



القسم الثالث في الحكمة الإلهية

المقالة الأولى من إحيات كتاب النجاة

نريد أن نحصر جوامع العلم الإلهي فنقول: إن كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فإنما يفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك سائر العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه ومباده فظاهر أن ههنا علماً باحثاً من أمر الموجود المطلق التي له بذاته ومباده ولأن الآله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدأ لموجود معلول دون وجود معلول آخر بل هو مبدأ للموجود المعلول على الإطلاق فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية.

فصل في مساواة الواحد للموجود^(١) باعتبار ما، وأنه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم

(١) الموجود يقال على ثلاثة معان:

١- على المقولات كلّها.

٢- على ما يقال عليه الصادق.

٣- على ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس، تصوّرت أو لم تصوّر.

كلّ متصوّر ومتخيّل في النفس وكلّ معقول كان خارج النفس، وهو بعينه كما هو في النفس. قد يقال على الشّيء، ويعنى أنّه منحاز بماهية ما خارج النفس، سواء تصوّر في النفس أو لم يتصوّر. (الحروف/ ١١٦) ما له ماهية ما خارج النفس، منه موجود بالقوّة ومنه موجود بالفعل. (نفس المصدر/ ١١٩) ما له ماهية بالفعل فقط. (نفس المصدر/ ١٢٢) يقال على ما له ماهية خارج النفس. ولا يقال على ماهية متصورة فقط. (نفس المصدر/ ١٢٨) الموجود على الإطلاق هو الموجود الذي لا يضاف إلى شيء أصلا. هو الموجود الذي إنّما وجوده بنفسه لا شيء آخر غيره. (نفس المصدر/ ٢١٩) الموجود في لسان جمهور العرب هو أولا اسم مشتقّ من الوجود والوجدان. وهو يستعمل عندهم مطلقا ومقيّدا، فالموجود عندهم على الإطلاق قد يعنون به: أن يحصل الشّيء معروف المكان، وأن يتمكّن منه في ما يراد منه، ويكون معرضا لما يلتبس منه. وقد يعنون به أن يصير الشّيء معلوما. (المصدر/ ١١٠) هو الذي وجده أحد الحواسّ، أو تصوّره العقل، أو دلّ عليه الدليل. (رسائل إخوان الصفا ٣/ ٣٨٥) كلّ ما تراءى للعين، وثبت بالحواسّ، وانتصب للنفس، أو تحقّق بالعقل من غير فرض ولا توهم ولا وضع فهو موجود إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل. (المقابسات/ ٤٧٥) هو الذي من شأنه أن يفعل، أو ينفعل. (نفس المصدر/ ٣١٣) طبيعة يصحّ حملها على كلّ شيء، كان ذلك الجوهر أو غيره. (إلهيات الشفاء/ ٥٤) هو الذي استحكمت صورته وتصرف بحسبها. (الحدود والفروق/ ٢٣) إذا أدرك الإنسان شيئا من الأشياء بحاسة من حواسّه، كالبصر والسمع، والشمّ، والذوق، واللمس، وعرفه وعرف إدراكه له قال عن ذلك الشّيء إنّّه موجود، وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له ويعده وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده... وتلك الحالة هي التي يسمّيها المسمّون وجودا. ويقال للشّيء لأجلها إنّّه موجود. (المعتبر في الحكمة ٣/ ٢٠) إنّما يدلّ عندهم (غير الفلاسفة) على معنى في موضوع. إنّّه يدلّ على عرض الشّيء لا على ذاته إذ كان عند الجمهور (الفلاسفة) من الأسماء المشتقة. (رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة/ ١٠) هو الذي يدلّ على المقولات العشر التي تنزّل منزلة

ولما كان كل ما يصح عليه قولنا إنه موجود فيصح أن يقال له واحد حتى أن الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة واحدة فيبين أن لهذا العلم النظر في الواحد ولواحقه بما هو واحد - ولهذا العلم النظر في الكثرة أيضاً ولواحقها.

فصل في بيان الأعراض الذاتية والغريبة

ولواحق الشيء من جهة ما هو ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها له إلى أن تلحق شيئاً آخر قبله أو إلى أن يصير شيئاً آخر فتلحقه بعده فإن الذكورة والأنوثة والمصير من موضع إلى موضع بالاختيار هو للحيوان بذاته.

وأما التحيز والتمكن والحركة والسكون فذلك له لا بأنه حيوان بل ذلك له بما هو جسم.

وأما الحس والتغذي والنطق فهي له بتوسط أنه حيوان ونام وإنسان ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو ما هو أخص منه ومنها ما ليس أخص منه والتي هي أخص منه فمنها فصول ومنها أعراض، وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته " أي إلى أحواله المختلفة ".

للجنس الموضوع لهذه الصناعة. (نفس المصدر / ٣٥) اسم الموجود يرجع إلى هذين المعنيين: أعنى إلى الصادق، وإلى ما هو موجود خارج النفس.

المقولات العشر يجتمع فيها أن يقال عليها اسم الموجود بهذين المعنيين:

أحدهما من حيث لها ذوات خارج النفس، والثاني من حيث تدلّ على ماهيات. (نفس المصدر / ٩) الموجود في بادئ الرأي هو المتحرك الذي بالفعل. (تفسير ما بعد الطبيعة / ١١٣٨) هو الذي يقبل الزيادة والتقصان. (المصدر / ٢٧٢) هو الذي يقبل الانقسام. هو الجسم. هو الموجود بالحقيقة. (نفس المصدر / ٢٧٣) عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالنظر إلى ذاتها من حيث هي هي. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ٣٠) (قال الحكماء) كل ما يصح أن يعلم إن كان له تحقق ما فهو الموجود. (مطالع الأنظار / ٣٦) ما له تحقق. (كشاف اصطلاحات الفنون / ٣٦٠) الشيء إما له ثبوت في الجملة أو لا؟ والثاني هو المنفي، والأول إما ذات له صفة الوجود فهو الموجود. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء / ٢٧١).

فصل في بيان أقسام الموجود^(١) وأقسام الواحد

وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول وإن لم يكن كذلك وانقسامه إلى القوة ، والفعل ، والواحد ، والكثير والقديم ، والحديث ، والتام ، والناقص ، والعلة ، والمعلول ، وما يجري مجراها يشبه الانقسام بالعوارض فتكون المقولات كأنها أنواع وتلك الآخر كأنها فصول عرضية أو أصناف .

وكذلك أيضاً للواحد أشياء تقوم مقام الأنواع وأشياء تقوم مقام الأصناف والواحد وأنواع الواحد وجه التوسع ، الواحد بالجنس ، والواحد بالنوع ، والواحد بالعرض والواحد بالمشاركة في النسبة والواحد بالعدد ، ولواحقه المساواة والمشابهة ، والمطابقة ، والمجانسة ، والمشاكلة ، والهوهو ، وأنواع الكثير مقابلات لتلك ولواحقه الغيرية والمقابلة واللامشابهة ، واللامساواة ، واللامجانسة ، واللامشاكلة ، فينبغي أن نحقق أحوال هذه وحدودها ومبادئها وما الذي يعرض لها بالذات .

فنقول: إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء ، وهو ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض، وإذا أردنا تحقيق الجوهر احتجنا أن نقدم أمامه مقدمات .

فنقول: إذا اجتمع ذاتان ثم لم تكن ذات كل واحد منهما مجامعة للأخرى بأسرها كالحال في الوجود والحائط فإنهما وإن اجتمعا فداخل الوجود غير مجامع لشيء من الحائط بل إنما يجامعه ببسيطه فقط وإذا لم يكونا كالوحد والحائط بل كان كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته في الآخر ثم إن كان أحدهما ثابتاً بحاله مع مفارقة الآخر وكان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الجميع موصوفاً بصفة والآخر مستفيداً له فإن الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً .

(١) قال النوشجاني يوماً في جملة كلام اقتضبه في أقسام الموجود: إن كل صنف من أصناف الموجود في حكم المعدوم لخساسته ونقصه وتهافته وفساد طبيعته، وطموس ضيائه، وقبح صورته، وامتحاء بهجته، وخود شعاعه، وفقد تمامه، وتقطع نظامه، واستيلاء رذيلته، وبطلان فضيلته، فلا ينكر أن يكون في مقابلة صنف آخر من المعدوم في حكم الموجود بصحة صورته، ونفاضة جوهره، وكمال فضيلته.

والآخر يسمى حالا فيه ثم إذا كان المحل مستغنياً عنه من قوامه عن الحال منه فإنما نسميه موضوعاً له وإن لم يكن مستغنياً عنه لم نسمه موضوعاً بل ربما سميناه هيولى وكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض. وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهرأً أعني لا في موضوع إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقومأً به ليس متقومأً بذاته ثم يكون مع هذا مقومأً له ونسميه صورة. وأما إثباته فقد يأتينا من بعد وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو إما أن لا يكون في محل أصلاً أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل فإن كان في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل فإننا نسميه صورة مادية وإن لم يكن في محل أصلاً فإنما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه أو لا يكون فإن كان محلاً بنفسه لا تركيب فيه فإننا نسميه الهيولى المطلقة. وإن لم يكن فإنما أن يكون مركبأً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية وإما أن لا يكون ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس وأما إذا كان الشيء في محل هو موضوع فإننا نسميه عرضاً ومادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية ولو كانت خلواً عن الأقطار لكانت حينئذ غير ذات كم البتة وكانت غير متجزئة الذات بل متأبئة عليه أي ولم يكن في قوتها أن تتجزئ ذاتها حتى تكون جوهرأً مفارقاً فما كان يمكن أن يحلها مقدار لأن غير المتجزئ لا.

فصل في إثبات المادة^(١) وبيان ماهية الصورة الجسمية^(٢)

ونزيد هذا المعنى شرحاً فنقول: إن الجسم ليس هو جسماً بأن فيه بالفعل أبعاداً ثلاثة فإنه ليس يجب أن يكون في كل جسم نقط أو خطوط بالفعل لأنه يمكن أن يكون الجسم جسماً وهو كرة لا قطع فيه بالفعل البتة والخطوط والنقط قطع وليس يجب أن تكون أبعاد ثلاثة فيه متعينة من أطراف متعينة دون غيرها اللهم إلا أن تعرض مع شرط زائد على الجسم مثل تحرك أو مماسة، وأما السطح فليس هو داخلاً في حد الجسم من حيث هو جسم بل من حيث هو متناه.

وليس التناهي داخلاً في ماهية الجسم بل هو من اللواحق التي تلزمه ويصح أن يعقل ماهية الجسم وحقيقته ويستثبت في النفس دون أن يعقل متناهيهاً بل إنما يعرف بالبرهان والنظر بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة فالذي يفرض أولاً هو الطول والقائم عليه هو العرض والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق وليس يمكن غيره فالجسم من حيث

(١) الممكن على نحوين: أحدهما ما هو ممكن أن يوجد شيئاً ما وأن لا يوجد ذلك الشيء، وهذا هو المادة... (رسائل الفارابي، السياسات المدنية/ ٢٧) قد يقال اسماً مرادفاً للهيولى، ويقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره وورود عليه يسيراً يسيراً، مثل المني والدّم لصورة الحيوان، فربما كان ما يجامعه من نوعه، وربما لم يكن من نوعه.

(الحدود لابن سينا/ ١٨، رسائل ابن سينا/ ٩٤، تهافت الفلاسفة/ ٢٩٨) الجسم الذي يحدث- كنار حادثة- إنما إمكان وجوده هو أن يحدث من المادة والصورة، فيكون لإمكان وجوده محلّ بوجه ما، وهو مادته. (إلهيات الشفاء/ ١٧٨) هو المعنى الحاصل للصورة. (التحصيل/ ٥٨٧) مادة أو (جسم) معنى است كه حاصل صورت او است. «١» (درة التاج ٤/ ١٤) هي الشيء الذي هو بالقوة الشيء الذي سيكون بالفعل والحد. (رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة/ ٦٦) هي التي يشار إليها من طريق الحس. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ١٤٧٦)

(٢) الصورة الجسمية: هو البعد المقوم للجسم الطبيعي، ليس قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هي مبدأ المحسوسات. (رسائل الفارابي، التعليقات/ ٢٥) إن أحد الجسمين لو خالف الآخر بالصغر والكبر فلا يخالفه فيما لا يتغير من قبول الأبعاد الثلاثة على الإطلاق، بل فيما يختلف من الأصغرية والأكبرية، فالمتفق الغير المتبدل هو الصورة الجسمية. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء/ ٥٥)

هو هكذا هو جسم وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية وأما الأبعاد المتحددة التي تقع فيه فليست صورة له بل هي من باب الكم. وهي لواحق لا مقومات وله صورة جسمانية لا تزول عنه. وله مع ذلك أبعاد يتحدد بها نهاياته وشكله ولا يجب أن يثبت شيء منها له بل مع كل شكل يتحدد عليه يبطل كل بعد متحدد كان فيه وكل مقدار ممتد مفروض كان فيه فإذاً هذا غير الأول لكنه ربما اتفق في بعض الأجسام أن تكون هذه الأبعاد المتحددة لازمة لا تفارق ملازمة أشكالها وكما أن الشكل لاحق فكذا ما يتحدد به الشكل وكما أن ملازمة الشكل لا يدل على أنه داخل في تحديد جسميته كذلك ملازمة هذه الأبعاد المتحددة والمعنى الأول هو الصورة الجسمية وهو موضوع لصناعة الطبيعيين أو داخل في موضوعها والمعنى الثاني هو الجسم الذي هو من مقولة الكم وهو موضوع لصناعة التعالمين أو داخل في موضوعها وهو عارض للجواهر الجسمانية وليس هو مما يقوم بذاته ولا المعنى الأول أيضاً. فإن ذاك يقوم في مادة وهذا في موضوع أي إن ذلك صورة وهذا عارض. فنقول إن الأبعاد والصورة الجسمية لا بد لها من موضوع أو هيولي تقوم فيه.

أما الأبعاد التي هي من مقولة الكم فأمرها ظاهر فإنها قد توجد وتعدم. والموضوع الموصوف بها ثابت فإنه لا يثبت شيء موجود منها مع تغير الشكل والموضوع واحد. وأما الصورة الجسمية فلائها إما أن تكون نفس الاتصال أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي إلا والاتصال لازم لها. فإن كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً.

ثم ينفصل فيكون هناك لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال والاتصال يعدم عند الانفصال فإذاً شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال وهو بعينه قابل للاتصال فليس الاتصال هو بالقوة قابلاً للانفصال. ولا أيضاً طبيعة يلزمها الاتصال لذاها. فظاهر أن ههنا جوهرًا غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معاً وهو مقارن للصورة الجسمية وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة الجسمية فيصير جسماً واحداً بما يقومه أو يلزمه من الاتصال الجسماني.

فصل في أن الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الأجسام عموماً

فإذاً الصورة الجسمية بما هي الصورة الجسمية لا تختلف فلا يجوز أن يكون بعضها قائماً في المادة وبعضها غير قائم فيها فإنه من المحال أن تكون طبيعة لا اختلاف فيها من جهة ما هي تلك الطبيعة ويعرض لها اختلاف في نفس وجودها لأن كونها ذلك الواحد متفق وأيضاً فإن وجودها ذلك الواحد لا يخلو إما أن يكون قائماً في مادة أو غير قائم في مادة أو بعضه قائماً فيها وبعضه غير قائم ومحال أن يكون بعضه قائماً فيها وبعضه ليس لأن الاعتبار إنما تناول ذلك الوجود من حيث هو واحد غير مختلف فبقي أن يكون ذلك الواحد إما كله غير قائم فيها أو كله قائم فيها ولكن ليس كله غير قائم فيها فبقي أن يكون كله قائماً فيها.

فصل في أن المادة لا تتجرد عن الصورة

ونقول: أن تلك المادة أيضاً لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل لأنها إن فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو إما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ أو لا يكون فإن كان لها وضع وحيز وكان يمكن أن تنقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرضت لا مقدار لها هذا خلف وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع فيها لي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي إليها خط ولا يمكن أن تكون منفردة الذات منحازة لأن خطأ إذا انتهى إليها لاقاها بنقطة أخرى غيرها ثم إن لاقاها خط آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها ثم لا يخلو إما أن تباين النقطتان عن جنبتيها فتكون المتوسطة " التي تلاقيها إثنان لا تلاقيان " تنقسم بينهما وقد فرضت غير منقسمة وإما أن تكون النقطتان تلاقيان وتلاقيهما تكون ذاتا سارية في ذات كل واحد منهما وذاتاً منحازة عن الخطين فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخطين للخطين نقطتان غير الأوليتين هما نهايتاهما وفرضناهما نهايتيهما هذا خلف. فيكون إذاً ذلك الجوهر غير منحاز منفرد بل طرفاً للخط فيكون نقطة لكن النقطة توجد قائمة في جسم وفي مادة لا مادة الجسم.

وأما إذا كان هذا الجوهر لا وضع له ولا إشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل إما أن يخل فيه المقدار والحصل دفعة أو يتحرك إليه على الاتصال. فإن حل فيه المقدار دفعة

ففي آن انضيايف المقدار إليه يكون قد صادفه المقدار حيث إنضاف إليه فيكون لا محالة صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزاً إلا أنه عساه أن لا يكون محسوساً وقد فرض غير متحيز البتة هذا خلف. ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لأن المقدار لا يوافيه إلا وهو في حيز مخصوص.

وأما إن كان قبوله للمقدار لأن المقدار لا دفعة بل على انبساط وكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات. وكل ما له جهات فهو ذو وضع وحيز فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وقيل لا وضع له ولا حيز هذا خلف والذي أوجب هذا كله فرضنا أنه يفارق الصورة الجسمية فممتنع أن يوجد الفعل بالفعل تقبل الكم وتساويه فبين أن المادة لا تبقى مفارقة بل وجودها وجود قابل لا غير كما أن وجود العرض وجود مقبول لا غير.

وأيضاً فإنها لا تخلو إما أن يكون وجودها وجود قابل فتكون دائماً قابلة للشيء وإما أن يكون لها وجود خاص متقوم، ثم تقبل فتكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذات كم وقد قامت غير ذات كم فيكون المقدار الجسماني عرض لها وصير ذاتها بحيث لها بالقوة أجزاء: وقد تقومت جوهرًا في نفسها غير ذي جزء باعتبار نفسها البتة لعدمها الامتداد في حد نفسها فيكون ما هو متقوم بأنه لا جزء له يعرض له أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه فتكون حينئذ للمادة منفردة صورة غير عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل - وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالفعل فيكون بين الأمرين شيء مشترك هو قابل للأمرين من شأنه أن يصير مرة ليس في قوته أن ينقسم ومرة في قوته أن ينقسم أعني القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه أن يفارق الصورة الجسمانية فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهرًا واحدًا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم يقسم إلا أنه أزيل عنه الصورة الجسمانية حتى بقي جوهرًا واحدًا بالقوة والفعل فلا يخلو إما أن يكون هذا الذي بقي جوهرًا وهو غير جسم بعينه مثل الجزء الذي بقي كذلك أو يخالفه. فإن خالفه فلا يخلو إما أن يكون لأن هذا بقي وذلك عدم أو بالعكس أو كلاهما بقيا، ولكن يختص بهذا كيفية أو صورة لا توجد لذلك أو يختلفان

بالمقدار. فإن بقي أحدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة وإنما أعدم أحدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب أن يعدم ذلك بعينه الآخر وإن اختص بهذا كيفية واحدة والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة إلا مفارقة الصورة الجسمانية لم يحدث مع هذه الحالة إلا ما يلزم هذه الحالة فيجب أن يكون حال الآخر كذلك.

فإن قيل: إن الأولين وهما إثنان يتحدان فيصيران واحداً: فنقول من المحال أن يتحد جوهران لأتحدوا وإن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما إثنان لا واحد وإن اتحدوا أحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وإن عدما جميعاً بالاتحاد وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين بل فاسدين وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة. وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذى مادة.

وأما إن اختلفا في القدر فيجب أن يكونا ليس لهما صورة جسمانية ولهما صورة مقدارية هذا خلف.

وأما إن لم يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حينئذ حكم الشيء مع غيره وحكمه وحده من كل جهة واحداً هذا خلف. فبقي أن المادة لا تتعزى عن الصورة الجسمانية.

فصل في إثبات التخلخل والتكاثف

ولأن هذا الجوهر إنما صار كما بمقدار حله فليس بكم بذاته فليس يجب أن يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر ونسبة ما هو غير متجزى في ذاته بل إنما يتجزى بغيره إلى أي مقدار يجوز وجوده له نسبة واحدة " وإلا فله مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه " وهو في الكل والجزء واحد لأنه محال أن يكون جزء منه يطابق جزءاً من المقدار وليس له في ذاته جزء فيين من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب أن يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار وإن لم يتعين لها مقدار لذاً ذلك السبب لا يخلو إما أن يكون فيها فيكون الكم تابعاً لصورة أخرى في المادة أو يكون لسبب من خارج فإن كان لسبب من خارج فلا يخلو إما أن يوجب السبب ذلك التعين من غير أن يؤثر فيها أثراً آخر يتبع الكم ذلك الأثر أو يكون ويفعل فيها أثراً آخر، ثم يتبعه الكم فإن كان تابعاً له أفاده بمقدار ما لذلك

السبب لا لأن الجسم يختص به لنسبته إلى استعداد معين واحد فتساوى الأجسام في الأحجام وهذا محال. فإذاً إنما يختلف بحسب اختلاف الاستعدادات وهي تابعة لمعان غير نفس المواد فالكم يتبع لا محالة أثراً ما يوجد في المادة فيرجع الحكم إلى القسم الأول وهذا أيضاً مبدأ للطبيعات.

وأيضاً فإنه يختص لا محالة بحيز من الأحياز. وليس له حيزه الخاص به بما هو جسم - وإلا لكان كل جسم كذلك فهو إذاً لا محالة مختص به لصورة ما في ذاته - وهذا بين فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات كالفلك فيكون لصورة ما صار كذلك لأنه بما هو جسم قابل لها وإما أن يكون قابلهما بسهولة أو بعسر وأياً ما كان فهو على إحدى الصور المذكورة في الطبيعات. فإذاً المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصور. فالمادة إذاً إنما تقوم بالفعل بالصورة فإذاً أخذت في التوهم مفارقة لها عدمت والصورة إما صورة لا تفارق المادة وإما صورة تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها: والصورة التي تفارقها المادة إلى عاقب فإن معقبها به يستبقيها بتعقيب تلك الصور فتكون الصورة من جهة واسطة بين المادة والمستبقي والواسطة في التقويم أولى بتقويم ذاته ثم يقوم به غيره، وهي العلة القريبة من المستبقي في البقاء فإن كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الأوائل أولاً.

وإن كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم تقوم المادة بها فذلك أظهر فيها، وأما الصورة التي لا تفارق فلا فضل للمادة عليها في الثبات.

ثم المادة إذاً إنما خصصت بها لعل أفادتها إياها ولو كان لها تلك الصورة لذاتها لكان لكل مادة جسمانية ذلك فإذاً تلك العلة إنما تقيمها بها - ولولا هذه الصورة لكانت إما أن تمسك موجودة بصور أخرى أو تعدم فإذا مفيدها هذه الصورة يقيمها بها كما في الأولى كانت فإذاً الصورة أقدم من الهوى فلا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة وإنما تصير بالفعل بالمادة لأن جوهر الصورة وهو الفعل وبالفعل وما بالقوة محله المادة فتكون المادة هي التي يصلح فيها أن يقال لها أنها في نفسها بالقوة تكون موجودة وأنها بالفعل بالصورة والصورة وإن كانت لا تفارق الهوى لكن لا تتقوم بها بل بالعلة المفيدة

إياها للهيولى. وكيف تتقوم الصورة بالهيولى. وقد بينا أنها علتها والعلة لا تتقوم بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم أحدهما بالآخر فإن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده وقد بان استحالة هذا - ويبين ذلك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه - والصورة لا توجد إلا في هيولى لا أن علة وجودها الهيولى أو كونها في الهيولى كما أن العلة لا توجد إلا مع المعلول لا أن علة وجود العلة هي المعلول أو كونها مع المعلول - بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل وجد عنها المعلول لأن المعلول يكون معها كذلك الصورة إذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً ذلك الشيء مقارن لذاتها وكأن ما يقوم شيئاً بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مبين ومنه ما يفيده وهو ملاق وإن لم يكن جزءاً منه مثل الجوهر للعرض " والمزاجات التي تلزمها " فبين بهذا أن كل صورة توجد في مادة مجسمة فبعلة ما توجد.

أما الحادثة فذلك ظاهر فيها، وأما الملازمة للمادة فلأن الهيولى الجسمانية إنما خصصت بها لعلة، وسنبين هذا بأظهر في مواضع أخرى، وجملة هذه مبادىء للطبيعيات.

فصل في ترتيب الموجودات

فأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ثم الأعراض^(١).

والجواهر^(٢) التي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود إلا الهيولى؛ لأن هذه الجواهر ثلاثة: هيولى. وصورة. ومفارق لا جسم ولا جزء جسم، ولا بد من وجوده لأن الجسم وأجزائه معلولة وينتهي إلى جوهر هو علة غير مقارنة بل مفارقة أثبتة.

فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم ثم الصورة. ثم الجسم - ثم الهيولى - وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطي الوجود بل هي محل لنيل الوجود - وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها - ثم العرض وفي كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود.

وأما أنواع المقولات فقد شرحنا حالها في المنطقيات بنوع لا يحتل هذا الموضع زيادة عليه والكم منها ينقسم إلى المتصل وقد أثبتناه في الطبيعيات حيث بينا أن الجسم متصل وليس مركباً من أجزاء متماسة.

(١) أعراض الشيء يسمون - بالجملة - صفاته ومحمولاته التي لا تعرف ما هو، بل تعرف منه شيئاً خارجاً عن ذاته وشيئاً ليس به قوامه. (الحروف / ١٦٨) الكيفيات التي هي المحسوسة. (إلهيات الشفاء / ١٣٩) هي التي إذا تصوّرت مادّته بصورتها وتمّت نوعيته، لزمته أو عرضت له من خارج. (التحصيل / ٥٨٧)

(٢) إن الجواهر الأولى هي الأشخاص غير محتاجة في وجودها إلى شيء سواها. والجواهر الثواني هي في وجودها محتاجة إلى الأشخاص، كالأنواع والأجناس. (رسائل الفارابي مسائل متفرقة / ٧) إن أرسطوطاليس يسمي المشار إليه الذي لا في موضوع، الجواهر الأول، وكيّاته الجواهر الثواني، إذ كانت تلك هي الموجودة خارج النفس. (الحروف / ١٠٢).

والجواهر الجسمانية هي أجسام الأركان الأربعة ومولّداتها الكائنات منها من المعادن والنبات والحيوان. (رسائل إخوان الصفاء ٢ / ٤٣٣) الجواهر الغير الجسمانية هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي. (الحدود لابن سينا / ١٥، رسائل ابن سينا / ٩١) حدّ النفس بالمعنى الآخر، أنّه جوهر غير جسم هو كمال الجسم، محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقيّ، أي عقليّ بالفعل أو بالقوة. (نفس المصدرين / ١٤ و ٩٠).

وإذا صح وجود الجسم وصح تناهيه صح وجود السطح وقطع السطح خط. وقطع الخط نقطة - وإلى المنفصل وهو ظاهر الوجود خفي الحد. ومن حيز الكم المتصل يتبدئ الهندسة ويتشعب دونها التنجيم والمساحة والأثقال والحيل. ومن حيز المنفصل يتبدئ الحساب ثم يتشعب دونه الموسيقى وعلم الزيجات ولا نظر لهذه العلوم الرياضية في ذوات شيء من الجواهر ولا في هذه الكميات من حيث هي في الجواهر. وأما العلم الطبيعي فيبتدئ من حيز الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات. ويبحث عن أحوالها وهي من باب الكيف - والكم - والأين - والوضع - والفعل - والانفعال وعلم الأخلاق يتبدئ من نوع من أنواع الحال والملكة التي هي من مقولة الكيف وما كان من الأعراض قاراً فهو قبل ما كان منها غير قار وما كان من غير القار وجوده بتوسط قار فهو قبل الذي يوجد منه بتوسط الغير القار والذي يوجد منه بتوسط الغير القار فهو الزمان ومتى فلذلك هو في أقصى مراتب الوجود وأخس أنحائه وليس هو سبباً لشيء البتة.

ولا شك أن الإضافات والأوضاع ، والفعل ، والانفعال ، والجدة ، والنسبة إلى الزمان والكون في المكان هي أعراض إذ من شأنها أن تكون في موضوع. ويفارقها الموضوع مع امتناع وجودها دونه وإنما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف. وقد بينا أن المقادير التي من مقولة الكم أعراض، والزمان قد بين أنه هيئة عارضة والمكان هو سطح لا محالة.

وأما العدد فإنه تابع في الحكم للواحد فإن كان الواحد في نفسه جوهرًا فالعدد المؤلف منه لا محالة مجموع جواهر فهو جوهر وإن كان الواحد عرضاً فالتثنية وما أشبهها أعراض. والعدد يقال للصورة القارة التي في النفس وحكمها حكم سائر المعقولات ولسنا نقصد قصدها في كونها عرضاً أو غير عرض ويقال للعدد الذي في الأشياء المجتمعة التي كل واحد منها واحد ولحملتها في الوجود لا محالة عدد.

فصل في أن الوحدة من لوازم الماهيات^(١) لا من مقوماتها

لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء وليس الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء بل تكون الماهية شيئاً إما إنساناً وإما فرساً أو عقلاً أو نفساً. ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود ولذلك ليس فهمك ماهية شيء من الأشياء وفهمك الواحد يوجب أن يصح لك أنه واحد فالواحدية ليست ذات شيء منها ولا مقومة لذاته بل صفة لازمة لذاته، كما فهمت الفرق بين اللازم والذاتي في المنطق فتكون الواحدية من اللوازم وليست جوهرراً لشيء من الجواهر ولذلك المادة يعرض لها الوحدة والتكثر فتكون الوحدة عارضة لها وكذلك الكثرة ولو كانت طبيعة الوحدة طبيعة الجوهر لكان لا يوصف بها إلا الجوهر وليس يجب إن كانت طبيعتها طبيعة العرض أن لا توصف بها الجواهر لأن الجواهر توصف بالأعراض.

(١) الماهية: كل ما للشيء صح أن يجاب به في جواب ما هو هذا الشيء، أو في جواب المسئول عنه بعلامة ما أخرى. (الحروف / ١١٦) القدماء يسمون المحمول على الشيء الذي إذا عقل، عقل ما هو ذلك الشيء. وذات ذلك الشيء جوهر ذلك الشيء. ويسمّون ماهية الشيء جوهره، وجزء ماهيته جزء جوهره. والمعرف لما هو الشيء المعرف بجوهره. (نفس المصدر / ١٧٦) هي الصورة العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية. (حاشية المحاكمات / ٤٣٠) هي الكلّي الطبيعي، أعني الطبيعة المبهمّة التي تعرضها الكلية في موطن والتشخص في موطن آخر، وهي أمر لا يأبى عن الوجود والعدم. هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص، ويعرض لها الكلية والاشتراك. كل محدود بخدّ جامع مانع. (الحكمة المتعالية ٨ / ٨٥) عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل. (نفس المصدر ٨ / ٨٧) هو الهوية اللازمة للوجود. (نفس المصدر ٢ / ٥٥) ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من جزئين هما الهيولى والصورة. (نفس المصدر ٦ / ١٤) ما به يجاب عن السؤال بما هو. قد يفسّر بما به الشيء هو هو. (نفس المصدر ٧ / ٣٠٢، الشواهد الربوبية / ١١٠) كل وجود له خصوصية معنا لازم له، من غير جعل يتعلّق به بالذات، بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود إن كان مجعولاً. وذلك المعنى هو المسمّى عند أهل الله بالعين الثابت، وعند الحكماء بالماهية، وعند بعض العرفاء بالتعين. (المبدأ والمعاد لصدر الدين / ١٩٤) ما به الشيء هو. (كشاف اصطلاحات الفنون / ١٣١٣) ما يقال في جواب ما هو. (شرح المنظومة ٢ / ١٠).

وأما الأعراض فلا تحمل عليها الجواهر حتى يشتق لها منها الاسم فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها: كون الوحدة غير ذاتية للجواهر بل لازمة لها. والثاني: كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة. والثالث: كون الوحدة مقولة على الأعراض أن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية - وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركب منها.

فصل في أن الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر

ويشكل أيضاً الحال من مقولة الكيف فيما كان من باب المحسوسات فيظن البياض والسواد والحرارة والبرودة وما أشبهها جواهر وأنها تخالط الأجسام بكمون وغير كمون أو تتركب منها الأجسام.

فلنتكلم في فسخ هذا الرأي فنقول: إن هذه الكيفيات إن كانت جواهر إما أن تكون جواهر جسمانية أو غير جسمانية فإن كانت غير جسمانية فإما أن تكون بحيث يجتمع من تركيبها الأجسام أو لا يجتمع فإن كانت لا تجتمع وهي سارية في الأجسام فإما أن تكون بحيث يصح أن تفارق الجسم الذي هي فيه أولاً يصح فإن كان يصح أن تفارق الجسم. فأما أن تنتقل من جسم إلى جسم آخر وتسري فيه ويكون هكذا دائماً أو يصح أن لا تبقى في جسم أصلاً - فأما إن كانت جواهر جسمانية فيكون طول وعرض وعمق ليس معنى أنه لون فقد يزول اللون - ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فإما أن يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا أو يكون لم يكن إلا هذا فإن كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد. وقد بينا فساد هذا.

وإن كان اللون ليس له مقدار غير هذا فليس لذات اللون مقدار بل يتقدر بما يحله وهذا مما لا يخالفه، وأما إن فرضت غير جسمانية ويجتمع من تركيبها جسم فيكون مالا قدر له يجتمع منه ماله قدر وقد بان بطلان هذا وإن كانت غير جسمانية وتسري في الأجسام ولا يصح لها قوام دونها فهي أعراض لا جواهر وإن كان يصح لها أن تخالط الجواهر الجسمانية وتسري فيها ثم تنتقل من بعضها إلى بعض ولا تقوم إلا في واحد منها

فيجب إذا فسد البياض في جسم أن يوجد في الأجسام المماسّة له وكذلك سائر الكيفيات وليس الأمر كذلك بل يفسد ولا يبقى منه أثر البتة فليس إذاً قوامه إنه في الانتقال.

وإن كان إذاً فارق الجسم قام بنفسه. فإما أن يقوم وهو تلك الكيفية بعينها فيكون حينئذ بياض في الوجود وليس بمحسوس وكلامنا في البياض بما هو محسوس فإن اسم البياض يقع على اللون الذي من شأنه أن يفعل في البصر تفرقاً فما ليس كذلك ليس ببياض. وإما أن يقوم بنفسه وليس هو تلك الكيفية. فيكون ههنا مشترك من شأنه أن يقارن الأجسام فيصير بياضاً ويفارقها فيصير لا بياضاً - فيكون أولاً البياض بما هو بياض قد فسد لكنه يكون له موضوع تارة يصير بصفة اللون الذي هو البياض وتارة يصير بصفة أخرى فتكون البياضية عارضة لذلك الموضوع. ويكون الموضوع للبياضية هو المفارق لكننا قد بينا أن المفارق المعقول ليس من شأنه أن يقارن الكم ولا أن يحصل في الوضع والتحيز فقد بان واتضح أن هذه الكيفيات ليست جواهر فهي إذاً أعراض.

فصل في أقسام العلل^(١) وأحوالها والمبدأ

يقال: لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه إما عن ذاته وإما عن غيره ثم يحصل عنه وجود شيء آخر ويتقوم به ثم لا يخلو إما أن يكون كالجُزء لما هو معلول له أو لا يكون كالجُزء - فإن كان كالجُزء فإما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل.

وهذا هو العنصر فإنك تتوهم العنصر موجوداً ولا يلزم من وجوده بالفعل وحده أن يحصل الشيء بالفعل بل ربما كان بالقوة، وإما أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل وهذا هو الصورة.

مثال الأول: الخشب للسريـر، مثال الثاني: الشكل والتأليف للسريـر.

(١) العلة: هي سبب لكون شيء آخر إيجاداً. (رسائل إخوان الصفاء ٣ / ٣٨٥) كل ذات، وجود ذات أخرى بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل. (الحدود لابن سينا / ٤١، رسائل ابن سينا / ١١٧، قهافت الفلاسفة / ٢٩٣) هو الذي إذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد إمكانه. (إلهيات الشفاء / ١٦٨) كل وجود شيء يكون معلوماً من وجود آخر، ووجود ذلك الآخر لا يكون معلوماً من وجود الأول، فإن الأول نسميه علّة. (التحصيل / ٥١٩) هو السبب في وجود الشيء. (قهافت الفلاسفة / ٢٥٨) هي ما يجب به وجود غيره ويمتنع بفرض عدمه.

(سـه رساله شيخ إشراق / ١٤٣) هي الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر. وبالجملة ما يجب بوجوده وعدمه وجود شيء آخر وعدمه. (مجموعة مصنفات شيخ إشراق / ١ / ٣٠، الشواهد الربوبية / ٦٨) هي ما يجب به وجود شيء آخر، أو ما يحصل به وجود شيء آخر. ما يتوقف وجود الشيء عليه. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ١ / ٣٧٧، ٣ / ٣٢) ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بـتة دون تصوّر تأخّر. (نفس المصدر ٢ / ٦٢) تقال على نوع واحد الذي منه يكون شيء وهو فيه. (تفسير ما بعد الطبيعة / ٤٨١) إن أفلاطون يقول: إن العلّة تكون على ثلاث جهات. وهي: الذي به، والذي منه، والذي إليه. وهو العلّة التي هي العقل. (في النفس / ١١٦) ما يحتاج إليه الشيء في حقيقته أو وجوده.

كل ذات يستلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنـما هو بالفعل من وجود هنا بالفعل، ووجود هذا ليس من وجود ذلك بالفعل. (المباحث المشرقية / ١ / ٤٥٨).

وإن لم يكن كالجزم فما أن يكون مباحياً أو ملاقياً لذات المعلول. فإن كان ملاقياً فما أن ينعت المعلول به وهذا هو كالصورة للهوى - وإما أن ينعت بالمعلول - وهذا هو كالموضوع للعرض وإن كان مباحياً فما أن يكون الذي منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو الفاعل.

وإما أن لا يكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهو الغاية. فتكون العلل هوى للمركب وصورة للمركب وموضوعاً للعرض وصورة للهوى وفاعلاً وغاية ويشترك الهوى للمركب والموضوع للعرض بأتهما الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء وتشترك الصورة للمركب والصورة للهوى بأنه ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل وهو غير مباحين والغاية تتأخر في حصول الوجود عن المعلول وتتقدم سائر العلل في الشيئية. ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الأعيان فإن المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس وأمر مشترك فذلك المشترك هو الشيئية. والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل وهي علة العلل في أنها علل وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر وإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائبة كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية وليست هي لأجل شيء آخر وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود فتصير العلل عللاً بالفعل ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية فإن الطبيب يفعل لأجل البرء وصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس وهي الحركة لإرادته إلى العمل وإذا كان الفاعل أعلى من الإرادة كان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الإرادة التي تحدث عن تحريك الغاية.

وأما سائر العلل فإن الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة. والقابل دائماً أحسن من المركب والفاعل أشرف لأن القابل مستفيد لا مفيد والفاعل مفيد لا مستفيد.

والعلة تكون علة الشيء بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد تكون علة بالعرض إما لأنه لمعنى غير الذي وضع صار علة كما يقال إن الكاتب يعالج وذلك لأنه يعالج لا من حيث هو كاتب بل لمعنى آخر غيره. وهو أنه طبيب وإما لأنه بالذات يفعل فعلاً لكنه قد يتبع

فعله فعل آخر مثل السقمونيا فإنها تبرد بالعرض لأنها بالذات تستفرغ الصفراء ويلزمه نقصان الحرارة المؤذية. ومثل مزيل الدعامة عن الحائط فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض. لأنه لما أزال المانع لزم فعله الفعل الطبيعي وهو انحدار الثقل بالطبع والعلة قد تكون بالقوة كالنجار قبل أن ينجر. وقد تكون بالفعل كالنجار حين ما ينجر.

وقد تكون العلة قريبة مثل العفونة للحمي. وقد تكون بعيدة مثل الأحتقان مع الامتلاء لها وقد تكون جزئية مثل قولنا إن هذا البناء علة لهذا البناء وقد تكون كلية كقولنا البناء علة البناء وقد تكون العلة خاصة كقولنا إن البناء علة للبيت وقد تكون عامة كقولنا إن الصانع علة البيت.

واعلم أن العلل القريبة التي لا واسطة بينها وبين الأجسام الطبيعية هي الهوى والصورة، وأما الفاعل فإنه إما علة للصورة وحدها أو للصورة والمادة ثم يصير بتوسط ما هو علة له منهما علة للمركب. وأما الغاية فإنها علة لكون الفاعل علة الكون الذي هو علة لوجود الصورة التي هي علة لوجود المركب.

فصل في أن علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان^(١) لا الحدوث على ما

يتوهمه ضعفاء المتكلمين

واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون مفعوله أمران عدم قد سبق ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره لكن عرض إن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهم أن التأثير الذي كان من الفاعل وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه بل ربما كان دائماً كان الفاعل أفعلاً لأنه أدوم فعلاً "فإن لم لا ج".

(١) لا فرق بين أن نقول: القوة أو الإمكان، فإن ما هو موجود بالقوة، منه ما هو بقوته وإمكانه مسدّد نحو أن يحصل بالفعل فقط، ومنه ما هو مسدّد لأن يحصل بالفعل وأن لا يحصل، فيكون مسدّداً لمتقابلين. (الحروف / ١١٩) إمّا أن يعني به ما يلزم سلب ضرورة. العدم، وهو الامتناع في الوضع الأوّل.

وإمّا أن يعني به ما يلزم سلب الضّرورة في العدم والوجود جميعاً، على ما هو موضوع له بحسب النّقل الخاصّ وهو الإمكان. (الإشارات والتّنبّهات مع الشّرح ١ / ٢٤) هو استحقيّة الشيء لذاته لا استحقيّة الوجود والعدم من ذاته. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٧٢، شرح حكمة العين / ١٣٦) هو يحوج الممكن إلى السّبب. (مطالع الأنظار / ٥٥) الوجوب هو تأكّد الوجود، والامتناع تأكّد العدم، والإمكان لا تأكّد شيء منهما. (تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين / ٢٨) عبارة عن لا اقتضاء الماهيّة، الوجود والعدم، فكلّ منهما بعلة أخرى غير ذات. (نفس المصدر / ٣٧) سلب الوجوب عن الطّرفين. (الحكمة المتعالية ٢ / ٨٤) إمكان الممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه التّأثّر عن ذاته المقيسين إلى ذاته. (نفس المصدر ٢ / ١٧٨) حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهيّة بحسب الذات في لحاظ العقل. (نفس المصدر ٢ / ٢٠٧) من حيث تعلّقه بشيء خارجيّ ليس بموجود هو إمكان. (حاشية المحاكمات / ٣٤٩) سلب ضرورة الوجود والعدم عن الشيء. (الرسائل لصدر الدّين / ١١، رسالة حدوث العالم / ١٩١) معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهيّة وهو صفة عقليّة لا يوصف بها ما لا مادّة له في الخارج ولا في نفس الأمر. (الشّواهد الرّبوبيّة / ٨٢) هو أن يقتضي الماهيّة الاتّصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً، وكان الوجود عين الماهيّة. (قرّة العيون / ٦٨).

وقال: إن الفعل لا يصح إلا بعد عدم المفعول فقد سمع أن العدم للمفعول ليس من الفاعل بل الوجود. والوجود الذي منه في آن ما فلنفرض ذلك متصلاً. فإن أزاغه عن هذا الحق قوله إن الموجود لا يوجد موجد فلتعلم أن المغالطة وقعت في لفظة يوجد فإن عني أن الموجود لا يستأنف له وجود بعد ما لم يكن فهذا صحيح " وإن عني أن الموجود لا يكون البتة بحيث ذاته وماهيته لا يقتضي الوجود له بما هو بل شيء آخر هو الذي له منه الوجود " فإننا نبين ما فيه من الخطأ - ونقول إن المفعول الذي نقول إن موجداً يوجد لا يخلو إما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده في حال العدم أو في حال الوجود أم في الحالتين جميعاً ومعلوم أنه ليس موجداً له في حال العدم فبطل أن يكون موجداً له في الحالتين جميعاً فبقي أن يكون موجداً له إذ هو موجود. فيكون الموجد إنما هو موجد للموجود والموجود هو الذي وصف بأنه موجد نعم عسى لا يوصف بأنه يوجد لأن لفظة يوجد توهم وجوداً مستقبلاً ليس في الحال فإن أزيل هذا الإيهام صح أن يقال إن الموجد يوجد أي يوصف بأنه موجد وكما أنه في حال ما هو موجود يوصف بأنه يوجد ولفظة يوصف لا يعني بها أنه في الاستقبال يوصف كذلك الحال في لفظة يوجد.

فصل في معاني القوة^(١)

ويقال: قوة لمبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر، ومبدأ التغير إما في المنفعل وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية.

ويقال: قوة لما به يحوز من الشيء فعل أو انفعال ولما به يصير الشيء مقوماً لآخر ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً فإن المتغير مجلوب للضعف.

وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة الماء على قبول الشكل فإن فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه. وفي الشمع قوة عليهما جميعاً.

(١) القوة: ما ليس بظاهر، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٩) القوة تقال على ثلاثة معان بالتقدم والتأخير.

فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء ولا أيضا حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة. ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة.

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضا كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب، بل يكفي أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب. والقوة الاولى تسمى مطلقة وهي لائبة، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة، والقوة الثالثة تسمى كمال القوة. (طبيعات الشفاء الفن السادس/ ٣٩) هو مبدأ تغير يكون منه في آخر، من حيث ذلك آخر، وإن لم يكن هناك إرادة حتى سموا الحرارة قوة لأنها مبدأ التغير من آخر في آخر بأنه آخر. (الهيئات الشفاء/ ١٧١) إن صدر (الفعل) عن ذاته (الجسم) وذاته تشارك الأجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها، فإذا في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه، وهذا هو الذي يسمى قوة. (نفس المصدر/ ١٧٩) استعداد موجود في الشيء على حال من الأحوال. (الحدود والفروق/ ١٢) هو ما به يصير الشيء بحيث أن يصح أن يصدر عنه فعل أو يصدر عنه انفعال. استعداد وجود الشيء الحاصل مع عدم حصوله. (بجموعه مصنّفات شيخ إشراق/ ٣٢٠) تقال بضرب من التشكيك على الملكات والصّور، حين ليس تفعل، وعلى القوى المنفعلة. (رسائل ابن رشد، كتاب النفس/ ١٢) القوة والاستعداد هو تلقّي الموضوع لأمر ما عند ما عرض له عدم ذلك الأمر. (نفس المصدر/ ١٠).

وفي الهيولى الأولى قوة الجميع ولكن بتوسط شيء دون شيء وقد يكون في الشيء قوة إنفعالية بحسب الضدين كما أن في الشمع قوة أن يتسخن وأن يتبرد.
وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين.

وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء ولكن بتوسط شيء دون شيء.
وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً كقوة المختارين منا والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد وقد تغلط لفظة القوة فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل. والفرق بينهما أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل.

والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل - وأيضاً فإن القوة الأولى لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك والقوة الثانية يوصف بها في أكثر الأمر المنفعل - وأيضاً فإن الفعل الذي بإزاء القوة الأولى هو نسبة إستحالة أو كون أو حركة ما إلى مبدأ لا ينفعل بها. والفعل الذي بإزاء القوة الثانية يوصف بأكمل نحو من الوجوه الحاصل وإن كان إنفعالا أو حالا لا فعلا ولا إنفعالا. وكل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فإنه يفعل بقوة ما فيه - أما الذي بالإرادة والاختيار فذلك ظاهر فيه.

وأما الذي ليس بالإرادة والاختيار فلأن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شيء مباين له جسماني أو عن شيء مباين له غير جسماني فإن صدر عن ذاته وذاته تشارك الأجسام الأخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها. فإذا في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنها وهذا هو الذي يسمى قوة. وإن كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض. وقد فرض لا بقسر ولا عرض.

وإن كان عن شيء مفارق فلا يخلو، إما أن يكون إختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو لما هو جسم أو لقوة فيه أو لقوة في ذلك المفارق. فإن كان لما هو جسم فكل جسم يشاركه فيه لكن ليس يشاركه فيه وإن كان لقوة فيه فتلك القوة

مبدأ صدور ذلك الفعل عنه وإن كانت لفيض من المفارق، وإن كان لقوة في ذلك المفارق، فإما أن يكون نفس تلك القوة توجب ذلك أو اختصاص إرادة.

فإن كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو إما أن يكون إيجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لأجل الأمور المذكورة وقد رجع الكلام من الرأس. وإما أن يكون على سبيل الإرادة فلا يخلو إما أن تكون الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الأجسام أو جزافاً فإن كان جزافاً كيف اتفق لم يتم على النظام الأبدي والأكثر في الأمور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا أكثرية لكن الأمور الطبيعية دائمة أو أكثرية وليست باتفاقية. فبقي أن تكون الخاصية يختص بها من سائر الأجسام.

وتكون تلك الخاصية في ذاتيتها صدور ذلك الفعل، ثم لا يخلو إما أن يراد ذلك لأن تلك الخاصية توجب ذلك الفعل أو يكون منها في الأكثر أو لا توجب ولا يكون منها في الأكثر فإن كانت توجب فهي مبدأ ذلك وإن لم توجب وكان في الأكثر والذي في الأكثر هو بعينه الذي يوجب لكن له عائق لأن اختصاصه بأن يكون الأمر منه في الأكثر بميل من طبيعته إلى جهته فإن لم يكن فيكون لعائق فيكون أيضاً الأكثر في نفسه موجباً إن لم يكن عائق والموجب هو الذي يسلم له الأمر بلا عائق وإن كان لا يوجبه ولا يكون منه في الأكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف. وقيل: ليس بجزاف - وكذلك إن قيل إن كونه فيه أولى فمعناه صدوره منه أوفق فهو إذاً موجب له أو ميسر لوجوبه والميسر علة إما بالذات وإما بالعرض وإن لم يكون علة أخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض لأن الذي بالعرض هو على أحد النحويين المذكورين. فبقي أن تلك الخاصية بنفسها موجبة والخاصية الموجبة تسمى قوة.

