فإمكان الحصول من القادر وإن أريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بأن يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنا

ت وهذا كقيام زيد فإنه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود ، وفي زمانه بأن يزول القعود <sup>(٥)</sup> ويحصل القيام.

واحتاجت المعتلة بوجوه :

الأول : أن القدرة لو لم تتعلق بالفعل إلا حال وجوده وحدوثه لزم محالات :

الأول : إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل لأن هذا معنى تعلق القدرة.

الثاني : بطلان التكليف لأن التكليف بالفعل إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل فإذا كان الفعل قبل الواقع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقع تكليف ما لا يطاق ، وهو باطل بالاتفاق لأن القائل بجواهه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه.

(١) سقط من (أ) جملة (ولا شيء من الممتنع).

(٢) سقط من (أ) جملة (هذا خلف).

(٣) في (ب) على بدلًا من (حال).

(٤) في (ب) فمسلم بدلًا من (فممنوع).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (القعود).

الثالث : كون جميع الممكناة الواقعه بقدرة الله تعالى قدية لأن المقارن<sup>(١)</sup> للأزلي أزل بالضرورة.

فإن قيل : المعتزلة لا يقولون بالقدرة القدية.

قلنا : لا ، بل إنما ينزعون في كونها صفة زائدة على الذات ، ولو سلم فيكون إلزاميا. والجواب عن الأول بعد تسليم أن معنى<sup>(٢)</sup> تعلق القدرة الحادثة بالفعل إيجاده هو أن المستحيل إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد ، وأما بهذا الإيجاد فلا. وعن الثاني أن من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به أن يكون مقدورا بالفعل حال التكليف ، بل أن يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كإيمان الكافر ، بخلاف خلق الأجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به أصلا ، و قريب من هذا ما يقال إن معنى كون المكلف به<sup>(٣)</sup> مشروطا بالقدرة أن يكون هو أو ضده متعلق القدرة ، وهاهنا قد<sup>(٤)</sup> تعلقت القدرة بترك الإيمان.

وعن الثالث بمنع الملازمة ، وإنما يتم لو كانت القدرة القدية والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله ، كون الأولى كذلك.

وقد يحاب بأن الكلام إنما هو في تعلق القدرة ، والأزلي إنما هو نفس

---

(١) المقارنة : عملية ذهنية تقوم على ربط موضوع باخر برابط واحد لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينهما ، وقد يشمل هذا الرابط موضوعين أو أكثر.

والقضية المقارنة في المنطق : هي القضية التي تدل على أن موضوعا من الموضوعات يتميز بحمل إحدى الصفات عليه بدرجة أكبر أو أصغر من درجة حملها على غيره.

والقضية المقارنة : قضية مركبة من قضيتين مثال ذلك قولنا : إن الألم شر ، وثانيتهما قولنا : إن هذا الشر أعظم الشرور ، والبرهان على القضية المقارنة يحتاج إلى البرهان على جزئيها.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (معنى).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (به).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قد).

القدرة ، وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا ، فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث ، أو حدوث القديم ، ولو حمل ما قال الآمدي : إن القدرة القديمة وإن كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي إنما تتعلق بالأفعال الممكنة ، والفعل في الأزل غير ممكن ، فلا تتعلق به في الأزل ، بل فيما لا يزال ، على هذا المعنى لم يرد عليه<sup>(١)</sup> اعتراض المواقف بأن فيه التزام ما التزمه المعلل مع بيان سبب له في القدرة القديمة ، فليجز في الحادثة أيضا سبب آخر وبأن الفعل في الأزل وإن امتنع لكنه أمكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فيجوز تعلق القدرة به ، فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق ، نعم : يرد أن الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قوله : فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه ، وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي إذا نسب إلى المقدور كان صدوره عن القادر ، وإذا نسب إلى القدرة كان إيجابها للمقدور ، وإذا نسب إلى القادر كان خلقه وإيجابه له ، فإن هذا مقارن بلا نزع حادث في حق القديم أيضا.

(قال : ويترفع على كون القدرة مع الفعل أن الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن ، وإن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدوريين وإن لم يكونا ضديين .  
وقالت المعتزلة : الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف ، وليس فيه تبدل ذات أو صفة ولا طريان ضد للقدرة .

وأتفقوا على أنها تتعلق بالمتماضيات لكن على تعدد الأوقات .

وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البطل ، وتتردد أبو هاشم فجوز تارة أن تعلق<sup>(٢)</sup>  
كل من القلبية<sup>(٣)</sup> والعضوية بتعلقها دون متعلقات الأخرى ، وتارة

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عليه) .

(٢) في (أ) بزيادة حرف (أن) .

(٣) في (ب) العينية بدلا من (القلبية) .

لتعلقاتها من غير تأثير في متعلقات الأخرى ، ونارة خص الحكمين بالقلبية والحق أنه إن أريد بالقدرة القوة <sup>(١)</sup> التي هي <sup>(٢)</sup> مبدأ الأفعال بطريق الإيجاد ، وتسمى القدرة المؤثرة ، أو بطريق جري العلة <sup>(٣)</sup> ، وتسمى الكاسبية فهي قبل الفعل ومعه ، وبعده وتعلق بالمقدورين ، ونسبتها إلى الضدين على السواء ، وإن أريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على أحد الوجهين فهي مع الفعل ، ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة إلى المقدورات). أي الذي منع من فعل من <sup>(٤)</sup> يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وأن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين أو مثلين ، أو مختلفين ، فإن ما نجده في نفوسنا عند صدور أحد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر.

واعترض بأنه إن أريد المغایرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الإمام : إن مفهوم التمكّن من هذا غير مفهوم التمكّن من ذاك فغير قادر ، وإن أريد تغاير الحالتين بالذات ، والمفهوم ، أو كون القدرة اسماً بمجموع التمكّن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولاً بالاشتراك ، ولم يقل به أحد.

ذهب المعتزلة إلى أن المنع قادر ، والمنع لا ينافي القدرة ، وإنما ينافي المقدور سوءاً كان المنع بل ما به المنع عدمياً كانتفاء شرط وقوع المقدور ، أو وجودياً ضداً له كالسكن للحركة ، أو مولداً للضد كالثقل <sup>(٥)</sup> المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية. واستدلوا بأننا نفرق بالضرورة بين المقيد المنع من المشي <sup>(٦)</sup> والزمن <sup>(٧)</sup>

(١) في (أ) بزيادة لفظ (القدرة).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هي).

(٣) في (ب) العادة بدلاً من (العلة).

(٤) في (ب) بزيادة حرف (من).

(٥) في (ب) كالنقل وهو تحريف.

(٦) في (ب) الشيء بدلاً من (المشي).

(٧) زمن : الرجل يزمن من أصابته الزمانة فهو زمن ، وأزمن الشيء مضى عليه زمان ، والزمانة : العاهة. ويقال : هو زمن الرغبة ضعيفها فاترها.

العجز عنه ، وما ذاك إلا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز ، وبأن المقيد لم يلتحقه تغير في ذاته ولا صفاتـه ، ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشي ، فكذا مع القيد لأن القدرة من صفات النفس.

وأجيب عن الأول بأن الفرق عندنا عائد إلى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فإنه وإن كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك.

وعن الثاني : يمنع عدم التغيير في الصفة.

وأتفقـتـ المـعـتـزـلـةـ عـلـىـ أنـ الـقـدـرـةـ الـواـحـدـةـ تـعـلـقـ بـالـمـتـمـاثـلـاتـ لـكـنـ عـلـىـ مـرـورـ الـأـوـقـاتـ إـذـ يـمـتـنـعـ وـقـوـعـ مـثـلـينـ فـيـ مـحـلـ وـاحـدـ بـقـدـرـةـ وـاحـدـةـ فـيـ وـقـتـ وـاحـدـ.

وأختلفـواـ فـيـ تـعـلـقـهـاـ بـالـضـدـيـنـ ،ـ فـجـوزـ أـكـثـرـهـمـ تـعـلـيقـهـمـ بـهـمـاـ عـلـىـ سـبـيلـ الـبـدـلـ<sup>(١)</sup>ـ ،ـ إـذـ لـوـ يـمـكـنـ الـقـادـرـ عـلـىـ الشـيـءـ قـادـرـاـ عـلـىـ ضـدـهـ لـكـانـ مـضـطـرـاـ إـلـىـ ذـلـكـ الـمـقـدـورـ حـيـثـ لـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ تـرـكـهـ هـذـاـ خـلـفـ.

وـتـرـدـ أـبـوـ هـاشـمـ فـرـعـعـمـ تـارـةـ أـنـ كـلـاـ مـنـ الـقـدـرـةـ الـقـائـمـةـ بـالـقـلـبـ ،ـ وـالـقـدـرـةـ الـقـائـمـةـ بـالـجـوـارـ تـعـلـقـ بـجـمـيعـ أـفـعـالـ مـحـلـهـاـ دـوـنـ مـحـلـ الـأـخـرـ ،ـ بـمـعـنـىـ أـنـ الـقـائـمـةـ بـالـقـلـبـ تـعـلـقـ بـالـإـرـادـاتـ وـالـاعـقـادـاتـ مـثـلـاـ دـوـنـ الـحـرـكـاتـ وـالـاعـتـمـادـاتـ وـالـقـائـمـةـ بـالـجـوـارـ عـلـىـ الـعـكـسـ.

وـتـارـةـ أـنـ كـلـاـ مـنـهـمـ يـتـعـلـقـ بـجـمـيعـ إـلـاـ أـنـهـاـ لـاـ تـؤـثـرـ إـلـاـ فـيـ أـفـعـالـ مـحـلـهـ مـثـلـاـ

---

(١) الـبـدـلـ :ـ لـغـةـ الـعـوـضـ ،ـ وـبـدـلـ الشـيـءـ غـيـرـهـ ،ـ وـالـخـلـفـ مـنـهـ ،ـ قـالـ سـيـبـويـهـ :ـ إـنـ بـدـلـكـ زـيـدـ أـيـ بـدـيلـكـ زـيـدـ ،ـ وـالـأـصـلـ فـيـ التـبـدـيلـ تـغـيـرـ الشـيـءـ عـنـ حـالـهـ.ـ وـالـأـصـلـ فـيـ الإـبـدـالـ جـعـلـ الشـيـءـ مـكـانـ شـيـءـ آخـرـ.

وـالـبـدـلـ فـيـ اـصـطـلـاحـ الـفـلـاسـفـةـ :ـ الشـيـءـ الـذـيـ تـجـعـلـهـ مـكـانـ غـيـرـهـ ،ـ أوـ تـأـخـذـهـ عـوـضاـعـهـ ،ـ وـقـدـ استـعـملـ الـفـيـلـسـوـفـ (ـتـيـنـ)ـ لـفـظـ الإـبـدـالـ فـيـ كـتـابـ الـعـقـلـ.ـ باـعـتـبارـ أـنـ الـبـدـلـ :ـ إـشـارـةـ أـوـ عـلـامـةـ تـسـاعـدـكـ عـلـىـ إـجـراءـ أـعـمـالـ ذـهـنـيـةـ مـخـتـلـفـةـ مـنـ دـوـنـ أـنـ تـحـتـاجـ إـلـىـ التـفـكـيرـ فـيـ الشـيـءـ الـمـدـلـولـ عـلـيـهـ وـالـحـرـوفـ الـتـيـ نـسـتـعـمـلـهـاـ فـيـ عـلـمـ الـجـبـرـ أـبـدـالـ تـقـومـ مـقـامـ الـكـمـيـاتـ ،ـ وـالـأـلـفـاظـ أـبـدـالـ تـنـوـبـ عـنـ الصـورـ الـذـهـنـيـةـ.

القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح لكن يمتنع اتحاد<sup>(١)</sup> أفعال الجوارح بها لفقد الشرائط ، والقائمة بالجوارح بالعكس.

وتارة أن القائمة بالقلب<sup>(٢)</sup> تتعلق بجميع أفعال القلب ، والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع أفعال الجوارح.

وتارة أن القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح جميعا وإن لم تؤثر في أفعال الجوارح ، والقائمة بالجوارح لا تتعلق بأفعال القلب ، وإلى القولين الآخرين أشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية ، وأراد بالحكمين التعلق بجميع أفعال محله ، خاصة والتعلق بجميع أفعال محله ، ومحل الأخرى وأورد الإمام الرازي كلاما حاصله : إنه<sup>(٣)</sup> إن أريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل ، فلا شك في كونها<sup>(٤)</sup> قبل الفعل ومعه وبعده. وفي جواز تعلقها بالضدين. (وإن أريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين<sup>(٥)</sup>). بالمقدورين مطلقا ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك إلا أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة. (يعنى الإيجاد فسرنا التأثير والمبเดية بما يعم الكسب الذي هو شأن القوة الحادثة<sup>(٦)</sup>). وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل أن القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة.

---

(١) في (ب) إيجاد بدلا من (الاتحاد).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (القلب).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (إنه).

(٤) سقط من (أ) لفظ (في).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

## المبحث الثالث

### العجز ضد القدرة

(قال : المبحث الثالث :

العجز<sup>(١)</sup> ضد القدرة لا عدم ملكرة كما هو رأي أبي هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن ، والمنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة ، وله أن يمنع ذلك في المنوع ، أو يجعل الفرق أن من شأنه القدرة بخلاف الزمن.

ويتفرع عن التضاد ما نقل عن الشيخ ، وإن كان خلاف الظاهر أن متعلق العجز هو الموجود ، حتى إن الزمن عاجز عن القعود بمعنى أن فيه صفة<sup>(٢)</sup> تستعقب القعود لا عن قدرة ، وبيطله القطع بأن عجز المتحدين إنما هو عن الإتيان بمثل القرآن ، والتزام اشتراك اللفظ بين<sup>(٣)</sup> تلك الصفة ، وعدم القدرة بخلاف اللغة).

الجمهور على أن العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في المنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل.

وعند أبي هاشم هو عدم ملكرة للقدرة ، وليس في الزمن صفة متحققة تضاد

---

(١) العجز من كل شيء : مؤخره. قال تعالى : ﴿كَائِنُمْ أَعْجَازٌ لَّهُلْ خَاوِيَةٌ﴾ والعجز أصله التأخر عن الشيء وحصوله عند عجز الأمر أي مؤخره كما ذكر في الدبر. وصار في العرف اسمًا للتصور عن فعل الشيء وهو ضد القدرة ، وأعجزته وعجزته وعجزته. جعلته عاجزا.

(٢) في (ب) ضعفا.

(٣) في (ج) عن بدلًا من (بين).

القدرة ، بل الفرق أن الزمن ليس بقادر ، والممنوع قادر بالفعل ، أو من شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق.

ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من أنه إنما يتعلق بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجدة بالمعدوم خيال<sup>(١)</sup> محض ، فعجز الزمن يكون عن القعود الموجد لا عن القيام المعدوم.

ولا خفاء في أن هذا مكابرة ، وأن العجز على تقدير أن يكون وجوديا وإن لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعقله بالمعدوم كالعلم والإرادة ، وهلذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين لمعارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بهاته ، لا عن السكوت وترك المعارضه والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود ، وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم<sup>(٢)</sup> خلاف العرف واللغة. ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال.

قال : وفي تضاد النوم للقدرة تردد ، إذ قد يصدر عن النائم بعض الأفعال ، ويتعنت الأئم<sup>(٣)</sup>.

---

(١) الخيال : الشخص ، والطيف وصورة تمثيل الشيء في المرأة ، وما تشبه له في البقظة والمنام من صور. والخيال أيضا : الظن والتوهם وهو يدل على الصورة الباقية في النفس بعد غيبة المحسوس عنه. والخيال عند الفلاسفة القدماء : قوة النفس تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيوبية المادة ، ونحن نسمى ذلك تخيلاً له نوعان ، أحدهما تمثيلي والآخر مبدع. والخيال عند الصوفية : هو الوجود ، لأن الناس كما قيل نیام لا يرون في هذه الدنيا إلا خيالا فإذا ماتوا انتبهوا.

(٢) العدم : ضد الوجود ، وهو مطلق أو إضافي. فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى الشيء ، والعدم الإضافي أو المقيد ، هو المضاف إلى شيء كقولنا عدم الأمان ، وعدم الاستقرار ، وعدم التأثير. قال ابن سينا : البالغ في النقص غايته. فهو المنتهي إلى مطلق العدم فالحرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق (الاشارات ٦٠ : ٧٠). وقال أيضا : وأما العدم ، فليس هو بذات موجودة على الاطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة.

(راجع النجاة ص ١٦٤).

لا خفاء في جواز بعض الأفعال عن النائم ، وامتناع الأكثر ، واختلفوا فيما يصدر .  
فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدور له ، وأن النوم لا يضاد القدرة ، ونفاه  
الأستاذ أبو اسحاق ذهابا إلى التضاد كالعلم والإدراك .  
وتوقف القاضي وبعض الأصحاب ، وللمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا نطول  
الكتاب بذكرها .

(قال : ويضادها الخلق من جهة أنه ملكرة تصدر بها الأفعال عن النفس بسهولة ،  
ومن غير رؤية ، وإن نسبته إلى الطرفين لا تكون على السوية).

يريد أن من الكيفيات النفسانية الخلق ، وفسر بملكرة تصدر بها عن النفس أفعال  
بسهولة من غير تقدم فكر ورؤية ، فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب  
الخليم ، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهولة كملكرة الكتابة أو يكون  
نسبته إلى الفعل والترك على السواء كالقدرة ، أو يفتقر في صدور الفعل عنه إلى فكر ورؤية  
كالبخيل إذا حاول الكرم ، وكالكريم إذا قصد بالعطاء الشهرة ، ولكن كانت القدرة تصدر  
عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن رؤية ، وكانت نسبتها إلى طرق الفعل والترك على السوية  
حكم بأنها تضاد الخلق مضادة مشهورة .

وهذا ما قال في التجريد<sup>(١)</sup> أن القدرة تضاد الخلق لتضاد أحکامها .

(قال : ومنها : اللذة<sup>(٢)</sup> والألم وهمًا بدبيهيان ، وقد يفسران بإدراك

---

(١) كتاب تجريد الكلام. للعلامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ .  
أول الكتاب : أما بعد حمد واجب الوجود الخ قال : فإني مجيب إلى ما سألت من تحرير مسائل الكلام  
وترتبها على أبلغ نظام وسميته تجريد العقائد وهو على ستة مقاصد . والكتاب له شروح كثيرة .

(راجع كشف الظنون ج ١ ص ٢٤٦ وما بعدها).

(٢) اللذة مقابلة للألم ، وهمًا بدبيهيان ، أي من الكيفيات النفسانية الأولية فلا يعرفان بل تذكر خواصهما  
вшروطهما وأسبابهما .

الملائم والمنافي من حيث هما كذلك فهما نوعان من الإدراك اعتبر فيهما إضافة تختلف بالقياس إلى المدرك وإضافة لذات الملائم أو المنافي لا صورهما والحق أنا نجد حالة هي اللذة، ونعلم أن ثمة إدراكا للملائم وأما إنما نفسه ، أو أمر حاصل به.

وهل يحصل بغيره ، ففيه تردد.

وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية ويطلقه الالتاذز بإصابة مال ، أو مطالعة جمال من غير طلب وشوق.)

أي من الكيفيات النفسانية اللذة والألم وتصورهما بدبيهي كسائر الوجданيات ، وقد يفسران قصدا إلى تعين المسمى وتلخيصه فيقال : اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم ، والألم إدراك المنافي من حيث هو مناف ، والملائم للشيء كماله الخاص أعني الأمر اللائق به (١) كالتكيف بالحلاوة للذائقه ، وتعقل الأشياء على ما هي عليه للعاقلة ، وقيد بالحيثية لأن الشيء قد يكون ملائما من وجہ دون وجہ فإذا كان لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو ، والمراد بالإدراك الوصول إلى ذات الملائم لا إلى مجرد صورته ، فان تخيل اللذيد غير اللذة ، ولذا كان الأقرب ما قال ابن سينا : إن اللذة إدراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم إدراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك (٢) ، فذكر مع الإدراك النيل. أعني الإصابة والوجدان ، لأن إدراك

---

وقد قيل : إن اللذة إدراك الملائم من حيث إنه ملائم كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق ، والنور عند البصر.

(راجع تعريفات الجرجاني).

وقال ابن سينا : اللذة هي إدراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك.

(راجع الإشارات ص ١٩١).

(١) في (ب) بزيادة لفظ (به).

(٢) راجع الإشارات ص ١٩١.

الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ، ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته ، واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيد ، بل إنما يتم بحصول ذاته. وذكر الوصول لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيد فقط ، بل هي إدراك حصول اللذيد للملذ ، ووصوله إليه ، والفرق بين الكمال <sup>(١)</sup> والخير هو أن حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة ما لذلك الشيء من القوة إلى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثراً خيراً ، ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس إلى المدرك لا في نفس الأمر لأنه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيستلزم به ، وإن لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تتحققنا فيه فلا يتزد به ، وهذا يحصل من شيء معين لذة ، أو ألم لزيد دون عمرو وبالعكس ، فكل من اللذة والألم نوع من الإدراك اعتبار فيه إضافة إلى ملائم ، أو مناف مختلف بالقياس إلى المدرك ، وإصابة ووجودان لذات الملائم ، أو المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه ، وبقييد الحقيقة يندفع ما يقال : إن المريض قد يتزد بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر <sup>(٢)</sup> عن الأدوية ، وهي تلائمه وتنفعه ، وذكر الإمام بعد الاعتراف بأن اللذة والألم حقيقة غنية عن التعريف أنا نجد من أنفسنا حالة نسميها باللذة ، ونعرف أن هناك إدراكاً للملائم لكن لم يثبت لنا أن اللذة نفس إدراك الملائم أو غيره ، وبتقدير المعايرة هل هي معلولة له ، أم لا؟ وبتقدير المعلولة هل يمكن حصولها بطريق آخر؟.

(١) الكمال : مصدر كامل ، وهو حال الكامل ، ويطلق على ما يكمل به النوع في ذاته أو في صفاتيه ، فالذي يكمل به النوع في ذاته يسمى بالكمال الأول لتقديمه على النوع ، والذي يكمل به النوع في صفاتيه يسمى بالكمال الثاني.

والكمال الأول يسمى عند أرسطو (أنتلبيا) وهو حال الموجود المتحقق بالفعل ، أو هو الصورة أو العلة التي تخرج الشيء من القوة إلى الفعل ومنه قول ابن سينا : النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى.

والنفس الحيوانية. كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجرئيات ويتحرك بالأراده. والنفس الإنسانية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكامنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

(راجع النجاة ٢٥٨).

(٢) في (أ) تغيره وينفر بدلاً من (تضره وينفر).

ثم قال : والأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المนาي ولا هو كاف في حصوله ، لأن التجارب الطبية قد شهدت له<sup>(١)</sup> بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أن هناك إدراك أمر غير طبيعي ، وستتكلم على ذلك ، وزعم محمد ابن زكريا أن اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية<sup>(٢)</sup> إلى حالة طبيعية ، وبه صرح جالينوس<sup>(٣)</sup> في مواضع من كلامه ، وهو معنى الخلاص عن الألم ، وذلك كالأكل للجوع ، والجماع لدغدغة المني أو عيته. وأبطله ابن سينا وغيره بأنه قد تحصل اللذة من غير سابقة ألم ، وحالة غير طبيعية كما في مصادفة حال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك بياليه قط<sup>(٤)</sup> لا جزئيا ولا كليا ، وكذا في إدراك الذائقه الحلاوة أول مرة ، وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلزمات من الطعام والروائح والأصوات وغيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك ، وقد عرض له شاغل عن الشعور والإدراك قالوا : وسبب السهو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، فان الألم واللذة لا يتمان إلا بإدراك ، والإدراك الحسي خصوصاً للمسي لا يحصل إلا بانفعال عن العند<sup>(٥)</sup> ، ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال<sup>(٦)</sup> فلم يحصل الإدراك بل تحصل لذة ولا ألم.

(١) في (أ) بزيادة لفظ (له).

(٢) في (أ) بزيادة (طبيعية).

(٣) سبق أن ترجم له في هذا الجزء.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قط).

(٥) في (ب) الضد بدلاً من (العند).

(٦) ان فعل مطابع فعل ، تقول : فعلت الشيء فانفعل ، كقولك : كسرته فانكسر وقد أطلق أولاً على إحدى مقولات أرسطو (أن ينفع) وهي ضد مقوله (أن يفعل).

قال ابن سينا : الانفعال : هو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة كالانقطاع والتسخن.

ر (راجع التجاة ص ١٢٨).

وقال الغزالى : هو نسبة الجوهر المتغير إلى الجوهر المغير فإن كل من فعل فمن فاعل وكل متسخن ومتبرد فمن مسخن ومبعد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق ، وبحكم ضرورة الجلسة عند المعتزلة وال فلاسفة . والانفعال على الجملة تغير والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية.

وبالجملة فلما لم تحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا أنها نفسه ، ولا خفاء في إمكان معارضة هذا الكلام بالمثل ، ودفعها بما سبق من الوجهين.

(قال : ثم كل من اللذة والألم ينقسم إلى الحسي والعقلي حسب الإدراك ، والعقلي أقوى لأن المعقولات أكثر وإدراك العقلي أكمل<sup>(١)</sup> وكلاهما من الكيفيات النفسانية لأن المحسوس في الحسي هو ما يلزمه ، أو يتالم لا نفس اللذة أو الألم).

فإنه ينقسم إليهما فينحصر فيما عند أرباب البحث ، أما الحسي فظاهر كتكييف العضو الدائق بالحلاوة والقوه الغضبيه بتصور غلبه ما ، والوهם بصورة شيء يرجوه إلى غير ذلك.

وأما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضاً كمالاً وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله<sup>(٢)</sup> من الواجب تعالى بقدر الاستطاعة ، ثم ما يتعقله من صور معلوماته المترتبة يعني الوجود كله تمثلاً مطابقاً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق ولا شك أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال ، ولحصول هذا الكمال له فإذا ذكر هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقليه ، وأما الألم فهو أن يحصل له ضد هذا الكمال ، ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم إذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية أكثر كمية ، وأقوى كييفية أما الأول : فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد لا يتناهى.

واما الثاني : فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول ، والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بظواهر الأجسام ، فتكون الكمالات العقلية أكثر وإدراكتها أتم ، فكذا

---

(راجع معيار العلم ص ٢٠٩ : ٢١٠).

وقال الجرجاني : الانفعال هو الهيئة الحاصلة للمتأثر من غيره بسبب التأثير أولاً ، كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعاً.

(راجع التعريفات).

(١) في (أ) و (ب) لكل وهو تحريف.

(٢) في (ب) ما يتعلق بدلاً من (ما يتعقله).

اللذات التابعة لها وبحسب هذا تعرف حال الآلام عند التتبّع لفقد الكمالات وأما أن العالم قد لا يلتذ بالإدراكات ، ولا يتأنم بالجهالات فعله لانتفاء بعض الشروط ، والقيود المعتبرة في كون الإدراك لذة أو ألمًا.

فيإن قيل : الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعد من الكيفيات الحسوسه دون الكيفيات النفسانية. قلنا : المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتأنم ، كالحلاؤه والمرارة مثلا.

وأما نفس اللذة والألم التي هي من جنس الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلى إدراكتها.

(قال : والحسي <sup>(١)</sup> من الألم سيمما اللمس يسمى وجعا وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحاد أو البارد لأن الرطب واليابس انفعاليات.

