المقالة الأولى
في إثبات المبدأ الأول للكل ووحدانيته وتعديد الصفات التي تليق به

فصل (١)
في تعريف الواجب الوجود الممكن الوجود

إنَّ الواجبَ الوجود[١] هو الموجودُ الذي متى فُرِضَ غير موجودٍ عرض منه محالٌ؛ وإن الممكن الوجود هو الذي متى فُرِضَ غير موجودٍ أو موجودًا لم يعرض منه مُحالٌ.

فالواجب الوجود هو الضروري، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجهٍ، أي لا في وجوده ولا في عدمه، وهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود، وإن كان قد يُعنى بممكن الوجود ما هو في القوة، ويقال: الممكن على كل صحيح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلك في المنطق.

ثم إن الواجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته؛ والذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته، لا لشيءٍ آخر، أي شيءٍ كان، صار مُحالًا فرضُ عدمه؛ وإن الواجبَ الوجود لا بذاته هو الذي لوضع شيء ما ليس هو، صار واجب الوجود؛ مثل أنَّ الأربعة واجبةُ الوجود لا بذاتها؛ ولكن عند فرض اثنين واثنين؛ والاحتراق

---

(١) الواجب الوجود: إنّ الأمور الدّاخلة في الوجود ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده وهو الّذي يسمّى واجب الوجود. (رسائل الفارابي، الدّعاوي القلبيّة/ ٢) هو الّذي متى فرض معدوما غير موجود، لزم منه محال. (تهافت الفلاسفة/ ٣٤٤) الّذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا الّذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا يكون وجود لسواه إلّا فائضا عن وجوده وحاصلا 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 الشّفاء لصدر الدّين/ ٣٠) هو صرف الوجود الّذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. (الحكمة المتعالية ٨/ ١٥) إنّه الوجود المتأكّد الّذي لا أتمّ منه، الّذي يفتقر إليه الممكنات والوجودات النّاقصة الذّوات المصحوبة للنّقائص 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) كلّ موجود إذا لاحظه العقل من حيث ذاته وأشار إليه مجرّدا عمّا سواه فلا يجده خاليا عن أحد وصفين: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من عين ذاته الوجود ويحكم عليه بأنّه موجود، أو لا يكون كذلك... فالأوّل هو مفهوم الواجب لذاته.

والإحراق واجبُ الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاءِ القوة الفاعلة بالطبع والقوةِ المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة.

فصل (٢)

في أن واجبَ الوجود لا يكونُ بذاته وبغيره معًا

ولا يجوز أن يكون شيءٌ واحدٌ واجب الوجود بذاته وبغيره معًا، فإنه إن رفع غيره ذاك أو لم يعتبر وجوده لم يخل، إما أن يبقى وجوبُ وجوده على حاله، فلا يكونُ وجوبُ وجوده بغيره؛ وإما أن لا يبقى وجوبُ وجوده على حاله، فلا يكونُ وجوب وجوده بذاته.

فصل (٣)

في أن واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته

وكلُّ ما هو واجبُ الوجود بغيره فإنه ممكنُ الوجود بذاته؛ لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوبُ وجوده تابع لنسبة ما وإضافةٍ؛ والنسبة والإضافة اعتبارُهما غيرُ اعتبار نفس ذات الشيء الذي له نسبةٌ وإضافةٌ، ثم وجوبُ الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة.

فاعتبارُ الذاتِ وحدها لا يخلو: إما أن يكون مقتضيًا لوجوب الوجود، أو مقتضيًا لإمكان الوجود، أو مقتضيًا لامتناع الوجود، ولا يجوزُ أن يكون مقتضيًا لامتناع الوجود؛ لأنَّ كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، ولا أن يكون مقتضيًا لوجوب الوجود، فقد قلنا: إن ما وجب وجوده بذاته استحال وجوبُ وجوده بغيره.

فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ارتفاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود، فقد بان أن كل واجب الوجود بغيره فهو ممكنُ الوجود بذاته.

فصل (٤)

في أن ممكن الوجود بذاته[١] إنما يوجد بأن يجب وجوده بغيره

وهذا ينعكسُ فيكونُ كلُّ ممكن الوجود بذاته؛ فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره؛ لأنه لا يخلو: إما أن يصح له وجود بالفعل، وإما أن لا يَصحُّ له وجود بالفعل؛ ومحالٌ أن لا يصح له وجود بالفعل، وإلا كان ممتنع الوجود، فبقي أن يصح له وجود بالفعل، فحينئذٍ إما أن يجب وجوده، وإما أن لا يجب وجوده؛ فإن لم يجب وجوده فهو بعدُ ممكنُ الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه.

ولا فرق بين هذه الحالة منه والحالة الأولى؛ لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود، والآن هو بحاله كما كان.

فإن وُضِعَ أن حالاً تجددت؛ فإن السؤال عن تلك الحال ثابت: أنه ممكنُ الوجود أو واجبُ الوجود؟ فإن كان ممكن الوجود فإنَّ تلك الحالَ كانت قبلُ أيضًا موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد، وإن وجبَ وجودها وهي موجبةٌ للأول فقد وجبَ لهذا الأولِ وجودُ حاله، وليست تلك الحال إلا خروجه إلى الوجود فخروجه إلى الوجود واجب.

وأيضًا فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكونَ بسبب 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 مُحالٌ؛ أو لم يوجد السبب، وهذا مُحال، فيجبُ إذاً أن يجبَ وجوده مع وجود السبب، فكلُّ ما كان ممكن الوجود بذاته فهو إنما يكونُ واجبَ الوجود بغيره.

---

(١) كلّ مفهوم إمّا أن يقتضي ذاته وجوب الوجود وهو الواجب لذاته، أو وجوب العدم وهو الممتنع لذاته، أو لا يقتضي شيئا منهما وهو الممكن لذاته. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٧١) كلّ مفهوم إن امتنع عدمه لذاته فهو الواجب لذاته وإن امتنع وجوده لذاته فهو الممتنع لذاته، وإن امكن كلّ منهما له لذاته فهو الممكن لذاته. (المصدر/ ٧٠) كلّ مفهوم ان لم يمتنع عدمه ولا وجوده لذاته بل أمكن كلّ منهما له لذاته فهو الممكن لذاته. (شرح حكمة العين/ ١٣٤) الممكن بالذّات هو كلّ لا يتأبّى ذاته طبيعة الوجود وطبيعة العدم. (القبسات/ ٥٧) آن است كه وجود وعدم از براى آن ضرور نباشد نظر بمجرّد ذات او با قطع نظر از جميع جهات وحيثيّات زائده بر نفس ذات.

فصل (٥)

في أنه لا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجبُ وجودٍ واحد، ولا كلُّ واحد منهما واجبَ الوجودِ بالآخر، ولا في واجب الوجود كثرةٌ بوجهٍ من الوجوه

ولا يجوز أن يكون شيئان اثنان ليس هذا هو ذاك ولا ذاك هذا، وكل واحدٍ منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر، فقد بينا أن واجب الوجودِ بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره.

ولا يجوز أيضًا أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجود بالآخر، حتى يكون (أ) واجب الوجود بـ (ب) لا بذاته و (ب) واجب الوجود بـ (أ) لا بذاته، وجملتُهما واجب وجود واحد؛ وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غيرُ اعتبارهما متضائفين، ولكل واحدٍ منهما وجوبُ وجود لا بذاته فكلُّ واحدٍ منهما ممكنُ الوجودِ بذاته، ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه؛ لأن كل علةٍ أقدمُ في وجوب الذاتِ من المعلول، وإن لم يكن في الزمان؛ فلكل واحدٍ منهما شيء آخر يقرن به أقدمُ من ذاته، وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر على ما وصفنا؛ فلهما إذًا علل خارجة عنهما أقدم منهما، فليس إذًا وجوبُ وجودِ كل واحدٍ منهما مستفادًا من الآخر، بل من العلة الخارجة التي أوقعت العلاقةَ بينهما.

وأيضًا فإن ما يجب وجوده بغيره فوجوده متوقفٌ على وجود ذلك الغير ومتأخر عنه بالذات، ثم من المستحيل أن تتوقف ذات في أن توجد على ذات توجدُ بها، فكأنها متوقفة في الوجود على وجود نفسها، فإن كان وجودُ نفسها يكون لها بذاتها فهي غنية عن الغير، وإن كان لا يكون حتى يكون غير لا يكونُ إلا بعد وجودها، فوجودها متوقفٌ على أمر بعد وجودها بالذات، فوجودُها محالٌ.

ونقول أيضًا: إن واجبَ الوجود لا يجوزُ أن يكون لذاته مبادٍ تجتمع فيتقوم بها واجبُ الوجود، لا أجزاء كميةٌ ولا أجزاءُ حد وقول سواء كانت كالعادة والصورة أو كانت على وجهٍ آخر، بأن يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه يدلُّ كل واحد منهما على شيءٍ هو في الوجود غيرُ الآخر بذاته، وذلك لأن كل ما هذه صفته فذاتُ كل جزءٍ منه ليس هو ذات الآخر ولا ذاتَ المجتمع، فإما أن يصح لكل واحد منهما وجود مفرد

ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمعُ واجب الوجود، أو يصح ذلك لبعضها، ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه؛ فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى فليس بواجب الوجود، بل واجبُ الوجود هو الذي يصحُّ له.

وإن كان لا تصحُّ لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء وتعلق وجود كل واحد بالآخر، وليس واحد بالذات أقم، فليس شيء منها بواجب الوجود؛ فقد أوضحنا هنا على أن الأجزاء بالذات أقدمُ من الكل، فتكون العلةُ الموجبةُ للوجود توجب الأجزاء أولًا، ثم الكل، فلا يكون شيء منها واجب الوجود.

وليس يمكننا أن نقول: إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء، فهو إما متأخر، وإما معًا؛ 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 معقولةٍ في مادةٍ معقولةٍ، ولاله قسمة، لا في الكم، ولا في المبادئ، ولا في القول؛ فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.

فصل (٦)

في أنَّ واجبَ الوجودِ بذاته[١] واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه

ونقول: إن واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وإلا فإن كان من جهة واجب الوجود، ومن جهةٍ ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له؛ ولا يخلو عن ذلك وكل واحدٍ منهما بعلة يتعلق الأمر بها ضرورةً كانت ذاته متعلقة الوتجود بعلتي أمرين لا يخلوا منهما، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقًا، بل مع العلتين، سواء كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا، أو كان كلاهما وجودين.

فبين من هذا أن الواجبَ الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا له طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.

---

(١) الموجود، إن لم يتعلّق وجوده بغيره سمّيناه واجبا بذاته. (مقاصد الفلاسفة/ ١٣٧) كلّ موجود إذا لاحظه العقل، واعتبر ذاته من حيث هي هي وجرّد النّظر عمّا أدّاه إليه، فلا يخلو إمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود بأن يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الموجود بالمعنى العامّ، أو لا يكون كذلك. فالأوّل هو الواجب بذاته... لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره، بل لا بدّ أن يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته، لأنّه إن دفع الغير أو لم يعتبر وجوده لم يخل إمّا أن يبقى وجوب وجوده بحاله أو لا يبقى، فإن بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره، وإن لم يبق فلا يكون وجوب وجوده بذاته.

فثبت أنّ كل ما وجب بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين، فلا محالة يكون كلّ ممكن الوجود لذاته.

فقد بان أنّ كلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته. (تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين/٣٠) إنّ ذاته (الواجب الوجود بذاته) موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. (رسالة المشاعر/ ٢٠) هو النّفس الوجود المتأكّد القائم بذاته. (قرّة العيون/ ١٤٣) ما يكون موجودا بذاته ولذاته. (رسائل فلسفى ملّا على نورى/ ٥٦)

فصل (٧)

في أن واجبَ الوجودِ معقولُ الذات وعقل الذات، وبيان أن كل صورة لا في مادة فهي كذلك، وأن العقلَ والعاقلَ والمعقولَ واحدٌ

ونقول أيضًا: إن واجب الوجودِ معقول الذات غير محسوس الذات البتة؛ لأنه ليس بجسم، ولا في مكان، ولا حامل للعوارض التي تحملها الأجسام؛ ولأن ماهيته ليست في مادة، فماهيته معقولة بالفعل؛ وذلك لأنا سنوضح بعدُ أن الصورة المعقولة لكل ماهية فارقت المادة وفارقت علائق المادة، فإن كان ذلك بتجريد العقل فليست كانت معقولة بذاتها بالفعل، بل بالقوة، كهذه الأجسام الطبيعية والصناعية، وإن كان هذا المعنى لها بذاتها، فذاتها معقولة بالذات، وجودها في العقل بالقوة هو العقلُ بالفعل، فإن العقل بالفعل هو صورة كلية مجردة عن المادة والعوارض التي تعرض لها بسبب المادة زيادة على ما لها بالذات؛ فإن الصور التي في الخيار والذكر منتزعة عن موادها؛ ولكن مع العوارض التي لها من المادة، فإن صورة زيد في الخيال هو على قدره من الطول والعرض، واللون، في وضع ما وأين، وهذه عوارض عرضت لإنسانيته، ليس شيء منها يقتضيه ماهيته الذاتية، وإلا لاشترك الكل فيها؛ بل إنما عرضت له بسبب المادة التي قبلت الإنسانية مع هذه اللوازم.

وأما القوة العقلية فإنها تنقص عن ماهيات الأشياء هذه اللوازم كلها وتجردها محضة، بحيث إذا كانت الماهية كثرة تحتها صلحت؛ لأن تشترك فيها، فلا يكون للإنسان المعقول مقدارٌ في طول وعرض ولون، ولا وضع ولا أين؛ ولو كان له شيء من هذا لم يحمل على ما ليس له ذلك الطولُ، والعرضُ واللونُ، والأينُ والوضعُ.

وكل صورة مجردةٍ عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلًا بالفعل، لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلًا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها، فإنه إن كان منفصلًا بالذات عنها ويعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة، والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها، وذهب الأمر إلى غير نهايةٍ.

بل أفصل هذا وأقول: إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذٍ هذه الصورة، أو العقل بالقوة التي حصل له هذه الصورة، أو مجموعهما.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له؛ لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة، إما إن تعقل تلك الصورة أو لا تعقلها، فإن كان لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعدُ إلى الفعل، وإن كان تعقل تلك الصورة فإما أن تعقلها بأن تحدث لذات العقل بالقوة منها صورة أخرى، وإما أن تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فإن كان إنما تعلقها بأن تحدث له منها صورةٌ أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية. وإن كان تعقلها بأنها موجودة له، فإما على الإطلاق، فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلًا، وتلك الصورةُ حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تقترن بها في المادة، فيجب أن تكون المادةُ والعوارض عقلًا بمقارنة تلك الصورة، فإن الصورة المعقولةَ موجودةٌ في الأعيان الطبيعية، ولكن مخالطة لغيرها لا مجردة، والمخالط لا يعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

وإما لا على الإطلاق، ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل، فحينئذٍ إما أن يكون معنى (أن يعقل) نفس وجودِها، فيكون كأنه قال؛ لأنها موجودة لشيء من شأنه أن توجد له، وإما أن يكون معنى (أن يعقل) ليس نفس وجود هذه الصورة له، وقد وُضع نفس وجود هذه الصورة له، هذا خلف.

فإذًا ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسها وجود للعقل بالقوة، ولا وجود صورةٍ مأخوذةٍ عنها؛ فإذًا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة، إلا أن لا يوضع الحالُ بينهما حال المادة والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقلُ بالفعل ها هنا هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بالقوة لم يخرج إلى الفعل؛ لأنه ليس هذه الصورة نفسها بل قابل لها ووضع لها العقلُ بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بالقوة ليس عقلًا بالفعل، بل موضوعًا للعقل بالفعل وقابلًا؛ فليس عقلًا بالقوة؛ لأن العقل بالقوة هو الذي من شأنه أن يكونَ عقلًا بالفعل، فليس ها هنا شيء هو عقلٌ بالقوة.

أما الذي يجرى مجرى المادة فقد بينا، وأما الذي يجرى مجرى الصورة فإن كان عقلًا بالفعل فهو عقلٌ بالفعل دائمًا، لا يمكنُ أن يوجد وهو عقلٌ بالقوة.

ولا يجوز أن يكون هذا العقلُ بالفعل مجموعهما؛ لأنه لا يخلو: إما أن يعقل ذاته أو غير ذاتِه، ولا يجوز أن يعقل غير ذاته؛ لأن ماهو غير ذاتِه إما أجزاءُ ذاتِه، وهي المادة والصورة المذكورتان، أو شيء خارج عن ذاته.

فإن كان شيئًا خارجًا عن ذاته فهو يعقله بأن يقبل صورته المعقولة، فيحلُّ منها محل المادة، ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نحنُ في بيان أمرِها، بل صورة أخرى بها يصير عقلًا بالفعل.

وأيضًا إنا نضعُ هاهنا الصورة التي بها يصيرُ العقلُ بالفعل بهذه الصورة؛ ثم مع ذلك فإن الكلامَ في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت.

ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته أيضًا؛ لأنه إما أن يعقل الجزء الذي هو كالمادة، أو الجزء الذي هو كالصورة، أو كلاهما؛ وكل واحدٍ من هذه الأقسام إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة، أو بالجزء الذي هو كالصورة أو كلاهما.

وأنتَ إذا تعقبت هذه الأقسام بأن لكل الخطأ في جميعها، فإنه إن كان يعقلُ الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي كالمادة. فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته؛ ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ها هنا.

وإن كان يعقلُ الجزءُ الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة، والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي بالفعل هذا عكس الواجب.

وإن كان يعقلُ الجزءُ الذي كالمادة بالجزأين جميعًا، فصورةُ الجزء الذي كالمادة حالةٌ في الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي أكبرُ من ذاتِها، هذا خلفٌ.

واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة، وكذلك إن وُضِع أنه يعقلُ كل جزءٍ بكل جزءٍ، فقد بطل إذًا الأقسام الثلاثةُ وصحَّ أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية، بل هي إذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئًا واحدًا. فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات،فيكون حينئذٍ بالعقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة.

وهذه الصورة إذا كانت تجعلُ غيرها عقلًا بالفعل بأن تكون له، فإن كانت قائمةً بذاتها فهي أولى بأن تكون عقلًابالفعل، فإنه لو كان الجزء من النار قائمًا بذاته لكان أولى بأن يحرق والبياض لو كان قائمًا بذاته لكان أَولى بأن يفرق البصر.

وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة، فإن العقل بالقوةِ يقعل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقله غيره.

فقد اتضح من هذا أن كل ما هية جردت عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل، وهي عقل بالفعل، ولا يحتاج في أن تكون معقولةً إلى شيء آخر يعقلها.

ولهذا براهين مغفولة تركناها واعتمدنا الأظهر منها، فقد ظهر إذًا أن الواجب الوجود بذاته يجب أن يكون معقولًا لذاته وعاقلًا بذاته بالفعل، وكل ماهية مجردة عن المادة فهي لذاتها جلية، وما لها بذاتها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس إلى كل شيءٍ أولًا ذاتها، ثم غيرها؛ فإن لم يظهر لشيءٍ فلضعف قبوله لتجليها.

فصل (٨)

في أن واجب الوجود بذاته خير محض

وكلُّ واجبِ الوجودِ بذاته فإنه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده، والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر، وإما عدم صلاح حال لجوهر، فالوجودُ خيرية، وكمال الوجود خيرية الموجود.

والوجودُ الذي لا يقارنه عدم – لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائمًا بالفعل – فهو خيرٌ محضٌ. والممكن الوجود بذاته ليس خيرًا محضًا؛ لأن ذاته بذاته لا يجبُ له الوجودُ، فذاته بذاته تحتملُ العدم، وما احتمل العدمَ بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئًا من النقص والشر، فإذًا ليس الخير المحض إلا الواجبَ الوجودِ بذاته.

وقد يقال أيضًا (خيرٌ) لما كان نافعًا ومفيدًا لكمالات الأشياء؛ وسنبين أن الوجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدًا لكل وجود ولكل كمال وجودٍ، فهو من هذه الجهة خيرٌ أيضًا لا يدخله شر ولا نقص.