فصل في الاستطراد^(١) لإثبات الدائرة والرد على المتكلمين

وهذه القوة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية كلها من التحيزات إلى أماكنها الطبيعية والتشكلات الطبيعية، فقد قيل: أنها لا تجوز أن تكون ذات زاوية فلا تكون إلا كرة لأن سائر ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والمفرطحة يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتفاوت في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافاً فإذا صح وجود الكرة صح وجود الدائرة التي هي نهاية قطع يحدث أو يتوهم فيها.

فالدائرة وهي مبدأ للمهندسين موجودة والخط المستقيم وهو البعد الواصل بين كل نقطتين ظاهر الوجود، وأصحاب الجزء أيضاً يلزمهم وجود الدائرة فإنه إذا فرض الشكل المرئي مستديراً مضرساً فكان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطاً وعلى نقطة في المحيط استوت عليه في موضع كان أطول. ثم إذا أطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر فأمكن أن يتم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زيادة الجزء عليه لا تسويه بل تزيد عليه فهو

(١) عند البلغاء هو أن يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به، ولا يكون السوق لأجله، كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله: (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) وهو قريب من حسن التخلص كقوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُورِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ). قال الزمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوات وخصف الورق عليها إظهاراً للمنة فيما خلق من اللباس ولما في العري وكشف العورة من الإهانة والفضيحة، وإشعاراً بأن الستر باب عظيم من أبواب التقوى. وقد خرج على الاستطراد صاحب الإتيان قوله: (لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) فإن أول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوة المسيح، ثم استطراد الرد على الزاعمين بنوة الملائكة. وفي بعض التفاسير، مثال الاستطراد هو أن يذهب الرجل إلى موضع مخصوص صائداً فعرض له صيد آخر فاشتغل به وأعرض عن السير إلى ما قصد وأشباهه، انتهى كلامه.

والفرق بينه وبين حسن التخلص سيأتي في لفظ التخلص. وفي الجرجاني: الاستطراد سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض، فيؤتى على وجه الاستتباع، انتهى.

[انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص: ١٥٦]

ينقص عنه بأقل من جزء وإن كان لا يصله به بل يبقى فرجة فليدير في الفرجة هذا التدبير بعينه فإن ذهب الانفراج إلى غير النهاية ففي الفرج إنقسام بلا نهاية - وهذا خلف على مذهبهم وأما على رأي مثبتي الاتصال فوجود الدائرة والخط المنحني يثبت بما أقول - إذا فرض جسم ثقيل ورأسه أعظم قدرًا من أصله وركز على بسيط مسطح وهو قائم عليه قياماً مستويًا فمعلوم أنه يمكن أن يثبت إذا لم يكن ميله إلى جهة أكثر من ميله إلى جهة أخرى. فإن أزيل عن الاستقامة إزالة ما واصله ولنفرض نقطة مماسة لذلك المركز فمن المعلوم أنه يتحرك إلى أسفل ويلقي السطح المسطح فحينئذ لا يخلو إما أن تثبت النقطة في موضعها فيكون كل نقطة تفرضها في رأس ذلك الجسم قد فعلت دائرة.

وإما أن يكون مع حركة هذا الطرف وإلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة مركزهما النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط. وإما أن تتحرك النقطة المتحيزة على السطح فيفعل الطرف الآخر قطعاً وخطاً منحنيًا ولكن الميل إلى المركز هو على المحازاة فمحال أن تتحرك النقطة على السطح لأن تلك الحركة إما أن تكون بالقسر أو بالطبع وليست بالطبع ولا بالقسر لأن ذلك القسر لا يتصور إلا عن الأجزاء التي هي أثقل وتلك ليست تدفعها إلى تلك الجهة بل إن دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها إلى خلاف حركتها فقلبتها ليتمكن أن تترك العالية منها إذ هي أثقل فيطلب حركة أسرع. والمتوسط أبطأ وهناك اتصال يمنع مثلاً أن ينعطف فيضطر العالي إلى أن يشيل السافل حتى ينحدر.

فيكون حينئذ الجسم منقسمًا إلى جزئين جزء يميل إلى فوق قسراً وجزء يميل إلى أسفل طبعاً وبينهما حد هو مركز للحركتين. وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فبين أنه إن لزم عن انحدار الجسم زوال فهو إلى فوق - وإن لم يلزم عنه فوجود الدائرة أصح فإذا ثبتت الدائرة ثبت المنحني لأنه إذا ثبتت الدائرة ثبتت المثلثات والقائم الزاوية أيضاً وثبت جواز دوران أحد ضلعي القائمة على الزاوية فارتسم مخروط فصح قطع فصح منحني. وقد يمكنك أن تثبت الدائرة أيضاً من بيان صحة وضع أي خط فرضت على أي خط فرضت وأنه إذا كان خطان على زاوية ما وعلى أحدهما خط فإنه جائز يصير من

حال إلى حال ما حتى ينطبق على الخط الآخر ويعود من ذلك الخط إلى الأول ولا يمكن هذا البتة إلا أن يكون حركة مستديرة وأنت تعرف هذا بالاعتبار.

فصل في القديم^(١) والحادث

يقال: قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه.

والحدث^(٢) أيضاً على وجهين:

أحدهما: هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة.

والآخر: هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم وقد بطلت تلك القبلية .

(١) القديم: هو الذي يكون على حالة واحدة لا يتغير، ولا يستحيل، ولا يحدث له حال، وذلك ليس يوجد موجود هذا شأنه إلا الله الواحد الأحد. (رسائل إخوان الصفاء ٣ / ٣٣٢) ما لم يكن ليس. (نفس المصدر ٣ / ٣٨٥) القديم المطلق يقال على وجهين: يقال بحسب الزمان وبحسب الذات.

أما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه.

وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ أوجبه.

فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدأ زمني، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلّق به، وهو الواحد الحقّ - تعالى عمّا يقول الجاهلون علواً كبيراً - (الحدود لابن سينا / ٤٤، رسائل ابن سينا / ١٢٠) هو الذي ليس لزمان وجوده أول. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ١ / ٣٢٤) المتكلمون قسموه (الموجود) إلى ما لا أول لوجوده وهو القديم. (مطالع الأنظار / ٣٦، شرح المواقف / ١١٦)

(٢) كلّ ما لم يكن زماناً ثمّ حصل فهو حادث. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ٢ / ١٧٣) هو الموجود الذي يكون عدمه سابقاً عليه بالزمان. (شرح حكمة العين / ١٦٣) كلّ ما يخلو عن الحوادث فهو حادث. (مطالع الأنظار / ١٣٢) هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له. (الحكمة المتعالية / ٤ / ١٢٠) هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيثية معروضة له. (الرسائل لصدر الدّين / ٥٢، رسالة حدوث العالم / ٢٥١)

ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الابداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده لأنه قد كان لا محالة معدوماً ، فإما أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده.

والقسم الثاني محال، فيقي أن يكون معدوماً قبل وجوده فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون، فإن لم يكون لوجوده قبل قلم يكن معدوماً قبل وجوده وإن كان لوجوده قبل فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده فبقي أن القبل الذي كان له شيء موجود وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً فهو شيء قد مضى وكان موجوداً، وذلك إما ماهية لذاته وهو الزمان، وإما ماهية لغيره وهو زمانه فيثبت الزمان على كل حال.

فصل في أن كل حادث زمني^(١) فهو مسبوق بالمادة لا محالة

ونقول: أنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة ولنبرهن على هذا القول إن كل كائن فيحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكون البتة. وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً ألا ترى أننا نقول إن المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن أن يكون فلو كان إمكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول كأننا نقول إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة. والمحال ليس عليه قدرة لأنه ليس عليه قدرة. وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل له عليه قدرة أم لا. فإن أشكل علينا أنه مقدور عليه أو غير مقدور عليه لم يمكننا أن نعرف ذلك البتة لأننا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشيء محال أو ممكن. وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه - ومعنى الممكن

(١) الحادث الزماني: هو ما يتقدم عدم زماني عليه يسبقه حوادث لا إلى أول. (شرح حكمة الإشراف/ ٣٩٤) كل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني. (الحكمة المتعالية ٤/ ١٦٠) العالم بجميع ما فيه حادث زماني. (رسالة المشاعر/ ٦٤).

أنه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول. فبين واضح أن معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه.

وإن كانا بالذات واحداً وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجدته فإذا تقرر هذا فإننا نقول إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً ومحال أن يكون معنى معدوماً وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده فهو إذاً معنى موجود وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع أو قائم في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً.

وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له فليس إمكان الوجود جوهرًا لا في موضوع فهو إذاً معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك فإذا كل حادث فقد تقدمته المادة.

فصل في تحقيق معنى الكلّي^(١)

المعنى الكلّي بما هو طبيعة ومعنى كالإنسان بما هو إنسان شيء وبما هو عام أو خاص أو واحد أو كثير وذلك له بالقوة أو بالفعل شيء آخر فإنه بما هو إنسان فقط بلا شرط آخر البتة شيء ثم العموم شرط زائد على أنه إنسان والخصوص كذلك وأنه واحد كذلك وأنه كثير كذلك وليس ذلك إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط بل وإذا فرضت هذه الأحوال أيضاً بالقوة واعتبرت الإنسانية بالقوة كان هناك إنسانية واعتبار غير الإنسانية مضاف فتكون الإنسانية وإضافة ما فالإنسانية بما هي إنسانية لا عامة ولا خاصة لا بالقوة أحدهما ولا بالفعل بل يلزمها ذلك وليس إذا كانت الإنسانية لا توجد إلا واحدة أو كثيرة تكون الإنسانية بما هي إنسانية إما واحدة وإما كثيرة ففرق بين قولنا إن هذا لا يوجد إلا وله أحد الحالين وبين قولنا إن أحد الحالين له بما هو إنسانية وليس يلزم من قولنا إن الإنسانية ليست بما هي إنسانية واحدة إن الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة كما لو فرضنا بدل الإنسانية الوجود الذي هو من جهة أعم من الواحد والكثير ولا أيضاً نقيض قولنا إن

(١) يسمّى المعقول المحمول على كثير، الكلّي والمعنى العام. (الحروف / ١٣٩) اللفظ الكلّي هو الذي نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشّركة فيه، فإن امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه. واللفظ الجزئيّ هو الذي نفس تصوّر معناه يمنع وقوع الشّركة فيه. (الإشارات والتنبّهات / ٤) كلّ لفظ تدلّ «١» به على أشياء كثيرة بمعنى واحد فهو كلّّي. (الرسائل لابن سينا / ١٥) هي أنّها التي يمكن أن يوجد فيها شيء منها يصحّ أن يكون واحداً عادداً، ويكون ذلك لذاته، سواء كانت الصّحة وجوديّة أو فرضيّة. (الهيات الشّفاء / ١١٨) يقال كلّّي للمعنى من جهة أنّه مقول بالفعل على كثيرين، مثل الإنسان.

ويقال كلّّي للمعنى إذا كان جائزاً أن يحمل على كثيرين وإن لم يشترط أنّهم موجودون بالفعل. فإنّه كلّّي من حيث أنّ من طبيعته أن يقال على كثيرين، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرون لا محالة موجودين، بل ولا الواحد منهم. (نفس المصدر / ١٩٥) هو الذي لا يمنع نفس تصوّره عن أن يقال على كثيرين. (نفس المصدر / ١٩٦، تعلّيقه على الشّفاء لصدر الدّين / ٤٨٣) هو الذي لا يمنع نفس تصوّر معناه عن وقوع الشّركة فيه. (تفاوت الفلاسفة / ٧٣) هو حاصر لأشياء لا نهاية لها، لكن بالقوّة لا بالفعل. (تفسير ما بعد الطّبيعة / ٤٢).

الإنسانية بما هي إنسانية واحدة أن الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة بل أن الإنسانية ليست بما هي إنسانية واحدة ولا كثيرة - وإذا كان ذلك كذلك جاز أن توجد لا بما هي إنسانية بل بما هي موجودة واحدة أو كثيرة - وإذا عرفت هذا فقد يقال كلي للإنسانية بلا شرط ويقال كلي للإنسانية بشرط أنها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين. والكلي بالاعتبار الأول موجود بالفعل في الأشياء وهو المحمول على كل واحد لا على أنه واحد بالذات ولا على أنه كثير فإن ذلك ليس له بما هو إنسانية وأما الاعتبار الثاني فله جهتان - أحدهما اعتبار القوة في الوجود - والثاني اعتبار القوة إذا صار مضافاً إلى الصورة المعقولة عنها - أما اعتبار القوة في الوجود حتى يكون إنسانية في الوجود وهي بالقوة بعينها محمولة على كل واحد فتنتقل من واحد إلى واحد فتكون لم تفسد ذات الأول بل الخاصة وتكون هي بعينها بالفعل شيء واحد في الوجود محمولاً على كل واحد وقتاً ما فهذا غير موجود فبين ظاهر أن الإنسان الذي اكتنفه الأعراض المخصصة بشخص لم تكتنفه أعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وشخص عمرو ويكون بعينه مكتنفاً بأعراض متضادة.

وأما اعتبار القوة بالوجه الأخير فموجود فإن الإنسانية التي في زيد إذا قيسست إلى الصورة المعقولة عنها لم تكن ما يعقل منها أولى بالحمل على زيد منه بالحمل على عمرو ولا تأثيرها في النفس صورة عقلية مأخوذة عنه أولى من الذي في عمرو بل من الجائز أن يكون لو سبق الذي في عمرو إلى العقل لأخذ منه هذه الصورة المعقولة جائز من حالها أن ترتسم في النفس عن أي ذلك سبق إليها. فليس قياسها إلى واحد من تلك أولى من قياسها إلى الآخر بل هي مطابقة للجميع فلا كلي عامي في الوجود بل وجود الكلي عاماً بالفعل إنما هو في العقل وهي الصورة التي في العقل التي نسبتها بالفعل أو بالقوة إلى كل واحد واحدة. والكلي الذي يوجد في القضايا والمقدمات هو القسم الأول وقد أشير إليه في كتب المنطق.

فصل في التام^(١) والناقص^(٢)

(١) التَّامُّ: على أقسام: التَّامُّ في الوجود هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده، وذلك في أي شيء كان.

والتَّامُّ في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً منه.

التَّامُّ في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً منه.

التَّامُّ في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً منه.

التَّامُّ في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً منه. (آراء أهل المدينة الفاضلة/ ١٣) هو الذي ليس شيء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له، بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له. (إلهيات الشفاء/ ١٨٨)

هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له. أو الذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له. (التَّحَاة من الفرق في بحر الضَّلالات/ ٥٤٠) هو الذي من شأنه أن يكون له صفة يستكمل بها وهي حاصلة له مع شرط آخر. هو أن يكون وجوده بنفسه على أكمل ما يمكن أن يكون له، وليس يصدر عنه إلا ما له، ولا يفضل عن ذاته لا بسبب ذاته ولا بسبب غيره شيء. (التَّحصيل/ ٥٦٣) هو بحيث لا يحتاج إلى أن يمدّه غيره ليكتسب منه وصفاً. (مقاصد الفلاسفة/ ١٨٣) الذي لا يمكن أن يوجد له جزء ما البتة خارج منه. (تفسير ما بعد الطَّبِيعَة/ ٦٢١، ١٣٠١)

(٢) الناقص المطلق هو الذي يحتاج إلى آخر يمدّه الكمال بعد الكمال. (إلهيات الشفاء/ ١٨٩، التَّحصيل/ ٥٦٣، تعليقة على الشفاء لصدر الدِّين/ ٤٨١) الكمال تنقسم إلى ما لا يحضر معه كل ممكن له، بل لا بدّ من أن يحصل له ما ليس حاصلًا...

الناقص ينقسم إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج من ذاته، وإلى ما يحتاج إلى أمر خارج ويسمى الناقص المطلق. (مقاصد الفلاسفة/ ١٨٣) الذي ليس بتامّ، كقولنا: عدد ناقص. ما ليس بتمامه في نفسه فاضلاً، وإن كان تامّاً في جنسه وبهذه الجهة نقول في سائر الموجودات:

إنها ناقصة بالإضافة إلى المبدأ الأوّل. (رسائل ابن رشد، ما بعد الطَّبِيعَة/ ٣١) هو الذي يحتاج إلى آخر يفيد الكمال. (المباحث المشرقيّة ١/ ٤٥٠) هو الذي لا يكون حاصلًا له ما به يتمكّن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته إلى آخر. (شرح حكمة العين/ ٣٤٢، كشّاف اصطلاحات الفنون/ ١٤٠٩) الموجود إمّا تامّ وإمّا ناقص، والتام إمّا فوق التمام أو لا، والناقص إمّا مستكفّ أو لا. والتَّامُّ في كلّ شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به أن يكون حاصلًا له. والناقص ما ليس كذلك، بل يحتاج إلى شيء يتمّه ويكمله. (تعليقة على الشفاء لصدر الدِّين/ ١٧٥) ما يحتاج إلى غيره في كماله اللائق بحاله، ولا يوجد له في أوّل الفطرة ما يستكمل به. (مفاتيح الغيب/ ٤٥٦)

التام: هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له وذلك إما في كمال الوجود وإما في القوة الفعلية وإما في القوة الانفعالية، وإما في الكمية والناقص مقابله.

فصل في المتقدم والمتأخر

والقبل يقال: (قبل) بالطبع وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود. ويوجد وليس الآخر موجوداً كالاثنين والواحد ويقال في الزمان وذلك ظاهر ويقال في المرتبة وهو في الاضافة إلى مبدأ محدود وهو إما المبدأ الذي يضاف إليه سائر الأشياء بالقياس إلى تلك الأشياء وإما واحداً من تلك الأشياء هو منها أقرب إليه وهذا قد يكون بالذات كما في الأجناس والأنواع المتتالية وقد يكون بالاتفاق كالذي يقع متقدماً في الصف الأول فيكون أقرب إلى القبلية وقد يكون بالأحرى كتقديم كتاب "ايساغوجي وقاطيغورياس" على المنطق.

ويقال قبل في الكمال كقولنا أن أبا بكر قبل عمر في الشرف. ويقال قبل بالعلية فإن للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول فإنهما بما هما دانان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ولا خاصية المع وبما هما متضايقان علة ومعلول فهما معاً وأيهما كان بالقوة فكلاهما كذلك.

وإن كان أحدهما بالفعل فكلاهما كذلك ولكن بما أن أحدهما له الوجود أولاً غير مستفاد من الآخر والآخر فإن الوجود له مستفاد من الأول فهو متقدم عليه - وإذا توّمل حال المتقدم في جميع الأنحاء وجد المتقدم هو الذي له ذلك الوصف حيث ليس الآخر والآخر ليس له إلا وذلك للمذكور أنه أول. والمتأخر مقابل المتقدم في كل واحد وقد يكون ما هو أقدم بالعلية قد يزول ويبقى المعلول بعلة أخرى تقوم مقامه مثل السكون الواحد الذي يثبت شيان متعاقبان فهو متأخر عنهما في المعلولية وقد يوجد لا مع كل واحد منهما - وكذلك الهوى مع الصورة.

واعلم أنه فرق بين أن يقال إذا رفعت هذا ارتفع هذا وبين أن يقال: إن هذا لا يوجد حين لا يوجد ذاك فإن معنى الأول أنه إذا وجب عدم هذا وجب أن يعدم ذلك فعدم هذا علة لعدم ذاك.

ومعنى الآخر أنه أي وقت يصدق فيه أن هذا ليس فإنه يصدق فيه أن ذاك ليس ويصح أن يقال إنه إذا لم توجد العلة لم يوجد المعلول وأنه إذا لم يوجد المعلول لم توجد العلة. ولا يصح أن يقال إذا رفع المعلول ارتفعت العلة كما يصح أن يقال إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول بل إذا رفعت العلة ارتفع المعلول وإذا رفع المعلول قد كانت العلة ارتفعت أولاً لعلة أخرى حتى يصح رفع المعلول. لا أن نفس رفع المعلول هو رافع العلة. كما أن نفس رفع العلة هو رافع المعلول.

فصل في بيان الحدوث الذاتي^(١)

واعلم أنه كما أن الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات فإن الحدث هو الكائن بعد أن لم يكن فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا يوجد ، وإنما يوجد بالعلة والذي بالذات قبل الذي من غير الذات فيكون لكل معلول في ذاته أولاً أنه ليس ثم عن العلة: وثانياً أنه أيس فيكون كل معلول

(١) كون الممكن بحيث يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم لذاته، هو الحدوث الذاتي. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٨٩) الحدوث هو مسبوقية الوجود بالغير أو بالعدم، فإن كان السبب زمائياً فحدوث زمائياً، وإن كان ذاتياً فحدوث ذاتي. (مطالع الأنظار / ١٠) قد يفسر الحدوث بالحاجة إلى الغير، ويسمى حدوثاً ذاتياً. (نفس المصدر / ٦٠) يكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده بالذات، وهو الحدوث الذاتي. (حاشية المحاكمات / ٣٥٤) الحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان - وهو وجود الشيء بعد صرف العدم البحث - على نوعين:

لأنه لا يخلو إما أن يكون هو وجود الشيء بعد صرف ليسيته المطلقة بعدية بالذات... وهذا النوع هو المسمى «حدوثاً ذاتياً» والإفاضة على الدوام على هذا السبيل تسمى عندهم إبداعاً. (القبسات / ٤) هو المسبوقية بالعدم سبقاً يجمع السابق المسبوق. (شرح رسالة المشاعر / ٣٤٥)

محدثاً أي مستفيد الوجود من غيره بعد ما له في ذاته أن لا يكون موجوداً فيكون كل معلول في ذاته محدثاً.

وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لأن وجوده من بعد لا وجوده بعديّة بالذات ومن الجهة التي ذكرناها وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط بل هو محدث في جميع الزمان والدهر ولا يمكن أن يكون حادث بعد ما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث.

فصل في أنواع الواحد^(١) والكثير^(٢)

يقال: (واحد) لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له أنه واحد فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحداً في الجنس ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون واحداً في النوع. ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام فيكون واحداً بالعرض كالغراب والفار في السواد. ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة فيكون واحداً في المناسبة كما يقال إن نسبة الملك إلى المدينة والعقل إلى النفس واحد. ومنه ما لا ينقسم في الموضوع فيكون واحداً في الموضوع وإن كان كثيراً في الحد.

(١) هو الذي بالفعل. وهو فيما وصف به تارة بالعرض. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٨) هو ما لا ينقسم. فإن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد. (آراء أهل المدينة الفاضلة/ ١٥). بمعنى أنه لا يكون لشيء آخر وجود مثل وجوده، فيكونان واجبي الوجود.

بمعنى أنه لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة.

بمعنى أن الحقيقة له، لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة.

بمعنى أن الحقيقة التي له لا يجوز أن يكون مشتركاً فيها، بل هي له وحده. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٣) بالحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة ولا ينقسم. ما ليس فيه غير بما هو واحد. (رسائل إخوان الصفاء ١/ ٤٩) الواحد أصل العدد ومنشأه، ومن الواحد يتألف العدد، قليله وكثيره، وأزواجه وأفراده، وصحيحه وكسوره. فالواحد علّة العدد. (نفس المصدر ٣/ ١٨١) عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه قولاً ولا فعلاً. (رسائل ابن سينا/ ٢٤٧) موجود لا ينقسم من حيث هو ذلك الموجود. وهو الذي يقال في كل موجود واحد. (الحدود والفروق/ ١١) اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له: إنه واحد. (تهافت الفلاسفة/ ٣٤١) هو الجزئي المعين. (مقاصد الفلاسفة/ ١١٤) ما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التي قيل فيه: إنه واحد بها، كالإنسان والفرس. (المعتبر في الحكمة ٣/ ٥٨).

(٢) يقال على العدد وعلى المائع باشتراك الاسم. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ١٣٣٩) ما يقابل الواحد،

أي ما ينقسم من حيث أنه ينقسم. (شرح الهداية الأثيرية/ ٢٢٦)

ولهذا يقال: إن الذابل والنامي واحد في الموضوع ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد أي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه فهو واحد بالعدد. ومنه ما لا ينقسم بالحد أي حده ليس لغير وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير فهو واحد بالكلية، ولهذا يقال إن الشمس واحدة.

والواحد بالعدد إما أن يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع، وإما أن لا يكون وإن لم تكن بالفعل وكانت بالقوة فهو متصل وواحد بالاتصال وإن لم تكن ولا بالقوة فهو واحد بالعدد على الإطلاق. والكثير يكون كثيراً على الإطلاق وهو العدد المقابل للواحد وهو ما وجد فيه واحد وليس بالواحد في الحد من جهة ما هو فيه أي يوجد واحد ليس هو وحده فيه وهذا مبدأ عنه يأخذ الحساب في البحث. وقد يكون الكثير كثيراً بالاضافة وهو الذي يترتب بإزائه القليل.