نعم : قد يؤلم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبیض تفرق لاتصال بخلاف الرطب فإن ما يستعقبه من التمدید إنما هو بالعادة بخلاف المتفق ، أعني ما استقر في جوهر العضو ، وأبطال المقاومة وصار في حكم المزاج الأصلي ، وذلك لأن شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة في الكيف).

لا شك أن لفظ اللذة أو الألم بحسب اللغة إنما هو للحسي دون العقلي ، وأما بحسب العرف فالظاهر أنه بحسب المعنوي حيث يؤخذ الإدراك أعم من الإحساس والتعقل ، ولا يرد الاعتراض بأن المدقوق. (قد يتعقل أن فيه حرارة غير طبيعية ولا يتأنم لأن الحاصل<sup>(٢)</sup>).

بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو إدراك

---

(١) المحسوس ما يدرك بالحواس ، ويرادفه الحس ، ويقابله المعقول وجمعه محسوسات. قال ابن سينا : المحسوسات كلها تنادي صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيهما فتدركها القوة الحاسة.

(راجع النجاة ٢٦١).

وقال التهانوي : المحسوس هو الحس أي المدرك بالحس.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

ملائم لا مناف ، وإنما المنافي هوية الحرارة الغريبة وليس بمحركة ، وإن كانت حاصلة لأنها صارت منزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن ألم.

وقيل : الاشتراك لفظي ، والتفسir إنما هو للحسي خاصة ، وأما الوجع فمختص بالحسي في العرف أيضا ، بل الأظهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض ، وإن كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه يرادف الألم ، فلذا قلنا : الحسي من الألم سيما اللمس يسمى وجعا.

وأتفقـتـ كـلـمـةـ الأـطـبـاءـ عـلـىـ أـنـ كـلـاـ مـنـ تـفـرـقـ الـاتـصـالـ وـسـوـءـ المـزـاجـ المـخـلـفـ يـقـعـ سـبـباـ للـوـجـعـ فـيـ الجـمـلـةـ ،ـ وـأـنـ لـاـ سـبـبـ لـهـ<sup>(١)</sup> سـواـهـاـ ،ـ إـمـاـ بـحـكـمـ الـاسـتـقـراءـ ،ـ إـمـاـ بـالـاسـتـدـلـالـ وـإـنـ كـانـ ضـعـيفـاـ ،ـ وـهـوـ أـنـ كـمـالـ الـعـضـوـ صـحـتـهـ وـهـيـ بـالـمـزـاجـ الـمـعـتـدـلـ ،ـ وـالـهـيـةـ الـتـيـ بـهـاـ تـنـأـيـ الـأـفـعـالـ عـلـىـ مـاـ يـجـبـ.

فـالـمـنـافـيـ لـهـذـاـ الـكـمـالـ يـكـوـنـ مـبـطـلاـ لـاعـتـدـالـ الـمـزـاجـ ،ـ وـهـوـ سـوـءـ الـمـزـاجـ ،ـ أوـ لـهـيـةـ وـهـوـ تـفـرـقـ الـاتـصـالـ.

وـإـنـماـ اـخـتـلـفـواـ فـيـ أـنـ كـلـاـ مـنـهـمـاـ يـصـلـحـ سـبـباـ بـالـذـاتـ كـمـاـ يـكـوـنـ بـالـعـرـضـ وـهـوـ مـذـهـبـ ابنـ سـيـنـاـ.

أـوـ السـبـبـ بـالـذـاتـ هـوـ تـفـرـقـ الـاتـصـالـ فـقـطـ ،ـ وـسـوـءـ الـمـزـاجـ إـنـماـ يـكـوـنـ سـبـباـ بـوـاسـطـةـ ماـ يـلـزـمـهـ مـنـ تـفـرـقـ الـاتـصـالـ وـهـذـاـ هـوـ الـمـشـهـورـ مـنـ مـذـهـبـ جـالـينـوسـ وـكـثـيرـ مـنـ الـأـطـبـاءـ ،ـ أـوـ بـالـعـكـسـ أـيـ السـبـبـ بـالـذـاتـ هـوـ سـوـءـ الـمـزـاجـ فـقـطـ ،ـ وـالـتـفـرـقـ إـنـماـ يـكـوـنـ سـبـباـ بـوـاسـطـةـ.ـ وـإـلـىـ هـذـاـ مـاـلـ الـإـمـامـ الرـازـيـ وـجـعـ مـنـ الـمـتأـخـرـينـ.

وـعـلـىـ كـلـ مـنـ الـمـذـاهـبـ اـحـتـجاجـاتـ وـاعـتـراـضـاتـ أـعـرـضـنـاـ عـنـهـاـ مـخـافـةـ التـطـوـيلـ ،ـ وـتـفـاصـيلـهاـ فـيـ شـرـحـ الـقـانـونـ<sup>(٢)</sup>ـ وـاشـتـرـطـ ابنـ سـيـنـاـ فـيـ سـوـءـ الـمـزـاجـ<sup>(٣)</sup>

(١) في (أ) بزيادة لفظ (له).

(٢) راجع ما كتبه ابن سينا في كتابه القانون الفصل الثالث في علامات الأمزجة الجزء الأول ص ١١٤ ، وأيضا ما كتبه في الفن الثالث في سبب الصحة والمرض وضرورة الموت الجزء الأول ص ١٤٨ ط مؤسسة الحلبي وشركاه.

(٣) عبارة ابن سينا في كتاب القانون «وقد يمكن أن يتعرف من حال أظافر اليدين في لينها».

المؤلم أن يكون حارا ، أو باردا ، لا رطبا أو يابسا ، وأن يكون مختلفا لا متفقا.

أما الأول : فلأن الرطوبة والبيوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ، وفيه بحث لأنه إن أريد أنهما ليست فاعليتين والمؤلم بالذات فاعل فيشكل يجعل البيوسة سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى ، من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه ، وفي سوء المزاج الحار أو البارد.

وأما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك ، وإن أريد أن الوجع إحساس ما ، والإحساس انفعال والانفعال لا يكون إلا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل إبطاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملحوظات فعند خروجهما عن (١) الاعتدال يكونان متنافيين ، فإذا رأكهما من حيث هما كذلك يكونا ألمًا ثم ذكر ابن سينا أن : سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة التقييض (٢) تفرق الاتصال المؤلم بالذات.

واعتراض بأن الرطب أيضا (٣) قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكتلة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع وأجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

وأما الثاني : فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم ، ولذلك يسمى بالمتفق

---

. وخشنونتها ويسها حال مزاج البدن ان لم ذلك بسبب غريب على أن الحكم من اللين والصلابة متوقف على تقدم صحة دلالة الاعتدال في الحرارة والبرودة فإنه إن لم يكن كذلك أمكن أن يلين الحار الملمس الصلب والخشن فضلا عن المعتدل بتحليله فيتوهم أنه لين بالطبع ورطب ، وأن يصلب البارد الملمس اللين فضلا عن المعتدل إجماده الخ».

(كتاب القانون . ١ ص ١١٦).

(١) في (ب) من بدلا من (عن).

(٢) في (ب) النقص وعبارة ابن سينا (التقييض).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (أيضا).

والمستوى حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام ، وذلك لأنه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وأبطل المقاومة ، وصار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحساس ، فلا إحساس فلا ألم ، وأيضا المنافاة إنما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب ليتحقق إدراك كيفية منافية العضو فيتحقق الألم ، وأيضا الدق <sup>(١)</sup> أشد حرارة من الغب لأن الجسم الصلب لا يتسرّخ إلا عن حرارة قوية ، ولأنها تستعمل فيها مبردات أقوى مما يستعمل في الغب ، ولأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط من الأعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق <sup>(٢)</sup> لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به.

وأيضا المستحم في الشتاء يشمئز <sup>(٣)</sup> بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به ، ثم إنه بعد ذلك يستلذه ويستطيعه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذى به ، ثم بعد ذلك يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده وتلّم به ، وذلك لما ذكرنا .. واعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجد بل لا يدرك بالكلية وذلك إذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه أولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبمنفاته ، ثم في الزمان الثاني تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها ، وكذا في كل زمان.

وهذا بخلاف ما يحدث دفعه لكثره يكون مدركا ثم <sup>(٤)</sup> يستمر إدراكه ما دام مختلفا .  
 (قال : واعتراض الامام الرازى بأن التفرق <sup>(٥)</sup> عدمي ، وبأن من دوام الاغتناء والتحلل تفرقا كثيرا في الأعضاء ، ولا ألم وبأن الألم قد يتآخر عن التفرق كما في

(١) في (ب) النون وهو تحريف.

(٢) في (ب) النون بدلا من (الدق).

(٣) في (ب) يقتصر بدلا من (يشمئز).

(٤) في (أ) لم بدلا من (ثم).

(٥) الفرقة بالضم : الافتراق ، وفرق بينهما فرقا وفرقانا : فصل . وقوله تعالى : «**فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ**» أي يقضى ، وقوله تعالى «**وَقَرَآنًا فَرْقَانًا**» أي فصلناه وأحكمناه ، وقوله تعالى : «**وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ**» أي فلقناه ، وقوله تعالى «**فَأَلْفَارِقَاتِ فَرْقًا**» أي الملائكة تنزل بالفرق بين الحق والباطل.

القطع بما هو في غاية الحدة مدفوع بأن التفرق حركة ، بعض الأجزاء عن البعض على أن الممتنع سببية المعدوم دون العدمي خصوصا في المعدوم والمراد أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير ألف واستمرار وقد أدرك من جمعه كونه منافيا فهو مؤلم ، ولو بواسطة استتبعاه فقدان هيئة العضو كماله اللائق وحينئذ لا إشكال).

إشارة إلى دفع الشبه التي أوردها الإمام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع ، فمنها : أن التفرق يرافق الانفصال وهو عددي فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودي.

وأجيب : أن الانفصال المراد للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء عن البعض فلا يكون عدديا ، ولو سلم فلا محالة يلزم كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج ، وإن كان بتوسط ما يلزم من خروج الهيئة العضوية عن كمالها.

ولو سلم فالعددي لا يلزم أن يكون معدوما ليتمكن كونه علة للوجودي ، ولو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أي الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجب ، ولا امتناع في أن يكون التفرق العددي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج. ومنها أنه : لو كان سببا للوجع لكن الإنسان دائما في الوجع لأنه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتساء والتحلل ، لأن الاغتساء والنمو إنما يكون بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل إنما يكون بانفصال أجزاء عن الأعضاء.

لا يقال : هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم أو لا يحس بألمه لا سيما وقد صار مألوفا بدوامه.

لأننا نقول : كل تفرق وإن كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ، ولو كان التفرق حين ما كان مألوفا غير مؤلم لكن تفرق كذلك ، لأن حكم الأمثال واحد. ومنها : أن التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الأثر بحسب الزمان.

واللازم باطل لأن قطع العضو باللة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس منه بالألم إلا بعد لحظة. ريشما<sup>(١)</sup> يحصل سوء المزاج.

وجوابهما : أنا لا نعني بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات أنه نفسه تمام العلة بحيث لا يختلف الوجع عنه أصلا ، بل نعني أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حاس<sup>(٢)</sup> مع التفات النفس إليه والشعور به من غير أن يصير مستمرا مألفوا. ويشترط أن يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج ، وإن كان بإيلامه بواسطة ما يلزم من فقدان هيئة العضو ، كماله اللائق به وحينئذ يجوز أن<sup>(٣)</sup> لا يكون التفرق في الاغتناء والتحلل قدر ما يدركه الحس ، أو يكون مألفوا لا يضر ولا يؤلم أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقها ، بل من جهة كونه ملائما ونافعا<sup>(٤)</sup> للبدن ببقاء الصحة والقسوة وبقاء البدن ، من الفضول.

وما ذكر من لزوم استواء التفارقات في الأحكام ظاهر الفساد.

كيف : والتفرق<sup>(٥)</sup> الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة مألف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك وأما قطع العضو سريعا باللة في غاية الحدة فإن كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الألم. وإن كانت بدونه فلا إشكال.

ألا ترى أن من انصرف فكرته إلى أمر مهم<sup>(٦)</sup> شريف كالتأمل في مسألة علمية ، أو خسيس كاللعبة بالنرد<sup>(٧)</sup> والشطرنج<sup>(٨)</sup> ، أو بتوسط كالابتلاء بوجع أقوى

(١) في (ب) ر بما وهو تحريف.

(٢) في (ب) خاص بدلا من (حاس).

(٣) في (ب) إذ بدلا من (أن).

(٤) في (ب) تابعا بدلا من (نافعا).

(٥) في (أ) والتعرف بدلا من (التفرق).

(٦) في (ب) ألم بدلا من (مهم).

(٧) النرد : لعبة ذات صندوق وحجارة وفصين تعتمد على الحظ وتنقل فيها الحجارة على حسب ما يأتي به الفص (الزهر) وتعرف عند العامة ب (الطاولة).

(٨) الشطرنج : لعبة تلعب على رقعة ذات أربعة وستين مربعا وممثل دولتين متحاربتين باثنين وثلاثين قطعة تمثل الملوكين والوزيرين والخيالة والقلاع والفيلة والجنود.

أو الوقوع في معركة والاهتمام بهم دنيوي ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش ، وكثير من المؤذيات ، وكذا المستلزمات.

ومنها : أنه لو كان سبباً لكان الجراحة العظيمة أقوى إيلاماً من لسعة العقرب ، لكون التفرق في الجراحة أكثر وجوابه أن ذلك<sup>(١)</sup> : إنما يلزم لو كان ألم لسعة العقرب أيضاً لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف أقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة.

## الصحة والمرض

(قال : منها الصحة والمرض .)

أما الصحة فعرفها ابن سينا<sup>(٢)</sup> بأنها ملحة أو حال تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سلامة يعني أن<sup>(٣)</sup> جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ أو دونها لا كما هو رأي البعض<sup>(٤)</sup> من تخصيصها بالراسخة على ما قال في الشفاء ملحة في الجسم الحياني تصدر عنه لأجلها الأفعال غير فارقة ، وقدم الملكة لأنها أشرف وأغلب ، والمتافق على كونها صحة ، وفيما زعم الإمام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة ، وأما تخصيصها بالإنسان فيما قال : إنها هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبيه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سلامة ، وبالنظر إلى أنها المبحوث عنها في الطب<sup>(٥)</sup> ، والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوي بدليل الإسناد إلى الأفعال فلا دور . والدلالة بكلماتي عن ومن على مبدئية كل من الحال والمحل مبنية على أن

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (أن).

(٢) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب القانون في الفصل المفرد في سبب الصحة والمرض وضرورة الموت الجزء الأول ص ١٤٨ وما بعدها.

(٣) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٤) في (أ) بزيادة حرف (من).

(٥) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب القانون الجزء الأول ص ٢ عن حد الطبع في الفصل الأول من التعليم الأول من الفن الأول من الكتاب الأول.

الأول فاعلي والثاني مادي أو الأول آلي والثاني فاعلي ، وأما المرض فجعله تارة ملكة أو حالة مضادة للصحة ، وتارة عدم ملكة لها بناء على أنه قد يطلق على زوال الصحة ، وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبدأ للافة في الأفعال ، وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد أنواعهما ما يدل على أن كليهما أو المرض خاصة من قبيل المحسوسات ، أو غير الكيفيات وهو تسامح). أي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض.

أما الصحة فقد عرفها ابن سينا في أول القانون بأنها : ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سلامة وليس كلمة أو لترديد المنافي للتحديد ، بل للتبنيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة ، ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء إنها ملكة في الجسم الحيوي يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأولة فأورد ما هو صحة بالإتفاق وهذا ما قيل : إن جنسها هو المسمى بالحال أو الملكة ، وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الإمام إنه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة بحسب (١) الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات (٢) الصحة ، بل في بعض عوارضها.

لأن المخالفه بين الحال والملكة إنما هي بعارض الرسوخ (٣) وعدمه وإنما قدم الملكة على الحال في الذكر مع أنها متأخرة (٤) عنه في الوجود حيث تكون الكيفية أولاً حالاً ثم تصير ملكة لأن الملكة لرسوخها أشرف من الحال ، ولأنها أغلب في الصحة وقال الإمام : لأنها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولأنها غاية الحال ، والغاية متقدمة في العالية وهذا التعريف يتناول صحة الإنسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الإمام من أنه يتناول صحة النبات أيضاً وهو ما إذا كان أفعاله من الجذب (٥) والمضم سلامة ليس بمستقيم لأن الحال والملكة

(١) في (أ) تحت وهو تحريف.

(٢) في (ب) مقولات بدلاً من (مقومات).

(٣) في (ب) الموضوع بدلاً من (الرسوخ).

(٤) في (ب) متنافرة بدلاً من (متأخرة).

(٥) في (ب) الجذب بالدال بدلاً من (الذال).

إنما تكونان من الكيفيات النفسانية ، أي المختصة بذوات الأنسس الحيوانية على ما صرحوا به ، وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم إلا أن يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية ، أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح.

وأما ما ذكر في موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة تكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبيه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة ، فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب 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 بما تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الإمام : أن الصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس ، وتعريف غير محسوس بالمحسوس جائز ، وأما الاعتراض بأن قوله : تصدر عنها الأفعال مشعر بأن المبدأ هي تلك الملكة أو الحال قوله : من الموضوع مشعر بأنه الموضوع أعني البدن أو العضو.

فأجيب عنه بوجهين :

أحدهما : أن الصحة مبدأ فاعلي ، والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه.

وثنائيهما : أن الموضوع قابل <sup>(١)</sup> والصحة واسطة منزلة العلة لفاعليته والمعنى يصدر لأجلها وب بواسطتها الأفعال من الموضوع وتحقيقه أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها أفعالها إلا بشرفة من موضوعاتها ، فالممسخ هو النار ، والنارية علة لكون النار مسخة. فالمراد أن الصحة علة لصيورة البدن مصدراً للفعل السليم. وهذا المعنى واضح في

---

(١) في (أ) قابل بدلاً من (فاعل).

عبارة القانون<sup>(١)</sup> في التعريف الثاني ، وأوضح منه عبارة الشفاء لأن اللام أوضح في التعليل من الباء ، وهي من عن. فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الظهور. والإمام إنما أورده على العبارة الأولى فما ذكر في المواقف أن الصحة ملكرة أو حالة تصدر بها الأفعال عن الموضوع لها سليمة. وأن الإمام أورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي وأما المرض فقد عرفه ابن سينا بأنه هيئة مضادة للصحة أي ملكرة أو حالة<sup>(٢)</sup> تصدر عنها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة ، وذكر في موضع من الشفاء<sup>(٣)</sup> أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم حض<sup>(٤)</sup> لست أعني من حيث هو سوء<sup>(٥)</sup> مزاج أو ألم ، وهذا مشعر بأن بينهما تقابل الملكة والعدم ، ووجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه الإمام ، هو أن الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الأفعال ، وعند المرض تزول تلك الهيئة ، وتحدث هيئة هي مبدأ للأفة في الأفعال ، فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزواها فيبينهما تقابل العدم والملكة ، وإن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد ، وكأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقة في أحدهما ، مجاز في الآخر ، وإلا فالإشكال بحاله. وقيل المراد أن بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر أو تقابل التضاد بحسب الشهرة ، وهو العرف العامي لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد ، ولا يمكن أن يجتمع كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخلف تحت جنس واحد قريب<sup>(٦)</sup> وقد صرخ بذلك

(١) كتاب القانون : للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ. وأوله الحمد لله حمدا يستحق بعلو شأنه. وقد تكلم فيه في الأمور العامة الكلية في قسمي الطب أعني النظري والعملي ، ثم تكلم في كليات أحكام قوى الأدوية ثم في الأمراض ، وقد شرحه الإمام فخر الدين الرازي ، وقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي.

(راجع كتاب كشف الظنون ص ١٣١٢).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (حالة) وعبارة ابن سينا : المرض هيئة في بدن الإنسان مضادة لهذه حالة عنده ليست بصحة ولا مرض (راجع قانون الطب ج ١ ص ٧٤).

(٣) سبق التعريف بكتاب الشفاء في هذا الجزء.

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (محض).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (سوء).

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

ابن سينا حيث قال : إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عندما للآخر كالسكون للحركة ، والمرض للصحة. لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودي كالصحة ، ولا خفاء في أن بينها غاية الخلاف ، فجاز أن يجعل ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية.

واعتراض الإمام بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض <sup>(١)</sup> المفردة ثلاثة : سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال أو الملكة. أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة ، وإما اتصاف البدن بها وهو من مقوله أن ينفعل ، وأما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عن عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى محل بالأفعال ، وليس شيء منها داخل تحت الحال والملكة ، وكذا اتصاف البدن بها ، وذلك لأن المقدار والعدد من الكميات والوضع مقوله <sup>(٢)</sup> برأسها ، والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والانصاف من أن ينفعل ، ولم يتعرض لانسداد ، وكأنه يجعله من الوضع أو أن ينفعل ، وأما تفرق الاتصال فلأنه عدمي لا يدخل تحت مقوله أصلا ، ولذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها. هذا حاصل <sup>(٣)</sup> تقرير الإمام. لا ما ذكر في المواقف من أن سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال. إما من المحسوسة

---

(١) عبارة ابن سينا كما ذكرها في قانون الطب : إن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة : الأول جنس الأمراض المنسوبة إلى الأعضاء المتباينة الأجزاء وهي أمراض سوء المزاج الخ. (راجع ج ١ ص ٧٤).

(٢) الوضع : مقوله من مقولات أرسطو ، وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان ، إن كان في مكان مثل القيان والقعود (راجع النجاة ص ١٢٨ لابن سينا).

وقيل الوضع : هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين ، نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عند القيام والقعود ، فإن كلا منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنده. (راجع تعريفات الجرجاني).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حاصل).

أو الوضع أو عدم التركيب ،<sup>(١)</sup> فإنه اختصار مخل ، والعذر بأنه لم يقييد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان ، لأن قولنا : سوء التركيب إما مقدار يخل بالأفعال ، أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات ، بل للانقسام فليفهم ، وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا أن تقسيم المرض إلى سوء المزاج ، وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح ، والمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الأمور وتنقسم باعتبارها ، وهذا ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع ، وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج ، أو المزاج المعتمد أنه من المحسوسات.

### الواسطة بين الصحة والمرض

(قال : ثم المعتبر) في المرض إن كان عدم سلامه جميع الأفعال لم يثبت الواسطة وإن كان آفة الجميع يثبت).

قد اختلفوا في ثبوت الواسطة<sup>(٢)</sup> بين الصحة والمرض ، وليس الخلاف في ثبوت حالة ، وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحياة إلى غير ذلك ، مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض ، بل يصدق عليه أنه ليس بصحيح ولا مريض فأثبتهما جالينوس<sup>(٣)</sup> كما للناقدين والمشايخ والأطفال ، ومن بعض أعضائه آفة

---

(١) سقط من (ب) لفظ (التركيب).

(٢) الواسطة : عند الأصوليين قسمان : الواسطة في الثبوت ، وهي أن يكون الشيء واسطة أي علة لثبوت وصف لشيء آخر في نفس الأمر.

الواسطة في الإثبات وهي ما يقرن بقولنا : (أن) حين يقال : لأنه كذا كذلك الشيء الذي يقرن بقولنا : (أنه) هو الواسطة في الإثبات مثل قولنا : العالم حادث لأنه متغير ، فالمتغير هو الواسطة.

(٣) جالينوس : هو أشهر الأطباء اليونانيين القدماء بعد أبقراط. قال سليمان بن حسان المعروف بابن حجل . كان جالينوس من الحكماء اليونانيين الذين كانوا في الدولة القيصرية بعد بنيان رومية ، ومولده ومنشأه (بغرامس) وهي مدينة صغيرة من جملة مدن آسيا شرقى قسطنطينية ، وكان جالينوس في دولة نيرون قيصر ، وهو السادس من القياصرة الذين ملوكوا رومية. وطاف جالينوس البلاد وغزا مع ملك رومية لتدبير الحرث وكانت له مجالس عامة خطب فيها وأظهر من عمله بالتشريح ما عرف به فضله وبان عمله. من كتبه (الكيموس) و (علاج التشريح).

دون البعض. ورد عليه ابن سينا بأنه أهل الشرائط التي يجب أن تراعى في حال ماله وسط ، وما ليس له وسط ، وهي أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه ، وأن يكون الجزء واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض إنسان واحد ، واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء مختلفة <sup>(١)</sup> معينة في زمان واحد ، وجاز أن لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب ، بحيث يصدر عنه جميع الأفعال التي يتم بذلك العضو أو الأعضاء سليمة ، وأن لا يكون ليس كذلك ، فهناك واسطة ، وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب ، أو لا يكون معتدل المزاج ، سوى التركيب ، إما لثبت أحدهما دون الآخر ، أو لانتفاءها جمِيعاً ، فليس بينهما واسطة هذا كلامه ، وقد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة ، إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال ، أو عن هيئة بها يكون شيء من الأفعال مألوفاً ، ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ ، وأما إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع أفعال العضو ، أعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مألوفة ، فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليماً دون البعض ، وإن اعتبر آفة أفعال جميع الأعضاء ثبوت الواسطة أظهر ، وعلى هذا يكون الاختلاف مبنياً على الاختلاف في تفسير المرض ، وكلام الإمام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه أن يكون النزاع لفظياً فمن نفي الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد ، أو الأعضاء الكثيرة في الوقت الواحد أو في الأوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الأفعال سليمة ، وبالمرض أن لا يكون كذلك ، ومن أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال <sup>(٢)</sup> تكون أفعالها سليمة ، وبالمرض كون كل الأعضاء بحيث تكون أفعالها مألوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا ثبتت الحالة الثالثة إلا أن يجدوا الصحة كما يشتهون

(١) في (ب) بزيادة لفظ (مختلفة).

(٢) في (ب) بزيادة (يصدر عنها الأفعال).

ويشتّرطوا شروطاً ما بحسب إلية حاجة ، وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال<sup>(١)</sup> لتخريج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليماً دون البعض ومن كل عضو ، ولتخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض ، وفي كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء ، ويمرض صيفاً ، ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشياخ والأطفال والناقهين.

### الكيفيات النابعة من انفعالات النفس

(قال : (ومنها الفرح)

والغم<sup>(٢)</sup> والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك ، ولا بحث فيها . قد تعرض للنفس ككيفيات نابعة لانفعالات تحدث فيها لم يرتسم في بعض قواها من النافع والضار كالفرح ، وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى خارج البدن ، طلباً للوصول إلى الملل ، والغم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفاً من مؤذٍ واقع ، والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الخارج طلباً للانتقام ، والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل هرباً من المؤذٍ واقعاً كان أو متخيلاً ، والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلاً قليلاً ، والهم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لحدوث أمر يتصور منه يقع أو شر ينتظر ، فهو مركب من جاء وخوف<sup>(٣)</sup> فأيهما غالب

(١) عبارة ابن سينا في هذا الصدد : أن الصحة هي هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة (ج ١ ص ٧٤).