فصل (٩)

في أن واجب الوجود بذاته حقّ محض

فكل واجبِ الوجودِ فهو حق محضٌ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا أحق إذًا من الواجب الوجود؛ وقد يقال حق أيضًا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقًا، فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقادُ بوجوده صادقًا، ومع صدقه دائمًا، ومع دوامه لذاته لا لغيره.

فصل (١٠)

في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين، فذاته لذلك تامة

ولا يجوز أن يكون نوعُ واجب الوجود لغير ذاته؛ لأن وجود نوعه له؛ إما أن يقتضيه ذاتُ نوعه، أو لا يقتضيه ذاتُ نوعه، بل يقتضيه علة فإن كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه، لم يوجد إلا له، وإن كان لعلةٍ، فهو معلول ناقص وليس بواجب الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشيئان إنما يكون اثنين إما بسبب المعنى وإما بسبب الحامل للمعنى، وإما بسبب الوضع والمكان أو بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلةٍ من العلل؛ فكل اثنين لا يختلفان بالمعنى، فإنما يختلفان بشيء غير المعنى، فكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل، فليس بواجب الوجود.

وأقول قولًا مرسلًا: إن كل ما ليس اختلافه إلا لمعنى ولا يجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط، فلا يخالف مثله بالعدد، فلا يكون إذًا له مثل؛ لأن المثل مخالفٌ بالعدد.

فبين من هذا أن واجب الوجود لا ندَّ له، ولا مثل، ولا ضد؛ لأن الأضداد متفاسدة ومشتركة في الموضوع، وهو واجب الوجود، برئ عن المادة.

فصل (١١)

في أن واجبَ الوجود واحدٌ من وجوهٍ شتى، والبرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود

وأيضًا فهو تامُّ الوجود؛ لأن نوعه له فقط، فليس من نوعه شيءٌ خارجًا عنه، وأحد وجوه الواحد أن يكون تامًّا، فإن الكثير والزائد لا يكونان واحدين.

فهو واحدٌ من جهة تمامية وجوده؛ وواحد من جهة أن حده له؛ وواحد من جهة أنه لا ينقسم، لا بالكم، ولا بالمبادئ المقومة له، ولا بأجزا الحد؛ وواحد من جهة أن لكل شيء وحده تخصه وبها كما حقيقته الذاتية، وأيضًا فهو واحد من جهةٍ أخرى، وتلك الجهةُ هو أن مرتبته من الوجود – وهو وجوب الوجود- ليس إلا له.

ولا يجوزُ أن يكون وجوبُ الوجود مشتركًا فيه، ولنبرهن على هذا فنقول: إن وجوب واجب الوجود؛ إما أن يكون شيئًا لازمًا لماهيةٍ، تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود، كما نقول للشيء إنه مبدأ، فيكون لذلك الشيء ذات وماهية، ثم يكون

المبدأ لازمًا لتلك الذات، كما أن إمكان الوجود قد يوجد لازمًا لشيءٍ له في نفسه معنًى، ونقول: ممكن الوجود لشيءٍ له في نفسه معنى، مثل أنه جسم أو بياض أو لون، ثم هو ممكن الوجود، وإمكان الوجود يلزمه، ولا يكون داخلًا في حقيقته.

وإما أن يكون واجبُ الوجود بنفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له، فنقول أولًا: إنه لا يمكن أن يكون وجوبُ الوجود من المعاني اللازمة لماهيته، فإن تلك الماهية حينئذٍ تكون سببًا لوجوب الوجود، فيكون وجوب الوجودِ متعلقًا بسببٍ، فلا يكونُ وجوبُ الوجود موجودًا بذاته.

وبعد هذا فتلك الماهية إما أن تكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركًا فيه، وقد أبطلنا هذا، أو يكون لكل ماهيةٍ أخرى.

فإن لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائمًا لا في موضوع، وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية ليس لأحدهما أولًا ولا للثاني آخرًا، فلذلك هو جنس لهما، فإذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائمًا في موضوع، فيكون غير واجب الوجود.

وإن اشتركا في شيءٍ ثم كان لكل واحدٍ منهما بعده معنى على حدته تتمُّ به ماهيته ويكون داخلًا فيها، فكل واحدٍ منهما ينقسم بالقول وقد قيل: إن واجبَ الوجود لا ينقسمُ بالقول، فليس ولا واحد منهما واجبَ الوجود.

وإن كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثاني معنى زائدٌ عليه، فأما الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده وعدم ما لغيره. وهذا يجوز، ولكن يكون الثاني مركبًا غير واجب الوجود، ويكون هذا هو الواجب الوجود وحده، ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجودٍ إلا أن يشترط عدمُ ما سواه، من غير أن تكون تلك الأعدام وجودات أشياء وذواتًا، وإلا ففي شيء واحد أشياء بلا نهايةٍ موجودٌ؛ لأن في كل شيء أعدام أشياء بلا نهايةٍ.

ومع هذا كله فإن كل ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره ولا يتمُّ به وحده وجودُ ذاته، بل إنما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره وبما يتم به وجود ذاته.

فالذي يتمُّ به وجوده ويزيد على ما يشترك غيره، فإما أن يكون ذلك شرطًا في نفس وجوب الوجود، وإما أن لا يكون، فإن كان ذلك كله شرطًا في نفس وجوب الوجود

وجب أن يكون لكل واجب الوجود، فكل ما يوجد لكل واحدة من الماهيتين يوجد للأخرى، فلا يكون بينهما انفصال بتة بمقوم، وقد وضع بينهما اختلاف في النوع، هذا خلف.

وأما إن لم يكن شرطًا في نفس وجوب الوجود – وما ليس بشرطٍ في شيء فالشيء يتم دونه – فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضًا لوجوب الوجود، وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فإن جُعشل الشرطُ في وجوب الوجود أحدهما لا بعينه فليس أحدُهما بعينه شرطًا، فتساويا في أنه ليس أحدُهما شرطًا، فكيف يكون أحدُهما لا بعينه شرطًا؟

فإن قال قائل: هذا مثل المادة فإنها ليست هذها لصورة لها بعينها شرطًا ولا ضدها ولكن أحدهما لا بعينه، أو مثل أن اللون لا يتقرر وجوده إلا أن يكون سوادًا أو بياضًا لا بعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرق: أما المادة فإحدى الصورتين لها بعينها شرط في زمان، والأخرى ليست بشرط في ذلك الزمان، وفي الزمان الآخر لها الصورة الأخرى شرط بعينها، والأولى ليست بعينها؛ وكل واحدة منهما في نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقة بلا شرط؛ والمادة ممكنة أيضًا، فإذا وجبت وجبت بعلة إحدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ما كانت الحال، فإن المادة سواء كانت إحداهما شرطًا في وجوبها بعينها أو إحداهما لا بعينها فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها، ولو كان لوجوب الوجود شرطٌ متعلق بشيء خارج عنه لما كان وجوبُ وجودٍ بالذات.

وأما اللونية فليست تصير لونية بسوادٍ أو بياضٍ، بل هي لونينة بأمر يعمهما، لكن لا توجد مفردة إلا مع فصل كل واحد منهما، فليس ولا واحد من الأمرين للونية بشرطٍ في اللونية، ولكنه شرط في الوجود، ثم في كل زمانٍ وفي كل مادة، فالشرط أحدهما بعينه لا الآخر.

فهذه اللونية التي بحسب هذا الزمان وبحسب هذه المادة إنما يوجدها فصل السواد، وتلك الأخرى إنما يوجدها فصل البياض، واللونية المطلقة إما أن لا يكون ولا واحد منهما شرطًا في وجودها البتة، أو يكون اجتماعهما معًا شرطًا في وجودها، فيكون

كل واحد منهما شرطًا في وجودها، على أنه بعض الشرط لا شرطٌ تامٌّ، والشرط التام هو اجتماعهما.

وبالجملة فإن الشيء الواحد من جهةٍ واحدةٍ يكون شرطه شيئًا واحدًا، لا أي شيءٍ اتفق؛ إنما يكن هذا إذا كان له جهتان، ولكل جهةٍ شرط بعينه، فلا يخلو عنهما، فلا يتعلق بأحدهما بعينه بذاته، بل باتفاق سبب جهته، وأما ذاته بذاته فلا شرط له إلا الواحد، كما أن اللونية شرطها بذاتها شيء واحدٌ، وشرطها في جهات وجودها أمور، فكل وقت يكون له شرط بعينه.

وكما أن اللونية في أنها لونية ليس أحدُ الأمرين بعينه وغير عينه شرطًا لها في ماهية لونيتها بل في إنية لونيتها وحصولها بالفعل، كذلك يجب أن لا يكون أحدُ الأمرين شرطًا في وجوب الوجود من جهة ماهية كونه وجوب الوجود، بل من جهة إنيته، فتكون أنية وجوب الوجود غير ماهيته وهذا خلفٌ، فإنه يلزم أن يكون واجبُ الوجود يطرأ عليه وجودٌ ليس له في حد نفسه، كما يطرأ على الإنسانية والفرسية،وكما في اللونية.

بل كما أنه يجوز أن يقال: إن أحدهما لا بعينه شرطٌ في اللونية، لا لنفس اللونية، بل لاختلاف وجودات اللونية، كذلك لوجوب الوجود في أنه وجوبُ الوجود.

وكما أن أحد الأمرين بغير شرط اللونية يصير شرطًا للونية عند حدوث علةٍ معينةٍ وحالةٍ معينةٍ للونية، وإنما يجوز أن يقال: إن أحدهما لا بعينه شرطٌ في اللونية، لا لنفس اللونية، بل لاختلاف وجودات اللونية، فكذلك إن كان لوجوب الوجود أحدُ الفصلين لا بعينه شرطًا فيجب أن يكون لا لأنه وجوب الوجود، فيكون وجوبُ الوجود متقررًا دونه غير محتاج إليه، ولكنه شرط لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا: إن وجوب الوجود لا تلحقه أحوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود، هذا خلف.

ثم اللونية حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط يعد اللونية بها توجد مختلفة، ووجوب الوجود لا يلحقه شرط بعد وجوب الوجود به توجد.

فقد بان أنه ليس ولا واحد من خاصيتي الماهيتين المذكورتين يشرطًا في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لا بعينه ولا لا بعينه؛ فقد بطل أن يكون وجود الوجود مشتركًا فيه على أن يكون لازمًا، ونقول: ولا على أن يكون ذاتيًا مقوًّا لماهية الشيء. وهذا أظهر، فإن وجوب الوجود إذا كان طبيعة بنفسها فليكن (أ) ثم انقسمت في كثيرين:

فإما أن تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا، أو تنقسم في مختلفين بالنوع، فتنقسم بفصول فلتكن هي (ب) و (ج) وتلك الفصول لا تكون شريطة في أن يتقرر وجوب الوجود، وإن لم يكن هناك وجوبُ الوجود لازمًا، وها هنا وهو نفس طبيعة مقررة أظهر، فإن طبيعة وجوب الوجود إن كانت تحتاج إلى (ب) و (ج) حتى يكون وجوب الوجود، فطبيعة وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود، هذا خلف.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما؛ لأن تلك طبائع معلولة، وإنما يحتاجان إلى الفصول، لا في نفس الحيوانية واللونية المشتركة فيهما، بل في الوجود، وها هنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية، فكما أن ذينك لا يحتاجان إلى فصول في أن يكونا لونًا أو حيوانًا فكذلك هذا لا يحتاج إلى الفصول في أن يكون وجوب وجود، ثم وجوب الوجود ليس له وجود ثانٍ يحتاج إليه، كما هناك يحتاج بعد اللونية والحيوانية إلى الوجود اللازم للونية والحيوانية.

فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركًا فيه، لا إن كان لازمًا لطبيعة ولا إن كان طبيعة بذاته، فإذًا واجب الوجود واحدٌ أيضًا، لا بالنوع فقط أو بالعدد، أو عدم الانقسام أو التمام، بل في أن وجوده ليس بغيره، وإن لم يكن من جنسه.

ولا يجوز أن يقال: إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء، كيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ويشتركان في البراءة عن الموضوع، فإن كان وجوبُ الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم، وإن كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنى عام عموم لازم أو عموم جنس. وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازم معلولة، ووجوب الوجود المحض غير معلول.

فصل (١٢)

في أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأنّ اللذة هي إدراك الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محةض، عرية عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة.

فالواجب الوجود هو الجمال والبهاء المحض، وهن مبدأ كل اعتدال؛ لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج فيحدث وحدة في كثرة، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجبُ له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب، وكل جمالٍ وملائمةٍ وخير مدرك فهو معشوق ومحبوب.

ومبدأ ذلك إدراكه، إما الحسي وإما الخيالي، وإما الوهمي، وإما الظني، وإما العقلي، وكلما كان الإدراك أشد اكتناهًا وأشد تحققًا والمدرك أجمل وأشرف ذاتًا فأحباب القوة المدركة إياها والتذاذها به أكثر.

فالواجبُ الوجود – الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والجمال والبهاء وبتمام العقل ويتصل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة – يكون ذاته ذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم، فالحسية إحساس بالملائمة والعقلية تعقل للملائم، وكذلك.

فالأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك، فهو أفضل لاذ وملتذ به، ويكون ذلك أمرًا لا يقاس إليه شيء، وليس عندنا لهذه المعاني أسامي غير هذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس؛ لأنه أعني العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي، ويتحد به، ويصير هو هو ويدركه بكنهه لا بظاهره، وليس كذلك الحس للمحسوس.

فاللذة التي تجب لنا بأن نتعقل ملائمًا هي فوق التي لنا بأن نُحسَّ ملائمًا، ولا نسبة بينهما، ولكنه قد يفرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض.

كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه، لعارض، فكذلك يجب أن نعلم من حالنا ما دمنا في البدن، فإنا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية كما لها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن.

ولو انفردنا عن البدن لكنا – بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالمًا عقليًا مطابقًا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية والكمالات الحقيقية واللذيذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقولٍ – نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له، وسنوضح هذه المعاني بعد.

واعلم أن لذة كل قوة فحصول كما لها لها، فللحس المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجال الظفر، ولكل شيء ما يخصه، وللأنفس الناطقة مصيرها عالمًا عقليًا بالفعل.

فالواجبُ الواجود معقولٌ عقل أو لم يعقل؛ معشوق، عشق أو لم يعشق؛ لذيذ، شعر بذلك منه أو لم يشعر.

فصل (١٣)

في أن واجب الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوز أن يكون واجبُ الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما منفعلة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء؛ وإما عارض لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال؛ ولأنه كما سنبين مبدأ كل وجودٍ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها.

ولا يجوز أن يكون عاقلًا لهذه المتغيرات من حيث هي متغيرات، فيكون تارةً 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 بالماهلية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن عقلت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص، لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة، ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فإنما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقصٌ له فكذلك إثبات كثير من التعقلات.

فصل (١٤)

في تحقيق وحدانية واجب الوجود بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحكمته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد فلا تتجزئ لها ذات الواحد المحض

واعلم أن الصورة المعقولة قد تؤخذ عن الشيء الموجود، كما أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة؛ وقد تكونُ الصورة الموجودة مأخوذة عن المعقولة، كما أنا نعقل صورة ما نخترعها، ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لأعضائنا إلى أن نوجدها، فلا تكون وجدت فعقلناها، ولكن عقلناها فوجدت.

ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا، بأنه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته من كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده، لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والأسخان للحار، بل نفس وجود معقول الكل عنده هو الخير المحض الذي يخصه ويعقل أنها معقولات ذواتها علل موجدة للكل.

ثم هذا هو الإرادة التي تخصه، فليست إرادته كإرادتنا، وهو قصد منا، بعد ما لم يكن، لقوة أخرى غير قوة التصور، لكوننا تارةً بالقوة وتارة بالفعل، وكون قوانا مختلفة، واحتياجنا في إصدار ما يخصنا إلى استعمال قوى مختلفة؛ وأما واجب الوجود إن كان مبدأ للكل فلا يجوز أن يكون غير هذه الجهة، فإنه إن كان يعقل الكل ولا يعقل أنها منه ومنسوبة إليه، فيعقل الكل من الكل، لا من ذاته، وقد منعنا هذا، فإذًا كان يعقل الكل على أنه منه في رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيذ عنده، مثل ما أوضحناه، فعقله للكل على الجهة التي تخصه هي إرادة لا شيء آخر.

وهذه الجهة هي أن يعقل ذاته مبدأ للكل بالقصد الثاني، فعقل الكل بالقصد الثاني، ومعقوله بالحقيقة واحد، وذاته منسوبة إلى الكل نسبة المبدأ، وهذا حياته.

فإن الحياة التي عندنا تكمل بإدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين، وقد صح أن نفس مدركه هو مايعقله عن الكل هو سبب الكل، وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل، فمعنى واحد منه هو إدراك وتهيؤ للإيجاد، فالحياة منه ليست تتم بقوتين، ولا الحياة منه غير العلم، ولا شيء من ذلك غير ذاته.

وأيضًا فإن الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتكون سببًا للصورة الموجودة الصناعية، لو كانت بنفس وجودها كافية؛ لأن تتكون منها الصورة الصناعية بان تكون صورًا هي بالفعل مبادٍ لما هي له صور، لكان المعقول عنه ما هو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلك؛ بل وجوده لا يكفي في ذلك، لكن يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة عن قوة شوقية يتحرك منها معًا القوة المحركة، فتحرك العصب والأعضاء الآلية، ثم تحرك تلك الآلات، فلذلك لم تكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرك.

وأما واجبُ الوجود فلا يجوز أن تكون ذاته حاملة لا رادة أو قدرة غير الماهية أو قوى مختلفة في الماهية هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاته، فإنها إن كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد أبطلنا هذا.

فإذًا ليس إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه، وقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له، وكذلك سنبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلًا هو مبدأ الكل، لا مأخوذًا عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفًا على وجود شيء، وأن القدرة ليست صفة لذاته ولا جزءًا من ذاته، بل المعنى الذي هو العلم له هو بعينه القدرة له.

فبان أن المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والجود، والإرادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد، وليست لا صفات ذاته ولا أجزاء ذاته.

وأما الحياة على الإطلاق والعلم على الإطلاق، والإرادة على الإطلاق؛ فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهمة والموجودات غير مطلقة، بل لكل ما يجوز أن يكون له، وإنما كلامنا في أمره والعلم والقدرة التي يجوز أن يوصف بها الواجب الوجود، وإذا كان كذلك كان وجود لوازمه الصاردة عنه هو وجوب وجودها، وأيضًا هو علمه بوجوب وجودها.

فصل (١٥)

في إثبات واجب الوجود[١]

لا شك أن هنا وجودًا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن؛ فإن كان واجبًا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإنا نبين أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود.

فصل (١٦)

في أنه لا يمكن أن يكون لكل ممكن الوجود علة معه ممكنة إلى غير نهاية

وقبل ذلك فإنا نقدم مقدمات، فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحدلكل ممكن الذات علل ممكنة الذات لا نهاية، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجودًا معًا، وإما أن لا يكون موجودًا معًا.

فإن لم يكن موجودًا معًا لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر، وهذا لا نمنعه.

وأما أن يكون موجودًا معًا ولا واجب وجود فيها فلا يخلو: إما أن تكون تلك الجملة بما هي تلك الجملة واجبة الوجوةد بذاتها، أو ممكنة الوجود في ذاتها. فإن كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحدٍ منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود هذا محال، وأما إن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة إلى الوجود إلى مفيد الوجود، فإما أن يكون خارجًا منها أو داخلًا فيها.

فإن كان داخلًا فيها: فإما أن يكون كل واحد واجب الوجود – وكان كل واحد منها ممكن الوجود – هذا خلف، وإما أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علةً للجملة

---

(١) قال الرازي في شرح عيون الحكمة : الدليل عليه: ان هذا العالم الجسمانى ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من أجزائه. وكل ممكن لا بد له من مؤثر. وكل جسم فله مؤثر. ثم ذلك المؤثر ان كان ممكنا، كان الكلام فيه كما فى الأول.

ويلزم الدور. وهو باطل. أو التسلسل. وهو أيضا باطل بالدليل الذي ذكرناه فى بيان أن كل عدد له ترتيب فى الطبع، ودخول ما لا نهاية له فيه محال. فالانتهاء الى واجب الوجود هو المطلوب. وهذا هو تركيب أصل الدليل.

