

الفصل الثالث

في إثبات القوى

قال الشيخ: «كل جسم يصدر عنه فعل دائماً في المادة المحسوسة، فإما أن يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته أو لقوة فيه، أو ليست من خارج. ولا يجوز أن تكون لجسميته؛ لأن الأجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها، وتتساوى في جسميتها. ولا يجوز أن يكون ذلك لسبب من خارج؛ لأن اختصاص الجسم المعين لقبول الأثر المعين عن ذلك المباين، إما أن يكون اتفاقاً أو لا يكون؛ لأن ذلك الجسم اختص بخاصة لأجلها صار أولى بقبول ذلك الأثر من ذلك المباين.

والأول باطل؛ لأن الاتفاقية^(١) لا يكون دائماً ولا أكثريةً وكلامنا في الدائم وفي الأكثرية، فبقي القسم الثاني وهو أن يكون ذلك الجسم إنما اختص

(١) إنَّ ما يوجد عن الأسباب دائماً فهو طبيعيٌّ وإراديٌّ. وإنَّ ما يوجد عنها على سبيل العرض فهو اتفاقيٌّ. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية / ٦) هو حادث عن مصادمات هذه. فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئٍ إيجابها تنزل من عند الله تعالى. (إلهيات الشفاء / ٤٣٩، النجاة من الغرق في بحر الضلالات / ٧٠٥) إنَّ الأمور الاتفاقية هي التي ليست بدائمة ولا أكثرية... إنَّ كلَّ فعل يصدر عن الإنسان فيما أن يكون عن قصد وإرادة أو يكون بغير قصد وإرادة، وما ليس بقصد وإرادة فيما أن يعرض بالاتفاق أو يقع بالاضطرار... الاتفاقية: كمن رمى صيدا فأصاب إنساناً. (منطق الشفاء ٤، الخطابة / ٩٦) كلَّ ما يتكوَّن فإنه يتكوَّن عن أحد ثلاثة أشياء: إمَّا عن الطبيعة، وإمَّا عن الصناعة، وإمَّا عن تلقاء نفسه. وهو المسمَّى بالاتفاق. (تفسير ما بعد الطبيعة / ٨٣٨) الاتفاق علة في المختارين تعرض باتباع (أفلاطون). علة تعرض خفية، لاثبات لها. تعرض في الأشياء التي تكون بالبخت لسبب ما (أرسطوطاليس). إنه علة غير معروفة عند الأفكار الإنسانية. (في النفس / ١٢٣) الفاعل بالعرض على أقسام... الرابع الغايات الاتفاقية إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري، كالحجر إذا شجَّ عضوا عند الهبوط وإمَّا عرض له ذلك لأنَّ فعله بالذات أن يهبط، فاتَّفَق أن وقع العضو في مسافته (ولهذا يسمَّى هذا القسم بالبخت والاتفاق. وهو واقع في عالم التكوين العنصريِّ دون الإبداعيِّ الكلِّي. والبخت والاتفاق إمَّا يتصوَّر بالنسبة إلى نظام الجزئي، لا بالنظر إلى النظام الجملي الكلِّي). (الحكمة المتعالية ١٩٢ / ٧).

يقبول ذلك الأثر عن ذلك المبين، لأجل خاصية في ذلك الجسم. وتلك الخاصية معنى غير الجسمية. وهي المبدأ القريب لحصول ذلك الأثر، فقد عاد الأمر إلى ما ذكرنا من أن تلك الأفعال المخصوصة إنما ظهرت عن هذه الأجسام المخصوصة، لمبادئ موجودة فيها. وهذه المبادئ هي التي سميناها بالقوى».

التفسير: فيه مسائل:

المسألة الأولى

اعلم: أن عبارة الكتاب في هذا الفصل كانت طويلة مخبطة، فالتقطنا منها ما هو المقصود - وهو هذا الذي كتبناه - وهو ظاهر معلوم. وصيغة الدعوى أن يقال: كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسر ولا سبيل العرض، فذلك لقوة موجودة فيه. ودليله: ما لخصناه. وعليه سؤالات:

السؤال الأول: لا نسلم أن الأجسام متساوية في الجسمية. وقد سبق تقرير هذا الكلام.