(٢) الغم : الكرب ، والجمع : غموم ومن دعائه ﴿يَا فَارِجَ الْهَمِ وَيَا كَاشِفَ الْغَمِ﴾ وقد ورد في القرآن على وجوه : الأول : غم الصحابة ﴿فَأَثَابَكُمْ عَمَّا بَعْدَم﴾ . الثاني : المدار من ذلك الغم بالأمن ﴿إِنَّمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِ أَمَّةَ نُعَاصِي﴾ . الثالث : تطبيب قلوبهم وتفرجهم بزوال الغم ﴿لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ عُمَّة﴾ الرابع : غم أهل النار وذلك الذي ما بعده غم ﴿أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍ أَعِدُّوا فِيهَا﴾ .

(راجع بصائر ذوي التمييز ج ٤ ص ١٤).

(٣) الخوف : توقع مكرور عن أمارة مظنونة أو معلومة ، كما أن الرجاء والطمع توقع محظوظ عن أمارة .

على الفكر تحركت النفس إلى جهته ، فللخير المتوقع إلى الخارج والشر المنتظر إلى الداخل ، فلذلك قيل : إنه جهاد فكري ، والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج ، لأنها كالمركب من فرع وفرح حيث ينقبض الروح أولاً إلى الباطن ثم ينطر بياله أن ليس فيه كثير مضره فيبسط ثانياً ، وهذه كلها إشارة إلى ما لكل من الخواص واللوازم ، وإلا فمعاناتها واضحة عند العقل وكثيراً ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب ، والغم انقباضه ، والغضب <sup>(١)</sup> غليان الدم إلى غير ذلك .

---

. مظنونة أو معلومة ، ويضاد الخوف الأمان . عن عائشة رضي الله عنها قالت : قلت يا رسول الله ﴿الَّذِينَ يُؤْثِرُونَ مَا آتُوا وَقُلُوبُهُمْ وَجْهَةٌ﴾ أهو الذي يسرق ويشرب الخمر ويزني قال : لا يا ابنة الصديق : ولكنه الرجل يصوم وبصلي ويتصدق ويحاجف أن لا يقبل منه .

(١) الغضب : ثوران دم القلب إرادة للانتقام قال تعالى : ﴿فَبِأُوْبِغَضَبٍ﴾ . وقال ابن عرفة : الغضب من المخلوقين شيء بداخل قلوبهم ويكون منه محمود ومذموم فالمذموم ما كان في غير الحق .

### القسم الثالث

#### الكيفيات المختصة بالكميات

(قال : (القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات).

أعني التي لا يتصور عروضها لشيء إلا بواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة والأنحاء ، وكالتقريب ، والزاوية ، أو المنفصلة كالزوجية والفردية ، وقد يعد منها الحلقة<sup>(١)</sup> أعني مجموع الشكل واللون باعتبار أن الشكل يختص بالكم لكونه هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم ، وكذا اللون فيمن يخصه بالسطح ، واعتبر بهذا المركب خاصة بما فيه من وحدة ، بحسبها يتتصف الشخص بالحسن والقبح).

وهي التي لا يكون عروضها بالذات إلا للكم المتصل كالاستقامة والأنحاء للخط<sup>(٢)</sup> والتقريب<sup>(٣)</sup> والتقريب للسطح ، وكذا الزاوية على ما سيأتي أو للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى إن اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون إلا باعتبار ما فيه من هذه<sup>(٤)</sup> الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه :

الأول : أن أحد جزئية أعني الشكل ، وإن كان من الكيفيات المختصة بالكم

---

(١) في (ب) الحلقة.

(٢) في (ب) الخط وهو تحريف.

(٣) قعر البئر عميقها ، وقعرت الشجرة : قلعتها من أصلها فانقعرت ، قلت ومنه قوله تعالى : ﴿كَأَنَّمُّ أَعْجَارٌ خَلِيْعٌ مُنْقَعِرٌ﴾ .

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (هذه).

بناء على كونه عبارة عن هيئة إحاطة حد أي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد أو حدود أي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع ، وغيرهما من الأشكال الحاصلة من إحاطة خطين أو أكثر لكن لا خفاء في أن جزءه الآخر. أعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات.

والجواب أن مبني ذلك على ما قيل إن اللون من خواص السطح ، ومعنى كون الجسم ملوناً أن سطحه ملون ، ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة ، وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت الإشارة إليه ، هذا ولكن الأظهر أن اللون قد ينفذ في عمق الجسم.

الثاني : أن الكلام في الكيفية المفردة إذ لو اعتبر<sup>(١)</sup> تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك أقسام لا تنتهي مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعودوا من أنواعها.

والجواب : أنهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصرف الجسم بالحسن والقبح<sup>(٢)</sup> عدوا المركب منهما نوعاً واحداً بخلاف مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء ، أو الزوجية أو الفردية إلى غير ذلك.

الثالث : أن عروض الخلقة لا يتصور إلا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم ، فإنما إنما تفتقر إلى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكم إلى الطبيعي والرياضي والإلهي.

والجواب : أن الأمور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية ، وهي المبحوث عنها في قسم

(١) في (أ) إذا اعتبر وهو تحريف.

(٢) الحسن يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان ، وكذا ضد الحسن وهو القبح الأول : كون الشيء ملائماً للطبع حسن كالحلو ، وما كان منافراً له قبيح كالمر ، وما ليس شيئاً منهما فليس بحسن ولا قبح. كأفعال الله تعالى لنترنه عن الغرض ، والثاني : كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح ، والثالث : كون الشيء متعلق المدح وضده القبح يعني كونه متعلق الذم مما تعلق به المدح يسمى حسناً وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منها فهو خارج عنهم.

الرياضيات ، ومنها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية شيء مخصوص كالحلقة ، وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم ، واعلم أن كلامهم متعدد في أن الحلقة مجموع الشكل واللون ، أو الشكل المنضم إلى اللون ، أو كيفية حاصلة من اجتماعهما ، وهذا أقرب إلى جعلهما نوعا على حدة.

### الشكل من الكيفيات

(قال : (وبعضهم)

على أن الشكل <sup>(١)</sup> من الوضع.

الجمهور على أن الشكل من الكيفيات بناء على أنه الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد أو الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوفهم من تقسيمه إلى الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما ، ثم تفسير الدائرة بأنه سطح محيط به خط في وسطه يكون جميع الخطوط الخارجية منها إلى ذلك الخط متساوية. وتفسير المثلث بأنه سطح محيط به ثلاثة خطوط وهكذا ، وذلك لأن الشكل هاهنا يعني المشكّل ، وأما حقيقته فإنما تنقسم إلى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطح المذكورة ، وليس أيضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة <sup>(٢)</sup> ، ومال إليه الإمام ، وذلك لأن

---

(١) الشكل في الأصل هيّنة الشيء وصوريته ، والشكل أيضا هو المثل والشبيه والنظير. قال ابن سينا : مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعني شكله وهويته (النجاة ص ٢٦٤). وقال : والشيء كلما بدل شكله تبدل فيه الأبعاد المحدودة.

(راجع رسالة الحدود).

والشكل المطقي : هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر ، واحد الأكبر.

والشكل في العروض : هو حذف الحرف الثاني والسابع من فاعلاتن ليقى فعلات.

(٢) هو ثابت بن زهرون الحراني الصابري أبو الحسن طبيب فيلسوف ، ولد عام ٢٢١ هـ ونشأ بحران وحدثت له مع أهل مذهب الصابئة أشياء أنكروها عليه فحرم عليه رئيسهم دخول الميكيل فخرج من حران وقصد بغداد فاشتغل بالفلسفة والطب ، صنف نحو ١٥٠ كتابا منها الذخيرة في علم الطب ، وأكثر كتبه الهندسة والموسيقى ، وكان يحسن السريانية ، وأكثر اللغات الشائعة في .

الحدود ليست أجزاء للجسم ولا للسطح.

فإن قيل : النسبة مأخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك.

أجيب بمنع الصغرى ، وإنما يتم لو كان المذكور في تعريفه حداً حقيقياً له. واعتراض

على تعريفه بأنه إنما يتناول الأشكال الجسمية دون السطحية.

وأجيب : بأن المراد بالجسم هاهنا هو التعليمي لأنه بالذات معروض الحدود السطحية

كما أن السطح معروض الحدود الخطية<sup>(١)</sup> ، وإنما خص التعليمي بالذكر دون الخط السطح

لأنه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء بخلافهما كما مر ، فالتحقيق أن الشكل هيئه إحاطة

الحد أو الحدود بالسطح أو الجسم. والحدود على الأول خطوط ، وعلى الثاني سطوح ،

والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود الحقيقة أم السطح أم الجسم المحاط فيه تردد.

### الزاوية من الكم

(قال : (والزاوية من الكم)

لقبوها القسمة ، ففسرت بسطح أحاط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة<sup>(٢)</sup> من

غير أن يتحدا. والمراد أنها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال هي

المتحدب<sup>(٣)</sup> من ذلك السطح. ورد بأنه يجوز أن يكون قبولاً القسمة لا لذاتها. كيف وقد

انتفى فيها لازم الكم ، وهو عدم البطلان بالتضعيف. ولذا فسرت بهيئة إحاطة الخطين

بالسطح عند الملتقى).

يعني ذهب بعضهم إلى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ،

فسرورها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير أن يتحد الخطان. وهذا

مراد من قال إنما سطح ينتهي إلى نقطة ، ولا خفاء في أن هذا صادق على غير موضع تماس

الخطين أيضاً من الشكل ، وليس بزاوية فمدادهم أنها

. عصره ، ترجم كثيراً منها إلى العربية. توفي عام ٢٨٨ هـ.

(راجع طبقات الأطباء ١ : ٢١٥ : ٢٢٠).

(١) في (ب) الخطوط بدلاً من الحدود.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (واحدة).

(٣) في (ب) المتحدب.

ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرخ من به قال إنها المنحدب أي موضع الانحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة.

وأجيب : بأننا لا نسلم <sup>(١)</sup> أن قبواها القسمة بالذات بل بواسطة معرضها الذي هو السطح ، ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم ، وهو أنها تبطل بالتضعيف ، ولا شيء من الكم كذلك. أما الكبى فالتضعيف زيادة في الكم لا إبطال له. وأما الصغرى فلأن الحادة <sup>(٢)</sup> تنتهي بالتضعيف مرة أو مارا إلى قائمة أو منفرجة ، وكل منها يبطل بالتضعيف ، مرة <sup>(٣)</sup> أما القائمة فلاتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطًا واحدًا. وأما المنفرجة فلتؤديهما إلى ذلك ، لأن تضييف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه. ولا يتصور ذلك إلا بزيادة كل ما هو أقل منه ، فلا بد في تضييف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة ، وحدوث الحادة <sup>(٤)</sup> في الجانب الآخر لا ينافي ذلك ، وأيضا لا شك أن الزاوية جنس <sup>(٥)</sup> قريب للثلاثة ، فإذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الآخريان منه ، والمحققون على أنها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بال الهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين بالسطح الملتقيين على نقطة ، وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلًا للتجزي والمساواة والمقاومة بالذات ، فمبني على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكّل فيقولون المثلث شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وما ذكر أقليدس <sup>(٦)</sup> من أن الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة. وأما المجمّمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط أو الهيئة الحاصلة عند ذلك.

(١) في (أ) لام بدلًا من (لا نسلم).

(٢) في (ب) الجادة وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (مرة).

(٤) في (ب) الحادث.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (جنس).

(٦) أقليدس : من أشهر رياضي اليونان ، وجد قبل المسيح بعده قرون ، ترجم عنه العرب كتاب رياضية غاية في النفع ، نقل كتابه في الرياضة حنين بن إسحاق فجاء العلامة ثابت بن قرة في حوالي سنة ٢٠١ هـ ففتحه وهذبه وسهل مصاعبه. قال الشهريستاني إنه أول من تكلم في الرياضيات وأفرد لها علمًا نافعاً في العلوم. ومن كلامه : الجزم هو العمل على أن لا تتحقق بالأمور التي في الامكان عسرها ويسيرها.



## القسم الرابع

### الكيفيات الاستعدادية

(قال : (القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية).

وهي استعداد شديد على أن ينفعل كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة أو على أن يقاوم ولا ينفعل كالمصاححة والصلابة ، ويسمى القوة ، فالمشترك كيفية بما يتراجع القابل في أحد جانبي قبوله قبل أو على أن يفعل كالمصارعة ، فالمشترك <sup>(١)</sup> استعداد جسماني كامل نحو أمر من خارج ورد بوجهين.

الأول : أن المصارعة مثلا تتعلق بعلم بالصناعة ، وقدرة على الأفعال ، وهما من الكيفيات النفسانية ، وصلابة الأعضاء ، وهي راجعة إلى الأول.

الثاني : أن الحرارة قوة شديدة على الأطراف مع أنها من المحسosات ،

---

(١) المشترك هو اللفظ الواحد الذي يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة اطلاقا متساويا كالعين تطلق على آلة البصر ، ينبوع الماء ، وقرص الشمس ، وهذه مختلفة الحدود والحقائق.

(راجع معيار العلم للغزالي ص ٤٦ : ٤٧).

والاشتراك بين الشيئين ، إن كان بال النوع يسمى مماثلة ، كاشتراك بين زيد وعمرو في الإنسانية ، فإن كان بالجنس يسمى مجازة ، كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية ، وإن كان بالعرض ، فإن كان في الكم يسمى مساواة ، كاشتراك ذارع من خشب ، وذراع من ثوب في الطول ، وإن كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الإنسان والحجر في السواد ، وإن كان بالمضاد يسمى مناسبة ، كاشتراك زيد وعمرو في بنوة بكر ، وإن كان بالشكل يسمى مشاكلة ، كاشتراك الأرض والهواء في الكثافة ، وإن كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة ، وهو أن لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك ، وإن كان بالأطراف يسمى مطابقة.

(راجع تعريفات الجرجاني).

ومنها على كون الأقسام الأربع للكيف متباعدة بالذات).

أي التي من جنس الاستعداد لأنها مفسرة باستعداد شديد على أن ينفعل أي تهيه لقبول أثر ما بسهولة أو سرعة ، وهو وهن طبيعي كالممارضة واللين ويسمى اللاقوة ، أو على أن تقاوم ولا تنفعه أي تهيه للمقاومة وبطء للانفعال كالصحاحية والصلابة ، وذلك هو الهيئة التي بها <sup>(١)</sup> صار الجسم لا يقبل المرض ، ويتأبى عن الانغماس ويسمى القوة ، فإذا حاولنا ذكر أمر يشمل القسمين ، وبخصوصهما . قلنا كيفية بما يتراجع القابل في أحد جانبي قبولة ومبني ذلك على أن القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات ، والجمهور على أنها داخلة فيه ، فالأمر المشترك بين الأقسام الثلاثة هو أنها استعداد جسماني كامل نحو أمر من <sup>(٢)</sup> خارج أو مبدأ جسماني به يتم حدوث أمر حادث على أن حدوثه متراجع به ، واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين :-

الأول : أن المصارعة مثلا يتعلّق بالعلم بتلك الصناعة <sup>(٣)</sup> ، والقدرة القوية على تلك الأفعال ، وهو من الكيفيات النفسانية ، وبصلابة الأعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها <sup>(٤)</sup> ، وذلك عائد إلى القدرة على المقاومة واللائرفع فلا يتحقق قسم ثالث.

الثاني : أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق ، فلو كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات. أعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ، ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على أن الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات أو الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات ،

. (١) في (أ) بزيادة (بها).

(٢) في (أ) بزيادة (حرف الجر من).

(٣) في (ب) المصارعة.

(٤) في (ب) وثقلها بدلًا من (نقلها).

والكيفيات الاستعدادية ، أقسام من الكيف ، متباعدة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليها الآخر ، وإلا فلا يمتنع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الأنفس من الكيفيات النفسانية ، والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسosات ، وكل منها من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات ، الاستعدادية. كما ذكروا أن اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسosات <sup>(١)</sup>.

---

(١) الحسيات : جمع الحس. وتسمى المحسosات وتطلق في القضايا على معينين. الأول : هو القضايا التي يجذب بها العقل مجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر أو الباطن ، وهي كلها أحکام جزئية حاصلة من المشاهدات فإذا كانت بواسطة الحس الظاهر سميت محسوسات ، وإذا كانت بواسطة الحس الباطن سميت وجدانيات ، مثل شعورنا بأن لنا فكرة وإرادة وخوفاً وغضباً.

الثاني : ما للحس مدخل فيه فيتناول التجربيات والمتواترات وأحكام الوهم في المحسosات وبعض الحسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات.



## الفصل الرابع

في الأين

وفيه مبحثان

- ١ . الكون وجوده ضروري
- ٢ . الباطن من أجزاء الجسم المتحرك متحرك.



## حقيقة الأين

قال : (الفصل الرابع في الأين) <sup>(١)</sup>

وهو الكون في الخير وسلوكه على طريقين : الأول للمتكلمين وهو مبحثان :

### المبحث الأول

(المبحث الأول : الكون وجوده ضروري وأنواعه أربعة لأن حصول الجوهر في الحيز إن اعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر فإن أمكن تخلل ثالث بينهما ، فافتراق على تفاوت أقسامه في القرب والبعد ، وإلا فاجتماع ، ومن أسمائه المجاورة والمماسة على الأقرب.

---

(١) أين سؤال عن مكان ، فإذا قلت : أين زيد ، فإنما تسأل عن مكانه وهو إحدى مقولات أسطو ، أطلقه الفلسفة على المخل الذي يناسب إليه الجسم ، فقال ابن سينا : الأين : هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق.

راجع النجاة ص ١٢٨.

وقال الغزالي : من الأين ما هو أين بذاته ، ومنه ما هو مضاد ، فالذي هو أين بذاته كقولنا : زيد في الدار أو في السوق ، وما هو أين بالإضافة فهو مثل فوق وأسفل وبعنه ويسره ، ولكن لا يكون للجسم أين مضاد ما لم يكن له أين بذاته.

راجع معيار العلم للغزالي ص ٢٠٧.

وقال ابن رشد : ومثال ذلك أن الأين كما قيل هو نسبة الجسم إلى المكان فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة ، وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ في حده المكان ، ولا هو من المضاد ، فإن أخذ من حيث هو متتمكن لحقته بالإضافة ، وصارت هذه المقوله بجهة ما ، داخلة تحت مقوله بالإضافة. مختصر ما بعد الطبيعة ص ٨).

وهو النسبة إلى المكان أعني كون الشيء في الحيز ، وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان : أحدهما للمتكلمين ، والآخر للفلاسفة ، وللقديمة من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى ، لا نطول الكتاب بذكرها ، بل نقتصر على ما بهما. فنقول : المتكلمون يعبرون عن الأين ، أعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده، وإن أنكروا وجودسائر الأعراض النسبية ، وقد حصروه في أربعة أنواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكن ، 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 ، وإلا فالاجتماع ، واعتبر مكان تخلل الثالث دون تتحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء ، فإنه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالإمكان.

وعلى الثاني : إن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة ، وإن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز ، فالسكن ، فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز أول ، والحركة حصولا أول في حيز ثان ، وأولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرات كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا ، فلا يحصل في حيز ثان ، وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة ، فلا يتحقق له حصول ثان.

فإن قيل : إذا اعتبر في الحركة المسبوقة بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفaca.

قلنا : إنما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الأول نفس الحصول الأول في الحيز الثاني على ما صرّح به الآمدي <sup>(١)</sup> وتحقيقه ، أن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه ، ومن حيث

---

(١) سبق الترجمة له.

الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه ، ثم الاجتماع لا يتصور إلا على وجه واحد ، والافتراق يتصور على وجود متفاوتة في القرب والبعد ، حتى ينتهي غاية القرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع ، ومن أسمائها المعاشرة أيضا ، على ما يراه الأستاذ أبو إسحاق وهو أقرب إلى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من أن المعاشرة غير المجاورة ، بل هي أمر يتبعها ويحدث عقبيها ، وظاهر عبارة المواقف يشعر بأن المجاورة افتراق حيث قال : الافتراق مختلف فيه (١) قرب وبعد متفاوت ومجاورة .

### العرض لا يقوم بمحلين

(قال) (وقيامه بوحدة)

إذ كل من الجوهرتين اجتماع يقوم به ، وإن لم يعتبر بالنسبة إلى آخر ، فإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكنون ، أو في آخر فحركة ، فالسكنون حصول ثان في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثان .

قد يتوجه أن اجتماع الجوهرتين عرض (٢) قائم فلزم العرض الواحد بمحلين ، فنفي ذلك بأن لكل من (٣) الجوهرتين اجتماعاً يقوم به مغايراً بالشخصي للاجتماع القائم بالأخر .  
قال : (وأما الحصول).

أول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر ، وقال القاضي (٤) وأبو هاشم (٥) بل سكون ، لأن ماثل للحصول الثاني ، ويلزم كون الحركة مجموع سكتات ، لأن السكون الأول أيضاً في الحيز الثاني سكون ، والتزم

(١) في (ب) فمنه بدلًا من (فيه).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (عرض).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (من).

(٤) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلي ، ت ٤٠٣ هـ . وقد سبق الترجمة له.

(٥) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي ، ت ٣٢١ هـ . سبق الترجمة له.

ذلك حتى قيل بأن كل حركة سكون ولا عكس ، والتضاد إنما هو بين السكون في الحيز والحركة منه لا إليه ، فإنها عينه.

واعتراض بأنه لو صح ذلك لزم أن يكون في الحيز الثاني الحصول الثاني حركة كالأول ، والقول بأن عدم المسبوقة بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة لا يدفع الالزام).

لا خفاء في أن قوله حصول الجوهر في الحيز إذ لم يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر ، فإما أن يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز ، أو في حيز آخر ليس بحاصر لجواز أن لا يكون مسبوقا بحصول أصلا ، فلذا ذهب بعض المتكلمين إلى أن الأكوان لا تنحصر في الأربع ، كما فرضنا أن الله تعالى خلق جوهرًا فردا ولم يخلق معه جوهرًا آخر ، فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق.

وأجاب القاضي وأبو هاشم بأنه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق ، واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه ، وإلى هذا يقول ما قال الأستاذ أنه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز ، وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر ، بل طريقه أن يقال إنه<sup>(١)</sup> إن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر ، فحركة ، وإلا فسكون. ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر ، وإن كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضا. فال الأول أن يقال إنه إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة وإلا فسكون ، أو يقال إنه<sup>(٢)</sup> إن كان حصولا أول في حيز ثان فحركة وإلا فسكون ، فيدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث وتخرج الأكوان المتلاحقة في الأحيان المتلاصقة. أعني الأكوان التي هي أجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات ، وذلك لأنه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث

---

(١) في (أ) بزيادة (إنه).

(٢) سقط من (أ) لفظ (إنه).

في السكون أن يكون عبارة من مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن أجزاء الحركة ، اللهم إلا أن يعني ذلك على أن الكون الأول في الحيز الثاني ، يمثل الكون الثاني فيه ، وهو سكون وفaca ، فكذا الأول ، ويكون هذا إلزاماً لمن يقال بتماثل الحصول الأول والثاني في الحيز الأول ، فكذا في الحيز الثاني ، فالالتزام القاضي بذلك ، وذهب إلى أن الكون الأول في الحيز الثاني ، وهو الدخول فيه سكون ، وبني على ذلك أن كل حركة سكون من حيث إنها دخول في حيز وليس كل سكون حركة ، كالكون الثاني . فإن قيل : الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه .

أجيب : بأن التضاد ليس بين الحركة والسكنون مطلقاً بل بين الحركة من الحيز والسكنون فيه ، وأما بين الحركة إلى الحيز<sup>(١)</sup> والسكنون فيه فلا تغاير فضلاً عن التضاد لأنها عبارة عن الكون الأول فيه وهو تماثل الكون<sup>(٢)</sup> السكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق . واعتراض الآمدي<sup>(٣)</sup> بمنع الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجباً للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماهيل لأننا لا نسلم أنه أخص صفاتهما النفسية . كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفaca ، لكنه خروجاً من الحيز الأول ، فلو كان مماثلاً للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضاً حركة ، ولا قائل به .

فإن أجيبي بأن عدم المسبوقة بالحصول في ذلك الحيز يعتبر في الحركة فيصدق على الحصول الأول دون الثاني.

الثاني سكونا يستلزم كون الأول كذلك ، وذكر  
الحصول الثاني دون الأول ، وحاصلة أن الكلام إلزام ملن يقول بتماثل الحصولين ، وبأن كون  
قلنا : فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر يعتبر في السكون فيصدق على

(١) سقط من (أ) لفظ (إلى الحيز).

٢) في (ب) بزيادة لفظ (الكون).

(٣) عبارة الأدمي : «هذا إشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه». ثم قال : «ذلك الاشتراك لا يوجب التمايل لأن المخالفين قد يشتراكوا في بعض الصفات».

في الموقف<sup>(١)</sup> أنه إذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقة بالحصول في حيز آخر بطل قوله : إن الحركة مجموع سكنت (فإن أراد أن السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حينئذ جزءا للحركة ، فلا يكون عبارة عن مجموع السكنت بل عن بعضها ، فغلط من باب إيهام العكس لأن معنى قوله هي مجموع سكنت<sup>(٢)</sup>) لأن كل جزء لها سكون ، وهو لا يستلزم أن يكون كل سكون جزءا لها. وإن أراد أن مجرد الحصول الأول في الحيز الأول يكون حينئذ حركة ، مع أنه ليس مجموع سكنت فله وجه.

فإن قيل : هذا وارد على التقدير الآخر أيضا ، وهو أن يعتبر في الحركة المسبوقة بالحصول في حيز آخر ، لأن الحصول في هذا الحيز سواء قيد المسبوقة بالحصول في حيز آخر ، أو بعدم المسبوقة بالحصول في ذلك الحيز أو لم يقييد بشيء أصلا فهو واحد لا مجموع.

قلنا : مرادهم أن الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قوله ، إنما مجموع سكنت لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة ، هذا لا يتأتى إلا على<sup>(٣)</sup> تقدير أن يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق. وتوجيهه اعتراض الآمدي حينئذ أنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيز واحد<sup>(٤)</sup> لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني<sup>(٥)</sup> جزءا من الحركة كالأول.

---

(١) عبارة صاحب الموقف : «إلا أن يعتبر في الحركة أن تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز إلا أن تكون مسبوقة في الحصول في حيز آخر».

(راجع كتاب الموقف الفصل الأول من المرصد الرابع الذي خصصه للمقولات النسبية ص ١٦٨ ج ٦).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (إلا على).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الثاني).

## للمتحرك حصولات على الاستمرار دون الاستقرار

(قال (والتحقيق)

إن للمتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار ، فإن أريد بالحركة ما هو الحق منها ، فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر ، وإن أريد الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهي ، فهو الحصولات المتعاقبة في الأحياء المتتالية ، ثم إن جعل السكون اسمًا للحصول من غير اشتراط لبث ، فالحركة سكون<sup>(١)</sup> أو مجموع سكנות ، وإن اشترط فلا . وحينئذ فالسكون هو الحصول الثاني ، أو مجموع الحصولين فيه تردد ، ثم الحق أن حقيقة السكون في الأربعة واحد وإنما التمايز بالحشيشات حتى أن الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعاً وافتراقاً وحركة وسكوناً باعتبارات مختلفة ، ومن أطلق القول بتضاد الأشكال ، أراد أن الأشكال المتميزة في الوجود يمتنع اجتماعها لأن الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد في تمثيلان ، وبحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ، وأيا مكان فلا يجتمعان ، ومبني ذلك على أن المماسة ليست من الأشكال وإنما فلا خفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستة جواهير ، فإن منعه على ما نقل عن البعض مكابرة) .  
سيجيء في طريق الفلاسفة أنه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوضطاً بين المبدأ أو المنتهي بحيث تكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده ، وقد يراد بها الأمر الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهي ، والمتكلمون بالنظر إلى الأول قالوا إنما الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر ، والناظر إلى الثاني إنما حصولات متعاقبة في أحياء متلاصقة ، ويسمى بالإضافة إلى الحيز السابق خروجاً ، وإلى اللاحق دخولاً ، ثم منهم من سمى مثل<sup>(٢)</sup> هذا الحصول سكوناً من غير أن يعتبر في مسماه اللبث ، والحصول بعد

---

(١) في (أ) فالمحكوت وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثل).