ولوجود نفسه؛ لأنه أحد الجملة، وما ذاته كافٍ في أنه يوجد ذاته، فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود هذا خلف.

فبقى أن يكون خارجًا عنها، ولا يجوز أن يكون علة ممكنة، فإنا جمعنا كل علةٍ ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذًا خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات إلى علةٍ واجبة الوجود، فليس كل ممكن علة ممكنة معه.

وأقول أيضًا: إن هذا يتبين بما في كتبٍ أخرى أن وجود العلل الغير المتناهية في زمانٍ واحدٍ محالٌ، ونحن لا نطول الكلام بالاشتغال بذلك.

فصل (١٧)

في أنه لا يمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على الدور في زمان واحد وإن كان عددها متناهيًا

ولنقدم مقدمة أخرى فنقول: غإن وضع عدد متناهٍ من ممكنات الوجود بعضها علة لبعض في الدور فهو أيضًا محال، ويبين بمثل بيان المسألة الأولى، ويخصه أن كل واحد منها يكون علةً لوجود نفسه ومعلولًا لوجود نفسه، وحاصل 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 معًا في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجد هما معًا العلة الموجبة لهما، والمعنى الموجب إياهما.

فإن كان لأحدهما تقدم وللآخر تأخر، ثمل الأب والابن فتقدمه من جهةٍ غير جهة الإضافة، فإنه يتقدم من جهة حصول الذات، ويكونان معًا من جهة الإضافة الواقعة بعد حصول الذات، ولو كان الأب يتوقف وجوده على وجود الابن، والابن يتوقف على وجود الأب ثم كانا ليسا معًا بل أحدهما بالذات بعده، لكان لا يوجد ولا واحد منهما، وليس المحال هو أن يكون وجودُ ما يوجدُ مع الشيء شرطًا في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده.

فصل (١٨)

في التجرّد لإثبات واجب الوجود، وبيان أنَّ الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج إلى علل باقية وبيان الأسباب القريبة المحركة وأنها كلها متغيرة

وبعد هاتين المقدمتين فإنا نبرهن بأنه لا بد من شيء واجب الوجود؛ وذلك لأنه إن كان كل موجود ممكنًا فإما أن يكون مع إمكانه حادثًا أو غير حادثٍ.

فإن كان غير حادث[1] فإما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو يكون بذاته، فإن كان بذاته فهو واجب لا ممكن، وإن كان بعلة فعلته معه لا محالة، والكلام فيه كالكلام في الأول، فإنه إن لم يقف عند علة واجبة الوجو حصلت علل ومعلولات ممكنة، إما بغير نهاية وإما دائرة، وقد أبطلنا هما جميعًا، فقد بطل إذًا هذا القسم.

وإن كان حادثًا وكل حادث فله علة مع حدوثه، فلا يخلو: إما أن يكون حادثًا باطلًا مع الحدوث لا يبقى زمانًا، وإما أن يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان، وإما أن يكون بعد الحدوث باقيًا.

والقسم الأول محال ظاهر الإحالة، والقسم الثاني أيضًا محال، وذلك لأن الآنات لا تتالى، وحدوث أعيان واحدة بعد أخرى متتالية متباينة في العدد لا على سبيل الاتصال، كما في الحركة، يوجب تتالي الآنات، 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، ثم يمكن أن تكونا ذاتًا واحدة، مثل القالب في تشكيل الماء، ويمكن أن تكونا شيئين مثل الصورة الصنمية، فإن محدثها الصانع، ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذة منه.

---

(١) الحادث: كلّ ما لم يكن زمانا ثمّ حصل فهو حادث. (مجموعه مصنّفات شيخ إشراق ٢/ ١٧٣) هو الموجود الّذي يكون عدمه سابقا عليه بالزّمان. (شرح حكمة العين/ ١٦٣) كلّ ما يخلو عن الحوادث فهو حادث. (مطالع الأنظار/ ١٣٢) هو الماهيّة الّتي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له. (الحكمة المتعالية ٤/ ١٢٠) هو الماهيّة الّتي عرض لها الحدوث من حيثيّة معروضة له. (الرّسائل لصدر الدّين/ ٥٢، رسالة حدوث العالم/ ٢٥١).

فصل (١٩)

في بيان أنّ كل حادث فثباته بعلة لتكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله

ولا يجوز أن يكون الحادثُ ثابتُ الوجود بعد حدوثه بذاته، حتى يكون إذا حدث فهو واجبٌ أن يوجد ويثبت لا بعلةٍ في الوجودِ والثبات، فإنا نعلم أن ثباته وجوده ليس واجبًا بنفسه، فمحالٌ أن يصير واجبًا بالحدوث الذي ليس واجبًا بنفسه ولا ثابتًا بنفسه، وأما بعلة الحدوث فإنما كان يجوز لو كانتِ العلةُ باقية معه.

وأما إذا عدمت فقد عدم مقتضاها، وإلا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلة.

ولنرد هذا شرحًا فنقول: إن هذه الذات قبل الحدوث قد كانت لا ممتنعةً ولا واجبةً، وكانت ممكنة، فلا يخلو: إما أن يكون إمكانها بشرط ذاتها ولذاتها، أو إمكانها بشرط أن تكون معدومةً، أو إمكانها هو في حال أن تكون موجودةً، ومحال أن يكون إمكانها بشرط عدمها؛ لأنها ممتنعة أن توجد ما دامت معدومة وبشترط لها العدم، كما أنها ما دامت موجودةً فهي، بشرط أنها موجودةً، واجبة الوجود.

فبقي أحد الأمرين: فإما أن الإمكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها فلا تزايلها هذه الحقيقة في حال، وإما في حال الوجود بشرط الوجود، وهذا وإن كان مُحالًا؛ لأنا إذا اشترطنا الوجود وجب، فليس يضرنا في غرضنا، ولكن الحق أن ذاتها ممكنة في نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود وباشتراط وجودها واجبة.

وفرق بين أن يقال: وجودُ زيدٍ الموجود واجبٌ، وبين أن يقال: وجودُ زيد ما دام موجودًا فإنه واجب، وقد بين هذا في المنطق، وكذلك فرق بين أن يقال: إن ثبات الحادث واجبٌ بذاته وبين أن نقول إنه واجبٌ بشرط (ما دام موجودًا) والأول كاذب والثاني صادق، بما بينا، فإذًا إذا رفع هذا الشرط كان ثبات الموجودٍ غير واجب.

واعلم أن ما أكسبه الوجودُ وجوبًا أكسبه العدمُ امتناعًا، ومحال أن يكون حال العدم مكنًا ثم يوجد حال الوجود واجبًا، بل الشيء في نفسه ممكن ويعدم ويوجد، وأي الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرطه دوامه ضروريًّا لا ممكنًظا، ولم يتناقض؛ فإن الإمكان باعتبار ذاته،والوجوب أو الامتناع باعتبار شرط لا حق به.

فإذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجبٌ بغير اشتراط البتة، بل ما دام تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات، بل بالغير وبالشرط، فلم يزل متعلق الوجود بالغير، وكل ما احتيج فيه إلأى غير وشرطٍ فهو يحتاجُ إلى سبب، فقد بان أن ثبات الحادث، ووجوده بعد الحدوث يفيدُ الحدوثَ بسبب يمد وجوده، وأن وجوده بنفسه غير واجبٍ.

ليس لأحد من المنطقيين أن يعترض علينا فيقول: إن الإمكان الحقيقي هو الكائنُ في حال العدم للشيء، وإن كل ما وُجِدَ 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، وبينا أن الموجودَ ليس ضروريًا؛ لأنه موجود، بل بأن يشترط شرطٌ، 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 ها هنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته، فإن كان الحصول يلحقه بالضروري الوجود، فإن العدم أيضًا يلحقه بالضروري العدم، ولا يحفظ عليه الإمكان، فإنه كما أنه متى كان موجودًا كان واجبًا أن يكون موجودًا، ما دام موجودًا، كذلك متى كان معدومًظا كان واجبًا أن يكون معدومًا، ما دام معدومًظا؛ لأن نظرنا هاهنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك.

فبين من هذا أن المعلولات مفتقرة في إثبات وجودها إلى العلة، كيف وقد بينا أنه لا تأثير للعلة في العدم السابق، فإن علته عدم العلة وأن يكون هذا الوجودُ بعد العدم، فإن هذا من المستحيل أن لا يكون إلا هكذا، فإن الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجودٌ إلا بعد عدمٍ، فالمتعلق بالعلة هو الموجودُ الممكن في ذاته، لا لشيء من كومنه بعد عدم أو غير ذلك، فيجب أن يدوم هذا التعلق، فيجب أن تكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته من حيث وجوده الموصوف مع المعلول.

فإذا قد اتضحت هذه المقدمات فلا بدَّ من واجب الوجودِ، وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود، ويجوز أن تكون تلك العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللًا 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 الوجنود لا تفرض حادثةً أولى وأظهر.

فإن تشكك متشكك وسأل فقال: إنه لما كان إنما يثبت الممكن الحادث بعلة، وتلك العلة لا تخلو إما أن تكون دائمًا علةً لثباته أو حدث كونُها علة لثباته، فإن كانت دائمةً علةً لثباته وجب أن لا يكون الممكن حادثًا، ووضعناه حادثًا، وإن حدث كونها علة لثباته فيحتاج أيضًا كونها علة لثباته والنسبة التي لها إليه إلى علة أخرى لثباته بعد العلة المحدثة لهذه النسبة، فإن النسبة التي بينهما قد كانت لسببٍ ما، فيجب أن يدوم ويبقى بسببٍ، والكلامُ في الأخرى كالكلام في الأولى، هذا بعينه يوجب وضع العلل الممكنة الحادثة معًا بلا نهاية.

فنقول في جواب هذا: أنه لولا سبب شيء من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه العلل المحدثة دائمًا على الاتصال من غير أن يظهر وضع علل مثبتة له لكان هذا الاعتراض لازمًا.

فصل (٢٠)

في انتهاء مبادئ الكائنات إلى العلل المحركة حركة مستديرة

مقدمة لذلك في أن الطبيعة كيف تحرك وأنها تحرك لأسباب تنضم إليها وأنها كيف تحدث

وأما هذا فهو الحركة، وخصوصًا المكانية وخصوصًا المستديرة، وإنما وجودها من حيث هو قطع مسافة، منها شيء كان، وشيء يكون، وليس في شيءٍ من الآنات منه شيء موجود، ولكن طرقه، وإنما اتصاله باتصال المسافة.

وأما ما سببه؟ فأسبابه ثلاثة:

(أ)- قسر.

(ب)- وطبيعة.

(ج)- وإرادة.

ولنبدأ بتفهيم حال الطبيعة منها، فنقول: إنه لا يصحُّ أن يقال: إن الطبيعة المحركة سببٌ لشيء من الحركات بذاتها، وذلك لأن كل حركةٍ فهو زوال عن كيفية، أو كم، أو أين، أو جوهر، أو وضع، وأحوالُ الأجسام بل الجواهرُ كلها إما أحوال منافية، وإما

أحوالٌ ملائمة؛ والأحوال الملائمة لا تزول عنها الطبيعة وإلا فهي مهروب عنها بالطبع لا مطلوبة، فبقى أن الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حال غير ملائمة.

فإذًا الطبيعة نفسها ليست تكونُ علة حركةٍ ما لم يقترن بها أمرٌ بالفعل، وهو الحال المنافية، وللحال المنافية درجات قربٍ وبعدٍ عن الحال الملائمة؛ فكل درجةٍ تتوهم من القرب والبعد إذا بلغها تعين عندها الحركةُ بعدها، فتكون تلك الحركةُ التي في ذلك الجزء علتها الطبيعية هي حالة غير ملائمة في درجة موصولة.

وكما أن هذه العلة تتجددُ دائمًا ويكون ما مضى علةً لما يستأنف في الحدوث على الاتصال كذلك الحركة؛ فتكون إذًا علة الحركة يحدث شيء منها عن شيءٍ منها على الاتصال، ولا يبقى منها شيء ويطلب علة مبقية لها، ويكون ما أوجبه هذا الاعتراض.

فصل (٢١)

مقدمة أخرى في أن المتحرك بالإرادة متغير الذات وكيف يتولد تغيره

وأما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية كلية ثابتة، وإرادة بعد إرادةٍ، لتصور بعد تصور؛ فالإرادة الكلية إذا انضم تصور أبنية أجزاء المتحرك لزمها، كالنتيجة للمقدمات، تصور أينية بعدها وإرادة تلك الأينية، فتتبعها الحركة.

وكما يجدد في نفس المحرك تصورٌ وإرادة كذلك يتجدد في المتحرك حركةٌ بعد حركةٍ، ويكون كل ذلك على سبيل الحدوث لا على سبيل الثبات، ويكون هناك شيء واحد ثابت دائمًا، وهو الإرادة الكلية ها هنا، كما كانت الطبيعة هناك، وأشياء تتجدد، وهي تصورات وإرادات مختلفة، كما كان هناك اختلاف مقدار القرب والبُعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث، ولولا حدوث أحوالٍ على علةٍ باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما أمكن أن تكون حركة، فإنه لا يجوز أن يلزم عن علةٍ ثابتةٍ أمرٌ غير ثابتٍ.

وأن تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدأ قريبًا لحركة، بل يحتاج إلى قوة أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة وتتخيل الأينات الجزئية، وهذا يسمى النفس؛ وأن العقل المجرد إن كان مبدأ الحركة فيجب أن يكون مبدأً آمرًا، أو متمثلًا أو متشوقًا، أوشيئًا مما أشبه هذا، وأما مباشرًا للتحريك فكلا؛ بل يجب أن يباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغير بوجهٍ ما وتحدث فيه إراد بعد إرادةٍ على التصال.

وقد أشار الفيلسوف[١] في كتاب "النفس" إلى أصل ينتفع به في هذا المعنى إذ قال: (إن لذلك - أي العقل النظري[٢] - الحكم الكلي؛ وأما لهذا - أي العقل

---

(١) هو ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي، أبو الوليد: الفيلسوف. من أهل قرطبة. عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة. ويلقب بابن رشد " الحفيد " تمييزا له عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد (المتوفى سنة ٥٢٠).

وصنف نحو خمسين كتابا، منها " فلسفة ابن رشد - ط " وتسميته حديثة وهو مشتمل بعض مصنفاته، و " التحصيل " في اختلاف مذاهب العلماء، و " الحيوان " و " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ط " و " الضروري " في المنطق، و " منهاج الأدلة " في الأصول، و " المسائل - خ " في الحكمة، " وتهافت التهافت - ط " في الرد على الغزالي، و " بداية المجتهد ونهاية المقتصد - ط " في الفقه، و " جوامع كتب أرسطاطاليس - خ " في الطبيعيات والإلهيات، و " تلخيص كتب أرسطو - خ " و " علم ما بعد الطبيعة - ط " و " الكليات - ط " بالتصوير الشمسي، في الطب، ترجم إلى اللاتينية والأسبانية والعبرية، و " شرح أرجوزة ابن سينا - خ " في الطب، في خزانة القرويين (الرقم ٢٧٨٦) بفاس، و " تلخيص كتاب النفس - ط " ورسالة في " حركة الفلك ". [انظر: الأعلام ٣١٨/٥]

(٢) العقل النظري: هو قوّة يحصل لنابها بالطّبع، لا ببحث ولا بقياس العلم اليقين بالمقدّمات الكليّة الضّروريّة الّتي هي مبادئ العلوم. (فصول منتزعة/ ٥٠) قوّة للنّفس تقبل ماهيّات الامور الكليّة من جهة ما هي كليّة. (الحدود لابن سينا/ ١٢، رسائل ابن سينا/ ٨٨، تهافت الفلاسفة/ ٢٨٧) تكون للإنسان إذا قوّة تختصّ بالآراء الكليّة، وقوّة اخرى تختصّ بالرّويّة في الامور الجزئيّة، فيما ينبغي أن يفعل ويترك ممّا ينفع ويضرّ... فالقوّة الأولى للنّفس الإنسانيّة قوّة تنسب إلى النّظر فيقال: عقل نظريّ. (طبيعيّات الشّفاء في الفنّ السّادس/ ١٨٤) إنّ النّفس الإنسانيّة الّتي ذكرنا أنّها واحدة وتتصرّف في هذه القوى تقوى على إدراك المعقولات وعلى التّصرّف في القوى البدنيّة بالطّبع لا بالاكتساب. وليست حقيقة النّفس إنّما تقوى على هذين. فإنّ القوّة معنى عدميّ والنّفوس موجودة بالفعل. ولو كانت حقيقة النّفس أمرا بالقوّة لما كان لها أن تفعل فيجب أن تقوى على هذين بأمر غير ذاتهما، بل بهيئتين: فبإحداهما تقبل النّفس على مفيد الصّور المعقولة. وهذه الهيئة يسمّى عقلا نظريّا. (التّحصيل/ ٧٨٩) هي محصّلة الآراء والمعاني الكليّة. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٣١١) ما يكون باعتبار تأثّر النّفس عمّا فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها. (شرح حكمة العين/ ٦٨٠) القوّة الّتي بها يدرك النّفس الأشياء تسمّى العقل النّظريّ. (حاشية المحاكمات/ ٢٤٥) القوّة الأولى للنّفس الإنسانيّة قوّة تنسب إلى النّظر، فيقال، عقل نظريّ. (الحكمة المتعالية ٥/ ٨٣).

العملي[١] - فالأفعال الجزئية والتعقلات الجزئية، وليس هذا في إرادتنا فقط، بل وفي الإرادة التي تحدثُ عنها حركةُ السماء أيضًا).

فصل (٢٢)

في أن القوة القسرية[٢] يحدثُ عنها اختلاف أحوال حين تحركُ

وأما الحركة القسرية، فإن كان المحرك يلازمها فعلتها حركة المحركة وأفعاله، وعلة عليتها آخر الأمر طبيعة أو إرادة، فإن كل قسر ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، وإن كان المحرك لا يلزمها، بل كان التحريك على سبيل زج أو دفع أو فعل شيء مما يشبه هذا فالرأي الحقيقي الصواب في ذلك هو أن المحرك يحدثُ في المتحرك قوة إلى جهة تحريكه غالبةً قوة الطبيعة، وأن للمتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة مكانًا ينتحيه لولا معاوقة القوة الطبيعية واستمدادها من مصاكة الماء والهواء وغير ذلك مما

---

(١) العقل العمليّ: هو قوّة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الامور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدّمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثّر أو يجتنب في شيء من الامور الّتي فعلها إلينا. (فصول منتزعة/ ٥٤) قوّة للنّفس هي مبدأ التّحريك للقوّة الشّوقيّة إلى ما يختار من الجزئيّات من أجل غاية مظنونة أو معلومة. (الحدود لابن سينا/ ١٢، رسائل ابن سينا/ ٨٨) فتكون للإنسان قوّة تخصّ بالآراء الكلّيّة، وقوّة اخرى تختصّ بالرّويّة في الامور الجزئيّة، فيما ينبغي أن يفعل ويترك ممّا ينفع ويضرّ... فالقوّة الاولى للنّفس الإنسانيّة قوّة تنسب إلى النّظر فيقال: عقل نظريّ. وهذه الثّانية قوّة تنسب إلى العمل فيقال: عقل عمليّ. (طبيعيّات الشّفاء في الفنّ السّادس/ ١٨٤) هيئة تقبل على البدن ويتصرّف في قواها، ويسمّى عقلا عمليّا لأنّ بها تعمل النّفس. وإنّما يسمّى عقلا لأنّها هيئة في ذات النّفس لا في مادّة، وهي العلاقة بين النّفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئا بل هي عمّاله فقط ولا يمتنع أن تكون العلاقة بين النّفس والبدن بقوّة لها بدنيّة. (التّحصيل/ ٧٨٩) قوّة للنّفس، هي مبدأ التّحريك للقوّة الشّوقيّة إلى ما تختاره من الجزئيّات لأجل غاية مظنونة أو معلومة. (تهافت الفلاسفة/ ٢٨٨) هي مقدّرة الأفعال الجزئيّة ومصرّفتها بحسب الغايات والمقاصد النّظريّة. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٣١١) للنّفس قوّتان: عمليّة ونظريّة.