وأقل العدد اثنان والمشابهة اتحاد في الكيفية. والمساواة اتحاد في الكمية. والمجانسة اتحاد في الجنس والمشاكلة اتحاد في النوع. والموازاة اتحاد في وضع الأجزاء. والمطابقة اتحاد في الأطراف. والهوهو اتحاد بين اثنين جعلاً اثنين في الوضع فيصير بينهما اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما قبل. ويقابل كل واحد منها من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد.

المقالة الثانية من الإلهيات

فصل في بيان معاني الواجب^(١) ومعاني الممكن

إن الواجب الوجود هو الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال وأن الممكن الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه ، فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضوع. بممكن الوجود وإن كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فصل ذلك في المنطق ثم أن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه.

وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني المحرقة والمختركة.

(١) الواجب: هو الذي بالفعل، فيما وصف به أبداً. (المقابسات / ٣٧٠) هو الممتنع أن لا يكون، أو ليس بممكن أن لا يكون. (التحصيل / ٢٩١، تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ٢٨) كل ما وجوده من ذاته، لا من غيره. الضروري الوجود. (مقاصد الفلاسفة / ١٣٢) الشيء إن ترجح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب. (شرح حكمة الإشراق / ١٧٥) قسموا الموجود إلى ذهني وخارجي والخارجي إلى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب. (مطالع الأنظار / ٣٦، مفاتيح الغيب / ٢٣٣) هو الذي ممتنع ومحال أن لا يكون. ليس بممكن أن لا يكون. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء / ٢٨١، تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ٢٩٨) ما يكون موجوداً بذاته ولذاته. (رسائل فلسفي ملا على نورى / ٥٦) ما يلزم من فرض عدمه محال. (شرح المنظومة ٢ / ٦٣).

فصل في أن الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره، وأن الواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره.

وإما أن لا يبقى وجوب وجوده فلا يكون وجوب وجوده بذاته وكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة.

والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة، والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة. ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود أو مقتضياً لإمكان الوجود أو مقتضياً لامتناع الوجود ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره " ولا أن يكون موجوداً معاً وإما أن لا يكون موجوداً معاً فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر - ولنؤخر الكلام في هذا " وإما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود فقد قلنا إن ما وجب وجوده بذاته استحالة وجوب وجوده بغيره فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

فصل في أن ما لم يجب لم يوجد

فقد بان أن كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته، وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل وإما أن لا يصح له وجود بالفعل ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل وإلا كان ممتنع الوجود فبقي أن يصح له وجود بالفعل فحينئذ إما أن يجب وجوده

وإما أن لا يجب وجوده وما لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله كما كان فإن وضع أن حالاً تجددت فالسؤال عن تلك الحال ثابت هل هي ممكنة الوجود أو واجبة الوجود فإن كانت ممكنة الوجود فإن تلك الحال كانت قبل أيضاً موجودة على امكانها فلم يتجدد حالة وليست تلك الحالة إلا خروجه إلى الوجود فخروجه إلى الوجود واجب وأيضاً فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود وإن كان بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره.

فصل في كمال وحدانية واجب الوجود^(١) وأن كل متلازمين في الوجود

متكافئين فيه فلهما علة خارجة عنهما

ولا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ولا يجوز أن يكون شيان اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالأخر فقد بان أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز أن يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالأخر حتى يكون "أ" واجب الوجود "بب" لا بذاته "وب" واجب الوجود "بأ" لا بذاته وجملتهما واجب وجود واحد وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين ولكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته فكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول وإن لم يكن في الزمان فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر على ما وصفنا فلهما إذاً علل خارجة عنهما أقدم منهما فليس إذاً وجوب وجود كل واحد منهما مستفاداً من الآخر بل من العلة الخارجة التي أوقعت

(١) الواجب الوجود: إن الأمور الدāخلة في الوجود ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده وهو الذي يسمّى واجب الوجود. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٢) هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال. هو الضروري. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٢، النجاة من الغرق في بحر الضلالات/ ٥٤٦) هو الذي متى فرض معدوماً غير موجود، لزم منه محال. (تهافت الفلاسفة/ ٣٤٤) الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا يكون وجود لسواه إلا فائضاً عن وجوده وحاصلاً به، إمّا بواسطة أو بغير واسطة. (نفس المصدر/ ٢٨٦) ما قوامه بذاته، وهو مستغن من كلّ وجه عن غيره. (نفس المصدر/ ١٥٩) هو ما وجوده نفس ذاته. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ٣٠) هو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. (الحكمة المتعالية/ ٨/ ١٥) إته الوجود المتأكد الذي لا أتمّ منه، الذي يفتقر إليه الممكنات والوجودات الناقصة الدّوات المصحوبة للثّقائص والأعدام، والقصورات. (نفس المصدر/ ٨/ ١٣٦) ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود، من حدّ، أو نهاية، أو نقص، أو عموم، أو خصوص. (رسالة المشاعر/ ٤٥).

العلاقة بينهما وأيضاً فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه: ثم من المستحيل أن تتوقف ذات في أن توجد على ذات توجد بها فكأنها تتوقف في الوجود على وجود نفسها.

وبالجملة فإذا كان ذلك الغير يجب به كان هذا أقدم مما هو أقدم منه ومتوقف على ما هو متوقف عليه فوجودهما محال.

فصل في بساطة الواجب

ونقول أيضاً: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد والقول سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته.

وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فإما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلاً وجود منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود ولم يكن واجب الوجود إلا الذي يصح له وإن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الأجزاء وتعلق وجود كل بالآخر وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها بواجب الوجود " فقد أوضحت هذا على أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل " فتكون العلة الموجبة للوجود توجب أولاً الأجزاء ثم الكل ولا يكون شيء منهما واجب الوجود وليس يمكننا أن نقول إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء فهو إما متأخر وإما معاً وكيف كان فليس بواجب الوجود فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.

فصل في أن الواجب تام وليس له حالة منتظرة

ونقول: إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته وإلا فإن كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له ولا تخلو عن ذلك وكل منهما بعلة يتعلق الأمر بها ضرورة فكانت ذاته متعلقة الوجود بعلي أمرين لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً أو كان كلاهما وجوديين فبين من هذا أن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.

فصل في أن واجب الوجود بذاته خير محض

وكل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده، والشر لا ذات له بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائم بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود فذاته بذاته تحتل عدم وما احتمل عدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص فإذاً ليس الخير المحض إلا الواجب بذاته وقد يقال أيضاً خير لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء - وسنبين أن الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر.

فصل في أن الواجب حق بكل معاني الحقيقة

وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا حق إذاً أحق من الواجب الوجود. وقد يقال أيضاً: حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، فلا حق أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ومع صدقه دائماً ومع ذلك دوامه لذاته لا لغيره.

فصل في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا

ضد

ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته؛ لأن وجود نوعه له بعينه أما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه بل تقتضيه علة فإن كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه لم يوجد إلا له وإن كان لعله فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى وإما بسبب الحامل للمعنى وإما بسبب الوضع والمكان أو بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعله من العلل وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى وإنما تختلفان بشيء غير المعنى وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل فليس واجب الوجود وأقول قولاً ومرسلاً إن كل ما ليس اختلافه لمعنى ولا يجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط فلا يخالف مثله بالعدد فلا يكون إذاً له مثل لأن المثل مخالف بالعدد فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته لا ند له ولا مثل ولا ضد لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع وواجب الوجود بريء من المادة.

فصل في أنه واحد من وجود شتى

وأيضاً فهو تام الوجود؛ لأن نوعه له فقط فليس من نوعه شيء خارج عنه واحد وجوه الواحد أن يكون تاماً فإن الكثير والزائد لا يكونان واحدين فهو واحد من جهة تامة وجوده وواحد من جهة أن حده له واحد وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ولا بأجزاء الحد وواحد من جهة أن لكل شيء وجدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية وأيضاً هو واحد من جهة أخرى وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلا له.

فصل في البرهان

على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود، أي: أن الوجود الذي

يوصف به ليس هو لغيره وإن لم يكن من جنسه ونوعه

ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه ولنبرهن على هذا فنقول إن وجوب الوجود إما أن يكون شيئاً لازماً لماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما نقول للشيء إنه مبدأ فتكون لذلك الشيء ذات وماهية ثم يكون معنى المبدأ لازماً لتلك الذات كما أن إمكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسه معنى مثل أنه جسم أو بياض أو لون ثم هو ممكن الوجود وإمكان الوجود يلزمه ولا يكون داخلاً في حقيقته وإما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول أولاً أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية فإن تلك الماهية حينئذ تكون سبباً لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقاً بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته فإن وجوب الوجود من المعلوم أنه إذا لم يكن داخلاً في ماهية شيء بل كان الشيء كإنسان أو شجرة أو سماء أو غير ذلك مما قد علمت أن الوجود ووجوبه ليس داخلاً في ماهيته كان لازماً له كالتخصصية أو العارض العام لا كالجنس والفصل وإذا كان لازماً كان تابعاً غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولاً فلم يكن وجوب وجود بالذات وقد أخذناه بالذات فإن لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلاً في الماهية أو ماهية فإن كان ماهية عاد إلى أن النوعية واحدة وإن كان داخلاً في الماهية فتلك الماهية إما أن تكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه وقد أبطلنا هذا أو يكون لكل ماهية أخرى فإن لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائماً في موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لأحدهما أولاً وللثاني آخراً فلذلك هو جنس لهما فإذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع فيكون ليس واجب الوجود وإن اشتركا في شيء ثم كان

لكل واحد منهما بعده معنى على حدة تتم به الماهية ويكون داخلاً فيها فكل واحد منهما منقسم بالقول.

وقد قيل: أن واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود وإن كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثاني معنى زائد عليه فأما الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده عما لغيره وعدمه فيه فيكون الذي لا تجريد له منقسماً في القول غير واجب الوجود ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجود إلا أن يشترك فيه عدم ما سواه من غير أن تكون تلك الأعدام وجودات لأشياء وذواتاً فإنه ليس كل أعدام تكون للأشياء تكون ذواتاً ومعاني زائدة ولو كان كذلك لكان في كل شيء واحد أشياء بلا نهاية موجودة لأن في كل شيء أعدام أشياء بلا نهاية ومع هذا كله فإن كل ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره ولا يتم به وحده وجوب ذاته بل إنما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره وبما يتم به وجود ذاته فالذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره فإما أن يكون شرطاً في نفس وجوب الوجود وإما أن لا يكون فإن كان ذلك كله شرطاً في نفس وجوب الوجود وجب أن يوجد لكل واجب الوجود فكل ما يوجد لكل واحدة من الماهية يوجد للأخرى فلا يكون بينهما انفصال البتة بمقوم وقد وضع بينهما اختلاف في هذا النوع هذا خلف وأما إن لم يكن شرطاً في نفس وجوب الوجوب وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضين لوجوب الوجود وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا بالعوارض دون الأنواع هذا خلف فإن جعل الشرط في وجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه فليس أحدهما بعينه شرطاً ولا الآخر بعينه شرط فتساويا في أنه ليس أحدهما بشرط فكيف يكون أحدهما لا بعينه شرطاً.

فإن قال قائل: هذا مثل المادة ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدها ولكن أحدهما لا بعينه أو مثل أن اللون لا يتقرر وجوده إلا أن يكون سواداً أو بياضاً لا بعينه ولكن أحدهما فقد ذهب عليه الفرق.

فيقال له: أما المادة فإحدى الصورتين بعينها شرط لها في زمان والأخرى ليست بشرط في ذلك الزمان وفي الزمان الآخر فإن الصورة الأخرى بعينها شرط لها والأولى ليست وكل واحدة منهما في نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقة بلا شرط والمادة أيضاً ممكنة فإذا وجبت بعلّة إحدى الصورتين أوجبت تلك الصورة بعينها وكيفما كان الحال فإن المادة سواء كان أحدهما شرطاً في وجوبها بعينه أو إحداهما لا بعينه فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلق بشيء خارج عنه لكان ليس وجوب الوجود بالذات وأما اللونية فليست تصوير لونية بسواد أو بياض بل هي لونية بأمر يعمهما لكن لا توجد مفردة إلا مع فصل كل واحد منهما فليس ولا واحد من الأمرين للونية بشرط في اللونية ولكنه شرط في الوجود المحض ثم في كل زمان وفي كل مادة فالشرط أحدهما بعينه لا الآخر فهذه اللونية التي بحسب الزمان وبحسب هذه المادة إنما يوجدها فصل السواد وكذلك الأخرى موجدتها فصل البياض واللونية المطلقة.

إما أن يكون ولا واحد منهما شرطاً في وجوده على أنه بعض الشرط ولا شرط تام والشرط التام هو اجتماعهما وبالجملة فإن الشيء الواحد من جهة واحدة يكون شرطه شيئاً واحداً لا أي شئين اتفاقاً إنما يكون هذا إذا كان له جهتان ولكل جهة شرط بعينه فلا يخلو عنهما فلا يتعلق بأحدهما بعينه لذاته بل باتفاق سبب من جهته وأما ذاته بذاته فلا شرط له إلا الواحد كما أن اللونية شرطها بذاتها أمر واحد وشرطها في جهات وجودها أمور تكون لكل وقت بعينه وكما أن اللونية في أنها لونية ليس أحد الأمرين بعينه وبغير عينه شرطاً لها في ماهية لونها بل في انية لونها وحصولها بالفعل كذلك يجب أن لا يكون أحد الأمرين شرطاً في وجوب الوجود من جهة ماهية كونه وجوب الوجود بل من جهة انيته فتكون انية وجوب الوجود غير ماهيته وهذا خلف فإنه يلزم أن يكون واجب الوجود يطرأ عليه وجود ليس له في حد نفسه كما يطرأ على الإنسانية والفرسية وكما في اللونية بل كما أنه يجوز أن يقال في اللونية إن أحدهما لا بعينه شرط في اللونية لا لنفس اللونية بل لاختلاف وجودات اللونية كذلك إن كان لوجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه شرطاً فيجب أن يكون لا لأنه وجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متقررًا دونه

غير محتاج إليه ولكنه شرط في تخصيص وجوده فإن كان سبب تخصيص وجوده أن رفع يطله فهو غير واجب الوجود وإن لم يكن يطله فيبقى حينئذ واجب الوجود واحداً أو كثيراً لا اختلاف بين أحاده البتة وكلاهما على الوضع المفروض محال فقد بان أنه ليس ولا واحد من خاصيتي الماهيتين المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه لا بعينه ولا لا بعينه فقد بطل أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازماً أو يكون جنساً ونقول ولا على أن يكون مقوماً لماهية الشيء وهذا أظهر فإن وجوب الوجود إذا كان طبيعة بنفسها فليكن "أ" ثم انقسمت إلى مثيرين فإنها تنقسم في مختلفين بالعدد فقط وقد منعنا هذا: إذا فتختلف في منقسمين بالنوع فينقسم بفصول فلتكن هي "ب و ج" وتلك الفصول لا تكون شريطة فيها "وهي في نفسها طبيعة منفردة أظهر" فإن طبيعة وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود هذا خلف وبالجملة يجب أن تعرف أن حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون والحيوان الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما لأن تلك الطبائع معلولة وإنما يحتاجان إلى الفصول لا في نفس اللونية والحيوانية المشتركة فيهما بل في الوجود وههنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية وكما أن ذينك لا يحتاجان إلى فصول في أن يكونا لوناً وحيواناً فكذلك هذا لا يحتاج إلى الفصول في أن يكون وجوب وجود ثم وجوب الوجود ليس له وجود ثان يحتاج فيه إليها فإن اللون هناك يحتاج بعد اللونية إلى الوجود مشتركاً فيه لا أن كان لازماً لطبيعة ولا أن كان طبيعة بذاته فإذا واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط أو بالعدد أو عدم الانقسام أو التمام فقط بل في أن وجوده ليس لغيره وإن لم يكن من جنسه ولا يجوز أن يقال واجبي الوجود لا يشتركان في شيء كيف وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشاركان في البراءة عن الموضوع فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم فإن كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس وقد بينا استحالة ذلك وكيف يكون عموم وجوب الوجوب لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض غير معلول.

فصل في إثبات واجب الوجود

لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن.

فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب وإن كان ممكناً فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً وإما أن لا يكون موجوداً معاً فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر فلنؤخر الكلام في هذا وأما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه فلا يخلو إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود فإن كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود هذا خلف وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود فإما أن يكون خارجاً منها أو داخلاً فيها فإن كان داخلاً فيها فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود وكان كل واحد منهما ممكن الوجود هذا خلف.

وإما أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علة لوجود الجملة وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها ومنها هو فهو علة لوجود نفسه وهذا مع استحالته إن صح فهو من وجه ما نفس المطلوب فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود وكان ليس واجب الوجود هذا خلف فبقي أن يكون خارجاً عنها ولا يمكن أن يكون علة ممكنة فإننا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة فهي إذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية.

فصل في أنه لا يمكن أن تكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد وإن كانت عدداً متناهياً

ونقول أيضاً: إنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً ولنقدم مقدمة أخرى فنقول إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور فهو أيضاً محال وتبين بمثل بيان المسألة الأولى ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولا لوجود نفسه ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده البعدية الذاتية فهو محال الوجود وليس حال المتضايفين هكذا فإنهما معاً في الوجود وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر بل توجدتهما معاً العلة الموحدة لهما والمعنى الموجب إياهما معاً فإن كان لأحدهما تقدم وللآخر تأخر مثل الأب والابن فنقدمه من جهة غير جهة الإضافة فإن تقدمه من جهة وجود الذات ويكونان معاً من جهة الإضافة الواقعة بعد حصول الذات ولو كان الابن يتوقف وجوده على وجود الأب والأب يتوقف وجوده على وجود الابن ثم كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعد لكان لا يوجد ولا أحد منهما وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده بل وجود ما يوجد عنه وبعده.

فصل آخر في التجرد^(١) لإثبات واجب الوجود

وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة، ولكن تحتاج إلى علل باقية، وبيان أن

الأسباب القريبة المحركة كلها متغيرة

وبعد هاتين فإننا نبرهن أنه لا بد من شيء واجب الوجود لأنه إن كان كل موجود ممكناً فإما أن يكون مع إمكانه حادثاً أو غير حادث فإن كان غير حادث فإما أن يتعلق بثبات وجوده بعلّة أو بذاته فإن كان بذاته فهو واجب لا ممكن وإن كان بعلّة فعلته معه والكلام فيها كالكلام في الأول وإن كان حادثاً وكل حادث فله علة في حدوثه فلا يخلو إما أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث لا يبقى زماناً وإما أن يكون إنمّا يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً والقسم الأول محال ظاهر اللاحقة.

والقسم الثاني أيضاً محال؛ لأن الآتات لا تتالي وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباعدة في العدد لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة يوجب تتالي الآتات وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي ومع ذلك فليس يمكن أن يقال إن كل موجود هو كذلك فإن في الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها.

فنقول: إن كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته ويمكن أن يكون ذاتاً واحدة مثل القالب في تشكيله الماء ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية فإن محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذة منه ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلّة في الوجود والثبات ولنأخذ في بيان أن كل حادث فإن ثباته بعلّة ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله

(١) التجرد: هو مفارقة الأحياز والأوضاع، والجهات، والأبعاد، والأزمنة، والأوقات، والحدود والامتدادات رأساً. (القبسات/ ١٦٧) عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارناً للمادة مقارنة الصورة والأعراض. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٩٥) هو عبارة عن مفارقة المادة وعلائقها، سواء كان في ذاته وفعله، أو في ذاته فقط (على طريقة المشاء). (رسالة التحفة لملا نظر علي الجيلاني/

فإننا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه فمحال أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه ووجوب ثباته بعلة الحدوث إنما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه.

وأما إذا عدمت فقد عدم مقتضاها وإلا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها فليست بعلة ولنزد هذا شرحاً.

فنقول: إن هذه الذات قبل الحدوث قد كانت لا ممتنعة ولا واجبة وكانت ممكنة فلا يخلو إما أن يكون إمكانها لا بشرط أو إمكانها بشرط أن تكون معدومة أو إمكانها هو في حال أن تكون موجودة ومحال أن يكون إمكانها بشرط عدمها لأنها ممتنعة أن توجد ما دامت معدومة واشترط لها العدم كما أنها ما دامت موجودة فهي بشرط أنها موجودة واجبة للوجود فبقي أحد الأمرين أما لأن الامكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها فلا ترايلها هذه الحقيقة في حال وأما في حال الوجود بشرط الوجود وهذا وإن كان محالاً "لأننا إذا اشترطنا الوجود وجب" فليس يضرنا في غرضنا وذلك أنك تعلم أن كل حادث بل كل معلول فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود ولكن الحق أن ذاته ممكنة في نفسها وإن كانت باشرط عدمها ممتنعة الوجود وباشترط وجودها واجبة الوجود وفرق بين أن يقال وجود زيد الموجود واجب وبين أن يقال وجود زيد ما دام موجوداً فإنه واجب وقد بين هذا في المنطق - وكذلك فرق بين أن يقال إن ثبات الحادث واجب بذاته وبين أن يقال إنه واجب ما دام موجود فالأول كاذب والثاني صادق بما بينا فإننا إذا لم نتعرض لهذا الشرط كان ثبات الوجود غير واجب.

واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يكون حال الوجود واجباً بل الشيء في نفسه ممكن ويعدم ويوجد وأي الشرطين شرط له دوامه صار مع شرط دوامه ضروري الحكم لا ممكناً ولم يتناقض ذلك فإن الإمكان باعتبار ذاته والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به فإذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتة بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط فلم يزل متعلق الوجود بالغير وكل ما

احتيج فيه إلى غير وشرط فهو محتاج فيه إلى سبب فقد بان أن ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب يمد وجوده وهو بنفسه غير واجب وليس لأحد من المنطقيين أن يعترض علينا.

فنقول: إن الامكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم للشيء وإن كل ما يوجد فوجوده ضروري.

فإن قيل له: ممكن فباشتراك الاسم، فإنه يقال له: قد بينا في كتبنا المنطقية أن اشتراط العدم للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح في أن يجعل جزء حد للممكن بل هو أمر يتفق ويلزم الممكن في أحوال وبيننا أن الموجود ليس ضرورياً؛ لأنه موجود بل بأن يشترط شرط وهو إما وضع الموضوع أو المحمول أو العلة والسبب لا نفس الوجود فينبغي أن تتأمل ما قلناه في الكتب المنطقية فتعلم أن هذا الاشتراط غير لازم فإن نظرنا ههنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته فإن كان الحصول يلحقه بالضروري الوجود فإن العدم أيضاً يجب أن يلحقه بالضروري العدم ولا يحفظ عليه الامكان فإنه كما أنه متى كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً ما دام موجوداً كذلك متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً لأن نظرنا ههنا في الواجب بذاته والممكن بذاته ونظرنا في المنطق ليس كذلك فبين من هذا أن المعلولات مفترقة في ثبات وجودها إلى العلة وكيف وقد بينا أنه لا تأثير للعلة في العدم السابق فإن علته عدم العلة ولا في كون هذا الوجود بعد العدم فإن هذا مستحيل أن يكون إلا هكذا فإن الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجود بالطبع إلا بعد عدم فالمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن بذاته لا في شيء من كونه بعد عدم أو غير ذلك فيجب أن يدوم هذا التعلق فيجب أن تكون العلة التي لوجود الممكن في ذاته من حيث هو وجوده الموصوف مع المعلول وإذا اتضحت هذه المقدمات فلا بد من واجب الوجود وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود ويجوز أن تكون العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث ويجوز أن تكون عللاً أخرى ولكن مع الحادثات وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير النهاية ولا تدور وهذا في ممكنات الوجود التي لا تفرض حادثة أولى وأظهر فإن تشكك متشكك وسأل

فقال إنه لما كان إنما يثبت الممكن الحادث بعلّة وتلك العلة لا تخلو إما أن تكون دائماً علة لثباته أو حدث كونها علة لثباته فإن كانت دائماً علة لثباته وجب أن لا يكون الممكن حادثاً ووصفناه حادثاً وإن حدث كونها علة لثباته فيحتاج أيضاً كونها علة لثباته والنسبة التي لها إليه إلى علة أخرى لثباته بعد العلة وهي المحدثّة لهذه النسبة فإن النسبة التي بينهما قد كانت لسبب ما فيجب أن يدوم ويبقى بسبب والكلام في الأخرى كالكلام في الأولى بعينه ويوجب هذا وضع العلل الممكنة الحادثة معاً بلا نهاية " فنقول " في جواب هذا أنه لولا ثبوت شيء من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه انتهاء علل محدثة ومثبتة إلى علل أخرى في زمان آخر " يناقض تلك أو يزيد عليها تأثير حادثاً " من غير تشافع آتات بل مع بقاء كل علة ومعلول " ريثما يتأدى إلى الآخر " لكان هذا الاعتراض لازماً.