الحصول في حيز واحد ، وكانت الحركة بالمعنى الأول سكونا ، وبالمعنى الثاني مجموع سكנות ، وكان الحصول في أول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتير ذلك ، وفسر السكون<sup>(١)</sup> بالحصول في حيز بعد الحصول فيه ، فلم تكن الحركة ولا أجزاؤها ، ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ، ثم ظاهر العبارة أن السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد ، لكن الأقرب أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على أنه مجموع الحصولين . قال ثم الحق يعني أن إطلاق الأنواع على الأكوان الأربع مجاز لأن حقيقة الكون ، يعني الحصول في الحيز واحدة ، والأمور المميزة حياثات وعوارض تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات لا فصول منوعة ، بل ربما لا يوجد تعدد الأشخاص ، فإن الكون الشخص<sup>(٢)</sup> قد يكون اجتماعاً بالنسبة إلى جوهر ، وافتراقاً بالنسبة إلى آخر ، وحركة أو سكوناً من جهة كونه مسبوقاً بحصول في حيز آخر أو في ذلك الحيز بل حركة وسكوناً إذا لم يشترط في السكون اللبس .

فإن قيل : كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي وأشياعه قد أطلقوا القول بتضاد الأكوان الأربع .

قلنا : مرادهم الأكوان المتمايزة في الوجود ، ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع<sup>(٣)</sup> ولو من جهة التماثل لأنهم احتاجوا على ذلك بأن الكونين إن أوجباً تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان ، فلا يجتمعان كالحصول الأول والثاني في حيز واحد لأن كلاً منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز ، وإن أوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول<sup>(٤)</sup> الجوهرتين في آن واحد في حيزين .

فإن قيل : أليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه أكوان ستة هي مماساته لها ، فإن من منع ذلك ولم يجوز معاشرة

(١) في (ب) الكون .

(٢) في (أ) بزيادة (الشخص) .

(٣) سقط من (ب) لفظ (الاجتماع) .

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (حصول) .

جوهر لأكثر من جوهر تفاديًا عن لروم التجزي ، فقد كابر مقتضى العقل بل الحس ، فإن تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك .  
قلنا : القائلون بتضاد الأكوان لا يجعلون المساسة منها أمرا اعتباريا .

## المبحث الثاني

### الباطن من أجزاء المتحرك متحرك

(قال : المبحث الثاني :

الحق أن الباطن من أجزاء الجسم المتحرك ، والمستتر على الأرض ، أو الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لإطباقي المقر والعرف على ذلك ، والخلاف في الأول عائد إلى الخلاف في حيز الجزء الباطن. وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيز هو البعد المفظور أو الباطن من الحاوي ، وأن الحركة هل تحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة ، أم لا بد أن يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك. وليس مراد المخالف أني أجعل لفظ الحيز أو الحركة اسمًا لهذا المعنى ، بل إن حقيقة ما وضع الاسم في الأصل بإزاره هو مبدأ<sup>(١)</sup> هذا فلا يكون نزاعا في التسمية).

يشير إلى أمرتين اختلفوا في كل منهما أنها حركة أو سكون<sup>(٢)</sup>.

الأول : حال الأجزاء الباطنة من الجسم المتحرك.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (مبدأ).

(٢) السكون ضد الحركة ، وهو زوال الحركة عما من شأنه أن يتحرك ، أو هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد ، فإذا قر الشيء في المكان وانقطع عن الحركة وصفته بالسكون ، وإذا كانت القوى المؤثرة فيه متضادة ومتعادلة وصفته بالتوازن لذلك قيل : إن في كل سكون توازنا كما أن في كل توازن سكونا وثباتا واستقرارا.

الثاني : حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الأجسام كالحجر المستقر على الأرض في الماء الجاري ، وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح ، والحق أن الأول حركة ، الثاني سكون بشهادة العقل والعرف.

وقد يستدل على الأول بأنه لو كان ساكنا مع حركة باقي الأجزاء لزم الانفكاك أي انفال بعض الأجزاء عن البعض ، وبأن الأجزاء الباطنة في الأجزاء الظاهرة ، وهي في الحيز فتكون الباطنة أيضا فيه ، وقد انتقل منه إلى آخر ، وعلى الثاني بأنه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الأجسام المحيطة<sup>(١)</sup> به عليه ، بأن يتحرك البعض عليه آخذا من ينته إلى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف.

احتج المخالف في الأول بأن الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الأجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز وأجيب بأن حيز الكل حيز ، وقد فارقته ، وفي الثاني بأنه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ، ولا معنى للحركة سوى هذا وبأنه قد تبدل عليه محاذياته وهو نفس الحركة أو ملزومها.

وأجيب : بأن حيزه بعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ، ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني إنما يكون حركة إذا كان بزواله عن الأول دون العكس ، وبأن تبدل المحاذيات إنما يستلزم الحركة إذا كان من جهة المتحيز بأن يزول من محاذة إلى محاذة ، فظاهر أن الخلاف في الأول عائد إلى الخلاف في حيز الجزء الباطن إنه حيز الكل ، أعني بعد المشغول به أو الجواهر المحيطة به أم ماله خاصة من بعد أو الأجزاء المحيطة به<sup>(٢)</sup>.

وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيز هو بعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة ، وتبدل المحاذيات بذلك أم الجواهر

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (به).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (به).

المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من أنه السطح الباطن من الحاوي ، وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على أن يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاديات من جهة المتحيز البة ، أم يحصل بأن يزول الحيز عنه ، وعن محاذهاته ، وعلى الأول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين ، وعلى الثاني لا يمتنع كما إذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة ، والبعض يسره على ما يلزمه الأستاذ أبو إسحاق ، وإن شدد غيره النكير عليه حقا فإن العقل جازم بأن ذلك ليس بحركة وأن حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون إلى جهتين ، وما ذكر في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي ، لأن ما ذكره الأستاذ وغيره في بيان الحيز أو الحركة ، أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحا منهم على أنا نجعله اسما لذلك ، وإلا لما كان لجعله من المسائل العلمية ، والاستدلال عليه بالأدلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز أو الحركة وما يرافقه من جميع اللغات بإزائها ، وإثبات ذاتيتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بأن هذا في حيز ، وذاك في حيز<sup>(١)</sup> آخر وأن هذا متحرك وذاك ساكن.

---

(١) في (أ) بزيادة (في حيز).

## الأَيْنُ عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ

وَفِيهِ مِبَاحِثٌ :

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ : الأَيْنُ حَقِيقِيٌّ .

الْمَبْحَثُ الثَّانِيُّ : الْحَرْكَةُ الْخُروْجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ .

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ : لَا بُدُّ لِلْحَرْكَةِ مَا مِنْهُ وَهُوَ الْمُبْدَأُ .

الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ : تَعْلُقُ الْحَرْكَةِ بِمَا فِيهِ وَمَا مِنْهُ وَمَا إِلَيْهِ .

الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ : مِنْ لَوَازِمِ الْحَرْكَةِ الْكَيْفِيَّةِ .

الْمَبْحَثُ السَّادِسُ : السُّكُونُ بَيْنَ الْحَرْكَتَيْنِ الْمُسْتَقِيمَتَيْنِ .

الْمَبْحَثُ السَّابِعُ : الْجَسْمُ حَرَكَتَانِ إِلَى جَهَةٍ أَوْ جَهَتَيْنِ .

الْمَبْحَثُ الثَّامِنُ : السُّكُونُ فِي الأَيْنِ .



## أقوال الفلاسفة في الأين

قال : (الطريق الثاني للفلاسفة) وهو مباحث :

### المبحث الأول

(الأين حقيقي إن لم يفضل الحيز على الشيء ككون الماء في الكوز ، وإنما غير حقيقي ككون زيد في الدار أو في البلد أو في العالم ، ويكون جنسيا ونوعيا وشخصيا ككون الشيء في المكان أو في الهواء ، أو في هذه الدار ، ويقبل التضاد كفوق وأسفل ، والاشتداد كالأتم فوقية).

### المبحث الثاني

(قيل الحركة<sup>(١)</sup> الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيرًا أو لا دفعه ، وبناء على أن تصور هذه المعانى التي حاصلها الاتصال الغير القار بديهي لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور ، وقيل كمال أول ما هو بالقوة ، من حيث هو بالقوة ، وأريد بالكمال حصول ما لم يكن ، واحترز بالأول عن الوصول ، فإنه يحصل ثانيا ، والتوجه أولا ،<sup>(٢)</sup> ونبه بقييد القوة على أنه لا بد لتعلق الحركة من مطلوب يتوجه إليه ، وأن يبقى شيء منه بالقوة ، ولقييد الحقيقة على أن كون الحركة كمالا

---

(١) الحركة : عرفها أرسسطو ومن تابعه بأنما كمال أول ما بالقوة أي محل يكون بالقوة ، من حيث هو بالقوة.

(راجع المواقف ج ٦ ص ١٨٩).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أولا).

للمتحرك ، إنما هو في الوصول الذي له بالقوة فتخرج كمالاته التي ليست كذلك ، كالمبرعية مثلا ، والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الإطلاق ، وتحقيقه لا تمييزه ،<sup>(١)</sup> وتصوирه عند العقل ، فلا يضيره كون المعرف أخفى ، وكون الكمالين . أعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا إلى أن حال الجسم بالنسبة إلى كل نقطة من حيث طلبها توجه ، ومن حيث الحصول عندها وصول).

والمبحث الأول منه غني عن الشرح ، وأما الثاني في بيانه أن بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة إلى الفعل على التدرج أو يسيرا أو لا دفعه ، وبني ذلك<sup>(٢)</sup> على أن معنى هذه الألفاظ واضح عند العقل من غير احتياج إلى تصور الزمان المفتقر إلى تصور الحركة ، ونظر بعضهم إلى أن معنى التدرج أن لا يكون دفعه ، ومعنى الحصول دفعه أن يكون في آن وهو طرف الزمان ، وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا . ففسرها بأنها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال هاهنا حصول ما لم يكن حاصلا ، ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم ، فيكون حصولها كمالا ، واحترز بقيد الأولية عن الوصول فإن الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له إمكانان ، إمكان الحصول في ذلك المكان ، وإمكان التوجه إليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الأصول فهو كمال أول ، والوصول كمال ثان . ثم إن الحركة تفارقسائر الكلمات من حيث إنها لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير ، والسلوك إليه ، فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ، ليكون التوجه توجها إليه ، ومن أن يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة ، إذ لا توجه بعد الوصول ، فحقيقة الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة ، وبأن لا يكون المتآدى إليه حاصلا بالفعل ، فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي إلى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا أول لما بالقوة ،

(١) في (ب) لا غير بدلًا من (لا تمييزه).

(٢) سقط من (ب) لفظ (ذلك).

لكن من جهة أنه بالقوة ، لا جهة أنه بالفعل ، ولا من جهة أخرى ، فإن الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته أو في شكله أو نحو ذلك ، بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة ، أعني الحصول في المكان الآخر ، واحتقر بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية <sup>(١)</sup> فإنها كمال أول للمتحرك الذي لم يصل إلى المقصود ، لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل.

واعترض أولاً بأن ماهية الحركة ، وإن لم تكن بدائية واضحة عند العقل ، لكن لا خفاء في أن ما ذكر في هذا التعريف ليس بأوضح منها بل أخفى.

وثانياً : بأنه لا يصدق على الحركة المستدية إذ لا منتهى لها بالفعل ، فلا يتحقق كمال أول وثان. وأجيب : بأن هذا ليس تعريفاً للحركة يقصد بها تميزها عما عدتها أو تحصيل صورتها عند العقل ، بل هو تلخيص وتبين للمعنى المسمى بالحركة أينية كانت <sup>(٢)</sup> أو غير أينية فلا يضره كون تصوره أخفى من تصور ماهية الحركة ، ولا كون الكمال الأول والثاني في بعض أقسام الحركة ، أعني المستدية بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لأن كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة إليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالاً أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالاً ثانياً.

(قال : وحاصل هذا المعنى :

كيفية بما يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع

---

(١) الصورة في اللغة الشكل والصفة والنوع ، ولها في عرف العلماء عدة معانٍ والفلسفه يفرقون بين الصورة الجسمية ، والصورة النوعية بقولهم : إن الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل لا وجود محله دونه ، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر ، أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في بادئ النظر بالحس ، على حين أن الصورة النوعية : جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون ما حل فيه.

(راجع تعريفات الجرجاني).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كانت).

متقدمه مع متاخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في آخر ، وحقيقة أمر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الغرض<sup>(١)</sup> على قياس المسافة والزمان ، وقد يقال الحركة لما يتوجه من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى ، ولا وجود لها في الأعيان ، لأنها قبل الوصول لم يتم ، وعنه قد انقضت ، وأما الأول فوجوده ضروري ، وعدم حصول المنقضي ، واللاحق مع انتفاء الحاضر لأنه إن لم ينقسم لزم الجزء ، وإن انقسام عاد الكلام لا يقتضي العدم مطلقاً كيف والمنقضي ما فات بعد الكون ، واللاحق ما هو بقصد الكون).

يشير إلى أن ما ذكر بياناً للمعنى المحقق الموجود من الحركة ، فإن لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة أي يوجد المتحرك ما دام متحركاً ، ولا يجتمع متقدمه مع متاخره ، وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز آخر ، وحقيقة كون في الوسط ينقسم إلى أكونان بحسب الفرض والتوجه وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ ، وثانيهما الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهي . والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الأعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهي لم توجد الحركة بتمامها فإذا انتهى ، فقد انقطعت الحركة وبطلت ، بل في الأذهان لأن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه ، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال ، وحينئذ يشعر الذهن بالصوريتين معاً على أنها شيئاً واحد ، وأما بالمعنى الأول فوجودها ضروري يشهد به الحس.

فإن قيل : الحكم بالوجود في الخارج إما أن يكون على الماضي من

---

(١) في (أ) الغرض بدلاً من (الفرض).

الحركة أو على الآتي أو على الحاضر والكل باطل ، أما الماضي والآتي فظاهر ، وأما الحاضر فلأنه إن لم يكن منقسمًا لزم الجزء الذي لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وإن كان منقسمًا عاد الكلام.

وأجيب : بأننا لا نسلم أنه لا وجود للماضي والآتي ، غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا ، وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود.

### المبحث الثالث

#### أحوال الحركة ولوازمها

(قال : المبحث الثالث :

لا بد للحركة ما منه وهو المبدأ وما إليه وهو المنتهي وما فيه وهو المقوله وما به وهو المركب ، وما له وهو المتحرك ، ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان ، فإنها هناك بمنزلة المتبوع ، وهاهنا بمنزلة التابع. أما المبدأ أو المنتهي فنسبة كل منهما إلى الحركة تصايف ، وإلى الآخر تضاد ، فيتضاد مثلاهما. وإن اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة ، أو تضادا بالذات أيضا ، كما في الحركة من البياض إلى السواد ، أو باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز إلى المحيط).

الحركة تفتقر إلى ستة أمور<sup>(١)</sup> : ١ . ما منه الحركة وهو المبدأ<sup>(٢)</sup>. ٢ . ما إليه الحركة وهي المنتهي<sup>(٣)</sup>. ٣ . ما فيه الحركة وهو المقولية أي الجنس العالى الذى ينتقل المتحرك من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع إلى صنف آخر. ٤ . ما به الحركة أي سببها الفاعلي وهو الحرك. ٥ . ما له الحركة أي سببها المادى وهو المتحرك. ٦ . الزمان الذى يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لأن الحركة هنا بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وهاهنا

---

(١) راجع ما كتبه صاحب الموقف في افتقار الحركة إلى أمور ستة المقصد الخامس الجزء السادس ص ٢٢٩.

(٢) أي المبدأ.

(٣) وذلك أن اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهي بالفعل إنما يكون في الحركة المستقيمة.

منزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به. أما المبدأ والمتنهى<sup>(١)</sup> فلكل منهما ذات وعارض. أعني وصف كونه مبدأً ومتنهى ، والعارضان قد يعتبران بالقياس إلى الحركة وهو قياس تضائف، لأن المبدأ مبدأً لدى المبدأ وبالعكس ، وكذا المتنهى ، وقد يعتبر كل منهما بالقياس إلى الآخر فيتضادان إذ لا خفاء في مقابلهما ، وليس من عقل الشيء مبدأً عقل له متنهى ولا بالعكس ، وليس أحدهما عاماً للآخر ، فلم يبق إلا التضاد ، والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة ، إذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأً ومتنهى باعتبارين ، وبحسب آنين أو متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض إلى السود ، وكما في الحركة من غاية الذبول إلى غاية النمو ، أو باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز إلى المحيط المتضادين من جهة كون الأول غاية بعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه أو غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة إلى نقطة أخرى.

(قال : وأما المقوله<sup>(٢)</sup> :

(١) المبدأ : اسم ظرف من البدء ، وجعه مبادي ، ويطلق على السبب مادياً كان ، أو صورياً أو غائباً ، ومبدأ الشيء أوله ومادته التي يتكون منها ، فالنواة مبدأ النخل والحرف مبادي الكلام ، والمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته (ابن سينا الاشارات ٨٢). وهي التي تتوقف عليها مسائل العلم ولا تحتاج إلى البرهان القاطع (تعريفات الجرجاني). وللمبدأ عند الفلاسفة عدة معان.

الأول : هو المبدأ الزماني تقول : في البدء كان الكلمة (انجيل يوحنا الاصحاح الأول) ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدُأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْيَدُه﴾ سورة ٣٠ آية ٢٧.

والثاني هو المعنى الوجودي ويطلق على العناصر التي تتألف منها الأشياء قال ابن سينا : والمبدأ يقال لكل ما يكون قد استلزم له وجوده في نفسه إما عن ذاته ، وإما عن غيره ثم يحصل عنه وجود شيء آخر ويقوم به.

(راجع النجاة ص ٣٤٣ : ٣٤٤).

(٢) المقوله : هي المحمول ، ووجه اطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع وجمعها مقولات ، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات أو المحمولات الأساسية التي يمكن اسنادها إلى كل موضوع وعددها عند أرسطو عشرة. وهي :

- ١ . الجوهر. ٢ . الاضافة. ٣ . الكم. ٤ . الكيف. ٥ . المكان (ابن). ٦ . الزمان متى. ٧ . الوضع. ٨ . الملك. ٩ . الفعل. ١٠ . الانفعال.

المقولات عند كانت هي التصورات الكلية الأساسية التي يتضمنها العقل المحس.

فأربع الأول الأين وهو ظاهر الثانية الوضع كما في الحركة الكرة على نفسها بأن تتبدل أوضاعها من غير أن يخرج عن مكانها.

فإن قيل : لكل جزء حركة أينية ضرورة تبدل أمكنته ، فكذا للكل.

قلنا : لو سلم أن هناك جزءا بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء.

فإن قيل : فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه وإنما ذلك للأجزاء.

قلنا : هو ضروري).

أي ما تنسب إليه الحركة من المقولات العشر أعني الجنس العالى الذى يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع منه إلى صنف آخر ، واقتصر الإمام على المتغير من صنف من المقوله إلى صنف آخر أي سواء كانا من نوعين أو من نوع ، والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي <sup>(١)</sup> ، وإن كان في كلام ابن سينا ما يوهم أنه تفرد بالاطلاع عليها . وبالجملة فالذى يتحققها هو أن للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه ، وإنما يتبدل بالتدريج نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه ، إما محوية فقط كما في الفلك الأعظم وإما حاوية ومحوية كما في غيره ، فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ، ولا يعني بالحركة في الوضع إلا التغيير من وضع إلى وضع على التدرج من غير تبدل المكان. فإن قيل : كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لأنه ليس إلا مجموع الأجزاء.

قلنا : لو سلم أن <sup>(٢)</sup> هناك أجزاء بالفعل فثبتوا الحكم لكل حكم <sup>(٣)</sup> لا يستلزم ثبوته بمجموع الأجزاء كما مر غيره مرة. على أن ما ذكر لا يتم في الفلك الأعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على أن المكان هو السطح الباطن من الحاوي واللاحاوي له.

فإن قيل : الثابت بالدليل من حركات الأفلاك بالمشاهدة من حركة الكرة على

---

(١) الفارابي : هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي ، ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين. ت ٣٣٩ ، وسبق الترجمة له.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (أن).

(٣) في (ب) جزء بدلًا من (حكم).

نفسها ليس إلا تبدل نسبة الأجزاء المفروضة ، وإذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزمًا ثبوته للكل فلا تسلم أن للفلك أو الكرة حركة وتبدل<sup>(١)</sup> من وضع.

قلنا : هو ضروري فإنه لا معنى لوضع الكل إلا هيئه نسبة أجزائه بعضها إلى البعض وإلى الأمور الخارجية ، ولا معنى لحركته في الوضع إلا تبدل ذلك على التدرج هذا. لكن يقول على أن الحركة الأئنية للأجزاء الفرضية حركة وضعية بالإضافة إلى الكل.

(قال : الثالثة الحكم<sup>(٢)</sup> :

والانتقال فيه إما من النقصان إلى الزيادة لورود مادته وهو النمو أو بدونه وهو التخلخل ، وإنما بالعكس بانفصال مادته وهو الذبول أو بدونه وهو التكاثف).

الحركة في الحكم تقع باعتبارين أحدهما النمو والذبول ، وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك أن الانتقال في الحكم<sup>(٣)</sup> إما أن يكون من النقصان إلى الزيادة أو من الزيادة إلى النقصان ، والأول إما أن يكون بورود مادته تزيد في كمية الجسم وهو النمو أو بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها ، والثاني إما أن يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق أو بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفح فيها ، ويتسمكون في إمكان التخلخل والتكاثف بأن الجسم مركب من الهيولي والصورة. والهيولي لا مقدار لها في نفسها وإنما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق<sup>(٤)</sup> من الأسباب المعدة فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير إلى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف. وإنما بنوا ذلك على الهيولي لأنها عندهم محض تحايل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير أن يقتضي معيناً من ذلك ، بخلاف ما ذكر جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلًا

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (تبديل).

(٢) الحكم في الرياضيات هو المقدار ، وهو ما يقبل القياس ، والحكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل الكيف وهو من مقولات العقل الأساسية.

(٣) في (أ) الحكم بدلاً من (الحكم).

(٤) في (ب) يتفق بدلاً من (ما سبق).

في نفسه كما هو عند الحسن<sup>(١)</sup> ، فإنه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفل عنده ، وبهذا يندفع ما ذكره الإمام من أنه لا حاجة في ذلك إلى إثبات المهيول بل يأتي على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا أو مركبا من المهيول والصورة لأن نسبة إلى جميع المقادير على السوية كالمهيول وأنه إذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساوين في الطبيعة ، والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع ، وانتقال الجزء إلى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكافف . نعم لا بد في ذلك من أن يصير الجزء منفصلا إذ مع كونه جزءا يمكن أن يكون على مقدار الكل ضرورة<sup>(٢)</sup> . وأما الاعتراض بأنه لو جاز ذلك لجاز أن تصير القطرة<sup>(٣)</sup> على مقدار البحر وبالعكس.

فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك أن انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسِر فجاز أن يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه ، كما جاز على القول بالهيول أن يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتتجاوزه.

وبالجملة فالمقصود بيان إمكان التخلخل والتكافف ، وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على أن اشتراط الانفصال في إمكان انتقال الجزء إلى مقدار الكل محل نظر دقيق.

وقد يستدل على الواقع بأن الماء إذا انجمد يصغر مقداره وهو تكافف والجمد إذا ذاب يعظم مقداره ، وهو تخلخل ، وبأن القارورة إذا مصت خرج منها هواء كثير ، فلو لم يتخلخل الباقى لزم الخلاء ، وإذا نفخت فيها دخلها هواء كثير ، فلو لم يتكافف لزم التداخل ، أعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة.

قال : وقد يقال :

(١) في (أ) الحسن بدلا من (الحسن).

(٢) في (ب) صورة بدلا من (ضرورة).

(٣) في (أ) الفطرة بدلا من (القطرة).

**التخلخل والتکاثف للانفصالش<sup>(١)</sup> والاندماج<sup>(٢)</sup> ، وهم مداخلة الهواء بتباعد الأجزاء وضده ، وقد يكون ازدياد المقدار بورود الماء<sup>(٣)</sup> المادة على نسبة طبيعية ، وهو الورم<sup>(٤)</sup> أو عليها ، لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن ويقابلها المزال).**

يعني قد يراد بالتخلخل الانفصالش أي تباعد أجزاء الجسم بحيث تدخلها جسم غريب كالهواء ، وبالتكاثف الاندماج أي تقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم القريب ، وهم من قبل الوضع لرجوعهما إلى هيئة نسبة الأجزاء بعضها إلى البعض ثم لا يخفى أن هذا الانتقال بالنظر إلى الأجزاء حركة أينية ، وأما بالنسبة إلى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وإن لم يكن نموا ، وفي الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة (الأجزاء بعضها مع البعض ، كما للفلك بحسب الخارج حيث)<sup>(٥)</sup> تبدلت نسبتها إلى الأمور الخارجية.

فإن قيل : فعلى الأول لا تنحصر الحركة في الكم في اعتبارات الأربعه. قلنا : لا كلام في عدم الانحصار وفي أن قولنا الانتقال من النقصان إلى الزيادة ، لورود المادة نمو ليس على إطلاقه ، وإلى هذا يشير قولنا ، وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي ، وهو الورم أو على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن ، فإنه وإن كان ازدياد طبيعيا بانضياف مادة الغذاء إلى المعتذى كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ، ولا يختص بوقت معين ، ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ، وم مقابل السمن هو المزال<sup>(٦)</sup> ، فيكون انتقاضا طبيعيا لكن لا في جميع

---

(١) فش الرزق أخرج ما فيه من الريح وبابه رد ، وانفشت الرياح خرجت عن الرزق ونحوه.

(٢) دمج الشيء دخل في غيره واستحكم فيه وباله دخل وكذا اندماج وادمج بشدید الدال ، وأدمج الشيء لغة في ثوبه.

(٣) سقط من (أ) لفظ (الماء).

(٤) الورم واحد الأورام يقال ورم جلدہ یرم بالكسر فيهما ، وهو شاذ وتورم مثله ورمه غيره تورعا.

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٦) المزال : ضد الجد وقد هزل من باب ضرب ، والمزال ضد السمن يقال هزلت الدابة على ما لم يسم فاعله هزا ، وهزلا صاحبها من بال ضرب فهي مهزولة.