(٢) القوّة هي مبدأ التّأثير عن آخر في غيره من حيث أنّه غيره، وهي إمّا جسمانيّة، وهي ما يحلّ في الأجسام من الصّور النّوعيّة والأعراض المؤثّرة، وإمّا غير جسمانيّة، وهي ما يحلّ في الجواهر المجرّدة من الصّفات المؤثّرة.

والجسمانيّة إمّا طبيعيّة، وهي المحرّكة لمحلّها، وإمّا قسريّة وهي المحرّكة لغير محلّها. وكلاهما يتناهى تحريكهما. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١١٧).

يتحرك فيه مددًا يوهن القوة الغريبة، فحينئذٍ تستولي القوة الطبيعية، وتحدث حركة مائلة من تجاذب القوتين أحدهما إلى جهة القوة الطبيعية.

ولولا حال مصادمة المتوسط وكسره للقوة الغريبة، لكانت القوة الطبيعية لا تستولي عليها البتة إلا بعد بلوغها الغاية التي يوجبها تناهي كل قوةٍ جسمانية.

وكل قوةٍ محركةٍ على الاستقامة فسكوتها في تلك الغاية؛ لأن تتلك الحركة تطلبُ ذلك السكون، فإذا بطل الميل واندفع الجاذب عن تلك القوة بموافاتها مكانها المطلوب عادت القوة الطبيعية إلى فعلها إن وهنت القوة 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 المغلوبُ غالبًا، والغالبُ مغلوبًا إلا بورود سبب على أحدهما أو كليهما، ومحال أن يتوهم 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 غالبة على القوة العرضية بمعاوق ينضم إليها، وذلك أن المعاوق يعاوقها معاوقةً بعد معاوقة تكون مقاومة لما يتحرك فيه، فيكون لذلك تأثير في القوة الغريبة بعد تأثير، وقد شبعنا الكلام في ذلك حيثُ تكلمنا الكلام المبسوط في على الأحوال كلها، فإن القوة القسرية حالها في إيجاب الحركة يتجدد إلا يون عليها حال الطبيعة إلى أن تبطل.

فإن قال قائل: إن نرى الماء تبطل حرارته المستفادة بذاتها؛ لأنها عرضية. فإنا نقول له: كلًّا، بل كانت الحرارة تثبت قوتها في الماءلحضور علتها المجدد لقوتها دائمًا؛ فإذا بطلت علتها وتجديدها فيه الحرارة شيئًا بعد شيء أقبل عليها برد الهواء والقوة المبردة في الماء فأبطلاها، وكانا قبل يعجزان عن إبطالها؛ لحضور القوة المسخنة المجددة دائمًا بسخونة بعد سخونةٍ، وتسخن الهواء المماس لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذًا أن شيئًا ثباته على سبيل الحدوث فهو الحركة، وأن له علةً إنما تكون علة بالفعل لحدوث متجدد يعرض في حالٍ لها، وتكون له ذات باقية بالعدد متغيرة الأحوال، ولولا أنها متغيرة الأحوال لم يحدث عنها تغير، ولولا أن لها ذاتًا باقيةً لم يحدث عنها اتصال التغير، وعلى أنه لا بد للتغير من حامل باق.

فقد انكشفت الشبهة المسوئل عنها، إذ ظهر أن علل ثبات الحادثات تنتهي إلى علل أولى لها ثباتها من جهة ما هي علل هو بالتجدد والحدوث، والمتصرم من أحوالها مع

ذاتها علة للمتجدد، وليس يحتاج إلى علةٍ ثابتةٍ لذات المعلول، فيؤدى الأمر إلى إثبات علل غير متناهية معًا، بل الحركة تقرب علة فعل ما أو علة اتصال الحوادث إلى معولولاتها وتبعدها عنه، وللقرب حد وللبعد حد، وبينما عرض، وفي هذا العرض تكون نسبة ما ثابتة، وإن كان ثباتها لازمًا للتغير، فتلك النسبة الثابتة علة لثبات ما يحدث في هذه النسبة الثابتة، مثل وجود الشمس فوق الأرض، لكون النهار أو زوال العشي، فإن معنى أن الشمس فوق الأرض واحدٌ في جميع النهار، وإن كان على سبيل تغير وانتقال من مكانٍ،فيكون معنى واحد حصله التغير وثبت على التغير فلا يحتاج إلى علةٍ أخرى ثابتة، وثبت التغير بتغيره. على هذه الجهة يكون حال الحادثات.

فقد بان أيضًا من هذا أنه لا بد في اتصال الكون من حركة متصلةٍ، ولا يتصل غير المكانية، ومن المكانية غير المستديرة؛ فإن كان كون كانت حركة متصلة لا محالة.

فصل (٢٣)

في جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع إلى الغرض الأول فنقول: إنه قد ظهر لنا أن شيئًا واجب الوجود أولًا بذاته، وأنه واحد من وجوه؛ لأنه غير منقسم الذات بالكمية، ولا بالصورة والمواد، ولا بأجزاء الحد؛ ولأنه لا يمكن أن يكون وجوده بغيره.

فهو واحدٌ من جهة الفردانية؛ لأن ماهيته له فقط؛ ولا مشارك له في النوع؛ ولأنه أيضًا تام الذات من كل وجه، فلا نقصان فيه يكثر وحدانيته.

وهو حق، وهو عقل محضٌ؛ لأنه ماهيته مجردة عن المادة؛ ولأنه صورة نظام الكل، أي مبدأ حكيم؛ وأنه ليس يعقل الأشياء لأنها موجودة، بل توجد الأشياء لأنه يعقلها؛ وأنه ليس يعقلها على أنها معقولاته بالقصد الأول، فتكثر ذاته، بل هو واحد يعقل بالقصد الأول ذاته الحق، فيكون عقل بالقصد الثاني ما ذاته مبدأ له، وذلك لأنه يعقل ذاته مبدأً لكل وجود فيعقل كل وجود.

وأنه منزه عن تعقل الفاسدات، وعن تعقل الأعدام، كالشر والنقص، فإن متعقل العدم ومدرك العدم إنما يتعلقه إذا كان بالقوة، فإن البصير إنما يرى الظلمة إذا كان بصيرًا بالقوة، لا بالفعل.

وبين أنه خير محض؛ لأنه وجود صرف، ومعطى كل وجودٍ، لا لعوض، بل للجود، فإن كل عوض فهو جزاء ومنفعة لكل فعل، وما فعل للجزاء فليس فلعله جودًا محضًا، بل أخذًا وإعطاء، والجود المحضُ هو الفعل الكائن لا لعوض، وكل طالب عوض منتفعٌ ناقص، فالأول يعطى الجود للجود، ولأنه خير محضٌ؛ ولأن وجوده وجود يفضل على ذاته، فليس إنما يجب منه وجود ذاته؛ بل كل وجود، لكمال منزلته في الوجود.

وليس إنما يعطي الوجود بأنه هو، غنما هو هو لا عطاء الوجود، حتى يكون إعطاء الوجود علة لوجوده وكمالًا وسببًا تماميًّا؛ كلا فإنه لا سبب له من وجهٍ، على ما أوضحنا.

ولا أيضًا وجود الموجودات عنه على نحوٍ خالٍ عن الإرادة، فتكون تابعة لوجوده من غير أن تكون هناك إرادة وجود؛ وهذا محال؛ لأنه يعقل ذاته مبدأً للكل، وإلا فذاته غير معقولة على ما هي عليه، فإذًا يعقل أن الكل كائن عنه، ويعقل عنه أنه مبدأ كل خير، وأن إعطاء الوجود خير، فهو لا محالة راض بوجود يوجدُ الكل عنه، مريدٌ له.

فلو أنه كان يلزم عنه الكل لا من الجهة التي يعقل الكل ويرضى به – حتى يكون مثلًا كواحدنا، إذا وقع منه الظل على مريض من غير إرادة منفعة ودفع عنه ضرر الشمس، رضي بذلك، والراضي منه نفسه، والمظل جسمه- لكان منقسمًا.

بل الحق أمر بين الأمرين، وهو أن الكل يلزمه مع رضاه وإرادته لوجود الكل منه تبعًا عنه، فلا وجوده لأجل ما يوجد عنه، ولا وجودُ الكل عنه على سبيل التبع الذي لا إرادة فيه التبة، وقد قلنا: إن أرادته تعقله الخير الكائن عنه على نظامه فقط، لا قصد كقصدنا.

ولأن الأول يعقل ذاته خيرًا محضًا فهو متعشق ذاته وملتذ بذاته، لا على سبيل لذتنا الانفعالية، بل لذة فعلية هي جوهر الخير المحض، وهذه حياته الحقيقية.

وبان أن قدرته وحياته وعلمه واحدٌ، وإذا كانت له إضافات إلى الموجودات الكائنة عنه فليست مقومة لذاته، بل تابعةً له.

فصل (٢٤)

في الدلالة على أن هذا المأخذ من البيان، أيّ مأخذ هو؟ واستئناف المأخذ المعتاد، وفي تعريف الفرق بين الطريق الذي مضى وبين الطريق الذي يستأنف

إنا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة أفعاله، ولا من جهة حركته، فلم يكن القياسُ دليلًا، ولا أيضًا كان برهانًا محضًا، فالأول ليس عليه برهانٌ محضٌ؛ لأنه لا سبب له، بل كان قياسًا شبيهًا بالبرهان؛ لأنه استدلالٌ من حال الوجود أنه يقتضي واجبًا، وأن ذلك الواجب كيف يجب أن يكون.

ولا يمكنُ أن يكون من وجوه القياسات الموصلة إلى إثبات العلة الأولى، وتعريف صفاته شيء أوثق وأشبه بالبرهان من هذا البرهان، فإنه وإن لم يفعل شيئًا، ولم يظهر منه أمرٌ، يمكن بهذا القياس أن يثبت بعد أن يوضع إمكان وجودٍ ما كيف كان، فلنورد الآن ما هو المشهور في إثباته، وهو طريق الاستدلال، وخصوصًا من الحركة، ونسلك السبيل التي سلكها (الفيلسوف) في كتابيه الكليين، أحدُهما في كليات الأمور الطبيعية، وهو "السماع الطبيعي" والثاني في كليات أمور ما بعد الطبيعة، وهو كتاب "ما بعد الطبيعة".

فصل (٢٥)

في إثباتِ المحرك لكل حركة وأنه غيرُ المتحرك

فنقول: أولًا، إن كل جسم متحرك فإن له في حركته علة، أما المتحرك بأسباب من خارج، مثل المدفوع والمجذوب، والمدار يُدفعُ من جانب ويجذب من جانب، فالأمر في أن حركته من غيره ظاهر.

وأما الذي لا يرى ولا يعرف له محرك من خارج فلنبرهن على أن حركته من غيره، ولنختر لذلك براهين ثلاثة:

أولها: أن الأجناس في الأشياء المركبة يمكن أن تتجرد عن جنسيتها، ويعتبر لها ما تصير به أنواعًا، بل أشخاصًا، لا بفصول بل بنفس طبيعتها، مثال ذلك أن الجسم جنس في المعقولات للإنسان والفرس وأنواع الحيوان والنبات وغير ذلك؛ ولأن كل واحدٍ منها له مادةٌ حاملةٌ للكمية، فتلك المادة مع تلك الكمية جسم أيضًا.

والجسم هو مقول عليه وعلى نظيره، مثل الثاني قول النوع الأول، لا قول الجنس وذلك لأن تلك المادة مع تلك الصورة غير مختلفة في الاثنين لشيء داخل في ماهيته، نعم قد يقترن بكل نواحدٍ منهما شيء خاص مثلًا، أحدُهما معه حرارة والآخر معه برودة، ولكنهما خارجان عن ذاتي الشيئين، وإن كان لا يخلو منهما.

مثل أن البياض نوع آخر يقال على بياض الثلج وبياض الجص، ولا يوجب اقتران البياض بذينك وما أشبههما ضرورة لا خلوه عنهما أن يقترن البياض بالفصول؛ لأن حقيقة البياضية حصلت لهما وتمت، لكنها لا تقوم إلا مقارنة لحامل تتقرر فيه.

كذلك الجسمية قد تمت وانتهت، لكنها تقارن أمورًا لا تخلوا عنها، فكهذا يمكن أن يحال طبيعة الجنس في المركبات حتى يكون نوعًا آخر، وإذا أحيل هكذا لم يكن حينئذٍ جنسًا، بل مادة، وكذلك إذا أحيل الفصل نوعًا بنفسه لم يكن حينئذٍ فصلًا بل صورة.

وأما الجسم الذي هو الجنس فليس مركبًا من مادمة وكمية، بل جوهر له الأبعاد كلها فهذا هو الجنس، والفرق بينهما أن الجسم إذا أحيل فجعل مادة كان جزءًا من قوام الجواهر المحسوسة، فلم يجز أن يقال عليها، ولذلك لا يجوز أن يقال: إن الإنسان مجرد نفس مادةٍ مع كمية، بل يقال فيه مادة مع كمية، قد ولخصنا هذا وحققناه في كتاب البرهان.

ولولا أن الجسمية طبيعة بنفسها متقررة من جهة ما هي جسمية باعتبار مادةٍ ذات كمية لما جاز أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى النباتية، ومن النباتية إلى الحيوانية، فإذا هو شيء موجود موضوع تم وضعه دون محمولاته، ثم يحمل عليه المحمولات، والطبيعة النوعية بل الشخصية هي التي بهذه الحال.

فأما في البسائط فليس يمكن أن يرد طبيعة الجنس إلى النوعية، مثلًا ليس حال اللون من البياض حال الجسمية من الإنسان، فإن الجسمية يمكن أن يجعل جزءًا من قوام الإنسان له انفراد قوام في ذاته وإن كان مقارنًا لغيره، وأما اللونية فلا يمكن أن تقرر لها ذاتٌ إلا أن تنوع بالفصول التي تلحقها.

ولا تجد في البياض لونية وشيئًا آخر غير اللونية منهما كان البياض، كما من الجسم الذي بمعنى المادة التي لها كمية، ومن صورة أخرى ليست بجسمية يكون الإنسان.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن تفرد للونية طبيعة منوعة تشترك فيها لونية البياض والسواد، ويمكن ذلك للجسمية.

وإذا قررنا هذا فنقول: إن الجسم لو كان متحركًا بذاته لكان كل جسم متحركًا، فإذًا كل جسم متحرك فله علة تحركه.

ولا ينقض هذا قول القائل: إن البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضًا لذاته لكان كل لون بياضًا، فإذًا كل لون فإنما تبيضه بعلة، وهذا محال.

وذلك أن اللونية المطلقة لا يصير لها في الوجو نوعية، حتى يكون اختلافها بعد اللونية لعلل خارجة عن الذات فإنما يعقل مفردًا عند العقل فيوجد عند العقل له علل في الاختلاف خارجة، وهي الفصول، فإن الفصول في التعقل كأشياء خارجة عن طبيعة الجنس، وأما في الوجود فلا يكون في البسائط كذلك، وفي المركبات وقد نقلت طبيعة الجنس إلى طبيعة نوعية، فتكون حينئذٍ الفصول عللًا صورية خارجة عن ذات الطبيعة الجنسية.

فإذا تقرر هذا فبين أن الجسمية في الوجود تلحقه علل تجعل هذا الجسم متحركًا دون ذلك الجسم في الوجود لا فصول في التوهم، فكل متحرك متحرك بعلته.

وأما البرهان الثاني فإنه لو كان الجسم متحركًا لذاته لما كان توهم أمر في غيره، أي أمر كان، يوجب أن تبطل الحركة عن ذاته، وتوهم السكون في جزئه توهم أمر في غيره، وهو يوجب بطلان الحركة عن ذاته، فليس الجسم متحركًا لذاته، فإذًا للجسم محرك.

والبرهان الثالث: أن الحركة أمر يحدث دائمًا، وكل حادث فله علة محدثة. فكل حركة لها علة محدةث، وهذا هو المحرك، فإما أن يكون هو المتحرك نفسه أو شيء غيره، ولا يجوز أن يكون هو المتحرك نفسه؛ لأن المحرك من جهة ما هو محرك هو مفيد لوجود الحركة، والمتحرك من جهة ما هو متحرك هو مستفيد لوجود الحركة، ولا يجوز أن يكون شيء واحد من جهة واحدة مقيدًا قد حصل بالفعل ومستفيدًا هو بالقوة.

فإذًا الجسم يجب أن يتحرك بشيء ويحرك نفسه أن يتحرك لا عن غيره بشيء، فيكون المحرك صورته والمتحرك جسميته ومادته، وهذه الصورة تسمى القوة.

ولنرد هذا شرحًا فنقول: إن للحركة ذاتًا حاملةً وللحركة ذاتًا فاعلةً، إذ كل حادل فله علة فاعلة، والحامل والفاعل لا يختلفان من جهة أن كل واحدٍ منهما مبدأ للشيء

ومحتاج إليه في كونه، بل يختلفان بأن الفاعل يعطى الوجود مباينًا لذاته بالذات، لا بالعرض.

مثل الطبيب يعالج نفسه ويتعالج عن نفسه، ولكن يعالج بأنه طبيب، ويتعالج بأنه مريض، والصحة تحدث بالطبيب لا من جهة أنه طبيب، بل في المريض؛ فإن الطبيب نفس، والمريض بدن، ولكن يقال بالعرض، إن الطبيب صح.

كذلك الحال في كل علة فاعلة وعلة حاملة، فإنهما إنما يفترقان من جهة النسبة إلى الكائن، والذي عنه الكونُ غيرُ الكائن ومباين له، والذي فيه الكون مقارن للكائن وحامل له.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن يكون شيء واحد علة لحدوث الحركة وعلة لقبول الحركة، فيكون شيء واحد فيه الحركة بالذات وليست فيه الحركة إلا بالعرض، وهاذ محال، فقد اتضح وبان أن ذات المحرك غير ذات المتحرك، وإن كان جسم متحركًا لا من شيء خارج عنه فظاهر أنه إما أن يتحرك بتمامه عن تمامه، وهذا محال، فإنه يجعل الفاعل والمنفعل شيئًا واحدًا، وإما أن يتحرك بتمامه عن بعضه، وهذا يجعل ذلك البعض متحركًا، وإما أن يتحرك بعضه عن تمامه، فيجعل هذا أيضًا بعضًا منه محركًا ومتحركًا، ثم كيف يختلف التمامُ والبعض في هذا المعنى البتة، وإما أن يتحرك بعضه عن بعضه، فيفترق فيه المتحرك والمحرك.

ولا يجوز أن يكون البعضان متشابهي الصورة والمعنى، وإلا فلا اختلاف بينهما في وجوب الفعل والانفعال، فلا يجوز إذًا أن تكون أبعاضه من القسمة الكمية، بل من قسمة المادة والصورة، فيكون الجسم والمادة قابلًا للحركة، من صورة فيه أو هيئة، أو ما شئت سميته، فاعلًا للحركة، وهذا هو القوة.

وأما أن في كل جسم مبدأ حركة فأمر بيناه في تلخيصنا لكتاب السماء والعالم، وكتاب السماع الطبيعي، ولا يحتاج إليه في هذا الموضع.

فصل (٢٦)

في إثبات محرك غير متحرك ولا متغير

فقد ظهر من هذه البراهين أن كل جسم متحرك فحركته عن علة، لا عن ذاته، والآن فإنا ندعي دعوى أخرى فنقول: إن العلل المحركة متناهية إلى علة لا تتحرك، وذلك أنه لو كان كل متحرك عن محرك متحرك لذهبت العلل في زمانٍ واحدٍ إلى غير نهاية، واجتمع من جملتها جسم غير متناهٍ بالفعل فقد بان في العلوم الطبيعية استحالة هذا، فإذًا في كل نوع من المحركات محرك أول غير متحرك.

فصل (٢٧)

في إثبات دوام الحركة يقول مجمل

فنقول الآن: إن الحركة يجب أن تكون دائمةً، وقد فرغنا في ما سلف عن إثبات هذا، ولكنا نريد أن نسلك طريقًا آخر، فنقول: إن الحركة لو كانت حادثة بعد ما لم تكن أصلًا، فإما أن تكون علتاها الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا، أو كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك أو كان الفاعل ولم يكن القابل، أو كان القابل ولم يكن الفاعل.

ونقول قولًا مجملًا قبل العود إلى التفصيل: إنه إذا كانت الأحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة أمر لم يكن كان وجود كون الكائن عنها على ما كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة، فإن حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث دفعة لا لقرب من علة وبعد، أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها.