السؤال الثاني: أن التقسيم المذكور غير منحصر. وذلك أن مذهبكم: أن الجسمية حالة في محل هيولها. وإذا عرفت هذا فنقول: التقسيم الصحيح أن يقال: مبدأ هذه الآثار: أما الجسمية، أو ما يكون حالا فيها، أو ما يكون محلا لها، أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها. وأنتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية.

والذي يدل على أن هذا التقسيم واجب الذكر: هو أن الفلاسفة ذكروا: أن كل فلك فإنه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينة ولا يقبل الخرق والالتئام والتغير والانهدام. فقبل لهم: لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الأعراض المعينة لكان ذلك إما لجسميته أو لصفة حالة في جسميته، أو لا لهذين القسمين. لا يجوز أن يكون لجسميته لأن الجسمية معنى واحد. وهذه الأحوال غير واحدة في الاجسام، ولا يجوز أن يكون لصفة قائمة به، لأن تلك الصفة إن كانت واجبة عاد التقسيم في كيفية وجوبها. ولزم التسلسل. وإن كانت جائزة الزوال، امتنع أن تكون الصفة

الجائزة الزوال، علة لحصول أمر ممتنع الزوال. ولما بطلت الأقسام بأسرها، ثبت أن القول بوجود اتصاف كل تلك بقدره المعين، وصفته المعينة باطل.

وعند هذا قالت الفلاسفة: لم لا يجوز أن يقال: ان هيولى كل فلك مخالف بالماهية لهيولى سائر الأفلاك، ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين، فحصل بين جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق؟

وإذا عرفت هذا فنقول: لم يلزم من كون الفلك غير قابل للأشكال المعينة، إثبات صورة نوعية فيه، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم إنما ثبت لأجل تلك الهيولى المخصوصة. وأيضاً: فيجوز أن يكون حر النار ويسسها، لأجل هيولاها المخصوصة. فإن قالوا: هيولى جميع العناصر واحدة. وذلك يمنع من أن تكون كفييتها معللة بهيولاها. نقول: القول بأن هيولاها واحدة، بناء على أن الكون والفساد جائز عليها. ودلائلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة - على ما بينا ذلك في سائر الكتب -.

والسؤال الثالث: أن نقول: كما أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الأعراض، فكذلك هي مختلفة في الصور التي هي مبادئ لهذه الأعراض. فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور أخرى. ويلزم التسلسل - وقد سبق تقرير هذا الكلام -.

السبب الرابع: لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب تخصيص الفاعل المختار؟ قوله: «ان هذا يكون اتفاقياً. والاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرياً» قلنا: إن كان مرادكم من هذا الاتفاقى هو أنه تعالى يخص بعض هذه الأجسام بصفات مخصوصة لا لموجب، فلم قلت: إن ذلك محال. وعند هذا لا بد وأن يرجعوا إلى كلامهم المشهور الذي يقولون عليه في مسألة حدوث العالم - ومباحث تلك المسألة قد استقصيناها في الكتب الطويلة -.

السؤال الخامس: هب أنا سلمنا لكم وجود هذه القوى. لكن لم لا يجوز أن يقال: واجب الوجود فياض لذاته، وإنما يتخصص فيضه العالم بسبب تخصيص القوابل، وهذه القوى الجسمانية تكون معدات ومخصصات، فأما المؤثر الحقيقي والموجد الحقيقي، فليس إلا واجب الوجود؟ وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من القوى الجسمانية مؤثر. وأظن أن مذهب المحققين من الحكماء ليس إلا ذلك.