الأقطار. وقد يقال له الذبول أيضا ، وتحقيق الكلام أنه إذا ورد على جسم ما يزيد في مقداره، فإذا أحدثت الزيادة منافذ في الأصل فدخلت فيها ، واشتبهت بطبيعة الأصل ، واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه ، فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الأجزاء عن أجزاء الأصل هو الذبول ، وإذا لم يقو الغذاء على تفريغ الأجزاء الأصلية والنفوذ فيها ، بل انضم إليها من غير أن يتحرك الأعضاء الأصلية إلى الزيادة، وإن كان الجسم متحركا إلى الزيادة في الجملة ، فذلك هو السمن ، وانتقاده هو<sup>(١)</sup> الهزال فالمخصوص باسم النمو<sup>(٢)</sup> والذبول حركة الأعضاء الأصلية.

**( قال : الرابعة :**

الكيف كتسود العنبر ، وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه أو الورود عليه). يعني من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف<sup>(٣)</sup> ويسمى استحالة ، وذلك كانتقال العنبر من البياض إلى السوداء ، وانتقال الماء من البرودة إلى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وأنكر بعضهم ذلك ، فمنهم من زعم أن في الماء مثلا أجزاء نارية كامنة تبرز بالأسباب الخارجية فيحس بالحرارة ، ومنهم من زعم أنه يرد عليه من الخارج أجزاء نارية ، ومنهم من زعم أن بعض أجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد ، والكل فاسد بدلائل وأumarات ، ر بما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطلولات أدناها أن جبرا من

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٢) في (ب) الغد وهو تحريف.

(٣) الكيف : اسم لما يجذب به عن السؤال بكم. (راجع كليلات أبي البقاء) ومعناها : صفة الشيء وصورته وحاله ، وهي إحدى مقولات أرسسطو وقد عرفها القدماء بقولهم : الكيف : هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته فقوله : هيئة يشمل الأعراض كلها ، قوله قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير قارة ، كالحركة والزمان ، والفعل والانفعال : قوله لا يقتضي قسمة ، يخرج الكل ، قوله : ولا نسبة يخرج الأعراض ، قوله : لذاته : ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسم والنسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك.  
راجع تعريفات الجرجاني).

كبريت يشتعل بقدر<sup>(١)</sup> يسير من النار ، فلو كان ذلك لظهور الأجزاء النارية الكامنة ل كانت لكثراها أولى بأن يشعها ويحس بها ، أو الواردة ل كانت بقدر الوارد ، وأن حرارة الماء الشديد السخونة ، لو كانت بانقلاب بعض أجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها ، أو انطفأت ببرد الماء ورطوبته ، فلم يحس<sup>(٢)</sup> بها ، على أنك سترى في بحث الكون<sup>(٣)</sup> والفساد أن الماء لا يصير نارا إلا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصل بطرق البخار.

(قال : (والحق)

أفهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم أو كيف إلى آخر لا دفعه توهما حركة ، ولا حركة ، في نفس الأمر لأن ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال إلى كل دفعي كالأرض تصير ماء ثم نارا ، وتحقيقه أن للوسط<sup>(٤)</sup> إن كان واحدا فلا حركة وإن كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين ، فتكون الحركة من أجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزماته وجود الجوهر الفرد وكون البطل لخلل السكتات بخلاف الحركة الأينية . فإن الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الغرض انقسامات غير متناهية).

قد سبقت إشارة إلى أن الحركة الوضعية<sup>(٥)</sup> عائدة إلى الحركة الأينية<sup>(٦)</sup>

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (قدر).

(٢) في (ب) سقط لفظ (يحس).

(٣) الكون بالمعنى العام : هو الوجود بعد العدم ، وهو تغير دفعي ، لأنه وسط بين العدم والوجود كحدث النور بعد الظلام دفعه . والكون بالمعنى الخاص : هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها ، وهو عند أرسطو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى ويفاصله الفساد ، لأن الفساد زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة .

والكون ، والثبت والوجود ، والتحقق عند الاشاعرة ألفاظ متزامنة أما عند المعتزلة فالثبت أعم من الوجود ، والثبت والتحقق عندهم متزامن وكذا الكون والوجود .

(٤) في (ب) الواسطة.

(٥) وهي الحركة المستديرة التي ينتقل بها الجسم من وضع إلى آخر ، كما في حركة حجر الرحى ، أو حركة الكرة في مكانها .

(٦) وهي حركة الجسم من مكان إلى آخر وتسمى نقلة ، والمتكلمون إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية فقط .

فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبية على منشأ توهّمها ، وذلك أنا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية إلى كمية أخرى أزيد أو أقل ومن كيفية إلى كيفية أخرى تضاد الأولى أو تمايلها من غير أن يظهر لنا تفاصيل ذلك وأزمنة وجود كل منها فنفهم أن ذلك حركة إذ لا تعقل من الحركة إلا تغيرا على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لأن معنى التدريج المعتبر في الحركة أن لا يكون دفعة لا بحسب الذات ، ولا بحسب الأجزاء والانتقال هاهنا إنما هو دفعات يتوهّم من اجتماعها التدريج<sup>(١)</sup> لأن ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات متمايزة بالفعل ، ينتقل الجسم من كل منها إلى آخر دفعة كما في صيورة الأرض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على أن مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الأرض إلى النار لظهور تفاصيل المراتب وأزمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الأمور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات أو كيفيات أو جواهر أن الوسط بين المبدأ والمنتهى إن كان واحدا ظاهر أنه لا حركة ، وإن كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع أو بالعدد أما أن تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين ، وإما أن تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من أمور لا تقبل القسمة إذ لو انقسمت إلى أمور متغيرة نقل الكلام إلى كل واحد منها ، وهلم جرا ، فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هذا خلف<sup>(٢)</sup> وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزماته وجود<sup>(٣)</sup> الجزء الذي لا يتجزأ ، وكون البطلة لتدخل السكنتات. أما الأول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة.

أما الثاني فلأن السريع إذا تحرك جزى<sup>(٤)</sup> فالبطيء إن تحرك مثله دائما لزم تساويهما أو أكثر لزم كونه أسرع أو أقل لزم انقسام ما لا ينقسم ، فلم يبق إلا أن يكون له فيما بين أجزاء الحركة سكنتات.

(١) في (ب) لا تأثير.

(٢) سقط من (أ) هذا خلف.

(٣) في (أ) بزيادة (وجود).

(٤) في (أ) جزء بدلا من (جزى).

وسيجيء بيان بطلان اللازمين ، وهذا بخلاف الحركة الأئنية ، فإن الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى . أعني امتداد المسافة واحد بالفعل ، يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية .

فإن قيل : يجوز أن يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلاً لانقسامات غير متناهية ، فلا يلزم تركب الحركة مما لا تقبل الانقسام .

قلنا : هذا غير مقيد إذ التقدير أن الانتقال إلى كل من تلك الآحاد دفعي . والحاصل أن امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي أن يكون امتدادها الموهوم منطبقاً على أمر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن لكم المتصل سواء كان عارضاً بجسم واحد كما في الحركة في الماء ، أو الأجسام مختلفة كما في الحركة من الأرض إلى السماء لا على كم منفصل متناهي الآhad سواء كان معروضة جوهرًا ، أو كما متصلة أو كيف أو غير ذلك ، وبهذا يندفع ما يتوجه من أنه إذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا إلى نهاية ، ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته أولى .

(قال : ولا ثبت للحركة في باقي المقولات).

يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر<sup>(١)</sup> والمتنى والإضافة والملك<sup>(٢)</sup> وأن يفعل وأن ينفعل ، بل ربما يقام الدليل على نفيها . أما الجوهر فلأنه بعد ثبوت الكون ، وتوارد الصور على المادة الواحدة ، فالانتقال إلى كل منها دفعي ، لأن الجوهر لا يقبل الاشتداد (فلا يكون حدوثه على التدريج ،

---

(١) قال ابن سينا : الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع ، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه . (النجاة ص ١٢٦).

(٢) الملك : إحدى مقولات أرسطو العشر ، ويقابلها الحرمان ويعبر به عن نسبة المالك إلى ما يملكه مثل شاكبي السلاح .

وعرفه الغزالي بقوله : إنه نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المخاط به المنطبق عليه والملك هو المعبر عنه عند القدماء بلفظ (له) .

وذلك لأنه لو قبل الاشتداد<sup>(١)</sup> فإما أن يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال ، فلا يكون التغير فيه ، بل في لوازمه ، أو لا يبقى ، فيكون ذلك انتفاء<sup>(٢)</sup> لا اشتدادا ، وهذا منقوص بالحركة في الكيف . وقد يحتاج بأن المتحرك لا بد أن يكون<sup>(٣)</sup> موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها بدون الصورة ، وتحقيقه أن الحركة في الصور إنما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا تبقى بلا صورة<sup>(٤)</sup> زمانا ، ما<sup>(٥)</sup> وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف ، فإن عدمه لا يوجب عدم المخل .

وجوابه : ما سيجيء من أن تقوم المادة إنما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة إنما يوجب عدمها لو لم<sup>(٦)</sup> يستعقب حدوث صورة أخرى ، وأما ما قيل من<sup>(٧)</sup> أن تغيرات الجواهر أعني الأجسام بصورها لا تقع في كل آن<sup>(٨)</sup> زمان ، لأن الصور لا تشاد ولا تضعف ، بل تقع في آن (تغيرات الجواهر)<sup>(٩)</sup> وتغيراتها بكيفياتها وكيمياتها وأيونها وأوضاعها تقع في زمان لأنها تشتت وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المخل الواحد الثابت بالقياس إلى حال فيه غير قار تتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد فيه<sup>(١٠)</sup> في آن ما إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ، ويتجدد جميعها على ذلك المخل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما ، ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه ، إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية ، فالأخذ في الشدة والضعف هو المخل لا الحال المتجدد المتصرم ، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المخل دون

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) انتقاله بدلا من (انتفاء).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (بلا).

(٥) سقط من (أ) لفظ (ما).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (لو لم).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (من).

(٨) في (ب) بزيادة لفظ (كل آن).

(٩) ما بين القوسين سقط من (ب).

(١٠) في (أ) فيه بدلا من (منه).

كل واحدة من تلك<sup>(١)</sup> الهويات. وأما الحال الذي تتبدل هوية المخل المتقوم بتبدلها وهي الصورة ، فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ، فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ، ويرد عليه ما سبق مع أنا لا نسلم<sup>(٢)</sup> تبدل هوية المادة بتبدل الصورة. وقد صرَّح ابن سينا بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية ، وأما المตى ذكر في النجاة أنه لا بد للحركة من متي. فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متي وهو باطل ، وذكر في الشفاء أن الانتقال فيه دفعي لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعه ، ثم قال ويشبه أن يكون حالة كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه ، بل يكون الانتقال الأول في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيفرض<sup>(٣)</sup> بسببه فيه التبدل كما أن الإضافة طبيعة غير مستقلة ، بل تابعة لغيرها ، فإن كان المتبع قابلاً للأشد والأدنى. فكذا الإضافة إذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبعها لزم استقلالها.

قال الإمام وهذا هو الحق<sup>(٤)</sup> لأن متي نسبة إلى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار ، وكذا الملك لأنها مقوله نسبة. وقيل لأنها توجد دفعه ثم قال. وإنما أن يفعل وأن ينفع ، فأثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلاً (أما أن يفعل)<sup>(٥)</sup> فلأن الشيء إذا انتقل من التبريد إلى التسخن مثلاً ، فإن كان التبريد باقياً لزم التوجيه إلى الضدين. أعني البرودة والساخونة في زمان واحد ، وإن لم يكن باقياً ، بل إنما وجد التسخن بعد وقوف التبريد وبينهما زمان سكون لا محالة ، فليس هناك انتقال من التبريد إلى التسخن على الاستمرار ، وما يقال من أن الشيء قد ينسليخ عن

(١) في (أ) بزيادة لفظ (تلك).

(٢) في (ب) لا ثم بدلاً من (مسلم).

(٣) في (أ) فيعرض بدلاً من (فيفرض).

(٤) في (ب) الجواب بدلاً من (الحق).

(٥) سقط ما بين القوسين من (ب).

اتصافه بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة ينقص قبول الموضوع ل تمام ذلك الفعل ، بل من جهة هيئته فذلك عائد إلى أن فتور القوة ، أو انفساخ العزمية ، أو كلال الآلة تكون يسيراً يسيراً أو بتبغية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية<sup>(١)</sup> ، فما توهمن التغير التدريجي في أن يفعل نفسه إنما هو فيما يتم به الفعل ، كما إذا توهمن التغير التدريجي في أن يفعل نفسه إنما هو فيما يتم به الفعل ، كما إذا توهمن في أن ينفع بناء على تتحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال في الموقف الحق أئمماً تبع الحركة ، أما في القوة إرادية كانت أو طبيعية ، أو في الآلة ، وأما في القابل ، وأتى في القابل بلفظ أما دون أو تنبئها على ما ذكرنا.

فإن قيل : ما ذكر في الإضافة من عدم استقلالها لكونها من الأعراض النسبية كاف في الجميع على ما أشار إليه الإمام ولا حاجة إلى ما ذكروا من التطويل والتفصيل.

قلنا : ليس معنى عدم استقلال الإضافة مجرد كونها نسبية ، وإنما انتقض بالأين والوضع ، بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الأحكام ، وهذا قال ابن سينا بعد إثبات التضاد في الأين ، والمتي ، والوضع ، وأن يفعل ، وأن ينفعل أن التضاد لا يعرض الإضافة ، لأن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها ، فيمتنع أن يعرض لها التضاد ، لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية ، وأما كون الآخر ضد للأبد ، كالحار للبارد<sup>(٢)</sup> فلأن الإضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة ، بل تابعة لمعروضها وجب أن يكون في هذا الحكم أيضاً تابعة ، وإنما كانت مستقلة فيه.

---

(١) الفاعلية : هي النشاط أو الممارسة ، أو استخدام الطاقة ، تقول : فاعلية الفكر أي نشاطه.

وتطلق الفاعلية في علم الطبع على الصفات التي يتميز بها الأشخاص الذين ينزعون بطبعهم إلى الفعل.

ومذهب الفاعلية : هو القول : إن جوهر الحقيقة هو الفعل.

(راجع المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية.)

(٢) في (أ) للنار بدلاً من (البارد).

قال :

وأما المتحرك :

فإن كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة وإن فالعرض كحركة راكبها.

(قال : وأما المحرك :

فإن كان خارجا عن ذات المتحرك ، فالحركة قسرية <sup>(١)</sup> ، وإن كان مع قصد وشعور إرادية <sup>(٢)</sup> ، وإن فطبيعة <sup>(٣)</sup>.

يريد انقسام الحركة بالذات إلى الأقسام الثلاثة ، وأما مطلق الحركة فينقسم إلى أربعة عرضية وقسرية ، وإرادية وطبيعية ، وإن كانت العرضية لا تخلو أو عن الأقسام الثلاثة ، ولهذا قيل الحركة إن كانت تبعا لحركة جسم آخر عرضية <sup>(٤)</sup> ، وإن كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك قسرية ، وإن كان موجودا فيه نفسه ، فإن كان من شأنه الشعور والقصد إرادية ، وإن فطبيعة ، والمراد بكون المحرك في المتحرك أعم من أن يكون جزءا منه أو متعلقا به التعلق المخصوص ، كتعلق النفوس الإنسانية بأبدانها ، والنفوس الفلكلية بأفلاكها ، فيعم تحرك الحجر هبوطا والإنسان يمنة ويسرة ، (والفلك استدارة) <sup>(٥)</sup>.

---

(١) الحركة القسرية : وهي التي يكون مبدؤها مستفادا من غيرها كالحجر المرمي إلى فوق.

(٢) الحركة الإرادية : هي التي يكون مبدؤها في الشيء المتحرك نفسه مع شعوره بأنه مبدأ تلك الحركة كحركة الحي بإرادته. قال ابن سينا : أما الحركة الإرادية فإن عملها أمور إرادية وإرادة ثابتة واحدة. (النجاة ص ٢٩٣).

(٣) الحركة الطبيعية : وهي التي لا تكون بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور وإرادة كحركة الحجر إلى أسفل قال ابن سينا : الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة. (النجاة ص ٢٩٣).

(٤) الحركة العرضية : وهي التي يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة كجالس في السفينة ، فإنه لا يوصف بالحركة إلا تبعا لحركة شيء آخر.

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب)

فإن قيل : فعلى رأي من يجعل الممكنتات كلها مستندة إلى الله تعالى ابتداء هل يتأنى هذا التقسيم ، أم تكون الحركات كلها قسرية؟ .  
قلنا : بل يتأنى بأن يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا.

(قال : فحركة النفس إرادية :

من حيث إمكان تغير جزئياتها عن أوقاتها وإن كانت طبيعية من حيث الاحتياج إلى مطلقها وحركة النمو طبيعية ، وكذا النبض ، ولا يبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل إن الطبيعية لا تكون إلا على نجح واحد ، بل صاعدة أو هابطة ، فذلك في البساط العنصرية).

قد أشكل الأمر في بعض الحركات أنها من أي قسم من الأقسام الثلاثة لا سيما حركة<sup>(١)</sup> النبض ، فقد كثر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية ، وعلى التقديرين ، قابلية<sup>(٢)</sup> أو وضيعة أو كمية ، ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ، ونحن نقتصر على ذكر ما هو أقرب وأصول.

فنقول : أما حركة النفس<sup>(٣)</sup> فإرادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرین من الحكماء أنها تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن التنفس من أن يقدمه على ذلك الزمان ، وأن يؤخره منه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها ، فهو طبيعي من حيث الحاجة إلى مطلق التنفس ، وإرادی من حيث إمكان تغير التنفسات الجزئية عن أوقات تقتضيها الحاجة ، ويكون وقوعها في تلك الأوقات على مجريها الطبيعي ، وهذا معنى ما قال صاحب القانون<sup>(٤)</sup> أن حركة التنفس إرادية

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (حركة).

(٢) في (ب) فأينية بدلا من (قابلية).

(٣) في (ب) النقص وهو تحريف.

(٤) هو أبو علي الحسين بن عبد الله الحسن بن علي بن سينا ت ٤٢٨ .

يمكن أن تغير عن مجريها الطبيعي ، والاعتراض بأنه لا إرادة للنائم ، فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء ، لأن النائم يفعل الحركات الإرادية ، لكن لا يشعر بإرادته ، ولا يتذكر شعوره ، ولذلك قد تحرك الأعضاء بسبب الملاحة عن بعض الأوضاع ، ويحكها عند الحاجة إلى الحك ، ولا يشعر بذلك ، وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية ، إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الأقطار عند ورود الغذاء ، ونفوذه فيما بين الأجزاء ، وكذا النبض<sup>(١)</sup> عند المحقدين ، فإنها ليست بحسب القصد والإرادة ، ولا بحسب قاسر من خارج ، بل بما في القلب من القوة الحيوانية ، وميل الجمahir إلى أنها مكانية ، وقيل بل وضعية ، وقيل كمية.

فإن قيل : الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحا به.

قلنا : ذلك إنما هو في البساط العنصرية ، وأما الطبيعة البنائية أو الحيوانية قد تفعل حركات إلى جهات وغيارات مختلفة ، وطبيعة القلب والشريان من شأنها للروح إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط ، وهي الانبساط ، وأخرى من المحيط إلى المركز ، وهي الانقباض ، لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ، ويعتنق العود ، بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ، ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج ، والاحتياج إلى هذين الأمرين مما يتبع لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

(قال : ومنهم :

---

(١) يقول ابن سينا النبض حركة من أوعية الروح مؤلفة من انبساط وانقباض لتبريد الروح بالنسيم ، والنبض إنما جزئي وإما كلي وتكلم على النبض الكلي فنقول : إن كل نبضة فهي مركبة من حركتين وسكونين لأن كل نبض مركب من انبساط وانقباض ثم لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين متضادتين لاستحالة اتصال الحركة بحركة أخرى بعد أن يحصل لمسافتها نهاية وطرف بالفعل وهذا مما يبين في العالم الطبيعي الخ.

(راجع قانون الطب ج ١ ص ١٢٣).

من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية).

يعني هرب بعضهم عن الإشكال المذكور بمنع الخصار الحركة بالذات في الأقسام الثلاثة ، وجعل طريق القسمة أن الحركة إما ذاتية أو عارضة والذاتية إن كانت على نهج واحد ، فبسطة (وإلا فمركبة ، والبسطة إن كانت تابعة لإرادة ، فإن إرادية كحركة الفلك) <sup>(١)</sup> وإلا فطبعية كالحركة المابطة للحجر النازل من الهواء ، والمركبة إن لم يكن من خواص الحيوانات فباتية كالنمو ، وإن كانت ، فاما أن تكون تابعة للإرادة ، وهي الإرادية كالمشي أو لا وهي التسخيرية كالنبض. والعارضه إن كان الحرك كجزء من المتحرك فعرضية ، إرادية أو مكانا له بالطبع فعرضية طبيعية وإلا فقسرية.

(قال : ثم العلة <sup>(٢)</sup> :

في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة <sup>(٣)</sup> ، ولا الطبيعة المختصة مطلقا ، بل عند زوال حالة ملائمة ، فيتحرك طلبا لها ، وهي مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجيه الطبيعي إليها فلا يستلزم الإرادة).

يعني أن الحركة الطبيعية في البساط العنصرية ، وإن كانت على نهج

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) العلة في اللغة : اسم لعارض يتغير به وصف المخل بخلوه له عن اختيار (راجع كشاف اصطلاحات الفنون). ومنه سمى المرض علة لأنه بخلوه يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف وكل أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه فهو علة لذلك الأمر ، والأمر معلوم له ، فيعتقل كل واحد منهمما بالقياس إلى تفعل الآخر.

(راجع كليلات أبي البقاء).

والعلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا ومؤثرا فيه (تعريفات الجرجاني). والعلل عند أرسطو أربعة أقسام : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلة والعلة الغائية ، وقد أخذ فلاسفة الإسلام وفلاسفة القرون الوسطى في أوروبا بهذه النظرية الأرسطية قدموا العلة الغائية على سائر العلل مثال ذلك قول ابن سينا :

والغاية تتأخر في حصول الوجود على المعلوم إلا أنها تتقدم سائر العلل في الشيئية.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (المشتراك).

واحد بمعنى كونها إلى الحيز الطبيعي ، لكنها قد تختلف بحسب الأحوال كصعود الماء إذا وقع تحت الأرض ، وهبوطه إذا وقع فوق الهواء. بيان ذلك أن العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الأجسام وإنما دوام الحركة وعمومها للأجسام ، واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة ، وليس أيضا الطبيعية المختصة بذلك الجسم ، وإنما دوام الحركة لما ذكرنا ، بل هي الطبيعية الخاصة ، بشرط مقارنة أمر غير طبيعي هو زوال حالة الملائمة ، فيتحرك الجسم بطبيعة طلبا لتلك الحالة الملائمة ، ويقف طبعه عند الوصول إليه ، ثم لا خفاء في أن الأحوال الملائمة بطبع الأجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثلاً الحالة الملائمة للأرض أن تكون تحت الماء والهواء والنار ، وللماء أن يكون فوقها ، وتحت الآخرين ، وعلى هذا القياس ، فمن هنا يختلف جهات الحركة. ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد المهر عن الحالة الغير الملائمة كانت أولوية الجهة التي إليها الحركة ظاهرة. ولا خفاء في أن معنى طلب الحالة الملائمة هنا التوجه إليها بحيث إذا حصل الوصول إليها حصل الوقوف كما في الغايات الإرادية كما أن معنى المهر عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها ، فلا يختص هذا بالحركة الإرادية كما يتوهם من ظاهر معناها اللغوي الموقف على الشعور والإدراك ، ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حيزه مثلاً قد يكون بتجوشه قسراً إلى فوق ، فيتوجه عند زوال القاسر إلى تحت ، وقد يكون بالعكس<sup>(١)</sup> فالعكس جاز في الحركة الطبيعية بجسم واحد أن يختلف جهتها ، فتارة يكون إلى فوق ، وتارة إلى تحت.

(١) العكس : عكس الشيء يعكسه عكسه فلبه ، وعكسه أخذ كل منهم بناصية صاحبه ، وانعكس الشيء وانعكس : انقلب. والعكس : ركض الشيء إلى أوله.  
والعكس : استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصوير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً ، والإيجاب بحاله ، والصدق والكذب بحاله ، ولوه قسمان :  
الأول : هو العكس المستوي أو التام كما في الكلية السالبة والجزئية السالبة فإن كل واحدة تنعكس مثل نفسها.  
والثاني : هو العكس الجزئي أو العكس بالعرض كما في الكلية الموجبة التي تنعكس كلية موجبة.

## المبحث الرابع

### اختلاف الحركات بالماهية والعوارض واتحادها بالشخص

(قال : المبحث الرابع :

تعلق الحركة بما فيه ، وما منه وما إليه يكاد يكون ذاتياً يوجب الاختلاف فيه. الاختلاف في الماهية ، وبما عدتها عرضياً يوجب الاختلاف فيه. الاختلاف في الهوية فقط ، سوى المتحرّك ، فإن اختلافه لا يقبح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات ، وإن كانت بتوهم فيها كثرة باعتبار النسب إلى الحركات ، فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الأمور الثلاثة والشخصية بوحدة ما سوى المتحرّك).

اختلاف الحركات قد يكون بالماهية ، وقد يكون بالعوارض ، واتحادها قد يكون بالشخص ، وقد يكون بالنوع ، وقد يكون بالجنس ، ثم قد يوصف بالتضاد<sup>(١)</sup> ، وقد يوصف بالانقسام ، فيشير في هذا المبحث إلى بيان ماهية ذلك<sup>(٢)</sup> الحركة. وقد سبق أن الحركة تتعلق بأمور ستة.

فاتفقوا على أن تعلقها بثلاثة منها وهي ما فيه وما منه وما إليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلاف ماهية الحركة ، وتعلقها بالثلاثة الباقي بمنزلة العرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة ، بل باختلاف المتحرّك لا يختلف هويتها أيضاً ،

---

(١) التضاد : هو التباين والتقابل التام ، وضد الشيء خلافه ، ومن شرط الضدين أن يكونا من جنس واحد كالبياض والسود.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ذلك).

فبنوا على ذلك ، أنه إذا اتحد المبدأ والمنتهى ، وما فيه الحركة لتحدث الحركة بالنوع ، وإن اختلف المتحرك أو المحرك أو الزمان ، لأن تنوع المعروضات أو الأسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسبيات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالإنسان والفرس ، وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس ، وبهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والإرادة . فالحركة الصاعدة للنار طبعا ، وللحجر قسرا ، وللطير إرادة ، لا تختلف نوعا . وأما الأزمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز إحاطتها بحقيقة واحدة ، والتمسك بأنها عارضة للحركة ، واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من أن هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها<sup>(١)</sup> ، فإنما إنما هي حركة الفلك الأعظم ، وإذا اختلفت المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة ، وإن كان ما فيه واحداً أما في الأين فكالحركة الصاعدة مع المابطة وأما في الكيف فكالحركة من البياض إلى السوداد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السوداد إلى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبييض . وكذا إذا اختلف ما فيه ، وإن اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض إلى السوداد على طريق الأخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السوداد معها على طريق الأخذ في الخضراء ثم النيلية ثم السوداد ، وما ذكر في الموقف من أنه لا بد من وحدة ما فيه ، وما منه وما إليه ، إذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لأن هذا إنما يصح للتمثيل<sup>(٢)</sup> دون التعليل<sup>(٣)</sup> ، وكأنه أراد أنه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الأمور الثلاثة مثل التسخن والتسود ، أو كان الأصل كالتسخن والتبرد فصحف إلى

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لها).