فأما القسم الأول: فيجب أن يكون حدوثه بحدوث العلة غير متأخر عنها البتة، فإنه إن تأخر أو كانت العلة غير حادثة لزم ما قلنا في الأول من وجوب حادث غير العلة، وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة، فإن تمادى الأمرُ على هذه الجهة وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية معًا، وهذا مما عرفنا الأصل الموصل إلى إبطاله، فبقى أن لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب من علة أولى أو بعد، فبقى أن مبادئ الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها، وذلك بالحركة.

فإذًا قد كان قبل الحركة حركة، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسين، وإلا رجع الكلامُ إلى الرأس في الزمان، وذلك انه إن لم تتماسه حركة كانت الحوادث غير المتناهية منها في آن واحد، واستحال ذلك، بل وجب أن يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد بعدٍ أو بعد قربٍ، فيكون ذلك الآن نهاية حركة غير تلك تؤدى إلى هذه، فيكون الحركة التي هي علة قريبة لهذه الحركة مماسة لها.

والمعنى في هذه المماسة مفهوم على أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بين حركتين، ولا حركة فيه، فإنه قد بان لنا في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة. ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا إن كان حركة، ولا يعرفنا أن تلك الحركة علة لحدوث هذه الحركة.

فقد ظهر ظهورًا واضحًا أن الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن إلا بحادث، وذلك الحادث لا يحدث إلا بحركة مماسة لهذه الحركة، ولا نبالي أي حادث كان ذلك الحادث قصد من الفاعل، أو إرادة أو علم، أو آلة، أو طبع، أو حصول وقتٍ أوفق للعمل دون وقتٍ، أو تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن؛ فإنه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا.

فصل (٢٨)

في بيان ذلك بالتفصيل

فلنرجع الآن إلى التفصيل فنقول: إن كانت العلة الفاعلة والقابلة موجدتي الذات، ولا فعل ولا انفعال فيهما فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجبُ الفعل والانفعال: إما من جهة الفاعل، مثل إرادة موجبةٍ للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة، أو زمان، وإما من جهة الانفعال القابل، مثل استعداد لم يكن؛ أو من جهتهما جميعًا، مثل وصول أحدهما إلى الآخر، فقد وضح أن جميع هذا بحركة.

وأما إن كان الفاعل موجودًا ولم يكن قابل البتة، فهذا محال، أما أولًا فلأن القابل كما بينا، لا يحدث إلا بحركة فيكون قبل الحركة حركة؛ وأما ثانيًا: فلأنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجودُ القابل، وهو المادة، ولنبرهن على هذا.

فصل (٢٩)

مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أنّ كل حادثٍ فله مادة متقدمة لوجوده

فنقول: إن كل كائن فيحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه، فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة، وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكنًا.

ألا ترى أنا نقول: إن المحال لا يقدر عليه، ولكن القدرة على ما يمكن أن يكون قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكنًا.

ألا ترى أنا نقول: إن المحال لا يقدر عليه، ولكن القدرة على يمكن أن يكون، فلو كان إمكان كون الشيء في نفسه القدرة عليه كان هذا القول كأنا نقول: إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة، والمحال ليس عليه القدرةُ؛ لأنه ليس عليه قدرة.

وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء بل ينظرنا في حال قدرة القادر عليه هل عليه قدرة أم لا.

فإن أشكل علينا أن هذا مقدور عليه أو غير مقدور عليه، لم يمكنا أن نعرف ذلك البتة؛ لأنا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشيء محال، أو ممكن، وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه ومعنى الممكن أنه مقدور عليه، كنا عرفنا المجهول بالمجهول، فبين واضح أن معنى كون الشيء ممكنًا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورًا عليه، وإن كانا بالذات واحدًا، وكونه مقدورًا عليها لازم لكونه ممكنًا في نفسه، وكونه ممكنًا في نفسه هو باعتبار ذاته، وكونه مقدورًا عليه باعتبار إضافته إلى موجده.

فإذا تقرر هذا فإنا نقول: كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكنًا أن يوجد، أو محال أن يوجد؛ والمحال أن يوجد لا يوجدُ، والممكن أن يوجد فقد سبقه إمكان وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدومًا أو معنى موجودًا، وحال أن يكون معنى معدومًا، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذًا معنى موجود، وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع، وإما قائم في موضوع؛ وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافًا، وإمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود، فليس إمكان الوجود جوهر إلا في موضوع، فهو إذا معنى في مووضع وعارضًا لموضوع، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود والذي فيه قوة وجود الشيء موضوعًا وهيولى، ومادة وغير ذلك، فإذا كان حادث فقد تقدمته المادة.

فصل (٣٠)

مطلب آخر نافع في ذلك

وهو أنه لا يجوز أن يكون لعدم الفاعل، وأما إن وضع أن القابل موجود والفاعل ليس بموجودٍ، فالفاعل محدث ويلزم أن يكون حدوثه بعلة ذات حركة، على ما وصفنا.

وأيضًا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب ما يوجد عنه، وإلا فله حالٌ لم تكن، فليس بواجب الوجود من جميع جهاته، فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته، بل خارجة عن ذاته، كما يضع بعضهم الإرادة، فالكلام على حدوث الإرادة عنها ثابت هل هو بإرادة، أو طبع، أو لأمر آخر، أي أمر كان؟ ومهما وضع أمر حدث لم يكن، فإما أن يوضع حادثًا في ذاته، وإما غير حادث في ذاته، بل شيء مباين لذاته، فيكون ثابتًا وإن حدث في ذاته كان ذاته متغيرًا، وقد وضع أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وأيضًا 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 الحال والأمر على ما كان، فلا بد من تميز لوجوب الوجود، وترجيح الوجود عنه بحادثٍ لم يكن حين كان ترجيح العدم عنه، والتعطيل عن الفعل، فليس هذا أمرًا خارجًا عنه، فإنا نتكلم في حدوث الخارج عنه نفسه.

والعقل بأول فطرته يشهدُ أن الذاذت الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها قبل شيء، وهو الآن كذلك، فالآن أيضًا لا يوجد عنها شيء، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء، فقد حدث في الذات قصد أو إرادة أو طبع أو قدرة وتمكن لم يكن، ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله، فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد، لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب.

وأما هذه الذات فقد كانت ولا ترجع ولا يجب عنها هذا الترجح وإذا كانت هذه الذات التي هي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح.

ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك، وإلا فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات إن كانت هي العلة الفاعلية، وإلا فإن كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله ويكون الإمكان إمكانًا صرفًا

بحاله، وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد من أن يحدث لذاته وفي ذاته، فإنها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتًا ولم تكن هي النسبة المطلوبة، فإنا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع، فإن كانت هذه النسبة مباينة له فليست هي النسبة المتوقعة، ثم كيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء، وعمن يحدث، يمكن أن يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث؟ وقد بان أن الواجب الوجود بذاته واحد فترى أن ذلك عن حادث منه، فتكون ليست النسبة المطلوبة؛ لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل، أو هو عن واجب وجود آخر؟ وقد قيل: إن واجب الوجود واحد، وعلى أنه إن كان عن آخر فهو العلة الأولى، والكلام فيه ثابت.

فصل (٣١)

في أن ذلك لم يكن يقع لانتظار وقتٍ ولا يكون وقت أولى من وقت

ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع، وبماذا يخالف الوقتُ الوقت، ثم لا يخلو أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو لغرض فيه، أو بالإرادة، فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع، وإن كان بالغرض فقد تغير العرض، وإن كان بالإرادة فإما أن تكون الإرادة نفس الإيجاد أو غرض ومنفعة بعده.

فإن كان المراد عين الإيجاد لذاته فلِم لم يوجد قبل؟ أتراه استصلحه الآن أو حدث وقته أو قدر عليه الآن؟ ولا نعتبر بقول القائل: (إن هذا السؤال باطل). لأن السؤال في كل وقتٍ عائد؛ بل هذا سؤال حق؛ لأنه في كل وقتٍ عائد ولازم.

وإن كان لغرض ومنفعةٍ فمعلوم أن الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدةٍ فليس بغرض، والذي هو للشيء بحيث كونه أولى فهو نافعٌ، والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشيءٍ.

فصل (٣٢)

في أنه يلزمُ على وضع هؤلاء المعطلة[١] أن يكون المبدأ الأول سابق الزمان والحركة بزمانٍ

(١) المعطلة: هم جماعة نفوا عن الله ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله من صفات الكمال، زاعمين أن إثباتها يقتضي التشبيه والتجسيم؛ فهم على طرفي نقيض مع المشبهة.

ومذهب التعطيل مأخوذ من تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين، وأول من حفظ عنه مقالة التعطيل في الإسلام هو الجعد بن درهم في أوائل المئة الثانية، أخذ هذا المذهب الخبيث عنه الجهم بن صفوان وأظهره، وإليه نسبت الجهمية، ثم انتقل هذا المذهب إلى المعتزلة والأشاعرة...

فهذه أسانيد مذهبهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة ! !

وهم في هذا التعطيل متفاوتون: فالجهمية ينفون الأسماء والصفات. والمعتزلة يثبتون الأسماء مجردة عن معانيها وينفون الصفات. والأشاعرة يثبتون الأسماء وسبع صفات فقط هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وينفون بقية الصفات.

وشبهة الجميع فيما نفوه من الصفات أن إثباتها يقتضي التشبيه والتجسيم بزعمهم؛ لأنه لا يشاهد موصوف بها إلا هذه الأجسام، والله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١]؛ فتعين نفي الصفات وتعطيلها تنزيها لله عن التشبيه بزعمهم، ولهذا يسمون من أثبتها مشبها.

ووقفوا من النصوص الدالة على إثباتها موقفين:

الموقف الأول. الإيمان بألفاظها وتفويض معانيها؛ بأن يسكتوا عن تفسيرها ويفوضوه إلى الله مع نفي دلالتها على شيء من الصفات، وسموا هذه الطريقة طريقة السلف، وقالوا هي الأسلم.

الموقف الثاني. صرف هذه النصوص عن مدلولها إلى معان ابتدعوها، وهذا ما يسمونه بطريقة التأويل، وسموه طريقة الخلف، وقالوا هي الأعلم والأحكم.

والرد على شبهتهم: أن نقول:

لا ريب أن التمثيل قد نطق القرآن الكريم بنفيه عن الله تعالى؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:٤]، وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة:٢٢]، وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل:٧٤]، لكن مع نفيه سبحانه عن نفسه مشابهة المخلوقين أثبت لنفسه صفات الكمال؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾؛ فجمع في هذه الآية الكريمة بين نفي التشبيه عنه وأثبت لنفسه صفتي السمع والبصر، فدل على أن إثبات الصفات لا يقتضي التشبيه؛ إذ لا تلازم بينهما.

=

وهكذا في كثير من آيات القرآن الكريم نجد إثبات الصفات مع نفي التشبيه جنبا إلى جنب، وهذا هو مذهب السلف الصالح؛ يثبتون الصفات وينفون عنه التشبيه والتمثيل.

ومن زعم أن إثبات الصفات لا يليق بالله لأنه يقتضي التشبيه؛ فإنما جره إلى ذلك سوء فهمه؛ حيث فهم أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه، فأداه هذا الفهم الخاطئ إلى نفي ما أثبته الله عز وجل لنفسه، فكان هذا الجاهل مشبها أولا ومعطلا ثانيا وارتكب ما لا يليق بالله ابتداء وانتهاء، ولو كان قلبه طاهرا من أقذار التشبيه؛ لكان المتبادر عنده والسابق إلى فهمه أن صفات الله عز وجل بالغة من الكمال والجلال ما يقطع أوهام علائق التشبيه والمشابهة بين صفات الخالق وصفات المخلوقين، فيكون قلبه مستعدا للإيمان بصفات الله على وجه يليق به، مع تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، أما من توهم أن صفات الله تشبه صفات المخلوقين؛ فإنه لم يعرف الله حق معرفته، ولم يقدره حق قدره، ولهذا وقع فيما وقع فيه من ورطة التعطيل، وصار يسمي من أثبت لله صفات الكمال ونزهه عن صفات النقص على مقتضى الكتاب والسنة؛ صار يسميه مشبها ومجسما؛ نظرا لما قام بقلبه من توهم أن صفات الله تشبه صفات خلقه، ولم يدر أن هذا الوصف أليق به؛ فهو الذي شبه أولا، ثم عطل ثانيا، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

قال إمام الأئمة ناصر السنة أبو بكر محمد بن خزيمة رحمه الله في الرد على الجهمية وتلاميذهم ممن زعم أن إثبات الصفات لله عز وجل يقتضي التشبيه، وننقل كلامه مختصرا في هذا الموضوع؛ قال رحمه الله:

" وزعمت الجهمية - عليهم لعائن الله - أن أهل السنة ومتبعي الآثار، القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم، المثبتين لله عز وجل من صفاته ما وصف الله به نفسه في محكم تنزيله المثبت بين الدفتين وعلى لسان نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم بنقل العدل عن العدل موصولا إليه مشبهة جهلا منهم بكتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، وقلة معرفتهم بلغة الذين بلغتهم خوطبنا... ".

إلى أن قال: " نحن نقول وعلماؤنا جميعا من جميع الأقطار: إن لمعبودنا عز وجل وجها كما أعلمنا الله في محكم تنزيله، فزواه بالجلال والإكرام، وحكم له بالبقاء، ونفى عنه الهلاك. ونقول: إن لوجه ربنا عز وجل من النور والضياء والبهاء ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره... ونقول: إن لبني آدم وجوها كتب الله عليها الهلاك. ونقول: إن أوجه بني آدم محدثة مخلوقة لم تكن فكونها الله بعد أن لم تكن مخلوقة، أوجدها بعدما كانت عدما، وأن جميع وجوه بني آدم فانية غير باقية، تصير جميعها ميتا ثم رميما، ثم ينشئها الله بعدما صارت رميما، ثم تصير إما إلى جنة منعمة فيها أو إلى نار معذبة فيها...

فهل يخطر - يا ذوي الحجا - ببال عاقل مركب فيه العقل يفهم لغة العرب ويعرف خطابها ويعلم التشبيه أن هذا الوجه شبيه بذاك؟ !

=

وهل هاهنا أيها العقلاء تشبيه وجه ربنا جل ثناؤه الذي هو كما وصفنا وبينا صفته من الكتاب والسنة بتشبيه وجوه بني آدم التي ذكرناها ووصفناها؟ !

ولو كان تشبيها من علمائنا لكان كل قائل إن لبني آدم وجها وللخنازير والقردة والسباع والحمير والبغال والحيات والعقارب وجوها قد شبه وجوه بني آدم بوجه الخنازير والقردة والكلاب وغيرها مما ذكرت!! ولست أحسب أن أعقل الجهمية المعطلة عند نفسه لو قال له أكرم الناس عليه وجهك يشبه وجه الخنزير والقرد والكلب والحمار والبغل ونحو هذا إلا غضب... ".

إلى أن قال رحمه الله: " فإذا كان ما ذكرنا على ما وصفنا؛ ثبت عند العقلاء وأهل التمييز أن من رمى أهل الآثار القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم بالتشبيه؛ فقد قال الباطل والكذب والزور والبهتان، وخالف الكتاب والسنة، وخرج عن لسان العرب... ".

إلى أن قال رحمه الله: " والمعطلة من الجهمية تنكر كل صفة لله وصف بها نفسه في محكم تنزيله أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، لجهلهم بالعلم، وذلك أنهم وجدوا في القرآن أن الله قد أوقع أسماء من أسماء صفاته على بعض خلقه، فتوهموا لجهلهم بالعلم أن من وصف الله بتلك الصفة التي وصف الله بها نفسه قد شبهه بخلقه!! فاسمعوا يا ذوي الحجا ما أبين من جهل هؤلاء المعطلة:

أقول: وجدت الله وصف نفسه في غير موضع من كتابه، فأعلم عباده المؤمنين أنه سميع بصير، فقال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وذكر عز وجل الإنسان، فقال: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان:٢]، وأعلمنا جل وعلا أنه يرى، فقال: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:١٠٥]، وقال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه:٤٦]، فأعلم عز وجل أنه يرى أعمال بني آدم، وأن رسوله وهو بشر يرى أعمالهم أيضا، وقال: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ﴾ [النحل:٧٩]، وبنو آدم يرون أيضا الطير مسخرات في جو السماء، وقال عز وجل: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود:٣٧]، وقال: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور:٤٨]؛ فثبت ربنا لنفسه عينا، وثبت لبني آدم أعينا، فقال: ﴿تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ [المائدة:٨٣]؛ فقد أخبرنا ربنا أن له عينا، وأن لبني آدم أعينا، وقال لإبليس لعنه الله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥]، وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة:٦٤]؛ فثبت ربنا جل وعلا لنفسه يدين، وخبرنا أن لبني آدم يدين.

أفيلزم عند هؤلاء الفسقة أن من يثبت ما ثبته الله في هذه؛ أن يكون مشبها خالقه بخلقه؟ ! حاش لله أن يكون هذا تشبيها كما ادعوا لجهلهم بالعلم... " انتهى كلامه.

هذا مما رد به إمام الأئمة محمد بن خزيمة على الجهمية وتلاميذهم، وهو رد مفحم، لا يستطيعون الإجابة عنه.

وقد رد عليهم أيضا كبار الأئمة من أمثال الإمام أحمد وشيخ الإسلام ابن تيمية والإمام ابن القيم، ولا تزال ردودهم والحمد لله بأيدي أهل السنة والجماعة.

وأيضًا فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة، أبذاته أو بالزمان؟ فإن كان بذاته فقط فقد مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معًا كحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه، فيجب أن يكون كلاهما محدثين، الأول القديم والأفعال الكائنة.

وإن كان قد سبق لا بذاته فقط، بل بذاته وبالزمان، فإن كان وحده ولا عالم ولا حركة – وتدل (كان) على أمر مضى وليس الآن، فقد كان كون قد مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون هو منتاه- فقد كان إذًا زمان قبل الحركة والزمان؛ لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها، وهذا خلف.

فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادثٌ مع حدوثه، وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقتِ الأول من الخلقة، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق وليس (كان ولا خلق) ثابتًا عند كونه (كان وخلق)، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس (كان ولا خلق) نفس وجوده وحده، فإن ذاته حاصلة بعد الخلق، ولا (كان ولا خلق) هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيءٍ ثالثٍ؛ فإن وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه كان وليس الآن.

وتحت قولنا (كان) معنى معقول، دون معقولٍ للأمرين، لأنك إذا قلت: (وجودُ ذات، وعدمُ ذاتٍ) لم يكن مفهومًا منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخير، بل إنما يفهم السبق بشرط ثالثٍ؛ فوجود الذات شيء، وعدم الذات شيء، و (كان) شيء موجود غير المعنيين.

وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدًا لا عن بداية، وجوز فيه أن يخلق قبل أي خلق توهم خلقًا، وإذا كان هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكممة؛ وهذا هو الذي نسميه الزمان، إذ تقديره ليس بتقدير ذي وضع ولا ثبات، بل على سبيل التجدد.

ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية، إذ قد بينا أن ما كان ثباته وقوامه في المادة وليس بغير واسطة، فليس هو مقدارًا لنفس المادة، ولا بواسطة هيئة قارة، كالحرارة والبرودة، فتكون كمية لها أولًا؛ فإن الهيئات القارة لا تتقدر بهذا، وهي كيمة؛ إذ الهيئة غير قارة، والهيئة الغير القارة هي الحركة، فإذا تحققت علمت أن الأول سبق الخلق عندهم، ليس سبقًا مطلقًا، بل بزمان ومعه حركة وأجسام أو جسم.

فصل (٣٣)

في أنه لا يجوز أن يكون أول آن[١]

وأيضًا فإنه كان يكونُ الزمانُ حادثًا حتى يمكن أن يحدث الحركة وكل أن فهو بعد قبل وقبل بعد، فهو حدٌّ مشترك بين أمرين يلزمه كلامهما دائمًا.

وما يبين هذا أنه قد بين أن وجود الآن وجود الطرف، وليس شيئًا مقولًا بذاته، وكذلك جميع نهايات المقادير، وإذا كان كذلك فالآن لا محالة طرف شيءٍ داخل في الوجود لا محالة؛ لأن أحد المتضايفين إذا وجد بالفعل، فيجب أن يكون الآخر وجد لا محالة؛ والمستقبل لم يوجد، فيجب أن يكون الآن لا محالة طرفًا للماضي.