فصل في إثبات انتهاء مبادئ الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة

فأما ما هذا الشيء؟ فهو الحركة، وخصوصاً المكانية وخصوصاً المستديرة، وإنما وجودها من حيث هو قطع مسافة أن يكون منها شيء كان وشيء يكون ولا يكون في شيء من الآتات منها شيء موجود ولكن فيما هو طرفه وإنما اتصاله باتصال المسافة.

وأما ما سببه؟

فأسبابه ثلاث: طبع، وإرادة، وقسر.

ولنبداً بتفهم حال الطبيعة منها، فنقول: إنه لا يصح أن يقال: إن الطبيعة المجردة سبب لشيء من الحركات بذاتها وذلك لأن كل حركة فهي زوال عن كيفية أو كم أو أين أو جوهر أو وضع وأحوال الأجسام بل الجواهر كلها إما أحوال منافية وإما أحوال ملائمة والأحوال الملائمة لا تزول عنها الطبيعة وإلا فهي مهروب عنها بالطبع لا مطلوبة فإذا الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة فإذا الطبيعة نفسها ليست تكون علة حركة ما لم يقتصرن بما أمر بالفعل وهو الحال المنافية وللحال المنافية درجات قرب وبعد عن الحال الملائمة وكل درجة تتوهم من القرب والبعد إذاً بلغتها تعين عليها الحركة بعدها فتكون تلك الحركة التي في ذلك الجزء علتها الطبيعية هي حالة غير ملائمة في درجة

موصول إليها وكما أن هذه العلة تتجدد دائماً ويكون ما بقي علته ما سلف في الحدوث على الاتصال كذلك الحركة فتكون إذاً علة لحركة يحدث منها شيء عن شيء منها على الاتصال " ولا يبقى منها شيء فيطلب علة منقسم لها ويكون ما أوجبه هذا الاعتراض بالحركة " وما سلف من تلك الحركة علة بوجه ما أو شرط علة لما بقي من الحركة المتجددة التي من ذلك الحد الموصول إليه بالحركة وتكون الطبيعة علة الرد إلى الحال الطبيعية فتكون المسافة شرطاً لتصير معه الطبيعة علة لتلك الحركة بعينها من حيث أن كون الطبيعة فيها أمر غريب وتكون هذه العلة والمعلول معاً دائماً ويحدث كل وقت استحقاق آخر.

" وأما الحركة الإرادية " (١) فإن عللها أمور إرادية وإرادة ثابتة واحدة كأنها كلية تنحو نحو الغرض الذي يحصل في التصور أولاً فهي محفوظة بعلّة واحدة ثابتة وإرادة بعد

(١) الحركة الإرادية: كلّ ما يتحرّك بمعنى في ذاته، إمّا أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة نحن نسمّيه طبيعياً، كحركة الحجر إلى أسفل، وإمّا أن يشعر بها نحن نسمّيه إرادياً ونفسانياً. (تفاوت الفلاسفة/ ٢٠٥) هي ما يصحّ على جهات مختلفة. (سه رساله شيخ إشراق/ ١١). إن كانت القوة الموجودة في المتحرّك مسببة من سبب خارجي سمّيت الحركة القسريّة، وإلا، فإن كان لها شعور بما يصدر عنها سمّيت تلك الحركة الإرادية. (مطالع الأنظار/ ١٠٦) ما بوصف بالحركة، إمّا أن تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة، أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر، يقال له: إنّه متحرّك بالذات، وتسمّى حركته حركة ذاتية، وإمّا أن يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسريّة أو يكون مبدأ الحركة فيه إمّا مع الشعور، أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الإرادية. (شرح المواقف/ ٣٤٢) القوة المحركة إن لم تكن خارجة [عن المتحرّك] إمّا أن تكون الحركة بسيطة. وإمّا مركّبة، والمركّبة إمّا أن يكون مصدرها القوة الحيوانية أولاً والأولى إمّا أن تكون مع شعور بها وهي الحركة الإرادية الحيوانية. (نفس المصدر/ ٣٤٣) الحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والتركّ وتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجّح أحدهما. (شرحي الإشارات للطوسي ١/ ١٨٠) مبدأ الحركة إمّا خارج عن المتحرّك فهي قسريّة أولاً، وحينئذ إمّا أن تكون مع شعور وإرادة فتكون إرادية. (حاشية المحاكمات/ ٣٧٠) إمّا أن يكون مبدأ الحركة في غيره (ما يوصف بالحركة) وهي الحركة القسريّة، أو يكون الحركة فيه إمّا مع الشعور، أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الإرادية. الحركة المركّبة إمّا أن يكون مصدرها القوة الحيوانية، أولاً والأولى إمّا أن تكون مع شعور بها وهي الحركة الإرادية الحيوانية. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ٣٤٣).

إرادة بحسب تصور بعد بعد بعد وأين بعد أين يتبعه حركة بعد حركة ويكون كل ذلك على سبيل التجدد لا على سبيل الثبات ويكون هناك شيء واحد ثابت دائماً وهو الإرادة الثابتة الكلية كما كانت الطبيعة هناك وأشياء تتجدد وهما تصورات جزئية وإرادات مختلفة كما كانت الطبيعة هناك وأشياء تتجدد وهما تصورات جزئية وإرادات مختلفة كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد ويكون جميعها على سبيل الحدوث ولولا حدوث أحوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما أمكن أن تكون حركة فإنه لا يجوز أن يلزم عن علة ثابتة أمر غير ثابت.

وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدءاً قريباً لحركة بل يحتاج إلى قوة أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة وتتخيل الأينات الجزئية وهذا يسمى النفس وأن العقل المجرد إذا كان مبدءاً لحركة فيجب أن يكون مبدءاً أمراً مثلاً أو مشوقاً أو شيئاً مما أشبه هذا.

وأما مباشرة التحريك فكلما بل يجب أن يباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغير بوجه ما ويحدث فيه إرادة بعد إرادة على الاتصال وقد أشار المعلم الأول في كلامه في النفس إلى أصل ينتفع به في هذا المعنى إذ قال: "إن لذلك أي العقل النظري الحكم الكلي وأما لهذا فالأفعال الجزئية والتعقيلات الجزئية " أي العقل العملي " وليس هذا في إرادتنا فقط بل وفي الإرادة التي تحدث عنها حركة السماء هذا.

"وأما الحركة القسرية"^(١) فإن كان المحرك يلزمها فعلتها حركة المحرك بعلة وعلة علتها آخر الأمر طبيعة أو إرادة فإن كل قسر ينتهي إلى إرادة أو طبيعة وإن كان المحرك لا

(١) الحركة القسرية: كل جسم يتحرك فحركته إما من سبب خارج، وتسمى حركة قسرية... (رسائل ابن سينا/ ٣٢) هي أن يحرك الجسم إلى خلاف ما يقتضيه طبعه. (التحصيل/ ٣٨٧) هي التي محركها خارج عن المتحرك وليس بمقتضى طبعه. وذلك قد يكون بالجذب وقد يكون بالدفع. (نفس المصدر/ ٥٩٣) حركة يتحرك بها المحرك لا من ذاته ولا بحسب صورته الخاصة به. (الحدود والفروق/ ١٦) هي التي محركها خارج عن المتحرك بها. (المعتبر في الحكمة ٢/ ١١٢) إن كانت القوة الموجودة في المتحرك مسببة من سبب خارجي لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية. (مطالع الأنظار/ ١٠٦) القوة

يلازمها بل كان التحريك على سبيل جذب أو دفع أو فعل آخر مما يشبه هذا فالرأي الحقيقي الصواب في ذلك هو أن المحرك يحدث في المتحرك قوة محرّكة إلى جهة تحريكه غالبية قوته الطبيعية وأن المتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة يبلغ مكاناً ينتحيه لولا معاوقة القوة الطبيعية واستمرارها من مصاكة الهواء أو الماء أو غير ذلك مما يتحرك فيه مدداً يوهن القوة الغريبة فحينئذ تستولي القوة الطبيعية وتحت حركة مائلة من تجاذب القوتين إلى جهة القوة الطبيعية ولولا حال مصاكة المتوسط وكسرة القوة الغريبة لكانت القوة الطبيعية لا تستولي عليه البتة إلا بعد بلوغه الغاية التي يوجبها تناهي كل قوة جسمانية وكل قوة محرّكة على الاستقامة فسكونها في تلك الغاية لأن هذه الحركة تطلب ذلك السكون فإذا بطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة بموافاتها مكانها المطلوب عادت القوة الطبيعية إلى فعلها إذ وهنت القوة الغريبة بتمام فعلها أو بأسباب أخرى وإنما حكمنا بهذا الحكم لأن القوة الغريبة لولا أنها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت ميلها ثم لا يجوز أن يستحيل المغلوب غالباً أو الغالب مغلوباً إلا بورود سبب على أحدهما أو كليهما ومحال أن نتوهم أن القوة العرضية تبطل بذاتها فلا يجوز أن يكون شيء من الأشياء يبطل بذاته أو يوجد بذاته بعد أن يكون له ذات تثبت وتوجد فالقوة الطبيعية إنما تعود غالبية على القوة العرضية بمعاوق ينضم إليها وذلك المعاوق يعاوقها معاوقة بعد معاوقة تكون مقاومة لما يتحرك فيها فيكون لذلك تأثير في القوة الغريبة بعد تأثير وقد أشبعنا الكلام في هذا حيث تكلمنا الكلام المبسوط على الاحوال كلها فإن القوة القسرية حالها في إيجاب الحركة بتجدد الأكوان عليها حال الطبيعة إلى أن تبطل.

=
الحركة إن كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية. (شرح المواقف / ٣٤٢) مبدؤها (الحركة) إمّا خارج عن المتحرك، فهي قسرية. (حاشية المحاكمات / ٣٧٠) المتحرك إمّا أن يتحرك من تلقاء ذاته أو من تلقاء ما يباينه. والثاني إن كانت حركته كحركة الحجر إلى فوق فيسمى حركة قسرية. (الشواهد الربوبية / ١٠٣) أن يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية. (كشاف اصطلاحات الفنون / ٣٤٣).

فإن قال قائل: إنا نرى الماء تبطل حرارته المستفادة بذاتها لأنها عرضية. فإننا نقول له: كلا، بل إن الحرارة إنما تثبت قوتها في الماء لحضور علتها المجددة لقوتها دائماً فإذا بطلت علتها وتجديدها فيه الحرارة شيئاً بعد شيء أقبل عليها برد الهواء والقوة المبردة في الماء فأبطلها وكانا قبل يعجزان عن إبطالها إن بقيت العلة المسخنة الحاضرة الممدة دائماً بسخونة بعد سخونة وتسخن الهواء المماس لذلك الماء مع الماء فقد بان إذاً أن شيئاً ثباته على سبيل الحدوث وهو الحركة وأن له علة إنما تكون علة بالفعل لتجدد بعد تجدد يعرض في حالها على الاتصال أو يكون لها ذات باقية بالعدد متغيرة الأحوال ولولا أنها متغيرة الأحوال لم يحدث عنها تغيير ولولا أن لها ذاتاً باقية لم يحدث عنها إتصال التغيير وأنه لا بد للتغيير من حامل باق " كأن يغير المؤثر حتى يؤثر أو يغير المتأثر " فقد انكشفت الشبهة المسئول عنها إذ ظهر أن علل ثبات الحادثات تنتهي إلى علل أولى لها ثابتة الذوات متبدلة الأحوال تبدلاً يكون سبب كل ما يتجدد وتلك الذات الثابتة مع الحال المعلولة لتلك الذات سبب أمر آخر مؤد إلى الحال الثانية التي تصير الذات بها علة لما تجدد ثانياً ولا بأس في أن يكون الشيء الواحد علة لنفسه ومعلولاً من جهتين وأن يكون حال فيه علة لحال آخر.

وهذان الحالان في الطبيعي قرب بعد قرب وفي الارادي تصور بعد تصور واختلاف نسبة ثابتة ونسبة متبدلة والنسبة الثابتة مثل وجود الشمس فوق الأرض لكون النهار أو زوال العشاء فإن معنى كون الشمس فوق الأرض واحد في جميع النهار وإن كان على سبيل تغير وانتقال من مكان إلى مكان " فتكون النسبة الواحدة يبقى معها أمر ما وتكون النسبة المتجددة أدت إلى علة مضادة لعله بقاءه فتوجب فساداه وليس ينعكس فليس كل تجدد يبلغ إلى أن ينتهي المنفعل إلى علة مضادة لعله ثباته بل يكون ذلك إذا أوصل بينهما بعد تباين منهما وإلى علة مضادة لعله ثباته بل يكون ذلك إذا أوصل بينهما بعد تباين منهما وإلى أن تصل إحدى علتين إلى الأخرى المفسدة إياها فتكون ثابتة موجودة " وبذلك يحفظ نظام الأكوان والاستحالات وما يجري مجراها فقد بان أيضاً من هذا أنه لا بد في اتصال الكون من حركة متصلة ولا تتصل غير المكانية والوضعية ولا من المكانية غير المستديرة فإن كان كون ما كانت حركة متصلة لا محالة.

فصل في أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول

وإذ قد ثبت واجب الوجود فنقول: إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول.

أما أنه معقول الماهية فالأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة أو مكنونة بعوارض المادة فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود إذا جرد عن هذا العائق كان وجوداً وماهية معقولة وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض فهو بذاته معقول والأول واجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة فهو بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً والشيء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره كما سنوضح فالأول لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته فكل من تفكر قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو وأيضاً فإن المحرك يقتضي شيئاً متحركاً وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب أن يكون شيئاً آخر بل نوعاً آخر من البحث يوجب ذلك ولذلك لم يمتنع أن تتصور شيئاً يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء يتحرك هو عنه بلا شرط أنه آخر أو هو أو المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو ولذلك المضافات تعرف أنيتها لأمر آخر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن فإننا نعلم يقيناً " أن لنا قوة نعقل بها الأشياء " فإما أن تكون القوة التي تعقل هذا المعنى هي هذه القوة نفسها فتكون هي بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب أو تعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل

ولكن هذا محال. فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر وبهذا يبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ما هو ماهية متجردة توجد لشيء فهو معقول وإذا كانت هذه الماهية لذاقها تعقل ولذاقها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاقها عاقل ومعقول فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون إثنان في الذات ولا اثنان في الاعتبار أيضاً فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته وأن ماهية مجردة هي ذاته له وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة.

فصل في أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيد وملتذ وأن اللذة^(١) هي إدراك

الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص واحدة من كل جهة والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ كل اعتدال لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج فيحدث وحدة في كثرته وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على

(١) اللذة: ما أخرجه الموزي عن حالة إلى حالة، تلك التي كان عليها. (رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي/ ٣٦) إنَّ حدَّ اللذة عندهم (الفلاسفة) هو أنَّها رجوع إلى الطَّبيعة. (نفس المصدر/ ٣٧) هو إدراك الملائم (عند الحكماء) .

عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطَّبيعية (عند الرازي) . (نفس المصدر/ ١٤٢، الحكمة المتعالية ١/ ١١٧) دفع الألم، والعود إلى الحالة الطَّبيعية. العود إلى الحالة الطَّبيعية بعد الخروج عنها، وهو معنى الخلاص عن الألم. (رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي/ ١٤٣) ليست بشيء سوى الراحة من الألم، ولا توجد لذَّة إلا على أثر ألم. (نفس المصدر/ ١٤٨) حسَّ مريح. (نفس المصدر/ ١٤٩) إذا حدث الخروج عن الطَّبيعة شيئا فشيئا، وحدث الرجوع إلى الطَّبيعة دفعة واحدة، لا يظهر الألم، وتظهر اللذة. (نفس المصدر/ ١٥٩) إدراك الملائم. (رسائل الفارابي، كتاب الفصوص/ ٧، فصوص الحكم/ ٦٤، رسالة أضحوكة في أمر المعاد/ ١١٢، المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٨ و ١١٠، مقاصد الفلاسفة/ ١٧٢، شرحي الإشارات للرازي ٢/ ٨٨، المباحث المشرقية ٢/ ٤٢٧، شرح حكمة العين/ ٣٢٢، الحكمة المتعالية ١/ ١١٧، المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ١٤٨، حاشية المحاكمات/ ٤٥٦) هي خروج من الآلام. (رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٣١٣) هي رجوع المزاج إلى الاعتدال بعد ما كانت خارجة عنه. (نفس المصدر ٢/ ٤١٣) انطلاق الشهوة الطَّبيعية من النفس بلا مانع. (المقاسبات/ ٣٧٤) اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. (إلهيات الشفاء/ ٣٦٩) هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك. (الإشارات والتنبهات/ ١٤٥، شرحي الإشارات للرازي ٢/ ٨٧، الإشارات والتنبهات مع الشرح ٣/ ٣٣٧، درة التاج ٣/ ٩٠، مطالع الأنظار/ ٩٩) هي إدراك الخير الملائم. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٧، شرحي الإشارات للطوسي ٢/ ٨٧) تتبع إدراك الملائم أو هي نفس الإدراك. (التحصيل/ ٥٦٠) كون جار في طبائع مخصوص موافق. إعادة ما أخرجه الموزي. (الحدود والفروق/ ٣٩) الكمال وإدراكه. (مقاصد الفلاسفة/ ٢٣٠)

ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق ومبدأ إدراكه إما الحس وإما الخيال وإما الوهم وإما الظن وإما العقل وكلما كان الإدراك أشد إكتناهاً وأشد تحقيقاً والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً فأحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر فالواجب الوجود الي في غاية الجمال والكمال والبهاء والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل ويتعقل العاقل والمعقول على أهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية منها إحساس بالملائم والعقلية تعقل الملائم والأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك فهو أفضل لاذ وملتذ ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الاسامي فمن استشنعها إستعمل غيرها ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس لأنه أعني العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس واللذة التي تحب لنا بأن نتعقل ملائماً هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً ولا نسبة بينهما ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ما دمنا في البدن فإننا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية كما لها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه وذلك لعائق البدن فلو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً مطامعاً للموجودات الحقيقية والجماليات الحقيقية والملاذات الحقيقية متصلة بما إتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني بعد.

واعلم أن لذة كل قوة حصول كما لها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل أو لم يعقل معشوق عشق أو لم يعشق لذيد شعر بذلك أو لم يشعر.

فصل في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما مقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو أو يكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ولأنه كما سنيين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً وتوسط ذلك بأشخاصها وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً متشخصاً بل على نحو آخر نبينه فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض - وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

فصل في أن واجب الوجود كيف يعقل الأشياء

فأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة كما واجباً بسببه وقد بينا هذا فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من

حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها لكنها لكونها مستندة إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية: وقد قلنا إن من هذا الأسناد قد نجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوداً عليها فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضاً كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة الشمس مثلاً أو كالمشتري وأما إذا كان منتشرًا في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته ونعود.

فنبول: وكما أنك إذ تعلم الحركات السماوية كلها فأنت تعلم الحركات السماوية كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمن حركة كوكب كذا من موضع كذا شمالياً بصفة كذا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق عليه أو متأخر عنه مدة كذا.

وكذلك حال الكسوفين الآخرين حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ولكنك علمته كلياً لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحدة منها تكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم تجز أن تحكم بوجود هذا الكسوف في هذا الآن أولاً وجوده إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية صفتها ما شاهدت وبينها وبين الكسوف الفلاني كذا فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم ولا تعلمه بوقت ما فتسأل أنها هل هي موجودة بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كليته فلا مناقشة معه لأن غرضنا الآن في غير ذلك وهو تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً

وإدراكاً لا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتذكر علماً يتغير معه العالم فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما تؤخذ كلية أو موجودة دائماً أو كان لك علم لا بالكسوفات المطلقة بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمراً فإن علمك في الحالين يكون واحداً وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في عدة كذا ويكون بعده كذا وبعده فيما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر أنه موجود ثم لا يبقى علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم آخر بعد التغير الذي أشرنا إليه قبل ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء فهذا لأنك زمني وآني وأما الأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد أو معرفة جديدة.

واعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بأسبابها وإحاطتك بكل ما في السماء وإذا وقعت الاحاطة بجميع الأسباب في الأشياء ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات ونحن سنبين هذا بزيادة كشف على ما بيناه من ذي قبل فتعلم كيف نعلم الغيب وتعلم من هذين أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء لأنه مبدأ شيء هو مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركتها كذا وما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب.

فصل في تحقيق وحدانية الأول

بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد

ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق^(١)

فالأول يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل وأنه كيف يكون فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكما لها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة وحياته حالها هذا أيضاً بعينه فإن الحياة التي عندنا تكمل بإدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح أن نفس مدركه وهو ما يعقله من الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك إيجاد الكل فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد فالحياة منه ليست مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى تتم بقوتين فلا الحياة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وأيضاً فإن الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مباد لما هي له صوراً كان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معاً القوة المحركة فتحرك العصب والأعضاء الآلية ثم تحرك الآلات الخارجة ثم تحرك المادة فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فتكون محركة المحرك لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل لا مأخوذاً عن الكل ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود

(١) الواحد الحق: هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحديّة. (الجمع بين رأيي الحكيمين/ ١٠٢)

شيء وهذه الارادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود فيكون غير نفس الفيض هو الجود فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جوداً فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فاللواتي تخالط السلب إنه لو قال قائل في الأول: " بلا تحاش " إنه جوهر لم يعن إلا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون في الموضوع وإذا قال له واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوباً عنه الشريك.

وإذا قيل: عقل ومعقول وعقل لم يعن بالحقيقية إلا أن هذا الوجود مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار إضافة ما.

وإذا قيل له: أول لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل.

وإذا قيل له: قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن الوجود إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذي ذكر.

وإذا قيل له: حي لم يعن إلا هذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الأضافة إلى الكل المعقولة أيضاً بالقصد الثاني إذ الحي هو الدراك الفعال.

وإذا قيل: مريد لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته أي سلب المادة عنه مبدءاً لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب.

وإذا قال: جواد عنه من حيث هذه الأضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته.

وإذا قيل: خير لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب أو كونه مبدءاً لكل كمال ونظام وهذا إضافة. فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه.

فصل في صدور الأشياء عن المدبر الأول

فقد ظهر لنا أن لكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان بريئاً عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة لا ندله ولا شريك ولا ضد وأنه واحد من جميع الوجوه لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالممتصل ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد بها جملة وأنه واحد من حيث هو غير مشاركة البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوجوه فرد وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم. وقد كان هذا أحد وجوه الواحد وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلي ليس كالواحد الذي للأجسام لاتصال أو اجتماع أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة وهي معنى وجودي يلحق ذاتاً أو ذاتاً.

فصل في إثبات دوام الحركة بقول مجمل ثم بعده بقول مفصل

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية ليست مجسمة وأنها مبدأ الحركة الأولية وبأن لك أن الحركة المستديرة ليست متكونة تكوناً زمانياً فقد بان لك من هناك من وجه ما أن هنا مبدأ دائم الوجود وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن مع أنه قد بان لك أن العلة لذاها تكون موجبة للمعلول فإن دامت أوجبت المعلول دائماً فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك ما نحن في شرحه إلا أنا نزيدك بصيرة.

فنقول: إنك قد علمت أن كل حادث فله مادة فإذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل إما أن تكون علتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثنا أو كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك أو كان الفاعل ولم يكن القابل أو كان القابل ولم يكن الفاعل.

فنقول: قولاً مجملاً قبل العود إلى التفصيل أنه إذا كانت الأحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة أمر لم يكن كان وجود الكائن أولاً وجوده على ما كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة فإن حدث أمر لم يكن فلا يخلو إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث بحدوث علتة دفعة لا على سبيل ما يحدث لقرب علتة وبعدها أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علتة أو بعدها فأما القسم الأول فيجب أن يكون حدوثه لحدوث

العلة ومعها غير متأخر عنها البتة فإنه إن كانت العلة غير موجودة ثم وجدت أو موجودة وتأخر عنها المعلول لزم ما قلناه في الأول من وجوب حادث آخر غير العلة فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فإن تبادى الأمر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجبت معاً وهذا مما عرفنا الأصل القاضى بإبطاله فبقي أن لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب من علة أولى أو بعدها فبقي أن مبادئ الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها وذلك بالحركة فإذا قد كان قبل الحركة وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسين والأرجح الكلام إلى الرأس في الزمان الذي بينهما وذلك أنه إن لم يماسها حركة كانت الحوادث الغير متناهية منها في آن واحد إذ لا يجوز أن يكون في آنات متلاقية متماسة فاستحال ذلك بل يجب أن يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد بعد أو بعد قرب فيكون ذلك الآن نهاية الحركة الأولى يؤدي إلى حركة أخرى أو أمر آخر فإن أدت إلى حركة أخرى وأوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة متماسة لما والمعنى في هذه المماسية مفهوم على أنه لا يمكن أن يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فإنه قد بان لنا في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا إن كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن إلا بحادث وذلك الحادث لا يحدث إلا بحركة متماسة لهذه الحركة ولا نبالي أي حادث كان ذلك الحادث كان قصداً من الفاعل أو إرادة أو علماً أو آلة أو طبعاً أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت أو حصول تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن أو وصول من المؤثر لم يكن فإنه كيف كان حدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع إلى التفصيل ونقول إن كانت العلة القابلة والفاعلة موجودتي الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال.