(٢) التمثيل : مثل الشيء بالشيء سواه وشبهه به وجعله على مثاله فالتمثيل هو التصوير والتشبيه.

(٣) علل الشيء بين علته وأثبيه بالدليل ، وأعلمه سقاه ثانية ، وأعلمه الله ، أصحابه بعلة والتعليق : تبين علة الشيء .

التسود وأما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الأمور الستة سوى الحرك لقطع بأن حركة زيد غير حركة عمرو ، وحركة زيد اليوم غير حركته أمس ، وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر ، وحركته من نقطة معينة إلى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها إلى نقطة أخرى ، وحركته من نقطة إلى نقطة أخرى <sup>(١)</sup> بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء ، وكذا في الكم والكيف والوضع ، لكن لا خفاء في أن وحدة ما فيه أعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما إليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان (وما فيه). لا يقال ينبغي أن يكتفي بوحدة الموضوع والزمان) <sup>(٢)</sup>. لاستلزمها وحدة المسافة ضرورة أن حركة زيد في زمان معين لا تكون إلا في مسافة معينة لأننا نقول 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 أيضا لا يصح على الإطلاق لجواز النمو والتخلخل والتتسخن والتسود في زمان واحد ، وأما وحدة الحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة ، لأن الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل أصلا ، قد تقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحم الجواذب ، وحركة الماء في الحرارة بتلاحم النيران ، ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرتين على أثر واحد لأن تأثير كل إنما يكون في أمر آخر وهو بمنزلة البعض من الحركة وهذا <sup>(٣)</sup> التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لأنه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل ، وكذا ما يتوهם من تكثّرها باعتبار نسبتها إلى الحركات فإنه لا يبطل ، وحدتها الاتصالية كما يتوهם بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامatan.

فإن قيل : إن أريد الحركة بمعنى القطع أعني الامتداد الموهوم فلا وجود

(١) في (أ) بزيادة لفظ (آخر).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هذا).

لها في الخارج ، أو بمعنى الكون في الوسط أعني الحالة المستمرة الغير المستقرة ، فهو أمر كلي ، والواقع بهذا الحرك جزئي مغاير للواقع بذلك ، فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركين .

قلنا : الظاهر هو الأول ، ومعنى كونه وهبأ أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد إلا في الوهم وإنما فأبعاضها المنشورة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاض كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار <sup>(١)</sup> كالتقط مثلا ، وهذا المجموع الوهمي ، قد يتحدد بالشخص مع تعدد الحرك كالتقط الواحد يقع بعض أجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الإمام الرازى إلى الثاني ، وقد حقق القول فيه بأن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه ، وإذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إليها يعرض لذلك الحصول في الوسط إن صار حصولا في ذلك الوسط وصيروته حصولا في ذلك الوسط أمر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد إلى حد آخر ، إنما يزول عارض من عوارضها ، وليس الحصول في الوسط أمرا كليا يكون له كثرة عددية لأن ذلك إنما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية ، لأن ذلك إنما يكون لو 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 تكون إلا واحدا بالشخص ، وإن أمكن فرض الأجزاء فيه كالتقط الواحد ، وذلك لأن المعتبر في الكلية إمكان فرض الجزئيات لا الأجزاء وهو غير ممكن هاهنا . ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل المعسر <sup>(٢)</sup> ، وأنت خبير بما بين طرفي كلامه .

---

(١) في (ب) الاستمرار بدلا من (الاستقرار).

(٢) عسر عليه يعسر عسرا اشتد ، وعسر الرجل يعسر كان أعنرا والأعنرا الذي يعمل بشماله . وعسرا جعله عسيرا ، وعسرا عامله بالعسرا ، وأعنرا الرجل افتقر ، والعسر : الفقر ، ويوم عسيرا ، صعب .

فإن قيل : كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان ، وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية <sup>(١)</sup> حيث احتج إلى اعتبار وحدة ما منه وما إليه أيضا.

قلنا : لأن المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الأمور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع ، وظاهر أن وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة ما منه وما إليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتها بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبريد والتسود مع التبييض ، ونحو ذلك. بقي هاهنا بحث وهو أن تنوع الحركة وما فيه وما منه وما إليه ظاهر في الكم والكيف والوضع ، فإن المقادير العارضة لبدن الإنسان من الطفولة إلى الكهولة مثلاً أنواع مختلفة ، وكذا ألوان العنب وأوضاع الفلك ، وأما في الأين فمشكل لأنهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معيتين <sup>(٢)</sup> من الأرض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما إليه دون ما فيه والحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة ، وأخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع <sup>(٣)</sup> لاختلاف ما فيه دون ما منه وما إليه ، والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخاً أو أكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الأمور الثلاثة ، فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبائع الأجسام المحيطة بالمحرك ، بل بحال الأيون أنفسها ، وظاهر أن كون الأين <sup>(٤)</sup> الذي للحجر في <sup>(٥)</sup> أسفل الهواء مخالفًا بالنوع للأين الذي في أعلىه ، وكون الأيون التي في الأوساط متفقة بالنوع تحكم إذ لا تفاوت إلا بالقرب من المركز أو المحيط وهو أمر عارض ، ولو أخذ جموع المعروض والعارض ، وجعل نوعاً فمثله ثابت في الأوساط غايته أنه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد ، وكذا الكلام في الأيون التي تترتب على استقامة المسافة أو انحنائها ، والتي تترتب على

(١) في (أ) النوعية وهو تحريف.

(٢) (ب) متفقتين بدلاً من (معيتين).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (بالنوع).

(٤) في (ب) الآخرين بدلاً من (الأين).

(٥) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

الاستقامة يمنة ويسرة ، فإن الاختلاف النوعي ، والاتفاق فيها مما ليس بظاهر ، وغاية ما يمكن في ذلك أن الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل ، وقد تقرر عندهم أن المستقيم والمنحي نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة أيضا كذلك ، وهذا توصف هي أيضا<sup>(١)</sup> بالاستقامة والاستدارة ، وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لأنه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل ، وأما في الصعود والهبوط فذكر الإمام أَنَّ الطرفين<sup>(٢)</sup> ، وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالبديئة والمت الهيئة وهما متقابلان تقابل التضاد ، وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ، ويرد عليه أن هذا جاز في كل حركة من مبدأ إلى منتهي مع الرجوع عنه إلى ذلك المبدأ ، إلا أن يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ، ومنتهاهما في جهتين حقيقتين<sup>(٣)</sup> لا يتبدلان أصلا ، فلا يصير العلو سفلا أو بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبار ذلك ، وهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة أو بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة.

(قال : وإنما أن وحدتها الجنسية :

بوحدة ما فيه حتى أن الواقع في كل مقوله جنس عال من الحركة ، ثم يتنازل عن ترتيب أجناسها فمبناه على أن مطلق الحركة ليس جنسا (٤) لما يقع في كل مقوله ، بل إنما يقال عليها بالتشكيل أو الاشتراك).

ذكروا أن الوحدة<sup>(٥)</sup> الجنسية للحركة إنما تكون بوحدة ما فيه جنساً أعني

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أيضا).

(٢) في (ب) الطريقين بدلا من (الطرفين).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حققتين).

(٤) في (ج) قسما بدلًا من (جنسا).

المقوله. حتى إن الحركة في الكل مع الحركة في الكيف والأين والوضع أجناس مختلفة ، وحركة النمو والذبول والتخلخل والتکاشف جنس واحد ، وكذا في الكيف وغيره. وصرح الإمام بأن اتحاد حركات المقوله الواحدة اتحاد في الجنس العالى ، ثم يتناول على ترتيب أجناس المقوله مثلا الحركة في الكيف جنس عال ، وتحتها الحركة في الكيفية الحسوسه ، وتحتها الحركة في المبصرات ، وتحتها الحركة في الألوان ، وعلى هذا القياس ، ولا خفاء في أن هذا إنما يصح إذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته ، بل تكون مقولية الحركة على الأربع ، بالاشتراك الفظي ، فلا يتحقق مطلق شامل أو بالتشكك ، فيكون المطلق عرضيا للأقسام لا ذاتيا ، والأول باطل مثل ما مر في الوجود ، كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال أول ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل ، وأما الثاني أعني التشكك فذهب إليه الكثيرون تمسكا بأن الحركة كمال أي وجود الشيء لشيء من شأنه ذلك الوجود مقول بالتشكك.

ورد أن الكبrij طبيعية لا كليلة لأن المقول بالتشكك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الأفراد ومنعه آخرون لأنه لا يتصور كون بعض أقسام الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونها حركة ، بل لو أمكن نفي<sup>(١)</sup> الاتصاف بالوجود كالعدد يكون بعض أقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكك عائدا إلى الوجود.

فإن قيل : على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز أن يكون عارضا كالماشي .  
قلنا : هذا مع أنه<sup>(٢)</sup> بعد غير مفيد أما بعد فلأنه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا إلا تغير على التدريج من كيفية إلى كيفية وإما عدم الإفاده فلأن القول بأن الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه ، إنما يتم إذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية ، وقد يقال لو كانت الحركة

(١) في (أ) نفي وهو تحريف.

(٢) في (ب) كونه بدلا من (أنه).

جنسا لأقسامها لزالت المقولات على العشر لأنها لا محالة يكون جنسا عاليا ، بل ربما يكون فوق المقولات الأربع<sup>(١)</sup> فيبطل كونها أجنسا عاليا ، ويحاب بالمنع لجواز أن يكون من مقوله أن ينفع على ما سبق مع وقوعها في المقولات الأربع بالمعنى الذي ذكرنا ، وإنما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعه في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف ، وفي الأين من الأين وفي الوضع من الوضع<sup>(٢)</sup> فإنه يمكن حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو<sup>(٣)</sup> أريد أن الوحدة الجنسية لا يصدق عليها أنها بعض أقسام الحركة ، إنما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكن وجها ولا ينافي كون مطلق الحركة جنسا.

**(قال : وأما تضادها :**

فلتضاد ما منه وما إليه بالذات كتبضم الأسود ، وتسود الأبيض ، أو بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقيه ، والتحتية ، وقبل من المبدئية والمتنهية ، ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها ، ولو على الاستدارة ، وقد ذكروا أن لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية ، لأن كلا تفعل مثل ما تفعله الأخرى ، لكن في النصفين على التبادل ، ولعله يتلزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف).

(١) المقولات الأربع هي : الكم ، الكيف ، الإضافة ، الجهة.

(٢) الوضع : كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ، والوضع أيضا تعين الشيء للدلالة على شيء والشيء الأول هو الموضوع لفظا كان أو إشارة أو هيئة والشيء الثاني ، هو المعنى الموضوع له .  
والوضع : مقوله من مقولات أرسسطو وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان مثل القيام والقعود .

(راجع النجاة لابن سينا ١٢٨).

وقيل الوضع : هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة أجزاء بعضها إلى بعض ، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام والقعود فإن كلا منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنه (تعريفات البرجاني).

(٣) في (أ) أو بدلا من (لو).

لا خفاء في أن اختلاف أحوال الحركة إنما يكون لاختلف متعلقاتها ، فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرّك لأنّه جسم ، ولا تضاد فيه بالذات ، ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحرار والبارد مثل النار والماء إلى العلو وقد يكون واحداً مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو إلى السفل وبالعكس أو من البياض إلىالسود وبالعكس ، أو من غاية غلوه إلى ذبوه ، وبالعكس ، أو من انتصابه إلى انتكاسه وبالعكس ، ولا لتضاد الحرك لتماثلها مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين ، وتضادها مع اتحاد الحرك كما في حركة الجسم صعوداً وهبوطاً بالإرادة أو بالقسر ، ولا لتضاد الزمان لأنّه ليس فيه اختلاف ماهية فضلاً عن التضاد ، ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ، ولا لتضاد ما فيه لأن الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه ، وكذا التسود والتبييض عند اتحاد الطريق فتعين أن يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه ، وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السود إلى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم إلى غاية الذبول وبالعكس ، ومن الانتصار إلى الانتكاس وبالعكس. وما يقال إنه لا تضاد في الحركة الوضعية فمختص بالمستدية وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الماّبطة بحسب ما بين مبدئهما من التضاد بعارض كون أحدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس ، وكذا المنتهي.

فإن قيل : قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع أن هذا أبعد ..؟  
قلنا : مرادهم أن ذلك بمجرده وعلى إطلاقه لا يوجب تضاد المعروض ، وأما إذا كان بخصوصه بحيث يجب صدق حد الضدين على المعروض ، أو على ما يتعلق به فلا استبعاد ، وهاهنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على

الحركتين لأنهما أعني الصاعدة والهابطة أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف ، وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة إلى نقطة مع الرجوع عنها إلى الأول لا بطريق الصعود والهبوط فإنهما نوع واحد ، وبخلاف المستقيمة والمنحنية أو المنحنيتين ، وإن كانت إحداهما فوق ، والأخرى تحت ، فإنهما ليستا على غاية الخلاف لأن بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى أشد الانحناء فأشد مخالفته. ولا يجوز أن يعتبر مطلق الانحناء لأنه لا يوجد في الخارج إلا في ضمن معين ، وكل معين يوجد فيما فوقه أشد مخالفته منه وها هنا مواضع بحث.

الأول : إن القوس<sup>(١)</sup> التي تمس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي أن تكون ضدًا للحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه.

الثاني : إن الصاعدة والهابطة المستقيمتين أيضا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الأرض إلى النار ، والهبوط منها إليه لظهور أن الصعود إلى الفلك أشد مخالفته لذلك الهبوط ، والهبوط إلى مركز الأرض أشد مخالفته لذلك الصعود.

الثالث : إن ظاهر كلامهم هو أن المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما ، وتضاد منتهيهما جميعا ، فالصعود والهبوط من المركز والمحيط إلى حيز من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهي ، وكذا الصعود والهبوط منه إلى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ ، وقد صرخ ابن سينا بأنه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الأرض لأنهما ينتهيان إلى نهاية واحدة ، ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الإمام : وهو أنهما ليستا على غاية التباعد ، لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط (وعلى هذا لا يتحقق التضاد في

---

(١) القوس : يذكر ويؤنث والجمع قسي ، وأقواس.

الحركات الأئنية إلا بين الصعود من المركز إلى المحيط ، والهبوط من المحيط )<sup>(١)</sup> إلى المركز إذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه هاهنا في التضاد من غاية التباعد ، وكون ضد الواحد واحدا ، وهم مصرحون بأن حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان.

والجواب : أن تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه ليس من حيث الحصول فيهما ، إذ لا حركة حينئذ ، بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجها العلو والسفل متميزان بالطبع مختلفان بال النوع ، متضادتان بعارض لازم وهو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات.

الرابع : أن الإمام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهية ، وذكر أن التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين ، إذ لو لم يعرض لل نقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما ، أوجب تضاد الإطلاق )<sup>(٢)</sup> تضاد الحركات.

فإن قيل : موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما ، وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا : معنى الكلام لأن المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأً ومتنهى للصاعدة ، وكذلك منتهاهما لكونهما مبدأً ومنتهى للهابطة. فإن قيل : فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة إلى أخرى مع الرجوع عنها إلى الأولى بل المستديرة أيضا كما إذا تحرك جسم من أول الحمل إلى أول الميزان ، ثم رجع عنه إلى أول الحمل بحيث يكون مر الحركتين على الحمل ، والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة ، ويتحقق البداية والنهاية بالفعل ، فلا يندفع بما قيل إن الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لأن كلا منهما تفعل مثل ما تفعل الأخرى لكن في النصفين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي يكون مسافته )<sup>(٣)</sup> الأسد والسنبلة

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) الأطراف

(٣) في (ب) ما فيه بدلا من (مسافته).

والميزان والعقرب والقوس ، والمنحدر من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافته <sup>(١)</sup> الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو ، والصعود بالعكس ، فقد فعل كل منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر. قلنا : لو ثبت الخلاف بالماهية وغاية الخلاف التزام التضاد وهم إنما نفوا التضاد عن الحركات المستدية الوضعية كحركة الراح ، وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة أينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحي .

**(قال : وأما انقسامها أربعة :**

فانقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فإن الحركة إلى نصف المسافة أو نصف الكمية الحاصلة بالنمو أو إحدى <sup>(٢)</sup> الكيفيتين المتوسطتين في تسود الأبيض نصف الحركة إلى الكل ، وما له لأن ما يقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالأخر ، وهذا في الأينية إنما يصير بالفعل إذا عرض للجزء انفصال لأن الأجزاء <sup>(٣)</sup> لا سيما الباطنة لا تفارق أيونها) .  
لا خفاء في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والأيون والأوضاع فعند انقسام أحد الأمور الثلاثة ، ينقسم الآخران ضرورة وأمر المبدأ والنتهي ظاهر ، وفي الحرك تفصيل ، وهو أنه قد لا ينقسم ، وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحرير وقد لا يقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الأثر أثر البعض . وبالجملة فالكلام فيه طويل ، وأما المتحرك فمن حيث أنه محل للحركة ، وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كما <sup>(٤)</sup> ينبغي أن يكون انقسامها بانقسامه ظاهر لكنه خفي من جهة الخفاء في أن القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم ، وقد اختص ذلك في الحركة بمزيد

(١) في (ب) مسافة بدلا من (مسافته).

(٢) في (ج) أقوى بدلا من (إحدى).

(٣) في (أ) بزيادة (لا سيما).

(٤) في (أ) كان بدلا (كما).

خفاء ، فإن أجزاء المتحرك لا تفارق أمكنتها بالكلية ، بل تشبه أن تكون الأجزاء الباطنة لا تفارق أمكنتها أصلاً نعم لو عرض<sup>(١)</sup> للأجزاء انقسام كان للحركة انقسام شبيه<sup>(٢)</sup> بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده ، فإن سمي مثل هذا انقساماً للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة ، وأما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الوهمي إلى ماله من الأجزاء الفرضية<sup>(٣)</sup> بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور إلا بانقسام المسافة أو الزمان.

---

(١) في (أ) أو بدلاً من (لو).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (انقسام).

(٣) الفرضية. فكرة أو قضية يأخذ بها الباحث في بداية برهانه على إحدى المسائل. وتطلق في العلم الرياضي على الأوليات وال المسلمات والأوضاع والتعريف التي يستند إليها العالم في البرهان على إحدى القضايا. أما في العلوم التجريبية فالفرضية تفسير مؤقت لحوادث الطبيعة ينقلب بعد الاختبار التجاري إلى تفسير نهائي ، وهي خطوة تمهدية للقانون العلمي توضع في البداية على سبيلظن والتخيين فإن أيديهما الملاحظة أو التجربة انقلبت إلى قانون ، فإن كذبتهما حاول العالم استبدال غيرها بما وهكذا دواليك حتى يصل إلى فرضية تفسر الواقع تفسيراً صحيحاً.

(راجع كتاب المنطق ص ٣٥١ جميل صليبا).

## المبحث الخامس

### لوازم الحركة الكيفية

(قال : المبحث الخامس :

من لوازم الحركة ككيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الإضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة ، وباعتبار الضعف بطءاً).

لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الأيون أو المقادير أو الكيفيات أو الأوضاع ولا بأس بتسميتها مسافة وإن كان الاسم بإطلاقه لما في الأيون وهو أعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فإذا فرضنا قطع مسافة في زمان ، فقد يقطع تلك المسافة في زمان أقل ، أو يقطع في ذلك الزمان مسافة أقل مع أن حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بصفة<sup>(١)</sup> في الحركة يشتند فيقطع المسافة الأطول وتسمى سرعة ، وتضعف فتقطع المسافة الأقصر وتسمى بطءا ، ولا تقدر على التعبير عنهما إلا بما يلزمهما من قطع المسافة الأطول في زمان مساو أو المسافة المساوية في زمان (أقل ، وقطع المسافة الأقصر في زمان مساو أو المسافة المساوية في زمان)<sup>(٢)</sup> أكثر ، ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى ما يقطع مسافتها في زمان أكثر أو يقطع في زمانها مسافة أقل<sup>(٣)</sup> وبطبيعة بالنسبة إلى عكس ذلك.

---

(١) في (أ) نصفه بدلًا من (بصفة).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) أطول بدلًا من (أقل).

## (قال : وسبب البطء)

العواقب الداخلية في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل ، ولا تخل السكנות

لوجوه :

الأول : أنه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزمته تفاوت السكנות المنافي لتلازم الحركات ، واللازم منتف كما في حركة الشمس ، وما يتخيل من حركة الظل ، وفي حركة طرف الرحم ونحو ذلك.

الثاني : إن انتفاء الحركة مع تحقق المقتضى وعدم المانع ضروري البطلان.

الثالث : إن فضل سكנות الفرس <sup>(١)</sup> الشديد العدو حينئذ على حركاته ، كفضل حركات الفلك الأعظم عليها ، فيلزم أن يرى ساكنا على الدوام ، لكون الحركات مغمورة أو في زمان هو أضعف آلاف زمان الحركة لا أقل للقطع بأن الجسم حال السكون يرى ساكنا ، وإن كان السكون عدما.

ورد الأول : بأن تلازم الحركتين عادي لا عقلي ، فلا يمتنع الافتراق.

والثاني : بأن الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى الثالث <sup>(٢)</sup> بأن امترجت الحركات والسكنات <sup>(٣)</sup> بحيث لا يتميز عند <sup>(٤)</sup> بأمرتهما ، والحركات لكونها وجودية متعددة بين <sup>(٥)</sup> السكנות ، وإن كانت متكررة).

يعني أن العواقب التي تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم <sup>(٦)</sup> يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي إلى فوق ، والإرادية كما في صعود الإنسان الجبل ، لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشيء مقتضايا لأمر ، ومانعا عنه ، والعواقب التي تكون من الخارج كغلوظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والإرادية كحوكمة السهم والإنسان فيه ،

(١) في (ب) الوحش بدلا من الفرس.

(٢) في (ج) بزيادة لفظ (الثالث).

(٣) في (أ) و (ب) بزيادة (حنت).

(٤) في (ج) بزيادة لفظ عند.

(٥) في (أ) ز (ب) متهددة بين.

(٦) في (ب) نقل بدلا من (كتفل).

وقد يكون السبب في بطيئها نفس الإرادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ، ولا خفاء في سبيبة هذه الأمور في الجملة. لكن عند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة ، فيضعف المعلول. وعند المتكلمين من جهة أنه يكثُر حيئتُ تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها<sup>(١)</sup> ، وتحتَّل بالسرعة والبطء بحسب قليتها وكثُرتها ، وال فلاسفة نفوا ذلك بوجوه :

الأول : أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لا متنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر ، لأن الحركة التي في المسافة الأقصى تكون أبطأ ضرورة اتحاد الزمان ، واختلاف المسافة<sup>(٢)</sup> 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<sup>(٣)</sup> لكن اللازم باطل لتحقيق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيّل من حركة ظلال الأشخاص<sup>(٤)</sup>

وإنما قلنا يتخيّل لأن الظل عرض لا حركة له بل إنما يطأ عليه الضوء الأول ، أعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس ، فيرى كأنه يتحرك إلى الانتفاخ ، أو يزول الضوء الأول فيحدث الظل شيئاً فشيئاً فيرى كأنه متّحرك إلى الازدياد ، وكحركة طرف الرحي ، أعني الدائرة العظيمة والمصغيرة ، وكحركة الشعوبين الخارجية والمتّوسطة من الفرجار ذي الشعب الثالث عند رسّها الدائرة العظيمة والمصغيرة.

وأجيب بأننا لا نسلم<sup>(٥)</sup> تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلاً ، وإنما

(١) في (أ) شوّجها وهو تحريف.

(٢) في بزيادة (واختلاف المسافة).

(٣) سقط من (أ) لفظ (خلف).

(٤) في (ب) الأشجار بدلاً من (الأشخاص).

(٥) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم).

هو عادي يجوز ارتفاعه بأن تتحرك الشمس مع سكون الظل ، وكذا في جميع الصور غايته أنه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم.

الثاني : أن في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها ، والموانع مرتفعة ، وإلا امتنعت الحركة ، فلو وقع في أثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول<sup>(١)</sup> عن قام العلة وهو محال. وأجيب بأن المؤثر في الحركات ، بل في جميع الممكبات قدرة الفاعل المختار ، فله أن يوجد الحركة في زمان ، والسكنون في آخر مع كون المتحرك بحالة ، غاية الأمر أن جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بإيجاد الغير.

الثالث : أنه لو كان البطء تخلل السكنات لزم أن لا يقع الإحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس ، وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك إلا مشوبة بسكنات هي أضعاف الأفهام واللازم ظاهر الانتفاء ، وجه اللزوم أن تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته إلا بعض وجه الأرض ، وجميع الأرض بالنسبة إلى الفلك الأعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس.

وبالجملة : ففي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطء ، فيلزم أن تخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الأعظم على حركاته ، ويكون الحركات مغمورة لا يحس بها أصلا ، فيرى الفرس ساكنا على الدوام ، أو يحس بها في زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة ، فيرى ساكنا أضعاف آلاف ما يرى متحركا ، لأن السكون وإن كان عدميا عندهم ، لكن لا خفاء في أن الجسم قد يرى ساكنا ، قد يرى متحركا ، ويفرق<sup>(٢)</sup> الحس بين الحالين.

وأجيب : بأن تخلل السكنات بين الحركات ، وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين أزمنتها ، بل صارت منزلة شيء واحد إلا أن الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا فتقهر<sup>(٣)</sup> السكنات وتغلبها ، وإن كانت السكنات في

---

(١) في (ب) المعلوم بدلا من (المعلول).

(٢) في (أ) ويعرف بدلا من (يفرق).

(٣) في (ب) تبهر بدلا من (فتقهر).

غاية الكثرة ، فيرى الفرس متحركا على الدوام ، ولا يخفى على المنصف قوة الأدلة ، وضعف الأوجبة.

(قال : ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف :

وهل ينتهي ذلك إلى حد ألم لا؟ فيه تردد ، وميل الإمام إلى الأول ، وإن كان الثاني أشبه بأصولهم .

لا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان إلى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطئه لا حظ لها من السرعة أم لا بد لكل <sup>(١)</sup> حركة خط من السرعة بالنسبة إلى ما هو أبطأ ، ومن البطء بالنسبة إلى ما هو أسرع فيه تردد ، وإلا شبه بأصولهم هو.

الثاني : لأن الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة أي امتداد. إحدى المقولات الأربع وكل منها ينقسم لا إلى نهاية ، وكل حركة تعرض فهي بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطئه وبالنسبة إلى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة ، لكن ميل الإمام إلى الأول تمسكا بأنهما لو لم ينتهيما إلى حد لما كان بينهما غاية الخلاف ، فلهم يتتحقق التضاد ، فلم تتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد إلى ضد ، وضعفه ظاهر ، وقد يتمسك بأن انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي إلى ما لا تتمكن الحركة في أقل منه ، وإن كان قابلا للقسمة بحسب الفرض. وحينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء ، وبحسب تلك المسافة بطء <sup>(٢)</sup> بلا سرعة وهو أيضا ضعيف ، لأن تلك السرعة بطئه بالنسبة <sup>(٣)</sup> إلى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة ، وتلك البطئه سريعة بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم ، لما كانت الأبعاد متناهية ، فقطع أطول مسافة في أقصر زمان ، ر بما تخلو عن البطء ، وأما كون حركة الفلك الأعظم أسرع الحركات ، فإنما هو النسبة إلى ما هو في الوجود دون ما في الإمكان. إذ لا يمتنع أن يقع في أقل من ذلك القدر من الزمان.