ولا يشبه الآن النقطة في أنها قد تنفصل، وقد تكون حدًّا مشتركًا؛ لأنها في الحالين قد يكون ما طرف لها موجودًا، والآن لا يكون ما هو طرف له قد وجد إلا الماضي، فيكون أفنى الماضي وأنهاه.

وأما الحركة فإنها وإن ابتدأت بطرف لا يتصل بحركةٍ قبلها، فالسبب في ذلك أن الحركة ليست بذاتها كمًّا، بل قد تتقدر إما بالمسافة وإما بالزمان. فطرفها إما من الزمان، ويكون هو بالذات طرفًا للزمان الماضي، وقد صح به وجوده؛ وإما من المكان، فيكون طرفًا للمسافة الصحيحة الوجود، وبعد هذا فإن مبدأ الحركة من أحد الأمرين هو نهاية السكون، ولنقل الآن قولًا جدليًا إذا استقصى يمكن أن يرد إلى البرهان.

---

(١) الآن: إنّه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمّى الزّمان. وقطعه الآن. (رسائل الفارابيّ، الدّعاوي القلبيّة/ ٦) هو طرف موهوم ليشترك فيه الماضي والمستقبل من الزّمان. وقد يقال آن لزمان صغير المقدار عند الوهم متّصل بالآن الحقيقيّ من جنسه. (الحدود لابن سينا/ ٣٠) هو الّذي يجعل الزّمان معدودا. وبإزائه في غير الزّمان، الوحدة. (التّحصيل/ ٤٦٠) هو ما يعرض في حدود الزّمان لكونه مقدارا، كما يفرض النّقطة في المقادير الاخر، وليس بموجود البتّة بالفعل. (نفس المصدر/ ٤٦١) نهاية مشتركة بين الماضي والمستقبل. (رسائل ابن رشد/ ٤٦) هو الّذي يفعل الزّمان ويحدّده، ولولاه لم يكن متقدّم ولا متأخّر. (رسائل ابن رشد، كتاب السّماء الطبيعيّ/ ٥٢) عبارة عمّا يفصل الماضي عن المستقبل. (المباحث المشرقيّة ٢/ ٢٧) له معنيان، أحدهما ما يتفرّع على الزّمان فهو حدّ وطرف للزّمان المتّصل. الثّاني ما يتفرّع عليه الزّمان. (الحكمة المتعالية ٤/ ١٦٦) هو الآن الموهوم الّذي هو حدّ مشترك بينهما (الماضي والمستقبل) بمنزلة النّقطة المفروضة على الخطّ. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٦٢١).

فصل (٣٤)

في أن المعطّلة يلزمهم أن يضعوا وقتًا قبل وقت بلا نهايةٍ وزمانًا ممتدًا في الماضي بلا نهاية

إن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده، لا يخلو إما أن يسلموا أن الله كان قادرًا، قبل أن يخلقَ الخلقَ، أن يخلقَ جسمًا ذا حركاتٍ تقدر أوقاته وأزمنته ينتهي إلى وقت خلق العالم أو يبقى مع خلق العالم، ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة؛ أو لم يكن يقدرُ الخالق أن يبتدئ الخلق إلا حين ابتدأ.

وهذا القسم الثاني مُحال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، والقسمُ الأول يقسم عليهم قسمين، فيقال لا يخلو إما أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسمًا غير ذلك الجسم إنما ينتهي إلى خلق العالم مدة أكثر، أو لا يمكن، ومحال أن لا يمكن، لما بيناه.

فإن أمكن، فإما أن يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الذي ذكرناه قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله، فإن أمكن معه فهو محال؛ لأنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة والبطو يقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول، وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانه مباينًا له، متقدمًا عليه أو متأخرًا عنه، ويقدر في حال العدم إمكان خلق شيء ولا إمكانه، وذلك في حال دون حالٍ، وقع ذلك متقدمًا ومتأخرًا، ثم ذلك إلى غير النهاية.

فصل (٣٥)

في حل مغالطاتهم في تناهي الأزل[١]

فلم يكن عدم محض، بل قبلية مقارنة لأشياء وأوقات تنقضي، وأخرى تتجدد، وكان ما يستعظمونه من وجود أشياء قبل أشياء لا عن بداية، وهذا شيء يبنونه على أصلين مشهورين غير صحيحين.

أحدهما: أن ما لا نهاية له لا يخرج عن الفعل البتة، وهذا إنما يصحُّ في الأجسام والمقادير ذوات الوضع، والأعداد التي لها ترتيب في الطبع وليس في كل شيء؛ ولكن الزمان والكائنات مما لاي صح فيه هذا.

ويحق القولُ النافع فيها هذا؛ لا لأنه فطرة في العقل، بل لحجج، وهؤلاء يأخذونه أوليًا ثم يكذبون، فليس الزمان الماضي والكائنات الماضية خارجة إلى الفعل معًا، فإنه ليس إذاك ان كل واحد يخرج إلى الفعل يجب أن يكون هناك جملة خرجت إلى الفعل، إنما يكون ذلك لو كان كل خارج إلى الفعل تبع لخروج الآخر إلى الفعل.

وليس إذا صح في واحدٍ واحدٍ يجب أن يكون هناك جملة يصحُّ فيها هذا الوصف. فإنه كما يصح أن يقال في كل واحد من الماضي أنه خرج، كذلك يصح في كل واحد من المستقبل أنه يخرج، وكما أن كون كل واحد من المستقبل بحيث يصح أن يخرج إلى الفعل لا يوجب كون جملة لها بحيث يصح أن يخرج إلى الفعل، والسببُ في ذلك التعاقب واختلاف الأوقات، كذلك كون كل واحد من الماضي بحيث خرج لا يوجب كون جملة لها قد خرجت، والسببُ في ذلك التعاقب واختلاف الأوقات، وحال المستقبل أولى بالفعلية من حال الماضي؛ لأن آحاد ما في المستقبل عدمها عدم مقارن للقوة، وعدم ما عدم في الماضي عدم غير مقارن للقوة.

وأما الأصل الثاني فهو قولهم: إن ما لا يتناهى لا زيادة عليه، فلو كان ما مضى لا ينتاهى لكان لا يمكن أن يكون عليه زيادة.

وهذا الأصل أيضًا قوي في الشهرة، وليس بينا بنفسه؛ لأن العقل لا يمنع في أول الفطرة أن يكون شيء لا نهاية له في جهةٍ له طرف يحتمل عليه الزيادة.

---

(١) الأزل: دوام الوجود في الماضي يسمّى الأزل، ودوام الوجود في المستقبل يسمّى الأبد. (سه رساله شيخ إشراق/ ١١) (هو) معنى سلبيّ، أي ما يجري مجرى الوعاء الّذي لا أوّل له. (الحكمة المتعالية ٣/ ٣٠٩) هي عبارة عن نفي الأوّلية. (نفس المصدر ٤/ ١٥٧) عبارة عن معقوليّة القبليّة لله تعالى. (كلمات مكنونة/ ٥٦).

وكثير من العقلاء يجوزون هذا في الوجود، ولكن العقل بالحجة يمنع هذا فيما يقوم عليه البرهان، وذلك كل مقدار ذي وضع، وعددٍ له ترتيب في الطبع.

ثم ها هنا فإن الزيادة ليست على ما لا يتناهى؛ لأن الزيادة زيادة على مزيد عليه موجود، وليس ها هنا شيء موجود البتة غير منتاه، يزاد عليه، أو يكون أقل أو أكثر بوجهٍ.

ونحن لا نمنع في المعدومات أن يكون ما لا نهاية له أكثر وأقل، فإن العشرات التي لا نهاية لها أقل من آحادها، والماثون أقل من عشراتها، ويجوز أن يكون ما لا نهاية له وأضعافًا كثيرة، فإن اللانهاية في الزمان، وفي الحركة، وفي العدم، والكائنات الفاسدات، واللانهاية التي في جميعها أكثر من التي في الواحد منها، فإن قال قائل: هذا ليس ما لا نهاية له إلا بالقوة.

فنقول: أما في الماضي فليس ما لا نهاية له، لا بالقوة ولا بالفعل، ولكن نعني بقولنا: (لا نهاية لما في الماضي) أن أي واحد أحدث فقد كان قبله واحد، وعدم، لا أن هناك جملة أو كلًّا هو بالفعل غير منتاه.

وربما قال قائل من هؤلاء، إن الحاضر متوقف في وجوده على قطع ما لا نهاية له، وكل متوقف على ما لا نهاية له فلا يوجد.

وها هنا مغالطة في استعارة لفظة (التوقف) فإن لفظة (التوقف) إنما تدل في الحقيقة على شيء مزمع الوجود بعد وجود شيء مزمع الوجود قبله، وليس أحدهما في وقت ما يقال: إنه يتوقف بموجود، بل إنما يقعان في المستقبل.

ونحن نقول: إن ما كان هذا سبيله وكان متوقفًا على ما لا يتناهى فمحال أن يوجد، ولكن ليس (الآن) الحاضر هذا شأنه، فإنه لم يتوقف قطُّ بهذا المعنى. حتى لا يكون هو ولا شيء من الأشياء قبله، ثم لا يحتاج أن يوجد ما لا يتناهى من ذلك الوقت حتى يوجد هو، فإذًا الصغرى كاذبة.

فإن استعار وعنى بـ (التوقف) الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بذلك الشرط، فيجب أن يستعمل التوقف في الكبرى على هذا المعنى، لا على المعنى الحقيقي؛ فإن استعمله على هذا المعنى كان القياس مصادرةً على المطلوب الأول في الحقيقة.

فكأنه يقول: إن الحاضر لا يمكن أن يوجد بعد ما لا نهاية له؛ لأن الشيء لا يجوز أن يكون وجوده بعد ما لا نهاية له؛ وهذا نفس المطلوب، بل يجب أن يعلم أن الكبرى إنما اتصدق في المستقبل فقط، وحينئذٍ لا يكون قياس، لعدم الحد الأوسط.

فصل (٣٦)

في حل مغالطتهم في أنه إما أن يجب إثبات التعطيل أو إيجاب المساواة بين الله والخلق

ومما يعتمده المعطلة في هذا الباب قولهم: إن الخالق لو كان دائمًا خالقًا، ودائمًا محركًا كان لا يوجد ذات إلا ومعه معلولاته، وكان إذا رُفعَتْ معلولاته وجب من ذلك رفعُ ذاته، وهذا محال.

والمغالطة ها هنا في لفظ (الرفع) ولا نطول الكلام في تفصيل معانيها، ولكن نشير إلى الجواب إشارة مقنعةً للمقتصدين، فنقول: إن رفع العالم محال، ولكن ليس محالًا بذاته، بل لأنه لا يرفع، أو يرفع صنعة الباري ويرفع الباري، فاستحالته تابعة لاستحالة رفع الباري، فليس إذا رفعنا العالم وجب أن يرفع الباري، بل يكون أولًا ارتفع الباري لا من رفعنا العالم، بل لوضع محال يجب أن يكون تقدم هذا الوضع المحال، وهو رفع الباري.

وأما الباري إذا رفعناه ارتفع ولا حتى العالم من رفعه، لا أن العالم يجب أن يكون ارتفع أولًا حتى يرفع الباري، وإذا وجد العالم يجب أن يكون ذات الباري موجودة بنفسها، وإذا وجد الباري يجب أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بنفسها، فإذا رفع الباري وهو محال، يلزمه أن يرتفع العالم عن رفعه؛ وإذا رفع العالم، وهو محال، يلزمه لا أن يرتفع الباري عن رفعه، بل أن يكون قد ارتفع أولًا بذاته الباري.

ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلى تطويل في القول أدى إلى الإملال ولكن تحققه معين في تحقق المقصود لا محالة، فقد بطلت هذه القسمة من أقسام بطلان الحركة، ومن هذه الأوجه يمكن أن يبطل باقي الأقسام، فيجب إذًا أن الحركة دائمة.

فصل (٣٧)

في أن الحركة مكانية وإنما تدوم بالاتصال لا بالتشافع

فلأن هذه الحركة لزمت على سبيل تقريب وتبعيد فهي مكانية، لا محالة، على أنا قد بينا في (الطبيعيات) أن الحركة المكانية أقدم الحركات، فلنبحث الآن لنعلم هل دوام هذه الحركة على سبيل التتالي والتشافع، أو على سبيل اتصال الواحد؟ فأقول: لا يجوز أن يكون دوامها على سبيل التتالي والتشافع، فإنه لا يجوز أن يكون بحيث لا يمكن فيها الانقطاع.

وبيان ذلك أنه لا يخلو الأمر في ذلك من أحد أمرين: إما أن يتوهم جسمًا يحرك جسمًا، وذلك يحرك آخر، والآخر رابعًا، ويتمادى إلى غير النهاية، وإما أن يكون على سبيل الدور، مثلًا أن يكون (أ) يحرك (ب) إذا انتهى إليه، ثم (ب) يحرك (ج) إذا انتهى إليه، ثم (ج) يحرك (د) إذا انتهى إليه، ثم (د) يرجع فينتهي إلى (أ) ويحركه.

والقسم الأول محالٌ؛ لأنه لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون الأوائل تبقى، وإما أن تبطل، فإن بطلت احتاجت، كما أوضحناه إلى أن يكون لبطلانها حركات أخرى غير هذه، ويرجع فيها الكلام، وإن بقيت كانت أجسامًا بغير نهاية.

وجهاتٍ للحركة بغير نهاية، وهذا مستحيل، فهذا القسم كلا وجهيه محال.

وأما القسم الدور فهو ظاهر الاستحالة أيضًا؛ لأن حركات (أ) و (ب) و(ج) و(د) إن كان كلها قسرية كان لها حركات أخرى طبيعية، فقد بينا ذلك في (الطبيعيات) وبينا أيضًا أن القسرية لا تستولي على الطبيعية، وأنها تكون بعدها.

فإذا تأملت الآن وجدت الحركة الطبيعية تمنع هذا النظام وتقطعه، ولا يلحق معها العائد بالأول، وإن كانت هذه الحركات كلها أو بعضها طبيعيًا، فتسكن لا محالة عند غاياتها، وتقف، ولا يكون لها عوادت مختلفة إلى جهات مختلفة بها يمكن أن يقطع الدور؛ وهذا يظهر بأدنى تأمل.

وإن كانت هذه الحركات كلها أو بعضها إرادية، فإن كانت عن إرادة لا تتبدل كان كل واحدٍ منها أو بعضها متصلًا بالعدد لا منقطعًا، وإن كانت الإرادة غير ثابتة، بل يجوز فيها الاختلاف والتغير لم يجب في هذه الحركة الدوام على نظمها فانقطع وقتًا ما تشافعها وتتاليها، فقد بان وصح أن هذه الحركة واحدة بالاتصال.

فصل (٣٨)

في أن الحركة الأولى[١] ليست مستقيمة بل مستديرة

فنقول: إنه لا يجوز أن تكون مستقيمة ولا مركبة من مستقيمات ذوات زوايا، بل ولا من قسى ذوات زوايا.

أما أولًا فلأن مثل هذه الحركة لا يجوز أن تكون قسرية، بل تكون طبيعية فإن كانت مستقيمة طبيعية وجب أن تطلب جهة فتسكن فيها.

وأما ثانيًا: فإن الحركة المستقيمة لا يمكن أن تذهب في جهتها إلى غير النهاية، فإنه قد بين في الطبيعيات أن أبعاد الكل محدودة، ولا أيضًا يمكن أن يتصل حركتان على زاوية البتة، ولا على خط واحد، ويجب أن يكون البرهان عليه هكذا، نقول: إذا افترض عند الزاوية وطرف الخط للمسافة حدٌّ بالفعل.

فإن الجسم المتحرك يوصف بأنه قد وصل إلى الحد بالفعل، وأيضًا فإن القوة المحركة إلى ما هناك توصف بأنها موصلة بالفعل، ثم هذا ليس يبقى عند حركة المتحرك إلى جهة أخرى، بل يزول وصف الجسم بأنه حاصل في ذلك الحد، ووصف الموصل بأنه موصل.

فأما الجسم فيجوز أن يكون عدم مواصلته لذلك الحد ينقطع قليلًا قليلًا. ويجوز أن يكون دفعه يوصف بأنه غير موصل إن رجع إلى خطه.

وأما القوة القسرية أو الطبيعية الموصلة إليه فإنه يوصف دفعة بعدم هذا الوصف، وذلك بأنه ليس بين كونه موصلًا إلى الحد بالفعل وبين عدم هذا الوصف واسطة؛ بل يتصف بكونه مقررًا للجسم فيه وموصلًا إليه في آن، وتزول هذه الصفة عن القوة في آن، فإذًا إنما يحدث الوصول للجسم والاتصاف بأنه موصل للقوة في آن، وتزول هذه الصفة عن القوة في آن، ولا يجوز أن يكون الآنان آنًا واحدًا، لا أنه لا يمكن أن يكون كونه موصلًا وصيرورته غير موصل معًا، فإذًا هما في آنين.

---

(١) إنّ أوّل الموجودات ومبدأها هو شيء غير متحرّك لا بالذّات ولا بالعرض. وإنّ هذا المبدأ هو الّذي يحرّك الحركة الأولى السّرمديّة الواحدة المتّصلة، أعني الحركة اليوميّة. (تفسير ما بعد الطّبيعة/ ١٦٦٤)

وقد صح أن بين كل آنين زمانًا فهو زمان السكون، وعلة ذلك السكون هو أما في القوة القسرية، فبقاؤها ما بقيت إلى أن تعود إليها الطبيعة، ولا يجوز أيضًا أن يكون علتها في الحركات القسرية القوة الطبيعية إذا عاوقت القسرية فتمانعا وتقاوما حدث من فعلهما المختلف تسكين، وأما في غير القسرية فالعلة هي الطبيعة أو الإرادة، فقد صح إذًا أن الحركات المستقيمة لا تبقى واحدة بالاتصال، ولا المستديرات ذوات الزوايا، فالحركة الواحدة الدائمة الاتصال لا مستقيمة ولا مزاواة ولا مستديرة من زوايا، فتكون المستديرة التامة الاستدارة.

فصل (٣٩)

في أن الفاعل القريب للحركة الأولى نفس، وأن السماء حيوان مطيع لله عز اسمه

وإذ قد بينا أن لكل حركة محركًا فلهذه الحركة محرك، ولا يجوز أن يكون محرك هذه الحركة قوة طبيعية، فإنا قد بينا في الطبيعيات، وأشرنا إليه في هذا الكتاب أيضًا أن الحركة لا يجوز أن تكون طبيعية للجسم، والجسم على حالته الطبيعية، إذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة، والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة.

فظاهر أن كل حركة فهي عن حالةٍ غير طبيعية، ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة، بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية. إما في الكيف، كما إذا سخن الماء بالقسر، وإما بالكم، كما يذبل البدن الصحيح ذبولًا مرضيًا، وإما في المكان، كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء، وكذلك إذا كانت الحركةُ تكون في مقولة أخرى.

والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال غير الطبيعية وتقدر البعد عن الغاية، فإذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة، وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالةٍ طبيعية، إذا وصلت إليها سكنت، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة غير الطبيعية؛ لأن الطبيعة ليست تفعل بالاختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات.

فإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة، إما عن أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي هربًا طبيعيًّا عنه، وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصدًا طبيعيًّا إليه، والحركة المستديرة تفارق كل نقطةٍ وتتركها، وتقصد في تركها ذلك كل نقطة، وليست تهرب عن شيء إلا وتقصده، فليست إذًا الحركةُ المستديرة طبيعية.

فصل (٤٠)

في أن حركة السماء مع أنها نفسانية كيف يقال: إنها طبيعية؟

واعلم أن حركة السماء نفسانية إلا أنها بالطبع، أي ليس وجودها في جسمها مخالفًا لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها، فإن الشيء المحرك لها، وإن لم يكن قوة طبيعية، فإنه شيء طبيعي لذلك الجسم، غير غريب عنه، فكأنه طبيعية.

وأيضًا فإن كل قوةٍ فإنما تحرك بتوسط الميل، والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك، وإن سكن قسرًا أحسن ذلك الميل فيه كأنه يقاوم المسكن مع سكونه طلبًا للحركة: فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة؛ لأن القوة المحركة تكون موجودةً عند إتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودًا.

