

النمط السادس

في الغايات ومبادئها وفي الترتيب*

* قال الفاضل الشارح :

[غاية الشيء ما إليه يتحرك ، ومتى وصل إليها وقف] .

والصواب : أن ذلك هو غاية الحركة فقط .

أما الغاية المطلقة ، فهي أعم من ذلك ، وهي ما لأجله يصدر المعلوم عن علته الفاعلية .

ثم قال :

[وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد :

أحدها : بيان أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله .

وثانيها : إثبات العقول .

وثالثها : بيان ترتيب الوجود .

ولنأخذ قدم الأول لأنه تمام لما قبله — يعنى مسألة القدم — وأساس لما بعده .

بيان الأول : هو أن البارئ إن لم يكن مستكملاً بغيره ، لم يكن فاعلاً بالقصد

والإرادة ، وحينئذ كان موجباً .

وذلك يؤكد القول بالقدم .

وأيضاً عذر القائلين بالحدوث ، الذى عليه تعويلهم ، هو قولهم : إن البارئ

تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت بعينه .

وبإبطال أن يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر .

وبيان الثانى : هو أن كون حركات الأفلاك شوفية تشبيهية — الذى به

الفصل الأول

تنبيهه

(١) أتعرف ما الغنى الغنى التام ؟

هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه فى أمور ثلاثة :
فى ذاته .

يستدل على وجود العقول — إنما يثبت بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية
بالسافات ، وذلك إنما يثبت بأن يقال : لو كانت حركاتها لأجل السافات ،
كانت هى مستكملة بها ، والعالى لا يكون مستكملاً بالسافل [.

وأقول : إنه لما أثبت للوجود مبدأ أول ، فى النمط الرابع ، كان من الواجب أن يبين
كيفية مبدئيه ، فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه ، المشتمل على الصنع والإبداع .
ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها ، فبدأ بالإشارة إلى أحكامها
الكلية وهى :

أى الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ؟

وأيهم يكون لأفعاله غاية ؟

ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثانى ، فدل ذلك على وجود موجودات مرتبة ،
هى مبادئ لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين .

وساقه ذلك إلى النظر التام فى إثبات تلك الموجودات ، ثم فى ترتيب الوجود النازل
من المبدأ الأول ، إلى المرتبة الأخيرة .

ولذلك وسم النمط :

[بالغايات ومبادئها وفى الترتيب] .

(١) أقول : هذا تعريف لمعنى الغنى .

والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الأول ، يقتضى أن لا يكون لفعله غاية
مباينة لذاته .

وفي هيئات متمكنة من ذاته .

وفي هيئات كمالية إضافية لذاته .

فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاته .

واعلم أن صفات الشيء تنقسم :

إلى ما هو له في نفسه .

وإلى ما هو له بسبب وجود غيره .

والأول ينقسم :

إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره .

وإلى ما من شأنه ذلك .

وهذه ثلاثة أصناف :

الأول : هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء .

والثاني : هو الهيئات الكمالية الإضافية ، وهي كمالات للشيء في نفسه ، هي مبادئ الإضافات له إلى غيره .

والثالث : هو الإضافة المحضة .

والشيخ ذكر أن الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء :
ذاته .

والهيئات المتمكنة من ذاته .

والهيئات الكمالية الإضافية له .

ولم يذكر الإضافات المحضة ؛ لأنها متعلقة الوجود بغيرها .

ثم لما ذكر أن الغنى هو الذى لا يتعلق في هذه الأشياء بغيره ، ذكر أن ما يتعلق ،
في شيء من هذه الأشياء ، بغيره ، فهو ليس بغنى ، بل هو فقير محتاج إلى كسب .

وهذا الكلام كعكس نقيض للأول ، لو كان الأول قضية .

أو حال متمكنة من ذاته ، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك .
أو حال لها إضافة ما ، كعلم ، أو عالمية ، أو قدرة أو قادية .