---

(١) في (أ) بل بدلًا من (لا بد).

(٢) سقط من (ب) لفظ (بطء).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

## المبحث السادس

### السكون بين الحركتين المستقيمتين

#### عند بعض الفلاسفة والمتكلمين

(قال : المبحث السادس : [زعم بعضهم أن بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لأن آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يخللهما زمان لزم ت التالي الآنين المستلزم لوجود الجزء ، وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون.

والجواب : بعد تسليم امتناع الجزء أنه<sup>(١)</sup> بالفعل ما لم ينقطع الزمان. اللهم إلا أن يراد به زمان لا ينقسم إلا بالوهم وحيئذ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا استحالة ت التالي الآنين ، وأما النقض بكل حركة مستقيمة سيما إذا أدرنا كرة على سطح ، فإن آن الوصول إلى كل نقطة يغایر آن الانفصال عنها ، ويلزم ت التالي الآنين أو تخلل زمان السكون. فقد يرد بأن انقسام المسافة هنا محض توهם).

ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين زماناً يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعاً إلى الصوب الأول أو انعطافاً إلى صوب آخر ، ولا خفاء في أن حصول الزاوية إنما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع ، لأن الخط واحد فعبارة التجريد ، وهي أنه لا اتصال لذوات الزوايا ولا انعطاف ليست على ما ينبغي ، وقد فسرت بأنه لا اتصال للحركات الأيونية التي

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (إنه).

تفعل نقطا هي نقط (١) زوايا ، الرجوع ولا للتى تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف ، والعمدة (٢) في احتجاج الفلاسفة أن الوصول إلى النهاية آئي إذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان إما أن يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه ، أو لا يحصل فلا يكون المفروض زمان وكذا الرجوع. أعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه بالوصول واللاماسة ، والمباعدة والمفارقة فلا يرد ما قيل إن كلا من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية ، ثم الآنات متغيرة إن ضرورة فإن لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات ، فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبق على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، وإن كان بينهما زمان ، ولا حركة فيه نعین السكون ، ولما كان منع ضرورة تغير الآنين ظاهر بناء على جواز أن يقع الوصول والوصول. أعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما ، كالنقطة (الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر ، وليس هذا من اجتماع التقاضين (٣)). أعني الوصول والوصول في شيء لأن معناه أن يصدق على الشيء أنه واصل ، وليس بواسطته ، لأن يحصل له الوصول ، وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسود الذي هو لا حركة. قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر ، وهو أن الحركة إنما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك (٤) من حد ما مقربه له إلى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول إلى الحد ، وإن لم يسم باعتبار الاتصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول ، إذ ليس الميل من الأمور التي لا توجد إلا في الزمان كالمovement ثم الوصول. أعني المباعدة (٥) عن ذلك الحد لا تحدث إلا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة انتفاع اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحاله تتالي الآنات يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة ، وهو معنى السكون.

(١) في (ب) يعني بدلا من (نقط).

(٢) في (ب) والعدة بدلا من (العمدة).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (المتحرك).

(٥) في (ب) الآنية بدلا من (المباعدة).

يرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبتت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم بقاوه معه أن الآن عندكم طرف<sup>(١)</sup> للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تتحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان ، وإنما هو موهم محض بما يفرض للزمان من الانقسام ، فكيف يقع فيه الوصول أو الرجوع ، وإن أردتم به زمانا لا ينقسم إلا بمجرد الوهم ، فلا ثم تغير<sup>(٢)</sup> آني الميلين لجواز أن يقع في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي.

ولو سلم فلا تم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى ، وإنما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء. أعني ما لا ينقسم بالوهم أيضا ، ولا خفاء في ضعف المنع الأول ، وفي أكفهم يعنون بالآن ما لا ينقسم أصلا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزمته وجود الجزء ، وكأنهم يجعلون انقسام الزمان إلى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن. أعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ، ويحكمون على كثير من الأشياء بأنها آنية لا زمانية.

فإن قيل : ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتالي الآنين استلزمته<sup>(٣)</sup> قلنا : لأنه على تقدير الت التالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقه على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد<sup>(٤)</sup> ، ولا كذلك تتحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السرايان ، وهذا كما أن ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء ، وكون الخط متألفا من نقطة تستلزمه. وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات أو تخلل السكتات في كل حركة مستقيمة سيما إذا كانت على أجسام منضودة ، أو كان المتحرك لا يumas المسافة إلا بنقطة نقطة على التوالي كما إذا أدرنا<sup>(٥)</sup> كرة على سطح مستو أو ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فإن آن الوصول إلى كل نقطة يغير آن اللاوصول عنه.

(١) في (ب) طرف بدلا من (طرف).

(٢) في (ب) نسلم بدلا من (ثم).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (استلزمته).

(٤) في (ب) واحدة بدلا من (واحد).

(٥) في (ب) أدركنا بدلا من (أدرنا).

فيجيب بأن انقسام المسافة ها هنا سواء كانت على جسم واحد أو أجسام مختلفة  
محض توهם فلا تتحقق للنقطة والآن بخلاف ما إذا انقطعت الحركة فتحقق لها نهاية ، فإنه لا  
بد من ذلك في المسافة أيضا لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى.

(قال : (ورعم الجبائي <sup>(١)</sup>)

إن صعود الحجر بغلبة اعتماده المحتلب على اللازم وھبوطه <sup>(٢)</sup> بالعكس وبينهما لا  
حالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجم بلا مرجع.  
والجواب : أنه لو سلم التعادل ففي آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة لو  
في آن مما لا نزاع فيه).

يعني أنه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكاً بأن الحجر مثلاً إنما يصعد  
بسبب أن اعتماده المحتلب ، أعني الميل القسري <sup>(٣)</sup> يغلب اعتماده اللازم أعني الميل الطبيعي  
<sup>(٤)</sup> ثم لا يزول يضعف بصادمات الهواء المخروق إلى أن يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطاً ،  
والانتقال من الغالبية إلى المغلوبية لا يتصور إلا بعد التعادل ، وعندئذ يجب السكون ، إذ لو  
تحرك فيما قسراً أو طبعاً ، وكل منهما ترجم بلا مرجع.

والجواب : أنه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان يبين آني  
الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكتاً على ما هو المدعى وأن سمي عدم الحركة في الآن  
سكوناً <sup>(٥)</sup> كان معنى الكلام أن الحركة الأولى تنقطع وتنتهي فتحدث بعدها حركة أخرى ،  
وهذا مما لا يتصور فيه نزاع.

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي ت ٣٠٣ هـ. وقد سبق أن ترجم له ترجمة وافية.

(٢) في (ب) وشرطه بدلاً من (مھبوطه).

(٣) الميل القسري : هو الذي يكون بسبب خارجي كميل الحجر المرمى إلى فوق.

(٤) الميل الطبيعي : هو الذي يكون بالطبع كميل الحجر الساقط إلى أسفل.

(٥) في (ب) الحال بدلاً من (الآن).

(قال : (احتاج المانع)

بأنه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات.

الأول : بقاوئه لبقاء التعادل على أن القاسرة إنما كانت بضعف ممانعة الهواء المخروق.

الثاني : وقوعه لا عن سبب لأنه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والإرادة.

الثالث : وقوعه لا في زمان معين لأن كل زمان يفرض فأقل منه كاف.

الرابع : وقوف الجبل الهاابط مللاقة الخردلة <sup>(١)</sup> الصاعدة.

ورد الأول بأن الطبيعة تدرج إلى القوة والقاسرة إلى الضعف بحسب الذات. وهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الأرض أقوى. والثاني بأن تعادل القوتين قاسر. والثالث بأنه يقع في زمان لا يقبل الانقسام العقلي ، الرابع بأن الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل أن يلاقيها مع أن وقوفه مستبعد لا مستحيل).

أي القائل بعدم لزم سكون بين الحركتين بوجوه :

الأول : أنه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية إلى سكون ، لزم بقاوئه من غير تعقب هبوط ، لأنه لا سبب لضعف القاسرة إلا مصادمة المخروق ، وهي منافية عند السكون. وأجيب بالمنع ، بل الطبيعة تدرج إلى القوة ، والقاسرة إلى الضعف بحسب الذات ، وهذا تكون حركة الحجر الهاابط عند القرب من الأرض أشد ، وما ذكر ابن سينا من أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك في حيز المنع.

---

(١) الخردلة : القطعة من الشيء ، والخدلل نبات يتکاثر في فصل الصيف.

والخدلل في الطب : مسحوقة يستعمل منها من الظاهر ، ويوجد منه أوراق مجهرة تسمى ورق الخردل تغمر الورقة منه في الماء البارد قبل استعماله ثم تلصق فوق الجلد في الجهة المصابة.

الثاني : أنه لو لزم لكان إما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان ، وإما قسريا ، والتقدير عدم القاسر إلى السكون.

وأجيب بأن تعادل القوتين قاسر إلى السكون إلى أن تغلب الطبيعة ، وفي كلام ابن سينا أن القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الأحيان<sup>(١)</sup> ، وإلى أحد هذين المعينين ينظر ما قال الإمام : أن هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدعي علة كسائر اللوازم.

الثالث : أنه لو لزم لضرورة تعادل القوتين ، أو استحالة تتالي الآنين ، امتنع كونه في زمان ، ما لأن كل زمان نفرض ، فأقل منه كاف في دفع تلك الضرورة.

وأجيب بأنه يقع في زمان لا يقبل الانقسام إلا بمجرد الوهم ، لأنه الذي يمتنع أن يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا

الرابع : إنه يستلزم وقوف الجبل المابط بمقاييسه الخردلة الصاعدة.

أجيب بأن الخردلة ترجع بمقاييسها ريح الجبل ، فسكنونه يكون قبل ملاقاة الجبل.

إن قيل : قد نشاهد أن الملاقاًة كانت حال الصعود دون الرجوع ، كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليدين إلى فوق ، فإنه يعلم قطعاً أن الرجوع لم يكن إلا بعد الملاقاًة.

قلنا : لو سلم ف الوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل.

---

(١) في (أ) الأحياز بدلا من (الأحيان).

## المبحث السابع

### للجسم حركتان إلى جهة أو جهتين

(قال : المبحث السابع : [قد يكون للجسم حركتان إلى جهة

فيبعد عن المبدأ بقدرها أو إلى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر يفضل إحداها على الأخرى إن كان ، وإلا فيسكن ، أو غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين ، وقد يكون له حركات إلى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات).

واحدة كالمتحرك في السفينة (إلى الصوب الذي تتحرك إليه السفينة ، فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين وإلى جهتين متقابلتين ، كالمتحرك في السفينة <sup>(١)</sup> . إلى خلاف جهتها . فإن لم يكن لإحدى الحركتين فضل على الأخرى ترى الشخص ساكنا في المبدأ ، وإن كان فإما لحركة السفينة فيرى بطريقا ، أو لحركة الشخص فيرى راجعا ، وعلى هذا تبين <sup>(٢)</sup> مبني سرعة الكوكب وبطؤه ووقفه ورجوعه إلى جهتين غير متقابلتين ، كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا ، فيبعد إلى الجهتين بقدر الحركتين ، وقد يتحرك الجسم إلى جهات مختلفة كحركة الشخصي شرقا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجري غربا ، وبحركة الريح جنوب ، فيكون متوسط ما بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه تلك <sup>(٣)</sup> الحركات.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) مبني بدلا من (نبين).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (تلك).

## المبحث الثامن

### السكون في الأين

(قال : (المبحث الثامن السكون) في الأين حفظ النسب ، وفي غيره حفظ النوع

فيضاد الحركة ، وقيل عدم الحركة عما من شأنه فعدم ملكه).

يقابل الحركة فيقع في المقولات الأربع. أما في الأين فيعني به حفظ النسب الحاصلة بالفعل للجسم إلى الأشياء ذات الأوضاع بأن يكون مستقراً في المكان الواحد ، وأما في الثلاثة الباقيه فتعني به حفظ النوع الحالى بالفعل من غير تغير ، وذلك بأن يقف في الكم من غير نمو وذبول وتحلل وتکاثف وفي الكيف من غير اشتداد أو ضعف وفي الوضع من غير تبدل إلى وضع آخر ، فهو بهذا المعنى أمر وجودي مضاد للحركة. وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ، ويقييد عما من شأنه يخرج عدم حركة الأعراض والمفارقات والأجسام في آن ابتداء الحركة ، أو انتهائها ، بل في كل آن وكذا الأجسام التي يمتنع خروجها عن أحيازها ككليات الأخلاق والعناصر. قال الإمام ومن الأجسام الخالية عن الحركة والسكون والأجسام التي لا نمايتها ما يحيط<sup>(١)</sup> بها أكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال ، فإنه ليس بمحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ، ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زماناً وفيه نظر.

---

(١) سقط من (ب) لفظ ( بما).

(قال : ثم إنه يقابل الحركة)

منه إليه جمِيعاً ، إلا إذا خص القابل<sup>(١)</sup> بما يطرأ على السكون أو يطرأ عليه السكون).

لا خلاف في تقابل الحركة والسكنون ، وإنما الخلاف في أنه إذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل له السكون في المبدأ أو المنتهي أو كلاهما ، وإذا . اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه أو إليه أو كلاهما ، والحق هو الأخير لصدق حد التقابل<sup>(٢)</sup> عليه ، نعم لو أريد بالسكنون المقابل للحركة ، ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهي أو ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ ، وكذا في جانب الحركة ، فإن ما يطرأ على السكون هو الحركة منه ، وما يطرأ عليه السكون هو الحركة إليه ، وما يقال إن السكون في المنتهي كمال للحركة ، وكمال الشيء لا يقابلها ، وأن الحركة تؤدي إلى السكون في المنتهي ، والشيء لا يتؤدي إلى مقابله فمردود بمعنى صغرى الأول وكبيري الثاني . فإن السكون كمال للمتحرك ، لا للحركة ، والحركة تنتهي إلى عدمها ، وهو مقابل قطعاً ، وأما احتجاج ابن سينا بأن السكون ليس عدم أية حركة اتفقت ، وإنما لكان المتحرك في مكان ساكناً من حيث عدم حركته في مكان آخر ، بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأنى فيه الحركة ، والحركة في المكان نفسه<sup>(٣)</sup> مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه ، لا بالحركة إليه . فجوابه أن السكون عدم الحركة في مكان ما يعني عموم السلب ، أي لا يتحرك في شيء من الأمكنة فيقابل الحركة في مكان ما

(قال : وتضاد السكون)

يكون لتضاد ما فيه كالسكنون في المكان الأعلى والأسفل ، أو في الحرارة أو البرودة ، ويكون طبيعياً وقسرياً وإرادياً ومستنداً لطبيعي ، هو الطبيعة على

---

(١) في (ب) المقابل بدلاً من (بالقل).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).

(٣) في (ب) بعينه بدلاً من (نفسه).

الإطلاق ، ولا يتصور في السكون المركب ، وسكنون الإنسان<sup>(١)</sup> الإقسام في المكان الطبيعي ، وأثر الإرادة ترك إزالته .

لتضاد ما فيه إذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ، ولا تعلق للسكنون بما منه وما إليه قوله ، ويكون أي السكون طبيعياً كسكنون الحجر على الأرض ، وقسرياً كسكنونه معلقاً في الهواء ، أو إرادياً كوقوف الطير في الهواء ، والطبيعي لا يفتقر إلى مقارنة أمر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند إلى الطبيعة مطلقاً ، لأن الجسم إذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا تطلب مفارقته ، ولا يتصور في السكون تركب ، وإنما تعرض البساطة والتراكب للحركة كما مر في البحث السابق .

فإن قيل : سكون الإنسان على الأرض مركب من الطبيعي والإرادي  
قلنا : لا بل هو واحد ، وإنما يتوهم التعدد في علته ، والتحقيق أنها الطبيعة فقط ، وأثر الإرادة ترك إزالته إلى الحركة . فإن كلاً من الطبيعة والإرادة والقاسِر ، إنما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة ، وهذا بخلاف الحركة ، فإنما لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمى إلى تحت ، فظاهر أنها ليست من التركيب شيء وإنما هو اشتداد .

---

(١) في (ج) الأقسام بدلاً من (الإنسان) .



## الفصل الخامس

### في باقي الأعراض النسبية

(قال : الفصل الخامس : (في باقي الأعراض لأن النسبية ، منها الإضافة وهي <sup>(١)</sup> النسبة المتكررة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة معقولة بالقياس إليها ، وهذه مسافاً حقيقياً . والمركب فيها ومن معروضها مسافاً مشهورياً ، ويشملها قوله . ما لا يعقل ماهيته إلا بقياس إلى الغير . إلا أن المراد بالغير <sup>(٢)</sup> ما يكون تعقله بالقياس إلا الأول).

الإضافة التي هي أحد أجناس الأعراض هي النسبة المتكررة أي النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأول ، وتسمى هذه مسافاً حقيقياً ، والمجموع المركب منها ، ومن معروضها مسافاً مشهورياً ، وما وقع في الموقف <sup>(٣)</sup> من أن نفس المعروض أيضاً يسمى مسافاً مشهورياً ، فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة على ما هو قانون اللغة ، والحكماء <sup>(٤)</sup> تكلموا في هذا الباب أولاً في المضاف المشهوري لأن الاطلاع في بادئ النظر على المركبات أسهل ، وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقى ، والمشهوري بما تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الغير ، وأرادوا بالغير أمراً آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الأول ، وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الأعراض النسبية ، ومعنى تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير أن تعقلها لا يتم إلا بتعقله حتى أن تعقل

(١) في (أ) بزيادة لفظ (وهي).

(٢) سقط من (ب) لفظ (بالغير).

(٣) راجع ما كتبه صاحب الموقف ج ٣ ص ١٥٦.

(٤) الحكماء فلاسفة.

المضافين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر ، فيخرج ما كان تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزمات البينة اللوازم ، على أن هذا إنما يتوجه وروده إذا كان تعقل اللوازم أيضا مستلزما لتعقل الملزمات ، وما ذكر في الموقف من أنه ليس معنى قوله تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير ، أنه يلزم من تعقله تعقل الغير ، فإن اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف. أي ملزمات اللوازم ، أو على أن ذلك إشارة إلى الغير بمعنى أن اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزمات تعقله وإن لم يكن الملزم مضافا.

(قال : (هذا)

معنى وجوب الانعكاس ، والانعكاس<sup>(١)</sup> قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر إما على التساوي مثل عبد للمولى ، ومولى للعبد أو لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم).

أي الذي ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس أي بحكم إضافة كل من المضافين إلى الآخر من حيث هو مضاد فكما يقال الأب أبو الابن يقال ابن ابن الأب ، وأما إذا لم تتحقق الحقيقة لم يتحقق الانعكاس كما إذا قيل الأب أبو إنسان لم يكن الإنسان مضادا إلى الأب فلا يقال إنسان أب ، وطريق معرفة الانعكاس أن ينظر في أوصاف الطرفين فما كان بحيث إذا وضعته ، ورفعت غيره بقيت الإضافة ، وإذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الإضافة ، فهو الذي إليه الإضافة مثلا إذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الأب مضادا إليه<sup>(٢)</sup> وإذا رفعت البنوة مع اعتبار الباقي لم تتحق الإضافة ثم الانعكاس ، قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير ، وقد يفتقر إما على تساوي الحرف في الجانبين كقول العبد عبد للمولى<sup>(٣)</sup>. والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (انعكاس).

(٢) سقط من (ب) لفظ (إليه).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (المولى).

بالعلوم ، والمعلوم معلوم للعالم ، قالوا : وعدم الافتقار إنما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاد لفظ موضوع وفيه نظر .  
(قال : (والنسبتان)

قد تتوافقان كالأخوة ، وقد تختلفان كالأبوبة والبنوة ، والتعبير عنهم قد يكون باسم مثل الأب والابن ، وقد يفتقر إلى رابطة إحداها مثل الرأس ذو الرأس ، وعروضها قد يفتقر إلى صفة في الطرفين كالعاشق والمشوق أو في أحدهما كالعالم <sup>(١)</sup> والمعلوم أو لا كاليمين واليسار .

يعني أن النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متواافية في الجانبين كالأخوة ، وقد تكون متخالفة كالأبوبة والبنوة ، والاختلاف قد يكون محدوداً كما في الضعف والنصف ، وقد لا يكون كما في الرائد والناقص ، والتعبير عن المضافين قد لا يفتقر إلى حرف نسبة ، وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الإضافة مثل الأب والابن والعبد والمولى ، وما أشبه ذلك وقد يفتقر بذلك <sup>(٢)</sup> حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف إليه مثل جناح الطير ، <sup>(٣)</sup> فيعتبر عنه بذى الجناح أو في المضاف كعلم العالم فيعتبر عنه بما للعالم وعروض الإضافة قد يفتقر إلى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية إلى الإدراك ، والمشوقة إلى الجمال أو في أحدهما كالعالمية إلى العلم بخلاف المعلومية ، وقد لا يفتقر أصلاً كما في المتيامن والمتساير ، فإن الاتصال بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهم .

قال ابن سينا : تقاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادة ، والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال . ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة . فما التي بالزيادة ، فإذا من الكم كما يعلم ، وأما في القوة مثل القاهر والغالب ، والمانع وغير ذلك ، والتي بالفعل والانفعال كالأب والابن ، والقاطع

---

(١) في (ج) كابن وهو تحريف .

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك) .

(٣) في (ب) الطائر بدلاً من (الطير) .

والمنقطع ، وما أشبه ذلك. والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم ، والحس والمحسوس ، فإن بينهما محاكاة ، فإن العلم يحاكي هيئة <sup>(١)</sup> المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ، على هذا لا يضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها في المواقف <sup>(٢)</sup> هكذا : تقاد الإضافة تنحصر في أقسام المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر ، وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة وال مشابهة.

(قال : (ويعرض)

لكل موجود كالأول والأب <sup>(٣)</sup> والأقل والآخر والأعلى والأقدم والأقرب والأشد انتصابا والأكسى والأقطع والأشد تسخنا <sup>(٤)</sup>.

أي الإضافة لكل موجود فالواجب كالأول والجوهر كالأب والكم كالأقل ، والكيف كالآخر ، والابن كالأعلى والمتى كالأقدم ، والإضافة كالأقرب ، والوضع كالأشد انتصابا ، والملك كالأكسى ، والفعل كالأقطع ، والانفعال كالأشد تسخنا <sup>(٥)</sup>.

(قال : وتحصلها يكون بالإضافة إلى المفروض <sup>(٦)</sup> .

وإن كانت المقوله هي العارض فقط).

يريد أن الإضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها أن يكون أمرا لاحقا للأشياء ، وتحصصها بتخصيص هذا الملحوق <sup>(٧)</sup> ، وهذا معنى تنوع الإضافة وتحصلها فإن المشابهة مثلا موافق في الكيفية وهو نوع من المضاف

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هيئة).

(٢) لم نعثر على هذه اللفظة على كثرة بحثنا عنها في كتاب المواقف.

(٣) سقط من (ج) لفظ (الأب).

(٤) في (ج) تسخا وهو تحريف.

(٥) في (أ) تخا وهو تحريف.

(٦) في (ج) المعروض بدلا من (المفروض).

(٧) في (أ) للحرق وهو تحريف.

ال حقيقي ، وأما المجموع المركب من اللحوق والإضافة كالكيف الموافق فإنما هو شيء ذو إضافة لا إضافة ، ولهذا اتفقوا على أن المقوله هي الأمر الذي يعارض له التقيد واللحوق ، أعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً لا المجموع المركب وإنما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقوله.

(قال : (ويتكافأ الطرفان)

في التحصيل والإطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجها وقوه وفعلا ، والمتضاييفان من المتقدم والتأخر هما المفهومان ، وهما معا في الذهن ، وإنما الانفكاك بين المعروضين).

يعني أن الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك ، وإذا كانت مطلقة فمطلقة. مثلاً الضعف العددي على الإطلاق بإزاء النصف العددي على الإطلاق ، والضعف الذي هو هذا العدد كالأربعة مثلاً بإزاء نصفه كالاثنين ، وكذا إذا كانت في أحد الطرفين موجوداً أو معذوماً بالقوة أو بالفعل بحسب الذهن أو بحسب الخارج كان في الطرف الآخر كذلك.

فإن قيل : المتقدم والتأخر متضاييفان مع أنهما لا يوجدان معا.

قلنا : التضایيف إنما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر ، وهما معا في الذهن ، وإنما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالأب والابن ، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر<sup>(١)</sup> من غير عكس كالعالم والعلم ، وقد يتمتع كل بدون الآخر كالعلة مع معلومها الخاص.

(قال : (هذا)

والجمهور على أن لا تتحقق للإضافة في الخارج وإنما التسلسل ، لأن

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الآخر).

الحلول في محل أيضا إضافة لها حلول<sup>(١)</sup> ، والدور أيضا ، لأن الاتصاف بالوجود إضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الإضافة محالة وجود ، وأيضا يلزم عدم تناهي أوصاف كل عدد بحسب ما له من الإضافة إلى ما عدده. وقد يحاب بأن غاية ذلك امتناع أن يوجد كل إضافة ، وسلب الكل لا يقتضي سلب الكلي ، ويستدل بأننا نقطع بفوقية السماء ، وتحتية الأرض ، وبأبوبة زيد وبنوة عمرو ، وإن لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله).

يعني أن ما ذكر وإن كان مشعرا بأن الإضافة قد توجد في الخارج ، لكن جمهور المتكلمين ، وبعض الحكماء على أنه لا تتحقق للإضافة في الخارج تمسكا بوجوه.

الأول : أنها لو كانت موجودة في الخارج ل كانت في محل ، وحو لها في محل إضافة بينها وبين محل مغایرة لها فيها ، فينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة.

الثاني : أنها لو كانت موجودة أي متصفه بالوجود ، واتصافها بالوجود إضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الإضافة لزم الدور ، ولا حاجة إلى ما يقال من أنها<sup>(٢)</sup> لو كانت موجودة ل كانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ، ومتازة عنها بخصوصيتها ، وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الإضافة موجودة لكن الاتصاف إضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق<sup>(٣)</sup> الإضافة ، فيلزم تقدمه على نفسه.

الثالث : أنه يلزم أن يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لها حلول).

(٢) سقط من (ب) لفظ (من).

(٣) في (ب) محمل بدلا من (مطلق).

إضافة إلى الأعداد الغير المتناهية ، فإن الاثنين مثلاً نصف الأربعة ، وثلاثة الستة ، وربع الشمانية وهكذا إلى غير النهاية. وقد يحاب عن الوجوه الثلاثة بأن الحالات<sup>(١)</sup> المذكورة ، إنما لزمت على تقدير أن يكون كل ما هو من أفراد الإضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لا وجود بعض الإضافات ، وذلك لأن امتناع الإيجاب الكلي ، إنما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الإضافة طبيعة واحدة ، فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وإمكانه ، لأننا نقول. بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الأنواع منها دون البعض ، وقد يستدل على وجود الإضافة بأننا نقطع بفوقية السماء ، وتحتية الأرض وأبواة زيد ، وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار الفعل<sup>(٢)</sup> أو لم يوجد ، فيكون كل من ذلك موجوداً عينياً لا اعتباراً عقلياً.