فهكذا أيضًا الحركة الأولى، فإن محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلًا ولا له إرادة أو اختيار، ولا يمكنه أن لا يحرك، أو أن يحرك إلى غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب.

فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إن الفلك يتحرك بالطبيعة، إلا أن طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس، فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركة طبيعية، وقد بان أنه ليس قسرًا، فهي عن إرادة لا محالة.

فصل (٤١)
في أنه لا يجوزُ أن يكون المحرك الأقرب للسماويات عقلاً مجردًا عن المادة صريحًا

فنقول: ولا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة، وكأنا قد أشرنا إلى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أن الحركة معنى متجدد، وكل جزء منه فائت لا ثبات له.

ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده، فإن كان معنى ثابتًا فيجب أن يلحقه ضروب من تبدل الأحوال.

أما إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن يكون كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قربٍ وبعد من النهاية. وأما عن الثابت من جهة ما هو ثابت فلا يكون إلا ثابتًا.

وأما إن كانت عن إرادة فيجب أن تكون عن إرادة متجددة جزئية، فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى جزء من الحركة نسبة واحدة، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه، وإلا إن كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركةٍ قبلها أو بعدها معدومة كان المعدوم موجبًا لموجود، والمعدوم لا يكون موجبًا لموجود، نعم قد تكون الأعدام علة للإعدام، وإما أن يوجب المعدوم شيئًا فهذا لا يمكن.

وإن كانت علة لأمور تتجدد، فالسؤال في تجددها ثابت، فإن كان تجددًا طبيعيًا لزم المحال الذي قدمناه، وإن كان إراديًا فالسؤال في إراديتها ثابت، وإن كان إراديًا يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو يثبت الذي تريده.

فقد بان أن الإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة، ولكنه قد يمكن أن ينتقل العقل من معقول إلى معقول إذا لم يكن عقلًا من كل جهة بالفعل، ويمكن أن يعقل الجزئي تحت النوع منتشرًا مخصوصًا بعوارض، عقلًا بنوع كلي، على ما أشرنا إليه.

فيجوزُ إذًا أن يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية، ويريدها، ثم يعقل انتقالًا من حد إلى حد حركة، ويأخذ تلك الجزئيات بنوع معقول، على ما أوضحناه، وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه في الكتب من أن حركة من كذا إلى كذا، ثم من كذا إلى كذا، يعني من مبدأ ما كليًا إلى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي، وكذلك حتى تفنى الدائة، فلا يبعد أن يتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول.

فنقول: ولا على هذا السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة، فإن هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرًا عن الإرادة الكلية، وإن كانت على سبيل تجدد وانتقال، والإرادة الكلية كيف كانت فإنما هي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها.

وأما هذه الحركة التي من ها هنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى أن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة التي من هناك إلى حدٍّ ثالثٍ.

فنسبة جميع أجزاء الحركة المتساوية في الجزئية إلى واحدٍ واحدٍ من تلك الإرادة العقلية المنتقلة واحدة، وكل شيء نسبته إلى مبدئه ولا نسبته واحدة فإنه بعد عن مبدئه بإمكان، ولم يتميز ترجح وجوده عن لا وجوده، وكل ما لم يجب عن علة فإنه لا يكون؛ لأن نفس إمكان يكون قبل الوجود موجودًا، فيحتاج إلى تجدد رجحان لوجوده يخرجه عن الإمكان الذي كان قبل.

وكيف يصح أن يقال: إن الحركة من (أ) إلى (بل) لزمت عن إرادة عقلية، والحركة من (ب) إلى (ج) من إرادة أخرى عقلية، دون أن يلزم عن كل واحدة من تلك الإرادات غير ما لزم من الأخرى، وليس في شيء من الإرادات تعين، لا الألف، ولا الباء، ولا الجيم، إلا صارت نفسانية جزئية.

وإذا لم تتعين تلك الحدود في العقل، بل كانت حدودًا كلية فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من (أ) إلى (ب) أولى من التي من (ب) إلى (ج).

ومع هذا كله فإن العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلا مشاركًا للحس والتخيل، ولا يمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الانتقال فيما نعقله دائرة معًا.

فأذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيل، أما القوة العقلية مجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائمًا.

فإذا كان الأمر على هذا، فالفلك متحرك بالنفس، والنفسُ مبدأ حركته القريبة الجزئية، وتلك النفس متجددة التصور والإرادة، وهي متوهمة، أي لها إدراك للمتغيرات والجزئيات، وإرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهي كمال جسم الفلك وصورته؛ وإن كانت لا هكذا، بل قائمة بنفسها من كل وجه، لكانت عقلًا محضًا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة.

فصل (٤٢)

في أنّ أيّ الأجسام مستعدة للحياة وأيها ليست بمستعدة

فقد صح من هذه الجهة أن الفلك حيوان، ويشبه أن تكون طبيعة الأجسام كلها مهيأة للحياة، إلا أن يكون الجسم مضادًّا بصورته لجسم آخر، فيكون التضادُّ مانعًا عن قبول النفس؛ ولهذا فإن الأسطقسات[1] لا حياة لها البتة، فإذا امتزجت وأخذت تبعد عن التضاد أخذت تستفيد الحياة، فأول ما تستفيد تستفيد حياة التغذي والنمو والتوليد، ثم إذا زاد انكسار الضدية فيها باعتدال المزاج أحدث حياة النطق، فأولى الأجسام بهذا المعنى هو الجسم الذي لا ضد له أصلًا، فيجب أن يكون فاعلها ناطقًا، أي ذا نفس مميزةٍ ناطقة.

ولا يبعد أن يكون جرمًا حساسًا؛ ليصح له التوهم، ويكون إحساسه لا على نحو إحساسنا الانفعالي، بل أقرب إلى طبيعة التوهم الذي لولا ذلك لما صح له أن يريد الحركة.

ثم من المحال أن تكون الأجرام الفاسدة تنال الحياة، وتكون الأجرام الإلهية ميتة الجواهر.

---

(١) الأسطقسات: الموجودات الممكنة على مراتب، فأدناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصّل، ولا بواحد الضّدّين. وتلك هي المادّة الأولى. والّتي في المرتبة الثّانية ما حصلت لها وجودات بالأضداد الّتي تحصل في المادّة الأولى، وهي الأسطقسات. (رسائل الفارابيّ، السّياسات المدنيّة/ ٢٨) هي الأجرام الّتي لا تنقسم. (تفسير ما بعد الطّبيعة/ ٩١) هي الأمور المفردة أعني الأمور الّتي هي أشخاص وجزئيّات. (نفس المصدر/ ١٤٠) هي النّار والهواء والماء والأرض. (في النّفس/ ١٠٣) كان يقول أبيقرس بأربع طبائع أخر غير قابلة للفساد في جنسها. وهذه: الأجزاء الّتي لا تتجزّأ والخلأ وما لا نهاية له والمتشابهات. وهي تسمّى متشابهات الأجزاء، وتسمّى أسطقسّات. (نفس المصدر/ ١١٤).

فصل (٤٣)

في أن قبل النفس للفلك محركًا لا نهاية لقوته، وهو بريءٌ عن المادة الجسمانية والانقسام، وأنه لا يجوز أن يكون مدبّر السماء قوة متناهية، ولا قوة غير متناهية، تحل جسمًا متناهيًا

ولأن الحركة المستديرة دائمة فلا يجوز أن يتم دوام الحركة المستديرة بهذه القوة النفسانية وحدها، ولنقدم ذلك مقدمتين:

إحداهما: أنه لا يمكن أن يكون لجسم من الأجسام قوة غير متناهية، والثانية: أنه لا يمكن أن تكون قوة متناهية يصدر عنها فعل غير متناهٍ.

أما المطلوب الأول فيجب أن يحقق برهانه على هذه السبيل فنقول: إن كل قوة في جسم فإنها قابلة للاثنينية والقسمة تبعًا للجسم، فإذا توهمت منقسمة فإما أن يقوى قسمه على جميع ما تقوى عليه الكل من الأمر غير المتناهى على النسق الآخذ من الوقت المعين فيكون بعض القوة مساوية لتمام القوة في ما يصدر عنها من الفعل، وهذا محال.

وإما أن يقوى على بعض من النسق فيكون ذلك البعض متناهيًا لا محالة، وكذلك ما يقوى عليه منه القسم الثاني، ومجموع القوتين يقوى على مجموع ما يقوى عليه كل واحدة منهما. وهو متناه؛ لأنه مجموع الممتناهيين فيكون القوة المفروضة غير متناهية، وهذا خلف، فيجب أن نفهمه. لا ما يقال؛ كل واحد من الجزأين إن قوى على غير المتناهى يضاعف غير المتناهى، فإنه لا مانع عن تضاعف غير المتناهى في المستقبل.

وأما المطلوب الثاني فهو كالظاهر؛ لأن القوة يقال لها متناهية وغير متناهية؛ لا بذاتها وبالكم، بل بالقياس إلى مدة ما يصدر عنها أو عدة ما يصدر عنها أو شدة ما يصدر عنها، فإن كانت القوة المتناهية معناها أن فعلها من الجهات المذكورة متناهٍ، وكان فعله متناهيًا من هذه الجهات فهو قوة متناهية؛ لأن القوة تقدر بالفعل، وبالعكس، وكذلك ما كان فعله غير متناهٍ، فهو ذو قوة غير متناهية، ولو كانت متناهية لكانت نسبتها إلى متناهية أقل منها نسبة فعلها إلى فعلها.

فقد بان ووضح أن لهذه الحركة محركًا غير متناهى القوة وأنه مباين الذات لكل جرم، فأذن هذا المحرك هو غير النفس الذي هو كمال للفلك، وقابل للتغير؛ لأنها قوة جسمانية، وهذا المحرك لا يمكن أن يكون كمالًا لجسم ولا قوة في جسم.

فصل (٤٤)

في أنّ المحرّك الأوّل[١] كيف يحرك، وأنه يحرك على سبيل الشوق إلى الاقتداء بأمره لا إلى اكتساب المشوق بالفعل

ولا يجوز أن يكون تحريكه للفلك على نحو تحريك القوة الفاعلة للحركة بالإرادة، فقد عرفنا حال تلك القوة؛ فبقى أن يكون تحريكه على نحو آخر؛ ولأنه قوة غير متناهية فلا يجوز أن يحرك بأن يتحرك بوجه من الوجوه، وإلا فلها مادة بوجه من الوجوه قابلة للتغير، وهي جسمانية؛ فتحريكها كما يحرك المعشوق من غير أن يتحرك، فهي قوة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات، ينال منها الكل الأزلية والبقاء تشبهًا به.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قد صح أن حركة الفلك إرادية، وحيوانية؛ وكل حركة غير قسرية فهي إلى أمر ما وتشوق أمر ما، حتى الطبيعة أيضًا، فإن معشوق الطبيعة أمر طبيعي، وهو الكمال الذاتي للجسم، إما في صورته، وإما أينه ووضعه.

ومعشوق الإرادة أمر أرادي، إما إرادة لمطلوب حسي كالذة، أو وهمي خيالي كالغلبة، أو ظني، وهو الخير المظنون، أو عقلي، وهو الخير الحقيقي. فطالب اللذة هو الشهوة، وهو طالب الغلبة هو الغضب، وطالب الخير المظنون هو الظن، وطالب الخير الحقيقي هو العقل، ويسمى هذا الطلب اختيارًا، والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل، فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة فيرجع إلى حال ملائمة فليتذ أو ينتقم من مخيل له فيغضب، وعلى أن كل حركة إلى لذيذ أو غلبة فهي متناهية، وأيضًا فإن أكثر المظنون لا يبقى مظنونًا سرمدًا.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختيارًا وإرادة لخير حقيقي، فلا يخلوا ذلك الخير؛ إما أن يكون مما ينال بالحركة فيتوصل إليه، أو يكون خيرًا ليس جوهره مما ينال بوجهٍ بل هو مباين.

ولا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك، فيناله بالحركة، وإلا لا نقطعت الحركة، ولا يجوز أن يكون يتحرك ليفعل فعلًا يتكسب بذلك الفعل كمالًا،

---

(١) المحرك الأول: هو الّذي من أجله يتحرّك الجرم السّماوي. (رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطّبيعة/ ١٣٠).

كما من شأننا أن نجود لنمدح، ونحسن الأفعال ليحدث لنا ملكة فاضلة، أو نصير خيرين.

وذلك أن المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله، فإن كمال المعلول أخس من كمال العلة الفاعلة، والأخس لا يكسب الأشرف والأكمل كمالًا، بل عسى أن يهيئ الأخس للأفضل والأشرف آلته 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 ويهيئ لها، وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس، وهو العقل الفعَّال أو جوهر آخر يشبه.

وعلى هذا فإن الحرارة المعتدلة ليست سببًا لوجود القوى النفسانية، ولكن مهيء للمادة، إذ لا موجد، وكلا منافي الموجد، ثم بالحملة إذا كان الفعل مهيئًا ليوجد كمالًا انتهت الحركة عند حصوله.

فبقى أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيرًا قائمًا بذاته، ليس من شأنه أن ينال، وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان، والتشبه به هو تعقل ذاته في كمالها الأبدي، ليصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل لمعشوقه، فيوجب الباء الأبدي على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه كمالًا لذلك.

فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أمر الأمر تم تشبهه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أول الأمر تم تشبهه به بالحركة.

وتحقيق هذا أن الجرم السماوي يستمدُّ القوة غير المتناهية، بما يعقل من الأول ويسنح عليه من نوره وقوته دائمًا، فلا يكون له قوة غير متناهية، بل للمعقول الذي يسنح عليه نوره وقوته، وهو أعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الأقصى، إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوة، وكذلك كمه وكيفه إلا في وضعه أو أينه، فإنه ليس أن يكون على وضع أو أين أولى بجوهره من وضع أو أين آخر له في حيزه، فإن هليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقيًا له أو لجزئه من جزء آخر، فمتى كان

في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة، فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه وأينه.

والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائمًا، ولم يكن هذا ممكنًا للجرم السماوي بالعدد فحظه 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، فعلى هذا النحو يحرك العلة الأولى جرم السماء.

وقد اتضح لك أن الفيلسوف إذا قال: إن الفلك متحرك يطبعه فماذا يعني، أو قال: إنه متحرك بالنفس فماذا يعني، أو قال: متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني، وأنه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف.

فصل (٤٥)

في أنّ لكل فلكٍ جزئي محركًا أولًا مفارقًا، قبل نفسه، يحرك على أنه معشوق، وأن المحرك الأول للكل مبدأ لجميع ذلك

ثم أنت تعلمُ أن جوهر هذا الخير المعشوق واحدٌ، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الذي لجملة السماء فوق واحد، وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه، ومشوق معشوق يخصه، على ما يراه الفيلسوف والإسكندر وثامسطيوس وعلماء المشائين، فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة، التي تخص واحدًا واحدًا منها.

فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى؛ وهو عند من تقدم (بطلميوس) كرة الثوابت، وعند من اقتدى بالعلوم التي ظهرت لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة؛ وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الأولى بحسب اختلاف الرأيين، وكذلك هلم جرًا.

فهؤلاء يرون أن محرك الكل شيء واحد، ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص، والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ الم فارقة.

والإسكندرُ يُصَرِّحُ ويقول في رسالته في "مبادئ الكل": إن محرك جملة السماء واحد، لا يجوز أن يكون عددًا كثيرًا، وإن لكل كرة محركًا ومشوقًا يخصانه.

وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه: إن الأشبه والأحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق.

ثم القياس يوجب هذا، فإنه قد صح لنا بصناعة (المجسطي) أن حركات الكرات السماوية كثيرة ومختلفة في الجهة، وفي السرعة والبطؤ، فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للآخر ومشوق غير الذي للآخر، وإلا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطؤ؛ وقد بينا أن هذه المشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة، وإن كانت الحركات والكرات كلها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأول فتشترك في دوام الحركة واستدارتها.

فصل (٤٦)

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

ولنحقق هذا المعنى بزيادة تحقيق، فنقول: إن قومًا لما سمعوا ظاهر قول الإسكندر إذ يقول: إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور بالكائنة الفاسدة التي تحت فلك القمر – وكانوا سمعوا أيضًا وعلموا بالقياس أن حركات السماوات لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها – أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت فلك القمر، ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه، وأما اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافًا ينتظم به بقاء الأنواع، كما أن رجلًا خيرًا لو أراد أن يمضي في حاجته سمعت موضع، واعترض له إليه طريقان: أحدهما: يختص بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق، وجب في حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته، قالوا: فكذلك حركة كل فلك إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائمًا، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأول ما نقول لهؤلاء: أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركتها قصد 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 أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالة قصدها فعلًا لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة. وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصد الحركة، وكذلك الحال.

في قصد السرعة والبطؤ، فليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الأفلاك، بسبب تقدم 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 من حركة، ولا تقدير سرعة وبطؤ، بل ولا قصد فعل البتة؛ لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجودًا من المقصود؛ ولأن كل ما كان من أجله شيء آخر فهو أتمُّ وجودًا من الآخر.

ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس، ولا يكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون، وإلا كان القصد معطيًا ومفيدًا لوجود ما هو أكمل وجودًا منه.

وإنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئًا له ويفيد وجوده شيء آخر، مثل الطبيب للصحة، فالطبيب لا يعطي الصحة، بل يهيئ له المادة والآلة، وإنما يفيد الصحة مبدأ أجل من الطبيب، وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته أشرف من المادة، وربما كان القاصد مخطئًا في قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلا يكون القصد لأجله في الطبع بل بالخطأ.

ولأن هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لا تنحل إلا بالكلام المشبع، فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إن كل قصد فله مقصود والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد أولى بالقاصد من لا وجوده عنه، وإلا فهو هذر.

والشيء الذي هو أولى بالشيء فإنه يفيده كمالًا ما: إن كان بالحقيقة فحقيقيًا وإن كان بالظن فظنيًا، مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما أشبهها

كمالات ظنية، والربح، والسلامة، ورضا الله، وحسن معاد الآخرة، وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية لا تتم بالقاصد وحده.

فأذن كل قصد ليس عبثًا فإنه يفيد كمالًا ما لقاصده، لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال، والعبث أيضًا يشبه أن يكون كذلك، فإن فيه لذة أو راحة أو غير ذلك.

ومحال أن المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالًا لم يكن. وإن المواضع التي يظن فيها أن المعلول أفاد علته كمالًا مواضع كاذبة أو محرفة؛ وقد بينا ذلك وأوضحناه وحللنا الشكوك فيه.

فإن قال قائل: إن الخيرية توجب هذا، فإن الخير يفيد الخير.

قيل له: أما أولًا: فهذا موجبه النقص وطلب الكمال، والنقص وطلب الكمال لما هو عدم شرية، ليس خيرية.

وأما ثانيًا: فإن الخيرية لا تخلو: إما أن تكون صحيحة موجودةً دون هذا القصد، ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها، فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحدًا، فلا تكون الخيرية توجبه، وحاله تكون كسائر لوازم الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد، وإما أن يكون بهذا القصد يتم الخيرية وتقوم، فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها، لا معلولًا لها.

وإن قال قائل: إن ذلك للتشبه بالعلة الأولى في أن خيريته متعدية. فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول وفي الحقيقة مردود، فإن التشبه به في أن لا يقصد شيئًا، بل أن يتفرد بالذات، فإنه على هذه الصفة اتفاقًا من جماعة أهل العلم، وأما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به.

وإن قال قائل: إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرًا وكمالًا، والحركة فعل له مقصود فكذلك ساير أفاعيلها.

فالجواب: أن الحركة ليست تسفيد كمالًا وخيرًا، وإلا لانقطعت عنده، بل هي نفس الكمال الذي أشرنا إليه، وهو استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوي بالفعل، فهذه الحركة لا تشبه ساير الحركات التي تطلب كمالًا خارجًا عنها، بل تكم هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها؛ لأنها نفس استبقاء الأوضاع والأيون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها، فإنا سنذكر بعد ما يزيل هذا الإشكال ويعرف أن عناية الباري بالكل على أي سبيل هي، وأن عناية كل علة بما بعدها على أي سبيل هي، وأن الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادئ الأول والأسباب الثانية.