أما من جهة الفاعل فمثل إرادة موجبة للفعل أو طبيعة موجبة للفعل أو آلة أو زمان، وأما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن أو من جهتيهما جميعاً مثل وصول أحدهما إلى الآخر وقد صح أن جميع هذا بحركة ما، وأما إن كان الفاعل موجوداً ولم يكن قابل البتة

فهذا محال، أما أولاً فلأن القابل كما بينا لا يحدث إلا بحركة أو اتصال فيكون قبل الحركة حركة، وأما ثانياً فإنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون قد كان القابل وإما أن وضع القابل موجود والفاعل ليس بموجود فالفاعل محدث ويلزم أن يكون حدوثه بعلة ذات حركة على وصفنا.

بيان آخر:

وأيضاً مبدأ الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه وإلا فله حال لم تكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت أهو بالإرادة أو طبعاً أو لأمر آخر أي أمر كان ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن فإما أن يوضع حادثاً في ذاته وإما غير حادث في ذاته بل على أنه شيء مباين لذاته فيكون الكلام فيه ثابتاً وأن حدث في ذاته كان ذاته متغيراً وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الأمر على ما كان ولم يوجد عنه شيء فليس يجب أن يوجد عنه شيء بل يكون الأمر والحال على ما كان فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه أو ترجيح الوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا أمراً خارجاً عنه فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الإرادة والمراد والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن أيضاً لا توجد عنها شيء فإذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد أو إرادة أو طبع أو قدوة وتمكن أو شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب وإذا كانت هذه الذات التي للعلة كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث يوجب الترجيح في هذه الذات وإن

كانت هي الفاعلة وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة أخرى فيكون الأمر بحاله ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد من أن يحدث لذاته في ذاته فإنها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام فيها ثابتاً ولم تكن النسبة المطلوبة فإننا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع كأنها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء وإلا قد أخرج من الجملة شيء فننظر في حال ما بعده فإن كان مبدأ النسبة مباينة له فليست هي النسبة المطلوبة فإذا الحادث الأول يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد أفترى أن ذلك عن الحادث منه فتكون ليست النسبة المطلوبة لأننا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل أو هي عن واجب وجود آخر وقد قيل إن واجب الوجود واحد على أنه إن كان عن واجب آخر فهو العلة الأولى والكلام ثابت فيه.

فصل في أن ذلك يقع لا انتظار وقت ولا يكون وقت أولى من وقت

ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبم يخالف الوقت الوقت وأيضاً إذ بان أن الحادث لا يحدث إلا بحادث حال في المبدأ فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع أو عرض فيه غير الإرادة أو بالارادة إذ ليس بقسري ولا اتفاق فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع أو كان بالعرض فقد تغير العرض وإن كان بالارادة فلينزل إنها حدثت فيه أو مباينة له بل نقول إما أن يكون المراد نفس اليجاد أو غرضاً ومنفعة بعد فإن كان المراد نفس اليجاد لذاته فلم لم يوجد قبل أتراه استصلحه الآن أو حدث وقته أو قدر عليه الآن ولا نعي فيما نقوله قول القائل إن هذا السؤال باطل لأن السؤال في كل وقت عائد بل هذا السؤال حتى لأنه في كل وقت عائد ولازم وإن كان لغرض ومنفعة فمعلوم أن الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدة فليس بغرض والذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدة فليس هو نافعاً والذي كونه منه أولى فهو نافع والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشيء كيف وهو غاية الخيرات.

فصل في أنه يلزم على قول المخالفين أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان

والحركة بزمان

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة أبداً أم بالزمان فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للآخرين وإن كانا معاً بالزمان وكحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وإن كانا معاً بالزمان فيجب أن يكون كلاهما محدثين أو قدم الأول وقدم الأفعال الكائنة عنه وإن كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بأن كان وحده ولا عالم ولا حركة ولا شك أن لفظة كان تدل على أمر مضى وليس الآن وخصوصاً ويعقبه قولك ثم فقد كان كون ثم مضى قبل أن خلق الخلق وذلك الخلق متناه فقد كان إذاً زمان قبل الحركة والزمان لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها فقد بان لك هذا فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقت الأول من الخلقة وقد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتاً عند كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق ولا كان خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فإن وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول الأمرين لأنك إذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن مفهوماً منه السبق بل قد يصح أن يفهم معه التأخر فإنه لو عدمت الأشياء صح وجوده وعدم الأشياء ولم يصح أن يقال لذلك كان بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق عز ذكره ممتداً لا عن بداية وجوز فيه أن يخلق قبل أي وقت توهم فيه أنه خلق فإذا كان هذا هكذا كانت هذه القبيلة مقدرة مكمنة وهذا هو الذي تسميه الزمان إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية إذ بينا أن ما يدل عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة وهيئة الغير القارة هي الحركة فإذا تحققت علمت أن الأول إنما سبق الخلق.

فصل في أن المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلا نهاية، وزماناً

ممتداً في الماضي بلا نهاية، وهو بيان جدلي إذا استقصى مال إلى البرهان

وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن وجوده لا يخلو أمرهم إما أن يسلموا أن الله عز وجل كان قادراً قبل أن يخلق الخلق أن يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأزمته ينتهي إلى وقت وأزمنة محدودة أو لم يكن الخالق قادراً أن يتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتداء - وهذا القسم الثاني محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الامكان بلا علة والقسم الأول يقسم عليهم قسمين فيقال لا يخلو إما أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم إنما ينتهي إلى خلق العالم بمدة وحركات أكثر أو أقل أولاً يمكن ومحال أنه لا يمكن لما بيناه فإن أمكن فيما أن يكون خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم أو إنما يمكن قبله فإن فرض إمكانه فهو محال فإنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة يقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم ومدة أحدهما أطول وإن لم يكن معه بل كان إمكانه مباناً له متقدماً عليه أو متأخراً عنه يقدر في حال العدم إمكان خلق شيء بصفته ولا إمكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدماً أو متأخراً ثم ذلك إلى غير نهاية فقد وضع ما قدمناه من وجود حركة لا بدأ لها في الزمان إنما البدء لها من جهة الخالق وإنما هي السماوية.

فصل في أن الفاعل القريب^(١) للحركة الأولى نفس

فيجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل وأن السماء حيوان مطيع لله عز وجل فنقول إما بينا في الطبيعيات أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق والجسم على حالته الطبيعية إذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة وظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركات إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية إما في الكيف كما إذا استحر الماء بالقسر.

وأما في الكم كما يذبل البدن الصحيح فيها ذبولا مرضياً، وأما في المكان كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء وكذلك إن كانت الحركة في مقولة أخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتغيير البعد عن الغاية فإذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية فإذا وصلت إليها سكنت ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة إما عن أبن غير طبيعي أو وضع غير طبيعي

(١) الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول، مثل الوتر لتحريك الأعضاء، والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة، مثل النفس لتحريك الأعضاء...

والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليه، أو حدوث حالة أخرى فيه، مثل الأعضاء للبدن، والمادة البعيدة ما لا تكون كذلك، إما لأنها ليست بقابلية، بل هي جزء القابل وإما لأنها إن كانت قابلة فلا بد من حدوث أحوال تستعدّ بسببها لقبول تلك الصورة. فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو، والثاني مثل الأركان المختلطة لصورة الخلط...

والصورة القريبة كالتربيع للمربع، والبعيدة كذي الزاوية للمربع.

والغاية القريبة كالصحة للدواء، والبعيدة كالسعادة للدواء. (المباحث المشرقية ١/ ٥٤٤، وقريب

منها ما في الحكمة المتعالية ٧/ ١٩٢)

هرباً طبيعياً عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في تركها ذلك كل النقط وليست تهرب عن شيء إلا وتقصده فليست إذاً الحركة المستديرة طبيعية.

فصل في أن حركة السماء^(١) مع أنها نفسانية كيف يقال: إنها طبيعية؟

إلا أنها قد تكون بالطبع، أي: ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها فإن الشيء المحرك لها وإن لم يكن قوة طبيعية كان سبباً طبيعياً لذلك الجسم غير غريب عنه وكأنه طبيعة وأيضاً فإن كل قوة طبيعية فإنما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يجس في الجسم المتحرك وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل كأنه يد يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولا يكون الميل موجوداً فهكذا أيضاً الحركة الأولى لأن محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس نفس ولا من خارج ولا له إرادة أو اختيار ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك بمضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم القريب فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول إن الفلك متحرك بالطبيعة إلا أن طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وكان قد بان أنه ليس قسراً فهي عن إرادة لا محالة ونقول إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكأننا قد أشرنا إلى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة إذ أوضحنا أن الحركة معنى متجدد السبب وكل شطر منه مخصص بسبب فإنه لا ثبات له ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده فإن كان عن معنى ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال.

(١) حركة السماء بالإرادة حركة نفسانية (غ، م، ٢٧٢، ٢٠) - يستحيل أن تكون حركة السماء ل الشهوة، فإن الشهوة عبارة عن طلب ما هو سبب لدوام البقاء (غ، م، ٢٧٤، ٢١) - أمّا الحركة السماوية فلها جهة واحدة، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها، وفي حيزها لا تجاوزه (غ، ت، ١٦٢، ٧) - حركة السماء هي أسرع الحركات إذ كانت هي المقدرة لجميعها (ش، سم، ٦١، ١٢)

أما إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال، أما إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن يكون كل حركة تتجدد فيه فلتتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة ونسبة له تعدم وكل جزء له نسبة تعدم فلعدم بعد وقرب من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يمكن تجدد حركة فإن الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت.

وأما إن كان إرادة فيجب أن يكون عن إرادة متجددة جزئية فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه فإنها إن كانت لذاها علة لهذه الحركة لم يجوز أن تبطل هذه الحركة وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها أو بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود والمعدوم لا يكون موجباً لموجود وإن كان قد يكون الاعدام علة للاعدام فإما أن يوجب المعدوم شيئاً فهذا لا يمكن وإن كانت العلية لأمر تتجدد فالسؤال في تجددتها ثابت فإن كان تجدداً طبيعياً لزم المحال الذي قدمناه وإن كان إرادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو الذي نريده فقد بان أن الإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن أن نتوهم أن ذلك الإرادة عقلية منتقلة فإنه قد يمكن أن ينتقل العقل الجزئي تحت النوع منتشراً مخصوصاً بعوارض عقلا بنوع كلي على ما أشرنا إليه فيجوز إذاً أن نتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالاً من حد إلى حد ويأخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما أوضحناه وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه من أن حركة من كذا إلى كذا ثم من كذا إلى كذا فنعين مبدأ ما كلياً منهيّاً إلى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذلك حتى تفنى الدائرة فلا يبعد أن نتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول أولاً على هذا السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة فإن هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الإرادة الكلية وإن كان على سبيل تجدد وانتقال والإرادة الكلية كيف كانت فإنما هي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها وإن كانت إرادة لحركة تتبعها إرادة للحركة.

وأما هذه الحركة التي من ههنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى بأن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة التي من هناك إلى حد ثالث فنسبة جميع أجزاء الحركة المتساوية في الجزئية إلى واحد واحد تلك الإرادات العقلية المتنقلة واحدة فليس من ذلك جزء أولى بأن ينسب إلى واحد من تلك التصورات من أن لا ينسب وكل شيء فنسبته إلى مبدئه ولا نسبته واحدة فإنه بعد عن مبدئه بإمكان ولم يتميز ترجح وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فإنه لا يكون كما علمت فكيف يصح أن يقال إن الحركة من " أ " إلى " ب " لزمت عن إرادة عقلية والحركة من " ب " إلى " ج " من إرادة أخرى عقلية دون أن يلزم عن كل واحدة من تلك الإرادات غير ما لم يلزم ويكون بالعكس فإن " أ " و " ب " و " ج " متشابهة في النوع وليس شيء من الإرادات الكلية بحيث تعين الألف دون الباء والباء دون الجيم ولا الألف أولى بأن تتعين من الباء والجيم عن تلك الإرادة لما كانت عقلية ولا الباء عن الجيم إلا أن تصوير نفسانية جزئية وإذا لم تتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدوداً كلية فقط لم يمكن أن تكون الحركة من " أ " إلى " ب " أولى من التي من " ب " إلى " ج " ثم كيف يمكن أن نفرض فيها إرادة وتصوراً ثم إرادة وتصوراً يختلفان في أمر متفق ولا استناد فيه إلى مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فإن العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلا مشاركاً للتخيل والحس ولأنما يمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الانتقال فيما نعقله دائرة معاً فإذاً على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضاً قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيل.

وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائماً إن كان معقولا كلياً عن كلي أو كلياً عن جزئي على ما أوضحناه.

فإذا كان الأمر على هذا فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والإرادة وهي متوهمة أي لها إدراك المتغيرات الجزئية وإرادة لأمر جزئية بأعيانها وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلاً محضاً لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة. والحرك القريب

للفلك إن لم يكن عقلاً فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك: فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك ولا بالعرض. وأما النفس المحركة فإنها كما تبين لك جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا إلا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلاً مشوباً بالمادة وبالجملة تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة وتخيلاتاً أو ما يشبه التخيلات حقيقة كالعقل العملي فينا وبالجملة إدراكاتها بالجسم ولكن المحرك الأول له قوة غير مادية أصلاً بوجه من الوجوه إذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه في أن تحرك وإلا لاستحالت ولكانت مادية كما قد بين هذا. فيجب بأن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر وذلك الآخر محلول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا النحو الذي يحرك علته محرك المحرك.

فصل في أن المحرك الأول كيف يحرك وأنه محرك على سبيل التشويق إلى

الافتداء بأمره الأولى لاكتساب تشبه بالعقل

والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف فهو الغاية والغرض الذي إليه ينحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق بل نقول إن كل محرك حركة غير قسرية فهو إلى أمر ما وتشوق أمر ما حتى الطبيعة فإن معشوق الطبيعة أمر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم إما في صورته وإما في أبنه ووضعه ومعشوق الإرادة أمر إرادي إما إرادة المطلوب حسي كاللذة أو وهمي خيالي كالغلبة أو ظني وهو الخير المظنون وطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا يفعل فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة فيرجع إلى حال ملائمة فيلتذ أو ينتقم من مخيل له فيغضب على أن كل حركة إلى لذية أو غلبة فهي متناهية وأيضاً فإن أكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمدياً فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً وإرادة لخير حقيقي ولا يخلو ذلك الخير إما أن يكون مما ينال بالحركة فيوصل إليه أو يكون خيراً ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مبين ولا يجوز أن يكون

ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فيناله بالحركة وإلا لانقطعت الحركة ولا يجوز أن يكون متحركاً ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كمالات كما من شأننا أن نجود لنمدح ونحسن الأفعال لتحدث لنا ملكة فاضلة أو نصير خيرين وذلك لأن المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله فإن كمال المفعول المعلول أخس من كمال العلة الفاعلة والأخس لا يكسب الأشرف وإلا كمل كمالات بل عسى أن يهيء الأخس للأفضل آله ومادته حتى يوجد هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأما نحن فإن المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون. والملكة الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيء لها المادة وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس وهو العقل الفعال أو جوهر آخر يشبهه. وعلى هذا فإن الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على أنها مهياة للمادة لا موحدة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة إذا كان الفعل قهراً ليجد كمالات انتهت الحركة عند حصوله فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن ينال وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الامكان.

والتشبه به هو تعقل ذاته في كمالها الأبدي ليصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته كما حصل لمعشوقه فالنسبة بالخير يوجب البقاء الأبدي على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه دائماً لذلك. فما كان يمكن أن يحصل له كماله الأقصى له في أول الأمر ثم تشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن أن يحصل له كماله الأقصى في أول الأمر ثم تشبهه به بالحركة وتحقيق هذا هو أن الجوهر السماوي قد بان أن محركه محرك عن قوة غير متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بما تعقل الأول فيسيح عليها من قوته ونوره دائماً تصير كأنها لها قوة غير متناهية ولا يكون لها قوة غير متناهية بل المعقول الذي يسيح عليها نوره وقوته.

وهو " أعني الجرم السماوي ^(١) " في جوهره على كماله الأقصى إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوة وكذلك في كنهه وكيفه إلا في وضعه وأينه أولاً وفيما يتبع وجودهما من الأمور ثانياً فإنه ليس أن يكون على وضع وأين أولى بجوهره من أن يكون على وضع وأين آخر له في حيزه فإنه ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً لجزء من جزء آخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة. فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه. والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائماً ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد فحفظ بالنوع والتعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن: ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه. وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أيناً لم تتعجب أن يكون جسم يشاق شوقاً إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن

(١) المحرك الأول إذ كان غير متحرك المتحرك الأول عنه كما يحرك المحبوب المحب له من غير أن يتحرك المحبوب. وهو يحرك ما دون المتحرك الأول عنه بوساطة المتحرك الأول. ويعني (أرسطو) بالمتحرك الأول عنه الجرم السماوي، وبسائر المتحركات ما دون الجرم الأول وهو سائر الأفلاك والتي في الكون والفساد. وذلك أن السماء الأولى تتحرك عن هذا المحرك بالشوق إليه، أعني لأن تشبه به بقدر ما في طاقتها كما يتحرك المحب إلى التشبه بمحبوبه، وتتحرك سائر الأجرام السماوية على جهة الشوق لحركة الجرم الأول (ش، ت، ١٦٠٦، ١١) - الجرم السماوي ليس فيه قوة إلا القوة في الأين فقط. فإن كانت القوة التي يتحرك بها هذه الحركة السرمدية فيه فلا تخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية؛ فإن كانت فيه غير متناهية لزم أن تكون حركته في الآن، وإن كانت متناهية أمكن أن يسكن، لكن قد تبين أنه لا يسكن فليس يتحرك بقوة فيه فهو يتحرك بقوة لا في موضوع أصلاً (ش، ت، ١٦٢٩، ١٠) - وجب ألا يكون في الجرم السماوي قوة على الفساد لأنه ليس له ضد، فهو باق بذاته وجوهره لا بمعنى فيه (ش، ت، ١٦٣١، ٨) - إن كانت هاهنا قوة في جسم ليس يمكن فيها أن تقف عن التحريك في وقت من الأوقات فهي ضرورة متحركة عن محرك ليس فيه قوة أصلاً لا بالذات ولا بالعرض. وهذه هي حال الجرم السماوي (ش، ت، ١٦٣٢، ١٧) - إن الجرم السماوي... متحرك من تلقائه، وكل متحرك من تلقائه ممكن أن يسكن من تلقائه (ش، ت، ١٦٣٣، ٥)

أن تكون له وإلى أن يكون على أكمل ماله من كونه متحركاً وخصوصاً ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ما يتشبه فيه بالأول من حيث هو مفيض للخيرات لا أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بمقدار الامكان في أن يكون على أكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأول لا من حيث يصدر عنه أمور بعده فتكون الحركة لأجل ذلك التشبه بالمقصود الأول مثلاً.

وأقول: إن نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول لأن ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكمل. ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لأن الشخص الواحد إذا دام لم يحصل لأمثاله وجود وبقيت دائماً بالقوة فالحركة تتبع أيضاً ذلك التصور على هذا النحو لا على أن يكون مقصوده أولية وإن كان ذلك التصور الواحد تتبعه تصورات جزئية " ذكرناها وفصلناها " على سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الأول. ويتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها في الأوضاع " والجزء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب " فيكون الشوق الأول على ما ذكرنا ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الأشياء قد توجد لها نظائر بعيدة في أبداننا ليست تناسبها وإن كانت قد تحكيها وتخيلها مثل أن الشوق إذا اشتد إلى خليل أو إلى شيء آخر تبع ذلك فينا تخیلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات التي إلى نحو المشتاق إليه نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي سبيله وأقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كائنة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار. ويمكن أن يكون على النحو الذي ذكرناه ليس أن تكون الحركة هي المقصودة بالقصد الأول وهذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية أو فلكية وليس من شرط الحركة الإرادية أن يكون مقصودها في نفسها بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسيح منه تأثير تتحرك له الأعضاء فتارة تتحرك على النحو الذي تتوصل به إلى الغرض وتارة على نحو آخر مشابه أو مقارب له إذا كان عن تخيل سواء كان الغرض أمراً ينال أو أمراً يقتدى به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده فإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يعقل

منه أو يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كل شيء وكل جهة لكنه ينبعث من ذلك ما هو أدون منه مرتبة وهو الشوق إلى التشبه به بمقدار الامكان فيلزم طلب الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون هذا الشوق تبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثاً عنه وهذا الاستكمال منبعثاً عن الشوق فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الأول جرم السماء: وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً أن المعلم الأول إذا قال إن الفلك متحرك بطبعه فلماذا يعني أو قال إنه متحرك بالنفس فماذا يعني أو قال إنه متحرك بقوة غير متناهية يحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني فإنه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف.

فصل في أن لكل فلك^(١) جزئي محركاً أولاً مفارقاً قبل نفسه يحرك على

أنه معشوق، فإن المحرك الأول لكل مبدأ لجميع ذلك

وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك الأول واحد ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملته السماء فوق واحد وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ومشوق معشوق يخصه على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويشبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي تخص واحداً واحداً منها فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكارة الأولى وهي عند من تقدم " بطليموس " كرة الثوابت، وعند من يعلم بالعلوم التي ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطية بها غير مكوكبة وبعد ذلك فمحرك الكرة التي تلي الأولى بحسب اختلاف الرأيين - وكذلك ما بعدها وهلم جرا. فهؤلاء يرون أن محرك الكل شيء ولكل

(١) الفلك: عنصر، وذو صورة، فليس بأزلي. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٩) إنه جسم شفاف كروي، محيط بالعالم. (رسائل إخوان الصفا ٣/ ٣٨٧) هو محيط بالهواء مثل ذلك (أي من جميع الجهات). (نفس المصدر ٣/ ٣٩٠) هو جرم بسيط كروي غير قابل للكون والفساد، متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه. (الحدود لابن سينا/ ٢٦، رسائل ابن سينا/ ١٠٢، تهافت الفلاسفة/ ٣٠٢) جسم كروي الشكل، لا ميل فيه، ثابت بكلية، متحرك بأجرامه دوراً. (الحدود والفروق/ ٦٣) إنه جرم ذو نفس، لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس، بل كلاهما صادران من علّة سواهما. (تهافت الفلاسفة/ ١٣٠)

كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة وبعض من هو أسد قولاً من أصحابه يصرح ويقول في رسالته التي في مبادئ الكل: أن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدد كثيراً وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصه والذي تحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص وإن لم يكن يغوص في المعاني يصرح ويقول: ما هذا معناه إلا أن الأشبه والأحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك له على أنه فيه وجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق.

وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا فإنه قد صح لنا أيضاً بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للآخر ومتشوق غير الذي للآخر وإلا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء: وقد بينا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأول فتتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها.

فصل في إبطال رأي من ظن أن اختلاف حركات السماء لأجل ما تحت

السماء

ونحن نريد هذا بياناً، ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول: إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين، إذ يقول: إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوه أيضاً وعلموا بالقياس أن الحركات السماوية لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها ولا يجوز أن يكون لأجل معلولاتها. أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا إن نفس الحركة ليس لأجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والتشوق إليه. فأما اختلاف الحركات فيختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته سمى موضع واعتراض له إليه طريقان أحدهما يختص بإيصاله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق

وجب في حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل ذاته. قالوا وكذلك حركة كل فلك إنما هي لتبقى على كماله الأخير دائماً لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره.

فأول ما نقول لهؤلاء: إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصد ما لأجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر أو أعسر فاختارت الأنفع.

فإن كانت العلة المانعة عن القول بأن حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء هذه الحالة فليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب إليه بل ذلك مختلف.

ونقول: بالجملة لا يجوز أن يكون عنها شيء لأجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطء ولا قصد فعل البتة لأجلها وذلك لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود ويكون أنقص وجوداً من المقصود لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر من حيث هو والآخر على ما هما عليه بل يتم به للآخر النحو من الوجود الداعي إلى القصد ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس. فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون وإلا كان القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل وجوداً منه - وإنما يقصد بالواجب شيئاً يكون القصد مهياً له ومفيد وجوده شيء آخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة والآلة وإنما يفيد الصحة مبدأ أجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته أشرف من المادة وربما كان القاصد مخطئاً في قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد فلا يكون

القصد لأجله في الطبع بل للخطأ ولأن هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا تنحل إلا بالكلام المشبع فلنعدل إلى الطريق الأوضح.

فنقول: إن كل قاصد فله مقصود والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عند القاصد أولى بالقاصد من لا وجوده عنه وإلا فهو هذر والشيء الذي هو أولى بالشيء فإنه يفيد كمالاً ما إن كان بالحقيقة فحقيقياً وإن كان بالظن فظناً مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما أشبهها كمالات ظنية أو الريح أو السلامة أو رضا الله وحسن معاد الآخرة.

وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية لا تتم بالقصد وحده فإذاً كل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالاً لقاصد لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال والعبث مما علمت من سائر ما تبين لك ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالاً لم يكن فإن المواضع التي يظن فيها أن المعلول أفاد علته كمالاً مواضع كاذبة أو محرفة ومثلث ممن أحاط بما سلف له في الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها.

فإن قال قائل: إن الخيرية توجب هذا وإن الخيرية تفيد الخير.

قيل له: إن الخيرية تفيد الخير لا على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك فإن هذا يوجبه النقص وأن كل قصد وطلب شيء فهو طلب لمعدوم وجوده عند الفاعل أولى من لا وجوده وما دام معدوماً وغير مقصود لم يكن ما هو الأولى به وذلك نقص وأن الخيرية لا يخلو إما أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا القصد ولا كونه عند الخيرية واحداً فلا يكون الخيرية توجبه ويكون حال سائر لوازم الخيرية التي تلزم بذاتها لا عن قصد هو هذه الحال وإما أن يكون بهذا القصد تتم الخيرية وتقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلول لها.

فإن قال قائل: إن ذلك للتشبه بالعلة الأولى في أن فيه خيرية متعددة وحتى تكون بحيث

يتبعها خير.

فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول وفي الحقيقة مردود فإن التشبه به في أن لا يقصد شيئاً بل أن ينفرد بالذات فإنه على هذه الصفة اتفاقاً من جماعة أهل العلم.

وإما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به اللهم إن يقال أن المقصود الأول شيء وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة الاستبعاد فيجب في اختيار الجهة أيضاً أن يكون المقصود بالقصد الأول شيئاً وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود. فتكون الخيرية غير مقصودة قصداً أولاً لنفس ما يتبع بل يجب أن يكون هناك استكمال في ذات الشيء مستتبع لتلك المنفعة حتى يكون تشبهاً بالأول ونحن لا نمنع أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول على أنها تشبه بذات الأول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات الأول من حيث يفيض عنه الوجود بعد أن يكون القصد الأول أمراً آخر ينظر به إلى فوق. وأما النظر إلى أسفل واعتباره فلا، فلو أجاز أن يقع القصد الأول إلى الجهة حتى يكون تشبهاً بالأول لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لأجل ما يجب يفيض عنها وجود ليس تشبهاً به من حيث هو كامل الوجود معشوقه وإنما ذلك لذاته من حيث ذاته ولا مدخل البتة لوجود الأشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل أنه على كماله الأفضل وبحيث يبعث عنه وجود الكل لا طلباً وقصداً فيجب أن يكون الشوق إليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق للأول به كمال.

فإن قال قائل: إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيراً وكمالاً والحركة فعلاً له مقصود فكذلك سائر أفاعيله.

فالجواب: أن الحركة ليست تفيد كمالاً وخيراً وإلا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي أشرنا إليه وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوي بالفعل إذ لا يمكن استثبات الشخص له فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالاً خارجاً عنها بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لأنها نفس استيفاء الأوضاع والأيون على التعاقب وبالجملة يجب أن يرجع إلى ما فصلناه فيما سلف حين بينا أن هذه الحركة كيف تتبع تصور المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

فإن قال قائل: إن هذا القول يمنع من وجوده العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فإننا سنذكر بعد ما يزيل هذه الأشكال ويعرف عناية الباري عز وجل بالكل على أي سبيل هي وأن عناية كل علة بما بعدها على سبيل هي وأن الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادئ الأول والأسباب المتوسطة فقد اتضح بما أوضحناه أنه لا يجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات إلا بالعرض وأنها لا تقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كان يرضى به ويعلمه بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليتبرد غيره ولكن يلزمه أن يبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها ولكن يلزمها أن تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتت لذة الجماع لتدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمه ولد والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لأن تنفع المريض لكن يلزمها نفع المريض - كذلك في العلل المتقدمة إلا أن هناك إحاطة بما يكون وعلماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون وأنه على ما يكون " وليس في تلك " فإذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماوية إنما اشتركت في الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك - وإنما اختلفت لأن مبادئها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف بعد ذلك الأول وليس إذا أشكل علينا أنه كيف وجب على كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.

فصل في أن المعشوقات التي ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقي علينا شيء وهو أنه يمكن أن يتوهم المعشوقات المختلفة أجساماً لا عقولاً مفارقة حتى يكون مثلاً الجسم الذي هو أحسن متشبهاً بالجسم الذي هو أقدم وأشرف كما ظنه أبو الحسن العامري القدم من أبحث المتفلسفة الإسلامية في تشويش الفلسفة إذ لم يفهم غرض الأقدمين فنقول إن هذا محال وذلك أن التشبيه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها فإن أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فإنما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل مخالفة توجب أن يكون هذا إلى جهة وذاك إلى أخرى ولا يمكن أن يقال إن السبب في ذلك الخلاف طبيعة ذلك الجسم كأن تكون طبيعة الجسم تقتضي أن يتحرك من " أ " إلى " ب " ولا تقتضي أن يتحرك من " ب " إلى " أ " فإن هذا محال فإن الجسم

بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكانت تنتقل عنه قسراً فيدخل في حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب إذاً أن يكون إذا أزيل جزء من جهة جاز وإن أزيل من جهة لم تجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة إلى جهة فتميل إلى تلك الجهة ولا تميل إلى جهة أخرى إن منعت عن جهتها.

وقد قلنا: إن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة ولا أيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه ولا جهات مختلفة فليس إذاً في جوهر الفلك طبيعة تمنع تحريك النفس له إلى أي جهة كانت وأيضاً لا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن تريد تلك الجهة لا محالة إلا أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة لأن الإرادة تبع للغرض وليس الغرض تبعاً للإرادة.

فإذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض فإذاً لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس إلا اختلاف الغرض.

والقسر أبعد الجميع عن الإمكان فإذاً لو كان الغرض تشبهاً بعد الأول يجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفاً له أو أسرع منه في كثير من المواضع وكذلك إن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد كان بان أنه ليس الغرض في تلك الحركات شيئاً يتوصل إليه البتة بالحركة بل شيئاً مباناً وبان الآن أنه ليس جسماً فبقي أن الغرض لكل فلك تسبه بشيء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها. ومحال أن يكون بالعنصریات وما يتولد عنها ولا أجسام ولا أنفس غير هذه فبقي أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه. وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التي لها لأجل ذلك وإن كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته وتكون العلة الأولى متشوق الجميع بالاشتراك.

فهذا معنى قول القدماء إن لكل محركاً واحداً معشوقاً ولكل كرة محرك يخصها ومعشوق يخصها فيكون إذاً لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل أي

تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات ويكون ما يعقله من الأول من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ يشوقه إلى التحريك ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به. وبالجمله فلا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدأ عقلي يعقل الخير الأول وتكون ذاته مفارقة فقد علمت أن كل ما يعقل فهو مفارق الذات.

ومن مبدأ للحركة جسماني أي مواصل للجسم فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول عدد الحركات فإن كانت أفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الأول أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الحرم الأقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل.

وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفاض على أنفسنا وهو عقل العالم الأرضي، ونسميه نحن الفعال وإن لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عدداً وكانت على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها وآخرها العقل الفعال، وقد علمت من كلامنا في الرياضات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

فصل في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية

فقد صح لنا بما قدمناه من القول إن الواجب الوجود بذاته واحد وأنه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه. فإذاً الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي فيه أو به يكون ولا الذي له حتى يكون لأجل شيء فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدها لتكوين الكل لوجود الكل فيكون قاصداً لأجل شيء غيره.

وهذا الفصل قد فرغنا عن تقريره في غيره وذلك فيه أظهر ويخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن ذلك يؤدي إلى تكثر ذاته. فإنه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها إياه القصد على ما أوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضاً منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأً أولاً وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما بل يكون على ما أوضحناه فإنه راضٍ بما يكون عنه فالأول راضٍ بفيضان الكل عنه ولكن الحق الأول إنما عقله الأول وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحنا قبل بل عقلاً واحداً معاً ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود إذ يعقل أنه كيف يمكن. وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة.

وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد وإلى حركة وإرادة حتى يوجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنية على ما أطنبنا في بيانه فنعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده لا أن وجوده لأجل وجوده شيء آخر غيره وهو فاعل الكل. بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مابيناً لذاته ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم إذ صح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وفرغنا من بيان هذا العرض قبل فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي في

ذاته الذي منه يلزم هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فإن لزم منه شيان متباينان بالقوام أو شيان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوماً معاً فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان إذا كانت لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته فيكون ذاته منقسماً بالمعنى. وقد منعنا هذا قبل وبيننا فساده. فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا في مادة وهو أول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق. ولكن القائل أن يقول إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن الأول صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها.

فنقول: إن هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادة الثالثة في درجة المعلولات وأن يكون وجودها بتوسط المادة فتكون المادة سبباً لوجود صور الأجسام الكثيرة في العالم وقواها وهذا محال إذ المادة وجودها إنما قابلة فقط وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول فإن كان شيء من المواد ليس هكذا. فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادة إلا باشتراك الاسم فالمعلول الأول لا يكون نسبته إليه على أنه صورة في مادة إلا باشتراك الاسم فإن كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة ومن جهة أخرى توجد عنه صورة شيء آخر حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلاً لا يحتاج فيه إلى المادة وكل شيء يفعل فعلاً من غير أن يحتاج إلى المادة فذاته أولاً غنية عن المادة فتكون الصورة المادية غنية عن المادة. وبالجملة فإن الصورة المادية وإن كانت على للمادة في أن تخرجها إلى الفعل وتكملها فإن للمادة تأثيراً في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وإن كان مبدأ الوجود من غير المادة كما قد علمت ستكون لا محالة كل واحد منهما علة للأخرى في شيء وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه وكذلك قد سلف منا القول أن المادة لا

يكفي في وجودها الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة وإذا كان كذلك فليس يمكن أن نجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها. فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية أصلاً بل عقلاً.

وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه وأنه يجب بغيره وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون الواسطة واحدة محضة. فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد فبالخري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنيّة يجب أن تكون فيها ضرورة أو أكثر كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول إن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود "ووجوب وجوده بأنه عقل" وهو يعقل ذاته. ويعقل الأول ضرورة.

فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول وليست الكثرة له عن الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية - ليست في أول وجوده وداخله في مبدأ قوامه بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول. ويكون ذلك أيضاً واحداً ثم يلزمه عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب إذاً أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة ولا يمكن أن يوجد عنها جسم.

ثم لا إمكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط، وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذاً موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه.

ثم يتلوه عقل وعقل ولأن تحت كل عقل فلماً بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود فيجب أن يكون إمكان وجوده هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع لأجل التثليث المذكور فيه والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة المندرجة في تعلقة لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه وهو الأمر المشابك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهته الكثيرة الأولى بجزأها أعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدير أنفسنا وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فإننا نقول إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فنلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

فصل في برهان آخر على إثبات العقل المفارق^(١)

ولنبتدئ لبيان هذا المعنى بياناً آخر فنقول: إن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول من جهة كثرة المذكورة، وخصوصاً إذا فصل كل فلك إلى صورته ومادته فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول. ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر وذلك لأن الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم وبما له

(١) العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات، وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله القوة الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات، وهي التي تسميها الفلاسفة الطبائع، فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات، وليس هو كلياً ولا جزئياً (ش، ته، ١٩٤، ٢٠)

قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أخرى وذلك لانا بينا إن كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته فليس جوهرًا مفارقًا وإلا لكان عقلا لا نفساً وكان لا يحرك البتة إلا على سبيل تشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم. وقد سافنا النظر إلى إثبات هذه الأحوال لأنفس الأفلاك كما علمت. وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها إلا بوساطة أجسامها فإن صور الأجسام وكما لهما على صنفين.

أما صور قوامها بمواد تلك الأجسام فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام - ولهذا السبب فإن النار لا تسخن حرارتها أي شيء اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها أو من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلاً لجرمها.

وأما صور قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام كالأنفس. ثم كل نفس فإنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لأنفس ذلك الجسم فقط. فقد بان على الوجوه كلها أن القوى السماوية المتعلقة بأجسامها لا تفعل إلا بوساطة جسمها ومحال أن تفعل بوساطة الجسم نفساً لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس.

فإن كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره وإن لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماوياً لأن النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال فإن وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء وأثر من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة في القوام.

وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا. وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك إياه والصائر صورة خاصة به. والكائن على الجهة التي حدثنا عنه حين أثبتنا هذه النفس فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية وغير صور الأجسام وإن كل فلك يختص بمبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد.

فصل في طريق ثالث للبرهنة على العقول المفارقة

ومما لا شك فيه أن ههنا عقولا بسيطة مفارقة وتحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى.

وقد بين ذلك في العلوم الطبيعية وليست صادرة على العلة الأولى لأنها كثيرة مع وحدة النوع ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة لهذا المعنى. وهو أن الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال فهي إذا معلولات الأول يتوسط ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأول وبينها دونها في المرتبة فلا تكون عقولا بسيطة ومفارقة فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً وأما القابلة للوجود فقد تكون أخس وجوداً فيجب إذاً أن يكون المعلول الأول عقلا واحداً بالذات ولا يجوز أيضاً أن يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضي الآخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالف وتكثرت ولا انقسام بمادة هناك - فإذا المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة إلا مختلفة النوع فليست هذه الأنفس الأرضية أيضاً كائنة عن المعلول الأول بلا توسط على أخرى موجودة وكذلك عن كل معلول أول عال حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الاسطقات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً فيكون تكثر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر.

ثم تتكون الاسطقات وتنتهي لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير فإنه إذا لم يكن السبب في الفاعل وجب أن يكون في القابل ضرورة. فإذا يجب أن يحدث عن كل عقل عقل تحته. ويقف بحيث يمكن أن تحدثه الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الأسباب فهناك تنتهي. فقد بان واتضح أن كل عقل هو أعلى في المرتبة فإنه لمعنى فيه وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كأن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فإن كل صورة فهي علة لأن تكون مادتها بالفعل لأن المادة بنفسها لا قوام لها.

فصل في حال تكون الأسطقسات^(١) عن العلل الأول

فإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الأسطقسات، وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب أن تكون مبادئها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها وهذا يجب أن يتحقق من الأصول التي أكثرنا التكرار فيها وفرغنا من تقريرها وهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك. والأفلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما تختلف فيه مبدأ تهيؤ المادة للصور المختلفة لكن الأمور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وإنما يقيمها غيرها فلا يوجد إذاً هذا الواحد عنها إلا بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد. فيجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذي يليها هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أن في ذلك العقل أو المعقول رسم الصور على جهة التفعيل ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فإن الواحد في الواحد يفعل كما علمت واحداً بل بمشاركة الأجسام السماوية. فيكون إذاً خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم

(١) الأسطقسات: الموجودات الممكنة على مراتب، فأدناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصل، ولا بواحد الضدين. وتلك هي المادة الأولى. والتي في المرتبة الثانية ما حصلت لها وجودات بالأضداد التي تحصل في المادة الأولى، وهي الأسطقسات. (رسائل الفارابي، السياسات المدنية/ ٢٨) هي الأجرام التي لا تنقسم. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ٩١) هي الأمور المفردة أعني الأمور التي هي أشخاص وجزئيات. (نفس المصدر/ ١٤٠) هي النار والهواء والماء والأرض. (في النفس/ ١٠٣) كان يقول أبيقوس بأربع طبائع أخر غير قابلة للفساد في جنسها. وهذه: الأجزاء التي لا تنجزاً والخلأ وما لا نهاية له والمتشابهات. وهي تسمى متشابهات الأجزاء، وتسمى أسطقسات. (نفس المصدر/ ١١٤)

عنصري أو بواسطته فيجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة.

وأنت تعلم أن الواحد لا يخص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له بل يحتاج إلى أن يكون هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمر ما يصير مناسبتة بذلك الأمر لشيء بعينه أولى من مناسبتة لشيء آخر ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشابهت نسبتها إلى الضدين فما ترجح أحدهما - اللهم إلا بحال تختلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجوز أن يختص بموجبه مادة دون مادة إلا لأمر أيضاً يكون في تلك المادة وليس الاستعداد الكامل وليس الاستعداد إلى مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل أن الماء إذا أفرط تسخينه فاجتمعت السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فإذا أفرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فصار من حق الصور النارية أن تفيض ومن حق هذه أن تبطل ولأن المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها عما تنسب إليه من المبدأ الأول وحده بل عنه وعن الصورة ولأن الصورة التي تقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادئ الباقية بوساطتها أو لواسطة أخرى مثلها فلو كانت عن المبادئ الأول وحدها لاستغنت عن الصورة. ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كما أن المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبائع الخاصة بفلك فلك وكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبائع الخاصة وهي الصورة وكما أن الحركة أحسن الأحوال هناك فكذلك المادة أحسن الذوات ههنا وكما أن الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة فكذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة - وكما أن الطبائع الخاصة والمشاركة هناك مبادئ أو معينات للطبيعة الخاصة والمشاركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصة والمشاركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدءاً لتغير الأحوال وتبدلها ههنا كذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج

هذه العناصر أو معين وللأجسام السماويات تأثير في أجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها إلى هذا العالم. ولأنفسها تأثيراً أيضاً في أنفس هذا العالم. وبهذه المعاني نعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس الفاشية في الفلك أو بمعونتها.

وقال قوم من المنتسبين إلى العلم: إن الفلك لأنه مستدير يجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم محاكته له التسخين حتى يستحيل ناراً. وما يبعد عنه يبقى ساكناً فيصير إلى التبرد والتكثيف حتى يصير أرضاً وما يلي النار يكون حاراً ولكنه أقل حراً من النار وما يلي الأرض يكون كثيفاً ولكن أقل تكثفاً من الأرض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب فإن البيوسة إما عن الحر وإما عن البرد لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد والذي يلي النار هو أحر.

فهذا سبب تكوين العناصر وما قد قالوا ليس مما يمكن أن يصح بالكلام القياسي ولا هو بسديد عند التفتيش ويشبه أن يكون الأمر على قانون آخر وأن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض إليها من الأجرام السماوية إما عن أربعة أجرام وإما عن عدة منحصرة في أربع جهل عن كل واحد منها ما يهيئه لصورة جسم بسيط فإذا استعد نال الصورة من واهب الصور أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا فإنك إن أردت أن تعرف ضعف ما قالوا فتأمل أنهم يوجبون أن يكون الوجود أولاً لجسم وليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الصور الجسمية، وإنما تكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً وبيننا نحن استحالة هذا وبيننا أن الجسم لا يستكمل له وجود لمجرد الصورة الجسمية ما لم تقرن بها صورة أخرى وليست صورته القيمة للهوى الأبعاد فقط فإن الأبعاد تتبع في وجودها صوراً أخرى تسبق الأبعاد إلى الهوى.

وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسماً حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة إلا وقد تمت طبيعته لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها فإن الحار يستحفظ حيث الحركة

والبارد يستحفظ حيث السكون. ثم لا يفكرون أنه لم وجب لبعض تلك المادة أن هبط إلى المركز فعرض له البرد. وبعضه إن جاور الفوق. أما الآن فإن السبب في ذلك معلوم. أما في الكليات فالخفة والثقل وأما في جزئي عنصر واحد فلأنه قد صح أن أجزاء العناصر كائنة وأنه إذا تكون جزء منه في موضع ضرورة لزم أن يكون سطح منها إلى الفوق إذا تحرك إلى فوق كان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر. وأما في أول تكونه فإنما يصير سطح منه إلى فوق سطحاً إلى أسفل لأنه لا محالة قد استحال بحركة ما وأن الحركة أوجبت له ضرورة وضعاً ما. والأشبه عندي ما قد ذهبنا إليه وأظن أن الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات إنما رام تقريباً للأمر عند بعض من كاتبه من العاميين فجزم عليه القول من تأخر عنه على أن كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب.

فصل في العناية^(١) وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي

وخليق بنا إذ بلغنا هذا الموضوع أن نحقق القول في العناية ولا نشك أنه قد اتضح لك فيما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا. أو تكون بالجملة يهملها شيء ويدعوها داع ويعرض عليها إيثار ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السماويات وأجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر اتفاقاً بل

(١) العناية: أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام. (التعليقات/ ١٦، القبسات/ ٣٣٤) صدور الخير عنه لذاته، لا لغرض خارج عن ذاته. (التعليقات/ ١٥٧) إحاطة الحق تعالى بكيفية نظام الكل وما يجب عليه الكل. (سه رساله شيخ إشراق/ ١٦٦) عبارة عن علمه تعالى بما عليه الوجود من الأشياء الكلية والجزئية الواقعة في النظام الكلي على الوجه الكلي مقتضي للخير والكمال على وجه الرضا المؤدي وجود النظام على أفضل ما في الإمكان أتم تأدية، ومرضيًا بما عنده تعالى. كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء المعقولة له مشاهدة عنده مرضيًا لديه. (المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ١٢٤) النظام المعقول يسمى عند الحكماء بالعناية. (نفس المصدر/ ٢٠٧) هي العلم بالأشياء التي هو عين ذاته المقدسة، وهو العقل البسيط لا تفصيل فيه ولا إجمال فوقه. والعناية علم تفصيلي متكثّر. (المظاهر الإلهية/ ٢٨)

يقتضي تدبيراً ما فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض عنه ما يعقل نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان - فهذا هو معنى العناية. واعلم أن الشر على وجوه فيقال شر للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة. ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك إدراكاً ما لسبب لا فقد شيء فقط فإن السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربّما كان لا يدركه المضرور كالسحاب إذا ظلّ فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس فإن كل هذا المحتاج دراكاً أدرك أنه غير منتفع ولم يدرك ذلك من حيث أن السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متأدياً بذلك متضرراً أو منتقصاً بل من حيث هو شيء آخر، وربما كان مواصلاً يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار أيضاً.

فيكون قد اجتمع هناك إدراكان إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأمور العدمية. وإدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء الوجودية: وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه بل شراً بالقياس إلى هذا الشيء.

وأما عدم كماله وسلامته فليس شراً بالقياس إليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شراً إذ ليس نفس وجوده شراً فيه وعلى نحو كونه شراً فإن العمى لا يجوز أن يكون إلا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شراً وليس له جهة أخرى يكون بها غير شر وأما الحرارة مثلاً إذا صارت شراً إلى المتألم بها فلها جهة أخرى تكون بها غير شر والشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه ولا خبر عن عدم مطلق إلا عن لفظه فليس هو بشيء حاصل. ولو كان له حصول ما لكان الشر العام فكل شيء وجوده على كمال الأقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وإنما يلحق الشر

ما في طباعه ما بالقوة وذلك لأجل المادة والشر يلحق المادة إما من أول يعرض لها أو لأمر طارئ بعده. فأما الأمر الذي في نفسه قد عرض للمادة أولاً فأن يكون قد عرض لمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة فتمكن منها هية من الهيئات فتلك الهيئة تمنع استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشر يوزايه. مثل المادة التي تتكون منها إنسان أو فرس إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردى مزاجاً وأعصى جوهرأ فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الحلقة. ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية لا أن الفاعل حرم بل لأن المنفعل لم يقبل، وأما الأمر الطارئ من خارج فأحد شيئين إما مانع وحائل ومبعد للمكمل، وإما مضاد واصل ممحق للكمال.

مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها وأظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر وجمله ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود كما علمت.

ثم أن الشر إنما يصيب أشخاصاً إلا نوعاً من الشر. واعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم إما أن يكون شراً بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب.

وإما أن لا يكون شراً بحسب ذلك بل شراً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل. ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه. وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثناه هذا وليس هو شراً بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك فإن ذلك ليس شراً من جهة ما تحن ناس بل هو شر بحسب كمال الأصلح في أن يعم وستعرفه.

وإنما يكون بالحقيقة شراً إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفس وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد.

وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه مقتضى طبيعة النوع انبعائه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى فإذا لم يكن كان عدماً في أمر مقتضى في الطباع فالشر في أشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة ولو لم يمكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقة رداء رجل شريف وجب إحراقه لم تكن النار منتفعا بها النفع العام. فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه وإفاضته الخير لا يوجب أن يترك الخير الغالب لشر ينذر فيكون تركه شراً من ذلك الشر لأنه عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عديم شر من عدم واحد. ولهذا ما يؤثر العاقل الإحراق بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بإيجاده وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوزاً ما يقع معه من الشر ضرورة فوجب أن يفيض وجوده.