والجواب : أن القطع إنما هو يصدق قولنا : السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى.

وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى.

(قال : ثم المشهور)

إن الإضافات في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها<sup>(٣)</sup> وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها ، فالموافقة في الكيف جنس ، وفي الكلم جنس ، والموافقة في البياض نوع ، وفي السواد نوع ، وأبواة الرجل العادل صنف ، والجائز صنف ، وإخوة زيد لعمرو بتشخيص المضافين ، لا بمجرد الإضافة إلى الشخص كإخوة زيد وأخ زيد شخص ، وإخوة عمرو له شخص آخر).

غنى عن الشرح ومبناه على ما ذكروا من أن الإضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بأنفسها ، بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الأحكام لئلا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا<sup>(٤)</sup> من أن التضاد لا يعرض للإضافات أراد بطريق

(١) في (ب) المحاكاة بدلاً من (الحالات).

(٢) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٣) في (ب) ووضعيتها بدلاً من (وصنيفيتها).

(٤) راجع ما كتبه ابن سينا عن ذلك في كتابه الشفاء.

الاستقلال بدليل أنه قال : كما أن الحار ضد للبارد ، وكذا الأحر للأبرد إذ لم تكن الإضافة تابعة لمعروضها في هذا الحكم ل كانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بأن تقابل التضاد غير تقابل التضاديف ، فيجب أن يوجد في المتضادين شيء ليس ممتضياف ، لكن وصف التضاد ممتضياف فلم يبق إلا موضوع التضاد فلزم أن يكون غير ممتضياف يدل على أن المتضادين لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالا ، وحاصله أنه لا يصدق على مثل الأحر والأبرد حد الضدين ، إذ لا يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر ، لا يقال الشيء الذي لا تضاديف فيه هو موضوع الأحر والأبرد أعني الجسمين لأننا نقول التضاد أو التضاديف إنما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والأ حرية والأ بردية ، فتكون هي موضوع وصف التضاد أو التضاديف لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر ، ولو في التضاديف .

(قال : (وما تقرر<sup>(١)</sup>

من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع الإضافات العارضة ، فمعنىه أن موافقة الإنسانيين في البياض مثلا ليس نوعا خالفا لموافقة الفرسين فيه). إشارة إلى وجه التوفيق بين قولهم إن الإضافات في نوعيتها تتبع لمعروضاتها . وقولهم إن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض ، لكن لا ينفي ما فيه منأخذ المعروض في موافقة الإنسانيين<sup>(٢)</sup> في البياض ، تارة الإنسان وتارة البياض.

(قال : (ومنها المتي) وهو نسبة الشيء إما إلى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعها أو دفعه لكن على استمرار الآيات كالكون والتوسط وإما إلى الآن لعدم تحصله إلا في طرف من الزمان كالوصول إلى المنتصف أو المنتهي).

كما أن الأين هو النسبة إلى المكان نفسه كذلك المتي هو النسبة إلى الزمان إلا أنها قد تكون بوقوع الشيء فيه ، وقد تكون بوقوعه<sup>(٣)</sup> في طرفه الذي هو الآن ،

(١) في (أ) وما تقدر وهو تحريف.

(٢) سقط من (ب) لفظ (الإنسانيين).

(٣) في (ب) بوقوفه بدلا من (بوقوعه).

فإن كثيراً ما يسأل عنه بما قد يقع في الآن كالوصول إلى منتصف المسافة ميلاً ، والوقوع في الزمان قد يكون بأن يكون للشيء هو اتصالية ينطبق على الزمان ولا يمكن أن يحصل إلا فيه ، وهو معنى الحصول على التدرج ، وذلك كالحركات وما يتبعها كالآصوات ، وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه ، فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات ، وينقسم إلى ما لا يكون<sup>(١)</sup> حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله الكون<sup>(٢)</sup> وإلى ما لا يكون حاصلاً في ذلك كالتوسط أعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها.

(قال : وهذا تصريح)

منهم بوجود الآن مع أنه لا يتصور إلا بانقطاع الزمان على أنه لو وجد فحدث عدمه لا يكون في آن ويلزم تناли الآنين ، ولا ينفع<sup>(٣)</sup> ما يقال إنه في الزمان لكن لا على التدرج).

يريد أن ما ذكروا من وقوع بعض الأشياء في الآن الذي هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على أنه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له ، لكن لا خفاء في أنه لا تتحقق لطرف الشيء في الخارج إلا بعد انقطاعه ، وانقسامه بالفعل والزمان إنما ينقسم بالوهم والفرض فقط ، وأيضاً لو وجد الآن ولا شك أنه على الانقضاء دون البقاء وحدث عدمه لا يكون إلا في آن يلزم تنالي الآنين.

وجوابهم بأن عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدرج ليصير الآن زمانياً بل بمعنى أنه يوجد في ذلك الزمان آن إلا وذلك العدم حاصل فيه على ما مر لا يدفع الإشكال<sup>(٤)</sup> لأن الكلام في حدوث العدم وهو آني ، وكون هذا الآن مغايراً الآن الوجود ضروري.

(١) في (ب) بزيادة حرف (لا).

(٢) في (أ) كال يكون وهو تحريف.

(٣) في (ج) وما معنى بدلًا من (ولا ينفع).

(٤) في (ب) والكلام بسقوط (لأن).

(قال : ثم المتن كالأين حقيقي).

وغير حقيقي إلا أن الحقيقي منه لا يمنع اشتراك الكثير فيه).

وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافة ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا إلا أن الحقيقي. من التي يجوز فيه الاشتراك بأن يتصرف أشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الأين وهو ظاهر.

(قال : ومنها الوضع

وهو <sup>(١)</sup> كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة فيما بينهما ، وإلى الأمور الخارجية عنها محطة أو محاطة أو غيرها ، ويكون بالقوة وبال فعل ، وطبعاً ووضعاً <sup>(٢)</sup> ويقبل التضاد كالقيام والانكاس والاشتداد كالأشد انتصاباً).

هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى البعض بحيث تختلف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة أجزائه إلى أشياء <sup>(٣)</sup> غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة للإنسان بحسب انتسابه ، وهو نسبة فيما بين أجزائه ، وبحسب كون رأسه من فوق ، ورجله من تحت ، وهذا يصير الانكاس وضعاً <sup>(٤)</sup> آخر ، فالمحيط على الإطلاق يكون له الوضع بحسب الأمور الداخلة فقط ، والمحاط على الإطلاق بالعكس ، وما هو هو محيط ومحاط وبالاعتبارين ، وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة ، وقد يكون بالفعل ، وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الإنسان ، ولا بالطبع كانتكاسه ، ويجري فيه التضاد فإن القيام والانكاس وجوديان يتراقبان على موضوع واحد <sup>(٥)</sup>

بينهما

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ووضعاً).

(٣) في (ب) أجزاء بدلاً من (أشياء).

(٤) في (ب) وصفاً بدلاً من (وضعاً).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (واحد).

غاية الخلاف ، ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصار والركوع.

(قال : ومنها له وبسم الملك والجدة

وهو نسبة الجسم إلى حاصل له أو لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان في إهابه أو عرضيا كالإنسان في ثيابه ، ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى إلى النفس والفرس إلى زيد ، وتردد ابن سينا في كون هذه المقوله جنسا برأسه).

ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم إلى أمر حاصل له أو لبعضه فينتقل بانتقاله ، كالالتمض والتختم<sup>(١)</sup> ، ويكون ذاتيا كنسبة الهرة<sup>(٢)</sup> إلى إهابها ، وعرضيا كنسبة الإنسان إلى قميصه.

وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء إلى الشيء واحتراص له به من جهة استعماله إياه ، وتصرفه فيه ، ككون القوى للنفس ، والفرس لزيد. وقال ابن سينا : أما أنا فلا أعرف هذه المقوله حق المعرفة ، لأن قولنا له كم أوله كيف أوله مضاد كقولك له ابن أوله جوهر حاصل كلها كما في له ثوب أو لبعضه كما في له<sup>(٣)</sup> خاتم أو محصور فيه ، كما في قولنا للدن<sup>(٤)</sup> شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك ، وإن احتيل حتى يقال إن مقوله له يدل على نسبة الجسم إلى شامل إياه ينتقل بانتقاله كالالتمض والتسلخ والتتعلّل ، لم يكن لهذا المعنى من القدر في عدد المقولات وإن كان التشكيك ينزل.

قال : ومنها أن يفعل

وأن ينفعه وهو تأثير شيء في شيء ، وتأثير شيء عن شيء ما دام سالكا على اتصال كالذى للمسخن والمسخن ما دام يسخن ويتسخن ، لا الحال الحاصل<sup>(٥)</sup>

(١) في (أ) بزيادة لفظ (التختم).

(٢) في (ب) القطعة بدلا من (الهرة).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (له).

(٤) الدن : شراب المخمر ونحوه من كل ما يسكر وينذهب بالعقل.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الحاصل).

أي مثل<sup>(١)</sup> بعد الاستقرار كطول الشجر ، وسخونة الماء ، وقيام الإنسان ، ويجري فيها التضاد والاشداد . وما قيل إن ثبوتهما ذهني وإلا لزم التسلسل مدفوع بأن ليس المراد بـ مما مطلق التأثير والتأثير ، بحيث يشمل<sup>(٢)</sup> الإبداع والحدوث الدفعي ، بل الحال الذي يكون للفاعل وللنفع حتى أن الفارابي فسر أن يفعل بالتحريك ، وأن ينفع بالتحرك).

هو تأثير الشيء<sup>(٢)</sup> في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للتسخن ما دام يتتسخن وإن ينفع هو تأثير الشيء عن غيره كذلك الذي للتسخن ما دام يتتسخن<sup>(٤)</sup> وأما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار أي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر ، وكالسخونة الحاصلة للماء ، والاحتراق الحاصل للثوب ، والقعود أو القيام الحاصل للإنسان ، فليس من هذا القبيل ، وإن كان فقط يسمى أثراً أو انفعالاً ، بل من الكم أو الكيف أو الوضع أو غير ذلك ، وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوية للنار تسمى الاحتراقاً ، ويجري في كل من المقولتين التضاد ، فإن التسخين ضد التبريد ، والتسخن ضد التبريد ، ويقبلان الشدة والضعف ، فإن تسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار ، والأسوداد<sup>(٥)</sup> الذي هو الحركة إلى السواد منه ما هو أقرب إلى الأسوداد الذي هو الغاية في ذلك ، وأسرع وصولاً إليه من أسوداد آخر إليه<sup>(٦)</sup>.

وذهب الإمام وجع من المحققين إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في الذهن ، إذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما إلى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية ، وحينئذ يلزم

(١) في (ب) بزيادة جملة (أي مثل).

(٢) في (ب) يشهد الاندفاع بدلا من (يشمل الإبداع).

(٣) في (ب) النفس بدلا من (الشيء).

(٤) سقط من (أ) من أول (وإن ينفعل إلى قوله (يتسخن).

(٥) في (ب) الاسوداد.

(٦) في (أ)زيدة لفظ (إليه).

التسلسل الحال ، وترتب أمور لا نهاية لها مع كونها غير <sup>(١)</sup> مخصوصة بين حاصرين :

والجواب : إن ذلك إنما يلزم لو كان كل <sup>(٢)</sup> تأثير وإيجاد حتى الإبداعي الذي لا يفتقر إلى زمان من قبيل أن يفعل ، وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل أن ينفعل ، وليس كذلك بل إذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال إلى حال على الاتصال والاستمرار ، فحال الفاعل هو أن يفعل ، وحال المنفعل أن ينفعل حتى فسر الفارابي أن يفعل بالتغيير والتحريك ، وأن ينفعل بالتغيير والتحريك. وقال لا فرق بين قولنا ينفعل ، وبين قولنا يتغير ويتحرك وأنواع هذا الجنس هي أنواع الحركة ، ففي الجوهر الكون والفساد ، وفي الكل النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة ، وفي الأين النقلة.

وحقيقة أن ينفعل هو تصير <sup>(٣)</sup> الجوهر من شيء إلى شيء ، وتغييره من أمر إلى أمر ما دام سالكا بين الأمرين على الاتصال ، فال تكون كابتناء البيت قليلاً قليلاً ، وشيئاً شيئاً ، وجزءاً جزءاً على اتصال إلى أن يحصل البيت. وعلى هذا قياس الباقي <sup>(٤)</sup> وأن يفعل هو أن ينتقل الفاعل باتصال الفعل <sup>(٥)</sup> على النسب <sup>(٦)</sup> التي له أجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل ، فالمسخن حين ما يسخن له نسبته إلى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبته (إلى جزء من الحرارة إلى نسبته <sup>(٧)</sup>) إلى جزء آخر على الاتصال ، وأنواعه على عدد أنواع أن ينفعل فان كل تغير وحركة يقابلها تغير وتحريك ، كال تكون لل تكون ، والإفساد للفساد وكذا أنواع <sup>(٨)</sup> الأنواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس

(١) في (ب) بزيادة لفظ (غير).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كل).

(٣) في (ب) مصدر بدلاً من (تصير).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الباقي).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الفعل).

(٦) في (ب) السبب بدلاً من (النسب).

(٧) سقط من (ب) من أول : إلى جزء إلى نسبته.

(٨) راجع ما كتبه ابن سينا عن مقوله (أن ينفعل) وهي إحدى المقولات العشر من مقولات أرسسطو في كتابه الشفاء.

التضاد ، فكما أن ينهم مضاد لأن بيتنى ، وأن يتسرخ لأن يتبرد ، وكذلك أن يهدم مضاد لأن بيتنى ، وأن يسخن لأن يبرد ، وعلى هذا قياس الباقي .

وقال ابن سينا ، إنما أثر لفظ أن ينفع وأن يفعل على الانفعال والفعل ، لأنهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة ، وإنما المقوله ما كان توجها إلى غاية من وضع أو كيف أو غير ذلك مستقر من حيث هو كذلك .

ولفظ أن ينفع<sup>(١)</sup> وأن يفعل مخصوص<sup>(٢)</sup> بذلك .

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث  
وأوله «المقصد الرابع في الجواهر»

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أنواع) .

(٢) في (ب) مخصوص وليس (بنخصوص) .

## **فهرس الجزء الثاني**

### **من شرح المقاصد**

#### **المنهج الثالث**

##### **في القدم والحدث**

###### **المبحث الأول**

١ - في تفسيرها وأقسامهما وما يتعلق بذلك.....	٧
٢ . القديم بالزمان يكتفى استناده إلى المختار .....	١٠
٣ . القديم يكتفى عدمه.....	١١

###### **المبحث الثاني**

٤ . زعم الفلاسفة ان الحادث له مادة ومرة .....	١٤
٥ . وجوب سبق المدة لكل حادث.....	١٩
٦ . معقولية السبق بالاشتراك أو التشكيك .....	٢٤

#### **المنهج الرابع**

##### **في الوحدة والكثرة**

###### **المبحث الأول**

٧ . الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية .....	٢٧
٨ . الوحدة غير مرادفة للوجود ولا الماهية .....	٢٨
٩ . الدليل على وجودية الوحدة والكثرة .....	٢٩

## **المبحث الثاني**

١٠ . في معرض الوحدة والكثرة ..... ٣١

## **المبحث الثالث**

١١ . الاثنينية لا تتحدد في معرضها ..... ٣٧

## **المبحث الرابع**

١٢ . التغير من خواص الكثرة ..... ٤٠

١٣ . الغيرية نقىض الموية ..... ٤٤

١٤ . التغير يكفي فيه الانفكاك ..... ٤٦

١٥ . الاشتراك في الصفات النفسية ..... ٤٨

١٦ . اشتراط التغير مختلف فيه ..... ٥٠

١٧ . التضاد من خواص الكثرة ..... ٥٢

١٨ . كل اثنين غيران عند الفلاسفة ..... ٥٣

١٩ . التضاد الحقيقى ..... ٥٩

٢٠ . التقابل عام بالمعروض خاص بالعارض ..... ٦١

٢١ . من أحکام التقابل مقوليته على ما تحته ..... ٦٢

٢٢ . مرجع الإيجاب والسلب إلى القول والعقد ..... ٦٣

٢٣ . من أحکام السلب والإيجاب ..... ٦٣

٢٤ . أحکام التضاد ..... ٦٤

٢٥ . التضاد الحقيقى يوجد بين نوعين ..... ٦٥

٢٦ . نفي التقابل بين الوحدة والكثرة ..... ٦٧

## **المنهج الخامس**

٢٧ . العلية والمعلولة ..... ٧٥

## **المبحث الأول**

٢٨ . تعريف العلة ..... ٧٧

٢٩ . العلة التامة والناقصة ..... ٨٠

٣٠ . تقسيم أقسام العلة ..... ٨١

### **المبحث الثاني**

٣١ . وجوب المعلول يجب عند قيام الفاعل ..... ٨٣

٣٢ . افتقار عدم المعلول إلى عدم العلة ..... ٨٤

٣٣ . المؤمر في الوجود مؤثر في البقاء ..... ٨٦

### **المبحث الثالث**

٣٤ . وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل ..... ٨٧

٣٥ . دليل المخالف بامتناع تعدد العلة ..... ٩٠

٣٦ . جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ..... ٩١

٣٧ . أدلة الفلاسفة على صدور الكثرة عن الواحد ..... ٩٢

٣٨ . مغارضة القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ..... ٩٨

### **المبحث الرابع**

٣٩ . الواحد لا يكون قابلاً وفعالاً عند الفلاسفة ..... ١٠٤

### **المبحث الخامس**

٤٠ . لا تأثير للقوى الجسمانية ..... ١٠٦

### **المبحث السادس**

٤١ . استحالة تراقي عروض العلية والمعلولة ..... ١١١

٤٢ . أدلة استحالة التسلسل ..... ١١٤

٤٣ . برهان القطع والتطبيق على استحالة التسلسل ..... ١٢٠

٤٤ . الوجه الثالث : من استحالة التسلسل ..... ١٢٤

٤٥ . الوجه الرابع : من إبطال التسلسل ..... ١٢٥

٤٦ . الوجه الخامس : من إبطال التسلسل ..... ١٢٦

٤٧ . الوجه السادس : من إبطال التسلسل ..... ١٢٧

٤٨ . الوجه السابع : من إبطال التسلسل .....	١٢٩
<b>المبحث السابع</b>	
٤٩ . المادة المصورة محل وقابل وحمل .....	١٣٢
<b>المقصد الثالث</b>	
في الاعراض	
٥٠ . المعلولية .....	١٣٧
<b>الفصل الأول</b>	
٥١ . في المباحث الكلية.....	١٣٩
<b>المبحث الأول</b>	
٥٢ . الموجود.....	١٤١
<b>المبحث الثاني</b>	
٥٣ . العرض لا يقوم بنفسه ضرورة .....	١٥٠
<b>المبحث الثالث</b>	
٥٤ . العرض لا ينتقل من محل إلى آخر .....	١٥٣
<b>المبحث الرابع</b>	
٥٥ . لايجوز قيام العرض بالعرض.....	١٥٧
<b>المبحث الخامس</b>	
٥٦ . الآعراض لا تبقى زمانين .....	١٦٠
<b>الفصل الثاني</b>	
٥٧ . في الكلم وفيه مباحث .....	١٦٧
<b>المبحث الأول</b>	
٥٨ . في أحكامه الكلية.....	١٦٩

## **المبحث الثاني**

٥٩ . في الزمان.....	١٧٩
٦٠ . أدلة الفلسفية على وجود الزمان .....	١٨٤
٦١ . اختلاف المتكلمين والفلسفه في حقيقة الزمان .....	١٨٧
٦٢ . نقض أدلة الفلسفه.....	١٩٠
٦٣ . الزمان جوهر مستقل عند قدماء الفلسفه .....	١٩٦

## **المبحث الثالث**

٦٤ . في المكان. وفيه مقامات .....	١٩٨
٦٥ . المقام الأول : المكان – وهو السطح أو البعد .....	٢٠٠
٦٦ . المقام الثاني : الخلاء ممكناً أو ممتنعاً.....	٢٠٤
٦٧ . حجة الامتناع.....	٢١٠

## **الفصل الثالث**

٦٨ . في الكهف. وفيه أقسام.....	٢١٧
--------------------------------	-----

### **القسم الأول**

٦٩ . الكيفيات المحسوسة وهي أنواع.....	٢٢٣
٧٠ . النوع الأول : الملمسات وهو قسمان.....	٢٢٧

### **المبحث الأول**

٧١ . إطباقيهم على أن أصولها الحرارة.....	٢٢٦
--	-----

## **المبحث الثاني**

٧٢ . فيمن يجعل الاعتماد نفس المدافعه .....	٢٣٧
٧٣ . النوع الثاني : المبصرات وفيه مباحث .....	٢٤٧

### **المبحث الأول**

٧٤ . البياض والسود طرفاً لللون .....	٢٥١
٧٥ . النوع ليس البياض.....	٢٥١

## **المبحث الثاني**

٢٥٦ .....	٧٦ . لا حقيقة للون عند بعض الناس .....
٢٥٩ .....	٧٧ . السواد والبياض أصل الألوان .....

## **المبحث الثالث**

٢٦١ .....	٧٨ . الضوء .....
٢٦٣ .....	٧٩ . هل الضوء نفس الهواء أو ما يخالطه .....
٢٦٤ .....	٨٠ . الظل حاصل من الهواء المقابل للمضيء .....
٢٦٥ .....	٨١ . الضوء قد يكون شماعاً وقد يكون بريقاً .....

## **المبحث الرابع**

٢٦٦ .....	٨٢ . حدوث الضوء في المستضيء من مضيء .....
-----------	---

## **المبحث الخامس**

٢٦٨ .....	٨٣ . الضوء مغایر للون .....
٢٧١ .....	٨٤ . النوع الثالث : المسموعات وفيه بحثان .....

## **المبحث الأول**

٢٧٣ .....	٨٥ . الصوت خلق الله .....
٢٧٦ .....	٨٦ . رأي الفلاسفة في إدراك وصول الصوت بالهواء .....

## **المبحث الثاني**

٢٧٩ .....	٨٧ . تمايز الصوت بكيفية عما يماثله .....
٢٨٠ .....	٨٨ . الحروف تنقسم إلى صامتة ومصوقة .....
٢٨٢ .....	٨٩ . تقسيم آخر للحروف إلى متماثلة و مختلفة .....
٢٨٣ .....	٩٠ . تعريف المقطع المقصور والمقطع الممدود .....
٢٨٤ .....	٩١ . الحروف ومكونات اللفظ والكلام والمفرد والمركب .....
٢٨٥ .....	٩٢ . اللفظ من قبيل الكلم .....
٢٨٦ .....	٩٣ . النوع الرابع : المذوقات .....

٩٤ . النوع الخامس : المشمومات وهي الروائح..... ٢٨٨

### القسم الثاني

٩٥ . الكيفيات النفسانية وفيه مباحث..... ٢٨٩

٩٦ . الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة..... ٢٩٢

٩٧ . اعتدال المزاج ووجود البنية ليس شرطاً لإيجاد الحياة..... ٢٩٤

٩٨ . الموت كيفية تضاد الحياة ..... ٢٩٦

### المبحث الأول

٩٩ . حقيقة الإدراك..... ٢٩٩

١٠٠ . المدرك إما أن يكون خارجاً أو غير خارج..... ٣٠١

١٠١ . المدرك لا يتصف بما يدركه لتغاير الصورة والهوية..... ٣٠٢

١٠٢ . الإدراك إما إصافة أو صفة لها..... ٣٠٨

### المبحث الثاني

١٠٣ . أنواع الإدراك..... ٣١١

١٠٤ . الفرق بين السهو والنسيان..... ٣١٥

### المبحث الثالث

١٠٥ . انقسام العلم إلى قديم وحدث ..... ٣١٧

### المبحث الرابع

١٠٦ . انقلاب العلم النظري إلى ضروري..... ٣٢٠

١٠٧ . اختلاف العلماء في استناد الضروري إلى النظري ..... ٣٢٣

### المبحث الخامس

١٠٨ . اختلاف العلماء في تعدد العلم الحادث بتنوع المعلوم ..... ٣٢٥

١٠٩ . العلمان يتعلقان بمعلوم واحد..... ٣٢٨

## **المبحث السادس**

١١٠ . محل العلم هو القلب ..... ٣٣٠

## **المبحث السابع**

١١١ . العقل مناط التكليف ..... ٣٣٢

١١٢ . الإرادة وفيها مباحثان ..... ٣٣٥

## **المبحث الأول**

١١٣ . تعريف الإرادة ..... ٣٣٧

## **المبحث الثاني**

١١٤ . إرادة الشيء كراهة ضده ..... ٣٤١

١١٥ . القدرة وفيها مباحث ..... ٣٤٥

## **المبحث الأول**

١١٦ . تعريف القدرة ..... ٣٤٧

## **المبحث الثاني**

١١٧ . القدرة الحادثة لا توحد قبل الفعل ..... ٣٥٣

## **المبحث الثالث**

١١٨ . العجز ضد القدرة ..... ٣٦١

١١٩ . اللذة والألم ..... ٣٦٣

١٢٠ . انقسام اللذة والألم إلى الحسي والعقلي ..... ٣٦٧

١٢١ . الصحة والمرض ..... ٣٧٤

١٢٢ . الواسطة بين الصحة والمرض ..... ٣٧٩

١٢٣ . الكيفيات النابعة من انفعالات النفس ..... ٣٨١

## **القسم الثالث**

١٢٤ . الكيفيات المختصة بالكميات ..... ٣٨٣

١٢٥ . الشكل من الكيفيات.....	٣٨٥
١٢٦ . الزاوية من الكلم.....	٣٨٦
<b>القسم الرابع</b>	
١٢٧ . الكيفيات الاستعدادية .....	٣٨٩
<b>الفصل الرابع</b>	
١٢٨ . الأين . وفيه مبحثان.....	٣٩٣
<b>المبحث الأول</b>	
١٢٩ . حقيقة الأين.....	٣٩٥
١٣٠ . العرض لا يقوم بمحلين.....	٣٩٧
١٣١ . للمتحرك حصولات على الاستمرار دون الاستقرار .....	٤٠١
<b>المبحث الثاني</b>	
١٣٢ . الباطن من أجزاء المتحرك متحرك .....	٤٠٤
١٣٣ . الأين عند الفلسفه وفيه مباحث.....	٤٠٧
<b>المبحث الأول والثاني</b>	
١٣٤ . أقوال الفلسفه في الأين.....	٤٠٩
<b>المبحث الثالث</b>	
١٣٥ . أحوال الحركة ولوازمها .....	٤١٤
<b>المبحث الرابع</b>	
١٣٦ . اختلاف الحركات بالماهية والعوارض واتحادها بالشخص.....	٤٣٢
<b>المبحث الخامس</b>	
١٣٧ . من لوازم الحركة الكيفية.....	٤٤٥
<b>المبحث السادس</b>	
١٣٨ . السكون بين الحركتين المستقيمتين عند الفلسفه والمتكلمين .....	٤٥٠

## **المبحث السابع**

١٣٩ . للجسم حركتان إلى جهة أو جهتين ..... ٤٥٦

## **المبحث الثامن**

١٤٠ . السكون في الأئين ..... ٤٥٧

## **الفصل الخامس**

١٤١ . في باقي الأعراض النسبية ..... ٤٦١