المسألة الثانية: في تفسير القوة^(١)

اعلم: أن «الشيخ» لما بين أن هذه الأجسام إنما تصدر عنها الأفعال المخصوصة لمبادئ منها غير الجسمية. قال: «وهي القوى» فإن هذا معنى اسم القوى. واعلم: أنه قال في سائر كتبه: «القوة مبدأ التغير من آخر في آخر، من حيث أنه آخر» والمراد من هذا الكلام: أن مذهبه أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً. فالمؤثر شيء والقابل شيء آخر. ولهذا السبب قال: «القوة مبدأ التغير من آخر في آخر»

(١) القوة: ما ليس بظاهر، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٩) القوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير. فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء ولا أيضاً حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة. ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة. ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب، بل يكفيه أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب. والقوة الاولى تسمى مطلقة وهولانية، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة، والقوة الثالثة تسمى كمال القوة. (طبيعات الشفاء الفن السادس/ ٣٩) هو مبدأ تغير يكون منه في آخر، من حيث ذلك آخر، وإن لم يكن هناك إرادة حتى سموا الحرارة قوة لأنها مبدأ التغير من آخر في آخر بأنه آخر. (إلهيات الشفاء/ ١٧١) إن صدر (الفعل) عن ذاته (الجسم) وذاته تشارك الأجسام الأخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها، فإذا في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه، وهذا هو الذي يسمى قوة. (نفس المصدر/ ١٧٩) استعداد موجود في الشيء على حال من الأحوال. (الحدود والفروق/ ١٢) هو ما به يصير الشيء بحيث أن يصح أن يصدر عنه فعل أو يصدر عنه انفعال. استعداد وجود الشيء الحاصل مع عدم حصوله. (مجموعه مصنفات شيخ إشراق / ١ / ٣٢٠) تقال بضرب من التشكيك على الملكات والصّور، حين ليس تفعل، وعلى القوى المنفعلة. (رسائل ابن رشد، كتاب النفس/ ١٢) القوة والاستعداد هو تلقى الموضوع لأمر ما عند ما عرض له عدم ذلك الأمر. (نفس المصدر/ ١٠) تقال على وجوه: فمنها أنه يقال قوى على الأشياء الحركة لغيرها مما هي محرّكة للغير، سواء كانت تلك القوى طبيعية أو نطقية، مثل الحارّ يسخن والطبيب يبرئ. منها ما يقال على القوى التي شأنها أن تتحرك من غيرها، وهي المقابلة للقوى الحركة. وقد تقال على كلّ ما في ذاته مبدأ حركة. وقد تقال القوة على الفعل الجيد. وقد تقال على كلّ ما ينفع بعسر ويفعل بسهولة، كما قيل في مقولة الكيف. ما كان به الشيء مستعداً لأن يوجد بعد بالفعل، وهذه هي القوة التي تقال على الهبولى. (نفس المصدر/ ٢٧) هي الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل. (نفس المصدر/ ٨٦).

وأما قوله: «من حيث أنه آخر» فهو جواب عن سؤال يذكر، فيقال: ألبس أن الطبيب يعالج نفسه؟ فأجاب عنه: انه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببدنه.

فالإنسان وإن كان شيئاً واحداً، إلا أن المعالج منه أحد جزئه، والقابل للعلاج هو الجزء الثاني. فزال هذا السؤال.

ولقائل أن يقول: التغير إنما يصدق حيث حصل ذلك الشيء بعد العدم، وليس من شرط القوة المؤثرة أن تكون كذلك. ألا ترى أن المقدار المعين لكل ذلك هو الشكل المعين لكل فلك. والموضع المعين لكل فلك مقتضى طبائعها النوعية، وتلك الطبيعة قوة أوجبت هذه الآثار، مع أن هذه الآثار ليست من جنس التغيرات، لأنها باقية دائمة أزلاً وأبداً - عندهم - من غير تغير وتبدل.