قال الفاضل الشارح :

[قوله : فمن افتقر في شيء من هذه الأمور إلى الغير ، فهو فقير محتاج إلى كسب ، كلام خارج عن قانون الخطابة .
فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير .
وحينئذ يصير معنى الكلام :

أنه لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة إلى الغير ، لافتقر فيها إلى الغير .
ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه .

وإن كان يريد بالفقر شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره] .

وأقول : كلام هذا الفاضل يقتضي أن تكون كل قضية ، موضوعها ومحمولها شيء واحد ، فهي خارجة عن قانون الخطابة .

وليس كذلك ؛ فإن الحد يحمل على المحدود ، لكي يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ، ويجعل ذلك مقدمة خطابية .

على أن قولنا :

[الفقير في شيء ما ، فقير] .

ليس بمكرر ؛ لأن الموضوع هو الفقير المقيد ، والمحمول هو الفقير المطلق ؛ وذلك يجري مجرى قولنا :

الموجود في شيء ، موجود .

وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال :

[المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى ، وهو الذي لا يفتقر إلى الغير :
لا في ذاته .

ولا في شيء من صفاته الحقيقية] .

وذلك يقتضي أن يكون قوله :

الغنى هو الذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور .

فهو فقير محتاج إلى كسب .

شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد ؛ لأن الحد والمحدود شيء واحد .
وإذا كان كذلك ، فلا محالة يكون ما يقابل الحد ، وما يقابل المحدود ، بإزاءهما أيضاً ،
شيئاً واحداً .

ويكون كلامه هذا جارياً معجراً قول من يقول :
الإنسان هو الحيوان الناطق ، وما ليس بالحيوان الناطق ، فليس بإنسان .
فلا أدري :

لم صار الأول تعريفاً مقبولا ؟ والثاني قولاً مستنكراً غير مقبول ؟ مع كونهما في
الحكم واحداً .

بلى لو قال : إن الشيخ قد قال في الأول :
إن الغني هو الذي لا يتعلق بغيره .
وقال بعده :

فن احتاج إلى غيره فهو فقير .

وكان من الواجب أن يقول :

ومن تعلق بغيره فهو فقير .

لكان سؤالاً لفظياً .

وكان الجواب :

أنه لما كان في الأول قاصداً للتعريف ، لم يورد الاحتياج ، لئلا يكون تعريف الغني
به تعريفاً بما يقابله ، بل أورد التعلق الذي قام مقامه في إفادة معناه .

ولما لم يكن في الثاني قاصداً للتعريف ، أورد الاحتياج ، ليعلم أنه استعملهما بمعنيين
متغايرين .

الفصل الثاني

تنبيه

(١) أعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك «أولى وأليق من أن لا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك :

لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً .
وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً .
فهو مسلوب كمالٍ ما ، يفتقر فيه إلى كسب *

(١) أقول : إن قوماً من المتكلمين يعلنون أفعال الباري تعالى :
بالحسن والأولوية .

فيقولون : إن إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه ، وفعله أولى من تركه ؛ فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق .
والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله مقتضى لإسناد نقصان إليه .
وتقريره :

أن الشيء الذي يحسن به أن يفعل فعلاً ، ويكون « أن يفعل » أحسن به من « أن لا يفعل » فإنه إن فعل :

كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلًا .
وكان ما هو أحسن به من شيء آخر ، أيضاً حاصلًا .
وهما صفتان له .
إحداهما مطلقة .

والأخرى كمالية إضافية إلى شيء آخر .

وإن لم يفعل :

لم يكن ما هو أحسن به مطلقاً ، حاصلًا .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) فما أقبح ما يقال :

من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ؛ لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ؛ فإن ذلك من المحاسن ، والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة .

وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لِمِية .

ولا ما هو أحسن به من شيء آخر .

ويظهر من ذلك :

أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك من فعله ، وفعله غيره .

فإذن هو في ذاته مسلوب كمال ، مفتقر إلى غيره في كسب الكمال .