فإن قال قائل: وقد كان جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود. وإن كان جائزاً في الوجود المطلق على أنه إن كان ضرب من الوجود المطلق مبرأ فليس هذا الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسمائية وبقي هذا النمط في الإمكان ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر الذي إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شراً من أن يكون هو فكونه خير الشرين ولكان أيضاً يجب أن لا توجد الأسباب الجزئية التي هي نيل هذه الأسباب التي تؤدي إلى الشر بالعرض فإن وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود إلى أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود إنما يكون على هذه السبيل ولا كونه أعظم شراً من كونه فواجب أن يفيض

وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب على النمط الذي قيل بل نقول من رأس إن الشر يقال على وجوه يقال شر للأفعال المذمومة ويقال شر لمبادئها من الأخلاق ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها ويقال شر لنقصان كل شيء عن كمال وفقدانه ما من شأنه أن يكون له وكأن الآلام والغموم وإن كانت معانيها وجودية ليست إعداماً فإنها تتبع الإعدام والنقصان والشر الذي هو في الأفعال أيضاً إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية كالزنا وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن يكون لها ولا نجد شيئاً مما يقال له شر بالأفعال إلا وهو كمال بنسبة الفاعل إليه وإنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي أولى بها من هذا الفعل والظلم يصدر مثلاً عن قوة طالبة للغلبة وهي الغضبية والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية أعني خلقت لتكون متوجهة إلى نحو الغلبة تطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها وإن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شر لها إنما هي شر للمظلوم أو للنفس النطقية التي كمال كسر هذه القوة والاستيلاء عليها فإن عجزت عنه كان شراً لها - وكذلك السبب الفاعل للآلام والأحزان كالنار إذا أحرقت فإن الإحراق كمال النار لكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد.

وأما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلية ليس لأن فاعلا فعله بل لأن الفاعل لم يفعله فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء: فأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات فإنما هي من سببين سبب من جهة المادة فإنها قابلة للصورة وللعدم سبب من الفاعل فإنه لما وجب أن تكون عنه الماديات وكان مستحيلاً أن تكون للمادة وجود الوجود الذي يعني غناء المادة ويفعل فعل المادة إلا وأن يكون قابلاً للصورة والعدم وكان مستحيلاً أن لا يكون قابلاً للمتناقضات. وكان مستحيلاً أن تكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق: ثم كأن الكل إنما يتم بأن يكون فيه مسخن

وأن يكون فيه متسخن لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الإحراق والاحتراق كمثّل إحراق النار عضو إنسان ناسك لكن الأمر الأكثرى هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والأمر الدائم أيضاً أما الأكثرى فإن أكثر أشخاص الأنواع في كنف السلامة من الاحتراق. وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار على أن تكون حرقاً. وفي الأقل ما يصدر عن النيران من الآفات التي تصدر عنها وكذلك في سائر الأسباب المشاهدة لذلك فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض. وكل بقدر وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقصّر عنها الكمالات في أمور لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة إلى ما يقصر عنها. فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة بل نقول إن الأمور في الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة وجودها يمتنع أن يكون إلا شراً على الإطلاق.

وإما أمور وجودها أن يكون خيراً ويمتنع أن يكون شروراً وناقصة، وإما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها ولا يمكن غير ذلك بطباعها. وإما أمور تغلب فيها الشرية. وإما أمور متساوية الحالين. فأما ما لا شر فيه فقد وجد في الطباع، وأما ما كله شر أو الغالب فيه أو المساوي أيضاً فلم يوجد. وأما الذي الغالب في وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد إذا كان الأغلب فيه أنه خير.

فإن قيل: فلم لم تمنع الشرية عنه أصلاً حتى كان يكون كله خيراً.

فيقال فحينئذ: لم تكن هي هي إذ قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر ومثال هذا أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة وكان وجود

المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه إذ كان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق. وكان وجود كل واحد منهما أن تعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة وجوداً يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء من الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال فإن لم تكن الثوابي لم تكن الأوائل فالكل إنما رتبت فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث يؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن تحدث في نفس صورة اعتقاد ردي أو كفر أو شر آخر في نفس أو بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعباً ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي وقيل كل ميسر لما خلق له.

فإن قال قائل: ليس الشر شيئاً نادراً أو أقلية بل هو أكثر من فليس كذلك بل الشر كثير وليس بأكثر.

وفرق بين الكثير والأكثر فإن ههنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية كالأعراض فإنها كثيرة وليست أكثرية.

فإذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلاً عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية فهي أكثرية لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها. وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الأولى ولا في الكمالات التي تليها فيما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل لأن لا يفعل الفاعل لأجل أن القابل ليس مستعداً أو ليس يتحرك إلى القبول وهذه الشرور هي إعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة.

فصل في معاد الأنفس الإنسانية^(١)

وبالحري أن نحقق ههنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها وأنها إلى أي حال تصير.

فنقول: يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقبة التي أتانا بها نبيها المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس

(١) هو البعث وهو انتباه النفوس من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. والنوم هو اشتغال النفس عن الجسد بغيره مع شغل عنايتها به.

والقيامة قيام النفس من قبرها وهو الجسد الكائن الذي كانت فيه، فزهدت وابتعدت عنه. والحشر هو جمع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية، واتحاد بعضها ببعض مع بعض...

والحساب موافقة النفس الكلية، النفوس الجزئية بما عملت عند كونها مع الأجساد. والصراط هو الطريق المستقيم القاصد إلى الله - تعالى - . (رسائل إخوان الصفاء ٣ / ٣٩٨) هو عود النفوس البشرية إلى عالمها. (رسائل ابن سينا / ٢٣٩) المعاد في لغة العرب مشتق من العود، وحقيقته المكان، أو الحالة التي كان الشيء فيه، فباينه، فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت. (رسالة أضحوية في أمر المعاد / ٣٦) إعادة الله - تعالى - للبدن الذي انعدم، وردّه إلى الوجود، وإعادة الحياة التي انعدمت بأن يجمع ويركب على شكل آدمي، وتخلق فيه الحياة ابتداء. (تهافت الفلاسفة / ٢٨١) هو الذي يوجد في وقت ثان. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء / ٢٩٣).

المعاد الجسماني: هو أن يتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر. الحشر الجسماني عود البدن بعينه مع نفسه.

إنّه (المعاد الجسماني) عود للشخص مع عدم عود البدن (عند الغزالي) . (المبدأ والمعاد لصدر الدّين / ٤٠٠) هو أن لهذا الشخص الإنساني روحا وجسدا يعود في الآخرة، بحيث لو يراه أحد عند المحشر يقول: يا فلان الذي كان في الدنيا. (المظاهر الإلهية / ٥٥) هو أن يتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر. (نفس المصدر / ٦٠)

البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتهن في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهن في إصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا لتفتون إلى تلك وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول على ما نصفه عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشرّاً يخصها مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة.

ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء. ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية وأذى كل واحد منهما ما يضاده وتشارك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل فهذا أصل. وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله أتم وأفضل والذي كماله أكثر والذي كماله أدوم والذي كماله أوصل إليه وأحصل له هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل والذي هو في نفسه أشد إدراكاً فاللذة أبلغ له وأوفى ولا محالة وهذا أصل. وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذادة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتهق إليه ولم ينزع نحوه مثل العين فإنه متحقق أن للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتها والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة أخرى " كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به إدراك وإن كان مؤذياً " وفي الجملة فإنه لا يتخيلة.

وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة والأصم عند الألحان المنتظمة - ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه. وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وأن رب العالمين عز وجل ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير متناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن يسمى لذة. ثم للحمار والبهاء حالة طيبة ولذيدة كلا بل أي نسبة تكون لما للمبادئ

العالية إلى هذه الخسيسة ولكنها نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عمره ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطبيعتها وهذا أصل.

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى الطعام الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم تكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالحائف يجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بهما ولا يستلذهما وهذا أصل. وأيضاً فإنه قد تكون القوة الداركة ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى إذا زال العائق تأذت به ورجعت إلى غريزتها مثل المرور فرمما لم يحس بمرارة فيه إلى أن يصلح مزاجه وتشفى أعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له. وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارهاً له وهو أوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحسن مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم فإذا تقرر هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤممه.

فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصيراً عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئاً من مبدأ الكل سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق الأبدان ثم الأجسام العلوية هيئتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلوكه وصائراً من جوهره وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وحد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أتم وأفضل منها بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة وسائر ما يتفاوت به لذائد المدركات مما ذكرنا.

وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بالدوام المتغير الفاسد. وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال إذ العقل والمعقول والعقل شيء واحد أو قريب من الواحد. وأما أن المدرك في نفسه أكمل فأمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأذن تذكر لما سلف بيانه. فإن النفس النطقية أكثر عد مدركات. وأشد تقصياً للمدرك وتجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض. وله الخوض في باطن المدرك وظاهره. بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكننا في عالمنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومأنا إليه في بعض ما قدمنا من الأصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها - اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتهما من أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفاً ضعيفاً وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذوقات اللذيذة بتطعمها بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود. وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهملك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس.

والأنفس العامة أيضاً كذا فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو شوق لغلبة وهذه كلها أحوال عقلية فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصير لها على المكروهات الطبيعية. فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء فكيف في الأمور النبيلة العالية إلا أن الأنفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور النبيلة لما قيل من المعاذير، وأما إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا قد تنبعت وهي في البدن لكماها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذ عقلت بالفعل أنه موجود إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها. كما ينسي المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل. وكما ينسي المرض الاستلذاذ بالخلو واشتهاءه وكما تمل الشهوة بالمريض

إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعادلها تفريق للنار للاتصال وتبديها وتبديل الزمهرير للمزاج.

فيكون مثلنا حينئذ مثل المخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس من الشعور به فلم يتأذ.

ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم. وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه كان مثلها مثل المخدر الذي أذيق المطعم الألد وعرض للحال الأشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضنة وهي أجل من كل لذة وأشرف - فهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين أكسبوا القوة العقلية الشوق إلى كمالها. وذلك عندما تبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب الجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ولا أيضاً في سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالها إنما يحدث بعد أسباب.

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوى النفسانية أن ههنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت، وأما قبل ذلك فلا يكون لأن الشوق يتبع رأياً وليس هذا الرأي للنفس أولاً بل رأياً مكتسباً فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فإذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال إلى التمام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات.

وهؤلاء إما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الأنسي وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية.

والجاحدون أسوأ حالا لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال. وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب.

وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان. ويعرف العلل الغائبة للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهى.

ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه. ويتصور العناية وكيفيةها ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها وأية وحدة تخصها وإنما كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً. وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة ونقول أيضاً إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة.

وكأننا قد ذكرناها فيما سلف فنقول: إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بأن يفعل أفعال التوسط. بل بأن يحصل ملكة التوسط وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً.

أما القوة الحيوانية فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانفعال، وأما القوة الناطقة فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً ولكن بعكس هذه النسبة.

ومعلوم أن الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية وإذا قويت القوة الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية. وأثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديد الانصراف إليه.

وأما ملكة التوسط فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الانقيادية وتبقيّة النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة البدن بل عن جهته. فإن التوسط يسلب عنه الطرفين دائماً ثم جوهر النفس إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي هل وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه لا بأن النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي إلى تدبيره والاشتغال بآثاره وبما يورد عليه من عوارضه. وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن. فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فيما ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم أذاه ثم إن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له. وإنما كان يلهيها عمها أيضاً البدن وتما انغماسه فيه. فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بما أذى عظيماً لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عارض غريب والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى فيزول ويطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها فيلزم إذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها وأنا النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة الهيئات البدنية الردية صارت إلى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها فتعذب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضيات البدن قد بقي.

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً وهو أن هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ منها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم على ما يمكن أن يخاطب به العامة وتصور في أنفسهم من ذلك فإنهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم لاتمام كمال فتسعد تلك السعادة ولا شوق كمال فتشقى تلك الشقاوة بل جميع هياتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام ولا منع في المواد السماوية عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية وتكون الآله التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء كما تشاهد ذلك في المنام فرمما كان المحلوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة كما علمت إلا المرتسمة في النفس إلا أن إحداهما تبتدئ من باطن وتنحدر إليها والثانية تبتدئ من خارج وترتفع إليها فإذا ارتسمت في النفس تم هناك إدراك المشاهدة. وإنما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله وإن لم يكن سبب من خارج فإن السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض أو سبب السبب.

وأما الأنفس الحقيقية فإنها تتعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية لتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها وإلى المملكة التي كانت لها كل التبري. ولو كان في فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي تأذت وتخلفت لأجله عن درجة عليين أي أن تنفسخ عنها.

فصل في المبدأ والمعاد بقول مجمل

وفي الإلهامات والدعوات المستجابة، والعقوبات السماوية وسائر الأحوال

ومنها الكلام على التنجيم^(١)، ومنها الكلام على القضاء والقدر

ويجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية. ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فتلبس أول شيء صورة العناصر. ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أحسن وأرذل مرتبة من الذي يتلوها فيكون أحسن ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجملادية. ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الإنسان وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها وهو أن يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها. وقد بينا كيفية هذا. وبيننا أن هذا الذي يوحى إليه تتشبه له الملائكة ويحدث في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي وهذا هو الموحى إليه وكما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلاً ثم نفساً ثم جرمًا فهاهنا يبتدئ الوجود من الأجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول وإنما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادئ والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية - أما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين:

(١) هو علم الكيفية المتحركة، وهو علم هيئة الكل في الشكل والحركة بأزمان الحركة في كل واحد من أجرام العالم التي لا يعرض فيها الكون والفساد، حتى يدثرها مبدعها إن شاء، دفعة، كما أبدعها، وما يعرض بذلك، وهذا هو المسمى علم التنجيم (ك، ر، ٣٧٧، ١٤)

أحدهما: القوى الفعالة فيها إما الطبيعية وإما الإرادية.

والثاني: القوى الانفعالية إما الطبيعية وإما النفسانية.

وأما القوى السماوية فيحدث عنها آثارها في هذه الأجرام التي تحتها على ثلاثة أوجه:

أحدها: من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للأمور الأرضية بوجه من الوجوه.

وثانيها: إما عن طبائع أجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة منها مع

القوى الأرضية والمناسبات بينها، وإما عن طبائعها النفسانية.

والوجه الثالث فيه شركة ما مع الأحوال الأرضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي أقول إنه قد اتضح لك أن لنفوس تلك الأجرام السماوية ضرباً من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل إدراك غير عقلي محض وإن لمثلها أن تتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب إدراك تقارن أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي أسباب وما يتأدى إليه وأنها تنتهي إلى طبيعية وإرادية موجبة لنسب إرادية فطرة غير حاتمة ولا جازمة ولا تنتهي إلى القسر فإن القسرية إما قسر عن طبيعة وإما قسر عن إرادة وإليهما ينتهي التحليل في القسريات أجمع.

ثم أن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها وليست توجد إرادة بإرادة وإلا لذهب إلى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد وإلا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي تستند إلى أرضيات وسماويات وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة وأما الطبيعة فإن كانت راهنة فهي أصل وإن كانت قد حدثت فلا محالة أنها تستند أيضاً إلى أمور سماوية وأرضية وقد عرفت جميع هذا فيما قبل. وإن لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة السماوية وإذا علمت الأوائل بما هي أوائل وهيئة انجرارها إلى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات. أما ما فوقها فعلمها على نحو كلي، وأما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر أو المتأدي إلى المباشر المشاهد بالحواس فلا محالة أنها تعلم ما يكون.

ولا محالة أنها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو أصوب والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين وقد بينا أن التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا إذا كانت ممكنة ولم يكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات مما هو أقدم ومما هو في أحد القسمين من الثلاث غير هذا الثالث.

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجوداً لا عن سبب أرضي ولا عن سبب طبيعي من السماء - بل عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية وليس هذا بالحقيقة تأثيراً لمبادئ وجود ذلك الأمر من الأمور السماوية فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر وإذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو أولى بأن يكون وإذا عقلت ذلك كان إذ كان لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية - أما عدم العلة الطبيعية الأرضية مثل أن يكون ذلك الشيء هو أن يوجد حرارة فلا تكون قوة مسخنة طبيعية أرضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير فيه كما أنه تحدث هي في أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف.

وأما مثال الثاني فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد في ذلك أيضاً فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجهه المبرد يقسر المبرد. كما يقسر تصورنا للغضب السبب المبرد فينا فتكون أصناف هذا القسم إحالات لأمر طبيعي أو إلهامات تتصل بالمستدعي أو بغيره أو اختلاط من ذلك يؤدي واحد منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة.

ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير إلى استدعاء البيان. وكل يفيض من فوق وليس هذا يتبع تصورات النفوس السماوية. بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا إنه يليق به ومن عنده يبتدي كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرايين وخصوصاً في الأمر الاستسقاء وفي أمور أخرى.

ولهذا ما يجب أن يخاف المكافأة على الشر ويتوقع المكافأة على الخير. فإن ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته وآياته هي وجود جزئياته. وهذه الحال معقولة عند المبادئ فيجب أن يكون لها وجود فإن لم يوجد فهناك شيء لا ندركه أو سبب آخر يعاوقه وذلك أولى بالوجود من هذا. ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المحال وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت نافعة مؤدية إلى المصالح قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الإيجاد الذي علمته وتحققته فتأمل حال منافع الأعضاء في الحيوانات والنبات وإن كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت. وكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت.

واعلم أن أكثر ما يقر به الجمهور ويفزع إليه ويقول به فهو حق وإنما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلمه وأسبابه. وقد علمنا في هذا الباب كتاب البر والإثم فليتأمل شرح هذه الأمور من هناك وصدق بما كان يحكى من العقوبات الإلهية النازلة على مدن فاسدة وأشخاص ظالمة وانظر أن الحق كيف ينصر.

واعلم أن السبب في الدعاء منا أيضاً وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والإثم إنما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك.

والإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل إرادة لنا فلها علة وعلة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية بل أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية والأرضية تنتهي إلى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة. وأما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه وإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ وجودها ينزل من عند الله تعالى. والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي

الأول ولو أمكن إنسان من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل.

وهذا المنجم القائل بالأحكام مع أن أوضاعه الأولى ومقدماته ليست تسند إلى برهان بل عسى أن يدعي فيها التجربة أو الوحي وربما حاول قياسات شعرية أو خطابية في إثباتها فإنه إنما يعول على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات وهي التي في السماء على أنه لا يضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال التي في السماء.

ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت. وإن كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوماً عندنا. وذلك مما لا يكفي أن تعلم أنه وجد أو لم يوجد وذلك لأنه لا يكفيك أن تعلم أن النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في أن تعلم أنها سخنت ما لم تعلم أنها حصلت. وأي طريق في الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة في الفلك ولو أمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك تم لنا به الانتقال إلى المغيبات فإن الأمور المغيبة التي في طريق الحدوث إنما تتم بمخالطات بين الأمور السماوية التي تتسامح أننا حصلناها بكمال عللها وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعليها وطبيعيها وإراديتها. وليست تتم بالسماويات وحدها فما لم يخط بجميع الحاضر من الأمرين وموجب كل واحد منهما خصوصاً ما كان متعلقاً بالمغيب لم يتمكن من الانتقال إلى المغيب فليس لنا إذاً اعتماد على أقوالهم وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة.

فصل في إثبات النبوة^(١) وكيفية دعوة النبي^(٢) إلى الله والمعاد

ونقول: الآن من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته. وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك. وذاك يخبر لهذا - وهذا يخطط للآخر - والآخر يتخذ الإبرة لهذا حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً - ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات. فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فإنه يتحصل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع ومتن تشبه بالمدينين وإذا كان

(١) هو النبوة الحقيقية الحاصلة في الأزل الباقية إلى الأبد، وهو اطلاع النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها وماهياتها وإعطاء كل ذي حق حقه الذي يطلبه بلسان استعداده من حيث أنه الإنباء الذاتي. والتعليم الحقيقي الأزلي، المسمى بالرؤية العظمى والسلطنة الكبرى. وصاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفة الأعظم. والمقيدة هي الإخبار عن الحقائق الإلهية، أي معرفة ذات الحق، وأسمائه وصفاته وأحكامه. (كلمات مكنونة/ ١٨٦).

(٢) هو الشخص المؤيد بالتأييد الإلهي الواضع للشرائع والأحكام التي يفيد انتظام أمور الناس في معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع والانفراد إذا أطاعوه. (مصارع المصارع/ ٢٠١).

هو من اجتمع فيه خواص ثلاث:

الأول أن يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة، والماضية، والآتية. وليس المراد، الاطلاع على الجميع بل على البعض.

والثاني ظهور الأفعال الخارقة للعادة، لكونه هوى عالم العناصر مطيعة له، وهذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها.

والثالث: أن يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة، ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى إليه. (كشف اصطلاحات الفنون/ ١٣٥٩).

هذا ظاهراً فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له - ولا بد في المعاملة من سنة وعدل. ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من أن يكون هذا إنساناً.

ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتغيير الأخص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة تعلم ذلك ولا تعلم هذا. ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبني على وجوده موجود فواجب إذاً أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنساناً وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم. فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً وأنه عالم بالسر والعلانية وأن من حقه أن يطاع أمره. وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق. وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة. ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبهة له. فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان فلا ينقسم بالقول ولا هو خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش ما بين أيديهم وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذي يشد وجوده ويندر كونه فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على

وجهها إلا بكذ. وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود أو يقعوا في الشارع وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات التي تصدهم عن أعمالهم البدنية وربما أوقعتهم في آراء مخالفة لصالح المدينة ومنافية لواجب الحق فكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم فما كل ممتيسر له في الحكمة الإلهية ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من ذلك بل يجب أن يعرفهم جلاله الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويلقي إليهم منه هذا القدر أعني أنه لا نظير له ولا شبه ولا شريك.

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً. وهو أن ذلك شيء لا عين رآته ولا إذن سمعته. وإن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم.

واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه على ما عملت ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعي المستعدين بالجليلة للنظر إلى البحث الحكمي في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة: ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت. فإن المادة التي تقبل كمالاً مثله تقع في قليل من الأمزجة فيجب لا محالة أن يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشعره في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً. ولا شك أن الفائدة من ذلك هو استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي ميقاته بطل مصاقباً للمقتضى منه فيعود به التذكر من رأس وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه. ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد لا محالة وإلا فلا فائدة فيها والتذكير لا يكون إلا بالفاظ تقال أو نيات تنوى في الخيال. وأن يقال لهم

إن هذه الأفعال يتقرب بها إلى الله ويستوجب بها الخير الكريم وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس.

وبالجملة يجب أن يكون فيها منبهات. والمنبهات إما حركات وإما إعدام حركات تفضي إلى حركات فأما الحركات فمثل الصلوات.

وأما إعدام الحركات فمثل الصوم فإنه وإن كان معنى عديماً فإنه يحرك من الطبيعة تحريكاً شديداً ينبه صاحبه على أنه على جملة من الأمر ليست هدراً فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك وأنه القربة إلى الله تعالى. ويجب إن أمكن أن يخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنيوية للناس أيضاً أن يفعلوا وذلك مثل الجهاد والحج على أن يعين مواضع من البلاد بأنما أصلح المواضع للعبادة وأنما خاصة لله ويعين أفعالا مما لا بد منه بأنما في ذات الله عز وجل.

مثل القرايين فإنما مما تعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة إذا كان مأوى الشارع ومسكنه فإنه يذكره أيضاً وذكره في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله عز وجل والملائكة والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة فبالحري أن يفرض إليها مهاجرة وسفراً. ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله عز وجل ومناج إياه وصائر إليه ومائل بين يديه. وهذا هو الصلاة فيجب أن يسن للمصلي من الأحوال التي يستعد بها للصلاة ما جرت به العادة بمؤاخذاة الإنسان نفسه عند لقاء الملك الإنساني من الطهارة والتنظيف. وأن يسن في الطهارة والتنظيف سنناً بالغة. وأن يسن عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته نفسه عند لقائه الملك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب - وكذلك يسن له في كل وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوماً محمودة. فهذه الأحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله عز اسمه في أنفسهم. فيدون لهم التشبث بالسنة والشرائع بسبب ذلك وأن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين وينفعهم أيضاً في المعاد منفعة عظيمة فما ينزه به أنفسهم على ما عرفته.

وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة.

وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس وتدم تذكيرها بالمعدن الذي لها فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل من الأحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه أفعال متعبة وخارجة عن عادي الفطن بل الفطن يتولاها مع التكلف فإنها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم إرادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء وإخماد الغريزة واجتناب الارتياض إلا في اكتساب أعراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله والملائكة وعالم السعادة شاءت أن أبت فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته وملكة التسلط على البدن فلا تنفعل عنه فإذا جرت عليها أفعال بدنية لم يؤثر فيها هيئة وملكة تأسرها لو كانت مخلدة إليه منقادة له من كل وجه فلذلك ما قال القائل الحق: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحق والإعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية - وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله تعالى ويعرض عن غيره لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبي من عند الله وإرسال الله وواجب في الحكمة الإلهية إرساله وأن جميع ما يسنه وإنما هو واجب من عند الله أن يسنه وإنما يسنه من عند الله فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته وتكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقى به فيهم السنة والشرعة التي هي أسباب وجودهم وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكاقتهم ثم هذا الإنسان هو المملئ بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتأله.

تم الكتاب والحمد والثناء لواهب العقل والحكمة في المبدأ والمآب.