فقد اتضح بما أوضحناه أنه لا يجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلا بالعرض، أو يقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كان يرضى به ويعلمه، بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لا ليبرد غيره، ولكن يلزمه أن يبرد غيره والنار تتسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخن غيرها، والقوة الشهوانية تشتهى لذة الجماع ليندفع الفضل وتتم لها اللذة، لا ليكون عنها ولد، ولكن يلزمها ولد، والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها، لا لأن ينتفع المريض، لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة.

فإذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماوية إنما اشتركت في الحركة المستديرة شوقًا إلى معشوق مشترك؛ وإنما اختلفت؛ لأن مباديها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف بعد ذلك الأول.

وليس إذا أشكل علينا أنه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.

فصل (٤٧)

في أن المتشوقات التي ذكرنا ليست أجسامًا ولا أنفس أجسام

ولكن بقي علينا شيء وهو أنه يمكن أن تتوهم المشوقات المختلفة أجسامًا، لا عقولًا مفارقة، حتى يكون مثلًا الجسم الذي هو أخسُّ متشبهًا بالجسم الذي هو أقدم وأشرفُ.

فنقول: هذا محالٌ، وذلك لأن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي تؤمها، فإن أوجب القصور عن مرتبته شيئًا فإنما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل حتى يكون هذا إلى جهة وذاك إلى أخرى، ولا يمكن أن يقال: إن السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كأن طبيعة ذلك الجسم تعاند أن يتحرك من (أ) إلى (ب) ولا تعاند أن يتحرك من (ب) إلى (أ) فإن هذا محال؛ لأن الجسم بما هو جسم لا

يوجب هذا، والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص، ولو كانت تطلب وضعًا مخصوصًا لكان النقل عنه قسسرًا، فدخل في حركة الفلك معنى قسرى.

ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك، فليس يجب أنه إذا أزيل جزء من جهة جاز، وإن أزيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة فتجيب إلى تلك الجهة، ولا تجيب إلى جهة أخرى إن عيقت عن جهتها، وقد قلنا إن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولا أيضًا هناك طبيعة توجب وضعًا بعينه، فليس إذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له إلى أي جهة كانت.

وأيضًا لا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلك الجهة لا محالة إلا أن يكون الغرض في الحركة مختصًا بتلك الجهة؛ لأن الإرادة تبع للغرض وليس الغرض تبعًا للإرادة، فإذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض، فإذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس إلا اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجميع عن الإمكان.

فإذن لو كان الغرض تشبهًا بعد الأول بجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفًا أو أسرع منه في كثير من المواضع.

وكذلك إن كان الغرض المحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك.

فبقي أن الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الأفلاك من موادها وأنفسها، ومحال أن يكون بالعنصريات وما يتولد عنها، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه، فبقي أن يكون لكل واح منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه، وتكون العلة الأولى متشوق الجميع بالاشتراك، فهذا معنى قول القدماء: إن للكل محركًا واحدًا معشوقًا، وإن لكل كرة محركًا يخصها ومعشوقًا يخصها. فيكون إذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، وله بسبب الجسم تخيل، أي تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات، ويكون ما يعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه إلى التحرك، ويكون لكل فلك عقل مفارق، نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعَّال إلى أنفسنا، وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله، فهو يتشبه به.

فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات، فإن كانت الأفلاك المتحيرة إنما الغرض في كرات كل كوكبٍ منها حركة الكوكب كانت المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات، وإن عددها على ما يراه المتأخرون عشرة بعد الأول: أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي ونحن نسميه العقل الفعَّال.

فإن لم يكن كذلك، بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً، وكان على مذهب الفيلسوف قريبًا من خمسين فما فوقه، وآخرها العقل الفعَّال، وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

وإن كان لكل حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات.

أما على رأي بطلميوس الموضوع على أن كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، أو أن الكوكب نفسه يخرق الفلك في ما لم يوضع له فلك تدوير كالشمس على غالب ظن بطلميوس.

وأما على رأي الفيلسوف، وهو أن لكل كوكب فلكًا يخصه بحركته من غير أن يخرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه، والفلك ينقله؛ لأن فلك التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلك التدوير البتة، بل ينتقل الحال له، وليس هذا المذهب بضعيف، ولا الهيئة تبطل به، وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فإذا أُحصِيَت الحركات على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأول تكون العقول المفارقة بعددٍ دون هذا العدد بكثير، والأقرب إلى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة في الثوابت وتعظم، ولا يبعد أن تنحل، ونحن لا نتعرض لذلك فيطول بنا الكلام.

فصل (٤٨)

في أن حركة الأفلاك وضعيّة[١] لا مكانيّة وحركة الكواكب مكانية[٢] إن كانت متحركة بذاتها

ومما يليق أن نقرنه بهذا أن ندل على أن الحركة السماوية في أي مقولة، وأن التزام الفلك الداخل حركة ما فوقه على أي جهة، فنقول: إن الحركات السماوية على قسمين حركة الجرم على مركز خارج عنه، وحركة الجرم على مركز فيه، ومعلوم أن حركة الجرم على مركز خارج عنه هو على استبدال الأمكنة، فهي حركة أينية، وأما الأخرى فهي حركة وضعية لا غير وليست حركة أينية.

ومقولة الوضع قد يقع فيها حركة، كما يقع في الكم والكيف، إلا أن الأوائل لم تذكره، والفيلسوف إذا عد في السماع الطبيعي المقولات التي يقع فيها الحركة لم يتعرض للوضع.

وقد سنح لي في ما اختص به من الرأي أن هذه الحركة ليست أينية، ولكنها وضعية:

أما أنها ليست بأينية، فلأن الأين نسبة الشيء إلى مكانه، والحركة في الأين هو استبدال هذه النسبة، وقد يجوز أن يتحرك الجرم مستديرًا على نفسه، وإن لم يكن في مكان، فقد صح أن الجرم الأقصى هذا شأنه، فكيف يمكن أن يتحرك حركة مكانية ما ليس في مكان، وإن كان في مكان فلا يفارق مكانه.

وأما أنها وضعية، فلان المتحرك بها وإن كان في أين ما ومكان فليس يفارق أينه ولا مكانه، ولا يستبدل به، بل يستبدل أجزاء النسبة إلى أجزاء أينة إن كان له أين، أو

---

(١) الحركة الوضعيّة: هي الّتي بها يستحفظ الزّمان المتّصل. وهي الدّوريّة. (الإشارات والتّنبيهات مع الشّرح ٣/ ١٩٢) هي الّتي تتبدّل بها أوضاع المتحرّك، وتنتقل أجزاؤه في أجزاء مكانه، ولا تخرجه عن جملة مكانه. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٢٨) هي أن تكون في الجسم المتحرّك حركة على سبيل الاستدارة. (شرح الهداية الأثيريّة/ ٩٩) هي الانتقال من وضع إلى وضع آخر تدريجا. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٣٤٢)

(٢) الحركة المكانيّة: هي الّتي ينتقل بها المتحرّك من مكان إلى مكان. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٢٨) الحركة المكانيّة المبسوطة هي الّتي لجسم مبسوط. والحركات المكانيّة المركّبة هي الّتي لجسم مركّب. (رسائل ابن رشد، كتاب السّماء والعالم/ ٤).

جهاته إن لم يكن له أين، بل جهات فيكون المتغير هذه النسبة لا أين، وهذه النسبة تسمى وضعًا، فأذن هذه الحركة في الوضع لا في الأين.

وأما أن في الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض في جهاتها، أو نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه، فأمرٌ مبيّنٌ في المنطق، فهذه مسألةٌ وحلها.

فصل (٤٩)

في أن الأفلاك الداخلة في الحركة الأولى كيف تتبعها

وأما المسألة الثانية فإن قومًا يظنون أن الفلك الداخل يحدث فيه تحريك من الخارج، ويحفظ حركته نفسها مع ذلك لقوة تنفذ فيها من الخارج، فتكون حركته من الخارج، لا قسرية؛ لأنها يبقى مكانها، ولا طبيعية؛ لأنها ليست عنها.

وهذا منهم غلط، بل الفلك الداخل لا يتحرك البتة عن الخارج بحركة تحدث فيه؛ بل بالعرض، كحركة الراكب في السفينة تحركه السفينة وهو ساكن، وحركة راكب السفينة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حركة السفينة، فيكون اتباعه لحركة السفينة، لا لحركة حدثت فيه من السفينة، بل لحركة مكانية، وإنما الحركة الحقيقية فيه حركته الأخرى بالعرض، أي لأجل حركة مكانه، أو كحركة كرةٍ مهندمة في كرة تحركه الخارجة، والداخلة لا تستبدل مكانًا إلا وضعًا.

وهكذا الحال في حركات الأفلاك الداخلة بسبب الخارجة، وذلك لا يمكن إلا على وجهين، وقد وجدا، وهما أنه إما أن تكون مراكزها مختلفة، فيكون الداخل واقعًا في جانب من الخارج، فإذا انتقل ذلك الجانب نقله بالعرض، وهو يصح أن يكون ساكنًا فيه، وتصور هذا المعنى من لبنةٍ قدقور بعضها تقريرًا أميل على جانب، وعلى الاستدارة، وقد أخذ وسط اللبنة وتوهم أن اللبنة تدار على مركز نفسها. والتقوير أودع جرمًا مهندمًا فيه يدار على مركز آخر، وهذا للمتحيرات.

وإما أن تكون محاورها مختلفة، فيلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج فيلزم من ذلك التلازم في جميع الأجزاء، إلا أن يتحرك الداخل حركتها الخاصة، وهذه لكرة الثوابت.

فصل (٥٠)

في أن النار كيف تتبع الفلك في الحركة في جميع الأجزاء إلا أن يتحرك الداخل

وأما حركة الأثير أعني فلك النار في فلك القمر، فليس لأن فلك القمر ينقله مع نفسه إليه ولا يدفعه، فإن المستدير يتحرك مماسًا لما فيه لا دافعًا له؛ لأن الدافع يجب أن يطلب نفوذًا في جرم المدفوع ليدفعه، والمستدير لا يمكنه ذلك، ولكن سطح فلك القمر من داخل مكان طبيعي يشتاق الهوا بالطبع، فكل جزء من أجزاء النار يشتاق منه شيئًا معينًا إليه يتحرك ويتعين له بالقرب فهو بالشوق يلازمه، فإذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه، فتلك الحركة ليست قسرية ولا أيضًا طبيعية مطلقة؛ لأنها لات كون عن طبيعة النار وحدها، بل عن طبيعتها وطبيعة مكانها.

وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا، إلا أنه نافع ومنبه على ما استعمله من حركة الوضع، وذلك على نسب الأجرام السماوية بعضها إلى بعض في تلازم الحركة.

فلنعد الغرض ولنقل: إن قومًا من الأفاضل جعلوا الكوكب في كرته الكلية كالقلب وجعلوا النفس نفيض منه في الكرات الجزئية وتحرك حركات مختلفة بحسب حركات الحيوان، إلا في تلك الثوابت، فإنهم زعموا أن القوة المحركة تسنح على الكواكب من كراتها، فكأن الكرة قلب والكواكب فيها أعضاء أعضاء.

ويكون عندهم لكل كرةٍ كلية نفس واحدة لها وضع، فلزم هذه الطريقة أيضًا أن تكون المتشوقات لا بعدد الكرات الجزئية، بل بعدد الكرات الكلية. ومعنى قولي (كرة كلية) مثل كرة زحل المحركة لزحل، وإن كانت تتجزى إلى كراتٍ تجزى الحيوان إلى أعضائه.

فصل (٥١)

في أن أجسام الفلك مختلفة الأنواع وكل نفس تخالف الأخرى في النوع، وكل عقل يخالف الآخر في النوع

وقد عرض للأوائل اختلاف في طبيعة الجرم السماوي، فبعضهم يرى أن تلك الطبيعة واحدة بالنوع فيها وتختلف بالشخص، والمحصلون على أن الطبيعة الخامسة جنسية، وتحتها أنواع، وكل نوع منها في شخص واحدٍ لكماله، فكل كرة نوع، وكل كوكبٍ نوع، ولولا ذلك لما افترقت في أمكنتها، وفي حركتها، أو في وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف في الأنفس المحرك لها: فقوم جعلوها من نوع الأنفس النطقية التي لنا، وهذا بعيد غاية البعد، وقوم جعلوها نوعًا آخر، لكن هي في ما بينهما لا تختلف بالنوع، بل تختلف بالشرف والدنو، وكذلك جعلوا العقول المفارقة كلها نوعًا واحدًا وتختلف بالشرف والدنو، وزعموا أنه ليس يجب أن يكون كل نقصان بدخول الضد، فاستعانوا في ذلك بأمثلة جزئية، وقد غرهم في ذلك كلام الإسكندر بأنها مختلفة في النوع ولكن لا اختلافًا بعيدًا، وهذا القول في أوله تصريح باختلافها، وليس في آخره نقض لذلك، فإن المختلفات في النوع منها متقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومنها متباعدة مثل الأحمر والأقتم.

ولكن الحق هو أن هذه معانٍ، والمعاني لا تختلف في استحقاق أن يكون هذا علة وهذا معلولًا، وهذا علة لشيء لذاته كذا، وهذا علة لشيء مخالف لذلك، وكل واحد منهما علة لذاته وجوهره، على ما نوضحه. إلا وفيها اختلاف معنوي وهو المباينة النوعية، والمتفقات في المعنى ولا مادة ولا فعل ولا انفعال لا تختلف أيضًا في الشرف والدنائة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى، بل بسبب آخر في ذاتها، ولا يجوز أن يكون بسبب عارض، فإن بعض هذه لا مادة لها ولا تنفعل، ثم إن كان بسبب عارض في بعض الأجزاء أو في الكل كانت الذوات متفقة في الشرف والدناءة، ومختلفة بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض، وكلامنا ليس في هذا النوع من التفاوات، بل في ما كان ذاتيًا.

وإذا كان التفاوت في جواهرها، وجواهرها معانٍ، كان التفاوت بمعان جوهرية، وهذا بعينه يوجب مباينة الأنواع، فقول هؤلاء: (إنها متماثلة في النوع ومختلفة في العلو

والدنو) متناقض، بل الحق يكون لكل واحد منها نوع على حدة كلي عقلي ومثال عقلي لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجودات متفقة في أنها لا أجسام، يوجب ذلك اتفاقها في النوع، وإن اتفقت بعد كونها لا أجسام، في أنها عقول ومفارقة للأجسام، كما أن الأعراض متفقة أيضًا في أنها لا أجسام، ولا يوجب ذلك اتفاقها في النوع، وإن اتفقت بعد أنها لا أجسام، في أنها محسوسة وغير مفارقة، بل كما أن الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلك الموجودات الغير الجسمانية المفارقة يجوز أن تكون مختلفة الأنواع، وليست العقلية لها إلا أنها مفارقة، كما المحسوسة أنها مواصلة.

فيجب أن تعلم أن المبدأ الأول وإن كان عقلًا فلا شريك له في نوعه، وكذلك لكل واحد من المبادئ المفارقة بعده، ويجب أن تعلم أن الجوهرية والعقلية ليس يقال عليها في سبيل الجنس، بل على سبيل التقدم والتأخر، وقد شرح الفرق بين الأمرين في كتب المنطق، وأن تعلم أنه ليس يوجب كون الشيء غير مقول عليها قول الجنس أن لا يكون الجوهر جنسًا لغيرها، فإن الشيء قد يكون جنسًا بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس إلى أشياء أخر.

فصل (٥٢)
في تعريف جرم الكل ونفس الكل وأنها بالقوة من وجه وعقل الكل وأنه بالفعل دائمًا[١]

(١) العقل الكلي، وعقل الكل، والنفس الكلي، ونفس الكل: فبيانه أن الموجودات عندهم ثلاثة أقسام:

أجسام: وهي أخسها، وعقول فعالة: وهي أشرفها؛ لبراءتها عن المادة، وعلاقة المادة؛ حتى إنها لا تحرك المواد أيضا إلّا بالشوق.

وأوسطها النفوس: وهي تنفعل من العقل، وتفعل في الأجسام، وهي واسطة.

ويعنون بـ (الملائكة السماوية) نفوس الأفلاك؛ فإنها حية عندهم.

وبـ (الملائكة المقربين) العقول الفعالة.

و (العقل الكلي) يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد، من العقول التي لأشخاص الناس، ولا وجود لها في القوام، بل في التصور؛ فإنك إذا قلت:

(الإنسان الكلي) يشيرون به إلى المعنى المعقول من الإنسان الموجود في سائر الأشخاص، الذي هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس، ولا وجود لإنسانية واحدة، هي إنسانية زيد، وهي بعينها إنسانية عمرو.

ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص زيد مثلا، ويطابق سائر أشخاص الناس كلهم، فيسمى ذلك (الإنسانية الكلية).

فهذا ما يعنون ب (العقل الكلي).

وأما (عقل الكل) فيطلق على معنيين:

أحدهما: وهو الأوفق للفظ، أن يراد بالكل (جملة العالم) فعقل الكل على هذا المعنى، بمعنى شرح اسمه، أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض، ولا تحرك إلّا بالشوق.

وآخر رتبة هذه الجملة هي (العقل الفعال) المخرج للنفس الإنسانية، في العلوم العقلية، من القوة إلى الفعل، وهذه الجملة هي مبادئ الكل، بعد المبدأ الأول.

والمبدأ الأول: هو مبدع الكل.

وأما الكل بالمعنى الثاني: فهو الجرم الأقصى، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة، فيتحرك كل ما هو حشوه من السماوات كلها، فيقال:

لـ (جرمه) جرم الكل.

ولـ (حركته) حركة الكل.

وهو أعظم المخلوقات، وهو المراد ب (العرش) عندهم.

واعلم أن اسم السماء واسم الكل واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة، كأنهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذي يشتمل عليه كرة القمر؛ لأنه أصغر نسبة إلى العالم السماوي من الحصاة الحادثة في بدن حيوان إلى بدنه، ثم إذا قيل: (حيوان) لم يدخل تلك الحصاة في جملته، ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذي يحويه حيًّا، والكل عندهم بالقياس إلى المبدأ الأول كشيء واحد حي، له نفس عقلية، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: (كل) للسماء الأولى، فإن كثيرًا من الفلاسفة جرت عادته بأن يسميه جرم الكل، وحركته حركة الكل، فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارةً يقولون عقل الكل ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنها شيء واحد، ونفس الكل ويعنون به جملة الأنفس المحركة للسمياويات كأنها شيء واحد، وتارة يقولون عقل الكل ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصى التي هي أولى بالتشويق بعد الخير المحض، ونفس الكل، ويعنون به النفس المختصة بتحريك ذلك الجسم.

فأشرف الموجودات بعد الأول تعالى شأنه عقل الكل، ثم يليه نفس الكل، وعقل الكل هو بالفعل دائمًا لا يشوبه ما بالقوة، ونفس الكل؛ لأنه محرك يعرض له أن يكون بالقوة دائمًا، وقد عرفت كيف ذلك، وقد يصح لنا بما نبينه بعد، أن طبيعة الأجرام

=

فعقل الكل: بهذا المعنى، هو جوهر مجرد عن المادة، من كل الجهات، وهو المحرك لحركة الكل، على سبيل التشويق لنفسه.

ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول.

ويزعمون أنه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام:

(أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، فأقبل...) الحديث إلى آخره وأما النفس الكلي: فالمراد به المعنى المعقول، المقول على كثيرين مختلفين في العدد، في جواب ما هو؟ التي كل واحدة منها نفس خاصة لشخص، كما ذكرنا في العقل الكلي.

ونفس الكل: على قياس عقل الكل، جملة الجواهر الغير الجسمانية، التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية، المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي.

ونسبة نفس الكل، إلى عقل الكل، كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال.

ونفس الكل: هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية، ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل، ووجوده فائض عن وجوده. [انظر: معجم المصطلحات العلمية العربية –الداية ١/١٩٥-١٩٦]

الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكل، فيسمون ذلك طبيعة الكل، ثم لكل جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكل، ونفس الكل، وطبيعة الكل؛ ومراتب الأجسام: الجسم الأثيري السماوي، والجسم الأسطقسي الأرضي، والأجسام المتكونة، وسيتضح لنا فيما يستقبل أن أول الموجودات عن الموجود الحق هو عقل الكل على ترتيبه، ثم نفس الكل، ثم جرم الكل، ثم طبيعة الكل.

obeikandl.com