(١) أقول : هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا إليه في الفصل المتقدم ، وهو

كنتيجة لما قبله .

ومراده واضح .

وقد جعل الحكم عاماً متناوياً لجميع العلل العالية التي هي تامة :

لما بدواتها .

أو بعلمها مع إبداعها .

ولنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله مطلقاً ؛ لأن الفاعل الذي يفعل

لغاية فهو غير تام لوجهين :

أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية ؛ فإن ذلك يقتضى كونه مستكملاً

بذلك الوجود .

والثاني : من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه من حيث

ذاته ناقصاً في فاعليته .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) أتعرف ما المليك؟

المليك الحق هو الغنى المطلقاً ، ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كل شيء ؛ لأن كل شيء منه ، أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر *

والحق الأول لما كان تاماً بذاته ، واحداً لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه ، فلا إذن لا غاية لفعله ؛ بل هو بذاته فاعل ، وغاية للوجود كله .
(١) أقول : سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتهنيب ، والذي قبله بالتهنيب .

ولا شك أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين .
وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى « المليك » ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :
أحدها : كونه غنياً مطلقاً ، وهو سلبى .
والثاني : افتقار كل شيء ، في كل شيء ، إليه ، وهو إضافى .
والثالث : كون كل شيء له ، وهو أيضاً إضافى ، وعلل ذلك بكون كل شيء منه ؛ فإنه لما كان كونه غاية للأشياء ، هو كونه فاعلاً لها بعينه ، صح تحليل كون الأشياء له ، بكون الأشياء منه .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) أتعرف ما الجود ؟

الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض .

فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ، ليس بجواد
ولعل من يهب ليستعويض معامل ، وليس بجواد .

(١) أقول : يريد تعريف معنى الجود ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :
أحدها : معنى الإفادة .

والثاني : أن يكون ما يفيده المفيد ، شيئاً ينبغى للمستفيد ، أى يكون مبتغى ، مرغوباً
فيه : مؤثراً بالقياس إليه .

والثالث : أن لا يكون لعوض .

وباقى الكلام بيان العوض ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[لفظة « ينبغى » مجملة يراد بها :

تارة : الحسن العقلى ، كما يقال : العلم مما ينبغى .

وتارة : الإذن الشرعى ، كما يقال : النكاح مما ينبغى .

والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى .

ولا يليق بهم التفسير الثانى .

ولا معنى لها سوى هذين] .

وأقول : هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة :

إما معتزلة يقولون بالحسن العقلى .

وإما فقهاء يفتون بالإذن الشرعى .

وليس العوض كله عيناً ، بل وغيره ، حتى الثناء ، والمدح ،
والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على
ما ينبغي .

فمن جاد ليشرّف ، أو ليُحمد ، أو ليحسن به ما يفعل ،
فهو مستعيض غير جواد .

على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ ، غاية ما في الباب
أنهم استعملوه على سبيل التقليل الاصطلاحي ، بإزاء هذه المعنيين ، لكن ذلك يدل على
كونه في أصل اللغة دالاً على معنى آخر منقول عنه ، وكيف لا ، وعلماء اللغة جميعاً
ذكروا أنه من أفعال المطاوعة ، يقال : بغيته ، أى طلبته ، فانبغى . كما يقال كسرتة ،
فانكسر ، وهو قريب مما فسرناه .

واعلم : أن القدر في أمثال هذا الكلام الذي استحسنته الخواص والعوام ، وجرى
مجرى البين ، بمثل ما ذكره هذا الفاضل ، لا يليق بأمثاله ؛ لأنه يدل على صلوره عن
عصبية ، أو حسد ، أو قلة إنصاف ، حاشاه عن ذلك .

ثم إنه قال :

[القصد إلى إيصال الفائدة إلى الغير ، لو لم يكن معتبراً في الجود ، لوجب
أن يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على رأس عدو إنسان ما ، فأت
ذلك العدو : إنه جواد مطلق ، لحصول ما ينبغي منه ، لا لعوض] .