المسألة الثالثة: في إقامة الحجة على إثبات الطبيعة^(١)

(١) الطبيعة: ابتداء حركة وسكون عن حركة وهو أول قوى النفس. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٥) هي قوة تنفذ في الأجسام وتدبرها. (رسائل فلسفية، ل محمد بن زكريا الرازي/ ١١٨) المادة والصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة. (رسائل الفارابي، السياسات المدنية/ ٨) هي قوة من قوى النفس الكلية، منبثقة منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر سارية في جميع أجزائها كلها. تسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليفة، بإذن الله، وتسمى باللفظ الفلسفي قوى طبيعية. (رسائل إخوان الصفاء ٢/ ٦٣) هي قوة النفس الكلية الفلكية، وهي سارية في جميع الأجسام التي دون فلك القمر من لدن كرة الأثير إلى منتهى مركز الأثير. (نفس المصدر ٢/ ١٣٢) صورة عنصرية ذات قوتين، متوسطة بين النفس والجرم، لها بدء حركة وسكون عن حركة. (المقابسات/ ٣٧٣) قوة موجودة في الشيء شأنها تحريكه وتسكينه وهي في ذاته أولاً لا بطريق العرض. (الحدود والفروق/ ٤٣) يقال طبيعة: على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة في الشيء المتمزج. يقال فيما يغلب عليه الحرارة: إن طبعه حار، أو طبيعته حارة. يقال: طبع وطبيعة وطباع، على الاستعداد القوي في الشيء. وهو الذي يظهر فيه بتفسير الأسباب، كما يقال في المتعلم الجيد: إنه مطبوع وله طبع. يقال على كل ما يهتدي إليه الفاعل بغير تعليم: إنه بالطبع والطبيعة. يقال طبيعة مطلقاً على ما يصدر عن الشيء من ذاته ولا يرجع فيه إلى سبب خارج، كالحجر إذا هبط لا إذا صعد. (المعتبر في الحكمة ٥/ ٢) هي القوة التي تصدر عنها تغييره أو سكونه الذي يكون عن ذاته. (التحصيل/ ٥٨٧) قد تقال ويعنى بها حقيقة الشيء. قد تقال ويعنى بها مبدأ كل تغير وثبات ذاتي للجسم وهي بعينها الصورة التي تقوم نوعياً إلا أنها باعتبار كونها مبدأ للآثار تسمى طبيعة. (مجموعه مصنفات شيخ اشراق ١/ ٣٦٤)

قال الشيخ: «ولأن كل جسم يختص كما قلنا بأين وكيف، وسائر ذلك. وبالجملة: بحركة وسكون. فذلك إذن له لأجل قوة هي مبدأ التحريك إلى تلك الحالة، تسمى الطبيعة».

التفسير: أنه ذكر في أول الطبيعيات: أن الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما، هي فيه. وسكونه بالذات. وهذا المعنى كان في ذلك الموضع جاريًا مجرى شرح الاسم. أما هنا فأقام الدلالة على أن كل أثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض، فإنه يجب أن تكون تلك القوة موجودة فيه، فحينئذ يلزم منه أن كون هذه الأجسام ساكنة في أحيازها الطبيعية ومتحركة في أحيازها الغريبة، لا بد وأن تكون القوى موجودة فيها. فصار ذلك الذي ذكر في أول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة، مبيّنًا هنا بالحجة.

المسألة الرابعة: في إثبات أن لكل حركة غاية معينة

قال الشيخ: «ولأن كل مبدأ حركة، لا يخلو إما أن يتوجه نحو شيء محدود، أو يتوجه نحو دور يحفظه، أو يتوجه لا إلى غاية على الاستقامة. والمتوجه نحو شيء محدود إما بالطبع أو بالإرادة أو بالقسر. والقسر ينتهي إلى إرادة أو طبع. وكل منتهى إليه مطلوب بطبع المتحرك أو إرادته أو طبع القاسر أو إرادته. وكل ذلك لشيء هو كمال لذلك الشيء المريد أو المطبوع، وخروج إلى الفعل في مقولة يصير عند حصولها واحد المعدوم. أما الطبيعي فكمال طبيعي، وأما الإرادي فكمال إرادي مظنون، أو بالحقيقة، وكل حركة نحو دور، فإنها إذا نسيت إلى مبدأها الأول كانت لكمال ما هو حيز حقيقي أو مظنون. وكذلك الحافظة.