والجواب : أن الجواد إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات ، لا بالعرض ، وههنا
حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات ؛ لأن الحاصل منه بالذات : هو حركته
الطبيعية ، وهى استفادة كمال منه لنفسه ، لا إيصال كمال لغيره ، وإنما وقع على رأس إنسان
اتفاقاً ، والاتفاق يكون بالعرض .

ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات ، بل يقتضى اختلال أوضاع
الأعضاء . وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء .

فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد لا لشوق منه ،
وطلب قصدى ، لشيء يعود إليه .

واعلم أن الذى يفعل شيئاً ، لو لم يفعله ، قبُح به ، أو لم
يحسن منه ؛ فهو بما يفيد من فعله متخلص .

ثم إن المقتضى لموت إنسان ، لا يكون مقتضياً لموت عدو إنسان آخر بالذات ،
بل بالعرض .

ثم إن المقتضى لموت عدو إنسان ، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان
بالذات ، بل بالعرض .

فهذا حال مثاله الذى أورده .

وكذلك القول فى الدواء المصحح ، أو المزيل للمرض ؛ فإنه يصحح ويزيل المرض
بالعرض ، وإنما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية غير الملائمة . وهكذا حال سائر
ما يفعل بالطبيعة ، فإنه لا يفيد غيره بأفعاله شيئاً إلا بالعرض .

فإن قيل : فلم لسم يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات .
أجيب عنه : بأنه لو عرف الجواد ، لاحتاج إلى ذكر هذا القيد ، لكنه لما عرف
الجود لم يحتج إليه .

كما أنه من عرف البارد :

[بأنه يصدر عنه كيفية كذا وكذا] .

احتاج إلى أن يقول :

« بالذات » .

أما إذا عرف البرودة .

[بأنها كيفية كذا وكذا] .

لم يحتج إلى أن يقول :

« بالذات » .

ونعود إلى المقصود ونقول :

فإذن قد ظهر أن كل فاعل :

الفصل السادس

إشارة

(١) والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل، حتى يكون ذلك
نجارياً منه مجرى الغرض ؛ فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار

[يفعل بالطبع ، من غير إرادة .

أو بإرادة] .

فهو مستكمل :

إما بنفس فعله .

أو بما يستعوضه .

فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب .

قال الفاضل الشارح : [وقول الشيخ :

واعلم أن الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به . . . إلى آخره .

إعادة للكلام الذي ذكره ، في الفصل الثاني . من هذا النمط] .

أقول : قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو :

الفاعل الذي لو لم يفعل شيئاً ، لقبح ذلك به .

وتباينتا في المحمول .

فإنه حكم عليه :

هناك ، بأنه مسلوب كمال .

وههنا ، بأنه متخلص ، أو مستعوض .

فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك ، كما ظنه هذا الفاضل .

(١) أقول : الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار ، فهو أنخص من الغاية .

والقائلون بأن الباري تعالى إنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه إنما يفعله لغرض يعود إلى

غيره ، لا إلى ذاته ، وذلك لا ينافي كونه غنياً وجواداً .

من نقيضه ، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو
 صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند
 الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضاً .
 فإذن الجواد ، والمَلِك الحق ، لا غرض له .
 والعالي لا غرض له في السافل *

الفصل السابع

تنبيه

وفي نسخة

تتميم

(١) كل دائم حركة بإرادة ، فهو متوقع أحد الأغراض
 المذكورة الراجعة إليه ، حتى كونه متفضلاً ، أو مستحقاً للمدح .
 فما جل عن ذلك ، ففعله أجل من الحركة والإرادة .

فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض ، فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من
 تركه ، لأن الفعل الحسن في نفسه ، إن لم يكن أحسن بالفاعل ، لم يمكن أن يصير
 غرضاً له .

ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً .
 وأن العالي لا غرض له ، مطلقاً ، بل بالقياس إلى السافل ؛ لأنه ربما يكون له غرض
 بالقياس إلى ما هو أعلى منه ، كالفوس الفلكية التي لم تُبدع كاملة ، فهي مستفيدة الكمال
 مما فوقها .

(١) أقول : معناه : أن كل متحرك ذي إرادة فهو مستكمل .

وينعكس عكس النقيض إلى أن :

الفصل الثامن

وهم وتنبيه

(١) اعلم أن ما يقال : من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه ، شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزّهه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ينقص منه ، ويثلمه .

وكل هذا ضد الغنى *

ما لا يحتاج إلى الاستكمال ، فليس بمتحرك ذى إرادة .
والمقصود :

أن البارئ تعالى ، والعقول الكاملة في إبداعها ، لا تبشر التحريك .
وأن النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة ، مستكملة بحركاتها .

(١) أقول : لما تبين أن الفاعل الذى يفعل لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، مستكمل ؛ بقى وجه آخر ، وهو أن يقال : الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، بل لأن الفعل في نفسه واجب حسن ، فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة ، مقتضياً لاختيار الفاعل إياه .

فهذا هو الوهم .

وقد نبه على فساد هذا بما مر ، وهو أن حسن الفعل ووجوبه في نفسه ، شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنى ، بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزّهه عن الذم ، أو يمجده ، وبصيره مستحقاً للمدح ، وكل ذلك ضد الغنى .

واعلم : أن القائلين بالوجوب ، والحسن والقبح العقلية يعرفون : الحسن بأنه كل فعل يقتضى استحقاق مدح ، أو لاستحقاق ذم ؛ فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب ، وإلا فلا .

والقبح بأنه كل فعل يقتضى استحقاق الذم .

الفصل التاسع

إشارة

(١) لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى فى العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولاً فيضانه .

ولأجل هذا ما يذكر الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب ؛ من التنزيه والتمجيد ، واستحقاق الثناء ، والمدح ، والحمد ، والتخلص من المذمة ، وما يجرى مجراها فى هذه الفصول .

(١) أقول : لما بين أن العلل العالية لا تفعل ، لغرض ، فى الأمور السافلة ، وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة ، كيف صدر عنها ؛ إذ لا يجوز أن يكون صدوره :

بقصد وإرادة .

ولا بحسب طبيعة .

ولا على سبيل الاتفاق أو الجراف .

فذكر فى هذا الفصل أن تمثل النظام الكلى - أى تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، فى علم البارى السابق على هذه الموجودات ، مع الأوقات المترتبة ، غير المتناهية ، التى يجب ويليق أن يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الأوقات - يقتضى إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل .

والذات المقتضية فى جميع الأحوال ، تعقل ذلك الفيضان منها .

وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته .

وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد .

قال الفاضل الشارح :

[المقصود من هذه الفصول التسعة ، هو أن كل فاعل بالقصد والإرادة ، فهو

مستكمل بفعله .

وكل ذلك هو العناية .

ووجه نظم الفصول أن يقال :

لو كان البارئ تعالى فاعلاً بالإرادة ، لم يكن غنياً ولا مملِكاً ، ولا جواداً .
والتوالى بالاتفاق باطلة .

فالْمَقْدَم باطل .

بيان الشرطية : أن من فعل بالإرادة ، ففعله أولى به .

فلِذْن هو مستكمل بفعله ، وذلك :

ينافي الغنى .

وينافي المملِك أيضاً ؛ لاعتبار معنى الغنى في حده .

وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض .

لا يقال : إنه إنما فعل :

لأن الفعل في نفسه حسن .

أو لإيصال النفع إلى الغير .

لأننا نقول :

الإتيان به ينزّهه .

وعدم الإتيان يوقعه في استحقاق الدم .

وحينئذ يعود الاستكمال .

ولما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل ، ثبت أن العالی لا يفعل من أجل السافل

ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلاً بالإرادة ، وقد اتفقوا على عنايته ، وجب

تفسيرها بما لا يبطل ذلك] .

وأقول : ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل ، بل هو

مقدمة في إثبات المقصود .

والمقصود : نفي الغرض عن أفعال المبادئ العالیه ؛ لأن النمط لما كان مشتملاً على

ذكر الغايات ، وجب الابتداء بالمبادئ الأولى ، وغايات أفعالها .

وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها*

ووجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدأ الأول المتفق عليها ، هذه الثلاثة ؛ لأنها مما لا يشاركه غيره فيها ، ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله .

وقدم الغنى لأنه أدل على ذلك ، ففسره في الفصل الأول ، وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده .

ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما .

وذكر في الفصل السادس والثامن أن الفاعل إذا قصد نفع الغير ، أو حُسن الفعل ، كان أيضاً مستكملاً .

ولما كان البيان متناولاً لغير المبدأ الأول من المبادئ العالية ، جعل الحكم عاماً .

ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر للظاهر ، منسوباً إليها ، مع أنه تابع للإرادة ، بين أن المبادئ التي كلامنا فيها ، هي ليست مما يباشر تحريكها .

ولما فرغ من ذلك ، ذكر أن نظام الكائنات ، مع نفي الغرض عن مبادئها ، كيف يصدر عنها ، وذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعنايات .

ثم قال الفاضل الشارح :

[والحجة بعد تهذيبها خطابية ؛ لأنه يقال :

ما معنى أنه لو فعل بالإرادة ، يلزم أن لا يكون غنياً ، ولا ملكاً ، ولا جواداً .
فإن عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه ، لم يستحق الذم ، كان إلزام الشيء على نفسه ؛ فإن التالي عين المقدم .

فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه ، أو دفع المذمة بفعله ؛
فإن النزاع لم يقع إلا فيه ؟
وإن عنيت شيئاً آخر فبيّنه .

فظهر أن الحجة خطابية من باب الخطايات] .

أقول : وهذا يدل على أنه يرى تكرار الشيء خطابية ، وقد قال من قبل :

[إن ذلك خارج عن قانون الخطابة] .

الفصل العاشر

تنبيه

(١) قد تبين لك أنَّ الحركات السماوية قد تتعلق :
 بإرادة كلية .
 وإرادة جزئية .
 وتعلمُ أنَّ مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يجب أن يكون ذاتاً عقلية مفارقة .

والجواب : عن قوله :

[ما معنى قوله :

البارى تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً] .

أن يقال معناه : إنه لو فعل على وجه يستكمل به ، لم يكن كاملاً بذاته ، بل كان كاملاً بفعله ؛ فإن الحاصل لا يُطلب حصوله .
 وعن قوله :

[لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للأولوية ، أو دفع المذمة] .

أن يقال : لأن المستفيد لشيء لا يكون تاماً ، إن لم يكن ذلك الشيء .
 والحكم بأن هذا البيان إقناعي من باب الخطايبات ، أو ليس ؛ مفوض
 إلى من نظر في الكلامين وأنصف .

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق . وهذا الفصل ، مع أربع فصول بعده ، يشتمل على الطريقة الأولى] .

وأقول : إنه لم يقصد إثبات العقول أول قصده ، بل قصد ، بعد نفي الغاية عن أفعال المبادئ العالية ، ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك .

فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها ، لم يصحبها فقر ، فكانت إرادة مما يشبه العناية المذكورة .

وأنت تعلم أن المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم ، على انقطاع ، أو على اتصال ، بل إما أن يكون :

ولزمه من ذلك إثبات العقول .

فبدأ فيما قصده ، ببيان المبدأ الفاعل لحركة السماء ، قوة نفسانية غير عقلية . وهذا الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول :

فد تبين في النمط الثالث أن الحركات السماوية متعلقة بإرادتين : كلية .

وجزئية .