وأما القسم الثالث: فمحال؛ لأن الإرادة لا تتحرك إلا نحو غرض مفروض. والطبيعة لا تتحرك إلا إلى غاية محدودة. وذلك لأنها لو تحركت إلى أي كيف اتفق مما ليس مميزًا عنده عن غيره، لم يكن، فإن يتحرك نحو كيفية أولى بأن لا يتحرك؛ فإذن كل حركة نحو غاية».

التفسير: اعلم أن كل حركة فهي إما طبيعية أو إرادية أو قسرية.

وطريق الحصر أن يقال: كل حركة فلا بد لها من مؤثر، وذلك المؤثر إما أن يكون قوة موجودة في ذلك المتحرك، أو شيئاً مبايناً عنه. كان الأول.

فإما أن تكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار - وهي الطبيعة - أو بالاختيار - وهي الإرادة - وأما المؤثر المباين فهو القسر.

فثبت: أن كل حركة فهي إما طبيعية أو إرادية أو قسرية. وأيضاً: فكل حركة فهي إما مستقيمة أو مستديرة. إذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول: كل حركة فلا بد لها من مطلوب معين. أما الحركة المستقيمة فالأفها إن كانت طبيعية فلا بد وأن تكون متوجهة إلى غاية معينة. إذ لو لم تكن كذلك لكان كونها متوجهة إلى غاية معينة ترجيحاً للممكن من غير مرجح. وهو محال. وإن كانت إرادية فلا بد وأن تكون الحركة إلى ذلك الجانب المعين، أرجح عند ذلك المرید، من الحركة إلى الجانب الآخر، إذ لو لم تكن كذلك لكان حصول هذه الحركة إلى هذه الجهة دون سائر الجهات، رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح. وهو محال. وأما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه في المستقيمة بعينها، سواء فرضت طبيعية أو قسرية أو إرادية.

ولنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب.

أما قوله: «ولأن كل مبدأ حركة لا يخلو» اعلم: أن كل قوة محركة فهي إما أن تحرك حركة مستقيمة أو مستديرة فإن كان الأول فإما أن تحرك حركة مستقيمة إلى غاية معينة، أو لا إلى غاية معينة. فالأقسام ثلاثة:

أحدها: القوة التي تحرك حركة مستقيمة إلى غاية معينة.

وثانيها: القوة التي تحرك حركة مستديرة.

وثالثها: القوة التي تحرك حركة مستقيمة لا إلى غاية معينة محدودة.

فهذا هو تفسير قوله: «كل مبدأ حركة فإما أن يتوجه بها نحو شيء محدود، أو يتوجه نحو دور يحفظه، أو يتوجه لا إلى غاية على سبيل الاستقامة» ثم إنه لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة، أراد أن يشرح أحوال كل واحد من هذه الأقسام. فبدأ بالقسم الأول - وهو الذي يحرك محركاً مستقيمة إلى غاية معينة - فبين أن القوة التي هذا شأنها، إما أن تكون طبيعية أو إرادية أو قسرية. وقد ذكرنا وجه الحصر.

ثم قال: والقسر ينتهي إلى إرادة أو طبع: والأمر كما قال. وإلا لزم استناد كل قسر إلى قسر آخر، على سبيل التسلسل أو الدور. وهما باطلان.

ثم بين أن ذلك الحد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبيعة والإرادة والقسر، وجب أن يكون مطلوباً بالذات لتلك القوة المحركة. والأمر كما قال. لأن تلك القوة لما حركت ذلك الجسم إلى ذلك الحد المعين، وجب أن يكون الوصول إلى ذلك الحد المعين مطلوباً بالذات لتلك القوة المحركة. ثم بين أن الوصول إلى ذلك الحد المعين يكون كمالاتاً لذلك المتحرك. وبين ذلك بأن قال: الوصول إلى ذلك الحد يقتضي خروج أمر من القوة إلى الفعل، وانتقال أمر من العدم إلى الوجود. وكل ما كان كذلك، فإنه يكون كمالاتاً.

ولما ذكر ذلك قال: أما الطبيعي فكمال طبيعي، وأما الإرادي فكمال إرادي مطلقون أو بالحقيقة. وهو ظاهر. وإنما قال: مطلقون أو بالحقيقة وذلك لأن الحيوان ما لم يعتقد في أمر من الأمور: أن وجوده خير من عدمه، فإنه لا يقصد تكوينه. ثم إن ذلك الاعتقاد إن كان مطابقاً كان ذلك للشيء حيزاً حقيقياً، وإن كان غير مطابق كان ذلك الشيء خيراً مطلقاً. ولما تكلم في الحركة المستقيمة، شرع بعدها في الحركة الدورية فقال: وكل حركة نحو دور، فإنها إذا نسبت إلى مبدأها الأول، كانت لكمال ما، سواء كان حقيقياً أو مطلقاً. وكذلك الحافظ. وهذا ظاهر. ثم قال: وأما القسم الثالث فمحال، لأن الإرادة لا تتحرك إلا نحو غرض مفروض. والطبيعة لا تتحرك إلا إلى غاية محدودة. وهذا إعادة للدعوى.

ثم احتج عليها بأن قال: إنها لو تحركت إلى أي كيف اتفق، لم يكن بأن تتحرك نحو كيفية، أولى بأن لا تتحرك. أو بأن تتحرك نحو كيفية أخرى. ولما كان ذلك باطلاً، ثبت: أنه لا بد لكل حركة من غاية معينة.

قال الشيخ: «العبث»^(١) حركة نحو غاية للمتحرك الإرادي القريب، ليس نحو غاية لمحرك فكري؛ فإن الذي يعبث، يتخيل غرضاً للعبث فيشتاق إليه من حيث التخيل.

(١) العبث: كلّ نهاية تنتهي إليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المنشوقة التخيلية ولا تكون المنشوقة بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث. (تعليقه على الشفاء لصدر الدين / ٥٤١) إذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث. (الحكمة المتعالية ٧ / ٢٥٢)

وأما إذا قيل: العبت أنه ليس لغرض. فمعناه: أنه ليس لفرض عقلي. فالعابت بيده، محركه القريب هو محرك عضل اليد، ويتحرك إلى غاية ما لتلك القوة، عندها تقف إلى غاية ما أخرى للتخيل المستعمل للسوق. وليس لغاية عقلية».

التفسير: لما بين بالدليل: أن كل فاعل فلا بد له في فعله من عرض وغاية. أورد على نفسه سؤالاً. فقال: يشكل بالعابت. فإنه فعل اختياري وليس له فيه غاية وغرض. والجواب عليه: أنا بينا أن الفعل الاختياري مبدؤه القريب القوة الموجودة في العضلات المحركة للأعضاء، وقبلها القوة الشوقية وهي الرغبة في جذب النافع أو دفع الضار. وقبل هذه القوة الشوقية: تصور أن ذلك الفعل نافع أو ضار، إما تصوراً حاصلاً على سبيل الفكر العقلي أو حاصلاً على سبيل التخيل الحيواني الاتفاقي. فهذه المراتب الثلاث لا بد منها- وقد شرحناها في ما تقدم- إذا عرفت هذا فنقول: الحركة الواقعة على سبيل العبت فاعلها القريب: هو القوة الموجودة في العضلة. ولا شك أن تلك القوة تقتضي حصول تلك الحركة إلى حد ما معين. فغاية القوة المحركة: اتصال الجسم إلى ذلك الحد المعين. وقد حصلت الغاية بالنسبة إلى القوة المحركة.

وأما المرتبة الثانية: وهي القوة الشوقية^(١) فما لم تحصل هذه الإرادة وهذا الشوق، إلى أحداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبت، فإن تلك الحركة لا توجد. وغاية هذا الشوق المعين بالإرادة المعينة: اتصال ذلك الجسم إلى ذلك الحد المعين.

وأما المرتبة الثالثة: وهي المبدأ البعيد. وهي اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو ضار. فهذا أيضاً لا بد منه. وقد عرفت أن هذا الاعتقاد تارة يكون فكرياً عقلياً، وأخرى يكون تخيلاً. ومبدأ الفعل العبتى - في أكثر الأمر - هو هذا الاعتقاد التخيلي، لا الاعتقاد الفكري.

(١) النفس الإنسانية مفتتة إلى قوتين: نظرية وعملية، والعملية تسمى قوة شوقية وهي تفتت إلى قوى كثيرة: هي المصروفة لجميعها في البدن. وهذه القوة هي التي أمر بتزكيتها وهيئتها لأن تكون لها ملكة فاضلة لئلا تجذب النفس عند المفارقة إلى مقتضى ما اكتسبته من الهيئات الرديئة. (التعليقات / ٣٠) هي التي إذا ارتسمت في التخيل الذي بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة الحركة الأخرى على التحريك. (المباحث المشرقية ٢ / ٢٣٦).

فيكون حصول هذا الفعل العبثي إلى الحد المعين غاية للاعتقاد التخيلي، ولا يكون غاية للاعتقاد الفكري، إلا أن الحاصل ههنا هو الاعتقاد التخيلي، لا الاعتقاد الفكري.

فثبت بما ذكرنا: أن الفعل العبثي لم يحصل أيضاً إلا لغاية معينة.

قال الشيخ: «موجبات الأشواق التخيلية غير مضبوطة في الأمور الجزئية. ولا أيضاً صحيحة الارتسام في الذكر، حتى إذا رجع التخيل إلى الذكر، صادف غرضاً ما فعله، وداعية إليه ثانياً.

ومن أسباب تلك العادة: أن المعتاد يشتهي، إذا سنع للخيال أدنى مذكر من مناسبة أو مقابلة. وبالجملية: شيء ذو نسبة؛ فإن كان العقل منصرفاً عن ضبط ذلك إلى أمور أخرى حسية أو فكرية واختلس التخيل فيما بين ذلك اختلاسات، تعذر على الذهن مصادفة السبب فيه، فكانت نسبته إياه إلى العبث أشد».

التفسير: قد ذكرنا أن هذا الفعل العبثي، مبدؤه القريب هو القوة الموجودة في العضلات. ولا شك أن هذا المبدأ حاصل.

وأما المرتبة الثانية: وهي الإرادة والشوق إلى الفعل. فلقائل أن يقول: لا نسلم أن هذه الإرادة حاصلة. وما الدليل على أن الفعل العبثي قد حصل فيه هذا الشوق والإرادة؟ فنقول: إن هذا الشوق والإرادة حاصل في الفعل ولو لم يكونا حاصلين فإنه لا تحصل تلك الحركة.

وأما المرتبة الثالثة: وهي اعتقاد أن إيجاد ذلك الفعل أولى من تركه. فهذا أيضاً حاصل. وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التي هي الشوق، إلا أن هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال. وموجباتها أمور غير مضبوطة. وبتقدير أن تكون مضبوطة، إلا أن الإنسان ينساها سريعاً ولا يبقى ذكرها في الذهن كثيراً.

ولهذا المعنى قال في «الإشارات»: «حضور ذلك التصور شيء، والعلم بذلك الحضور شيء آخر، وبقاء أثر ذلك الحضور في الذكر شيء آخر. ولا يلزم أفكار المرتبة الأولى لفقدان المرتبتين الأخريين» ثم ذكر أن من جملة الأسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتقاد. فإن الإنسان إذا اعتاد شيئاً فكلما يذكره اشتاقه.

ومن جملة الأسباب: أن العقل ربما كان مشغولاً بمهم من المهمات. وحينئذ لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة، وحينئذ تطالع القوة المتخيلة شيئاً من الصور المخزونة في خزانة الخيال، وحينئذ يحصل اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو لذيذ. فثبت بمجموع ما ذكرنا: أن الفعل العبثي لم ينفك عن غاية أو غرض.