وتبين أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يعنى الإرادة التى لا تعلق لها بأمر جزئى ، التى تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية ، بسببها ، يجب أن تكون ذاتاً عقلية مفارقة القوام ، فإن الأجسام وقواها لا تتصور الكليات . فتلك الذات :

إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية .

وإما أن لا تكون .

والأول : هو المسمى بالعقل .

والثانى : هو المسمى بالنفس .

لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً ، لثلاثة أمور :

الأول : أن العقل المحض لا يصحبه فقر ، فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة .

وقد تقرر : فى آخر النمط الثالث ، أن المحرك السماوى يطلب بإرادته ما هو أحسن وأولى به .

والثانى : أن المراد الكلى — كما مر — ليس مما يتجدد ويتصرم :

محصل الطبيعة .

أو معدومها .

والأمور الدائمة :

لا يجوز أن يقال : لم يزل شيء لها مفقوداً ، ثم حصل .

ولا يجوز أيضاً أن يقال : لم يزل حاصلًا ، وهو مطلوب .

بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ، ليست جزئية ظنية ،

ولا تخيلية . وليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية ،

نسب نفوسنا إلى أجسامنا ، في أن يحصل منها حيوان واحد ،

كما عليه حالنا ؛ لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه ، من حيث

على انقطاع ، كالكميات المنفصلة .

أو على اتصال ، كالكميات المتصلة .

بل يكون شيئاً واحداً :

إما موجود الطبيعة .

أو معدومها دائماً .

والأمور الدائمة المتشابهة الأحوال ، أعني المجردة المحضة كالعقول ، لا يجوز أن يقال .

كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ، ثم حصل .

أو يقال : كان حاصلًا لها ، وهي مع حصوله طالبة له .

بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية :

ليست جزئية متغيرة .

ولا ظنية .

ولا تخيلية .

تتميمه ، لتطلب مبادئ الكمال منه ، ولولا هذا ، لكانا جوهرين متباينين .

وأما نفس السماء ، فهي :

إما صاحب إرادة جزئية .

أو صاحب إرادة كلية .

متعلق بها ، لينال ضرباً من الاستكمال ، إن كان ، وفيه سر *

لأن الظنون والتخيلات إنما تكون بسبب الغواشي الجسمانية ، وهي مبرأة عنها .
والحرك السماوى بخلاف ذلك ؛ فإنه يريد لأمر جزئية ، تتجدد وتنصرم على الاتصال .
وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ، ثم يقوته إذا هرب منه .
والثالث : أن الجوهر العقلى لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا ، فإن نفوسنا مرتبطة بأجسامنا ، من حيث هى ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها ، وقد صارت بذلك متحدة بها ، إنساناً واحداً ، ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين .
فإذن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة ، ليس هو نفس السماء .
وأما نفس السماء فهي :

إما صاحب إرادة جزئية ، منطبعة فى جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون .
أو صاحب إرادة كلية مفارقة ، وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها ،
لتنال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء ، من الجوهر العقلى المفارق ، كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا ، من العقل الفعال .
قوله :

[إن كان] .

أى إن كان صاحب إرادة كلية ، كما وصفنا ، موجوداً للسماء .
وإنما أورد هذه اللفظة ، لأنه لم يُرد أن يصرح بخلاف القوم ، على سبيل القطع .
والسر : هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس ، وهو أن صاحب الإرادة الكلية والجزئية ، يجب أن يكون شيئاً واحداً ، حتى يتحصل الارتباط ، وتتم الحركة المتصلة .

الفصل الحادى عشر

إشارة وتنبيه

(١) ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى ، أو غضبى ، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى .

(١) أقول : يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية ، وهى التشبه بالمبادئ العالية ، التى هى العقول المجردة .

وأن ينبه على وجود تلك المبادئ .

فنقول : قد تبين فيما مر أن التحريك الإرادى يكون صادراً :

إما عن تصور حسى .

أو عن تصور عقلى .

والبصادر عن التصور الحسى يكون الداعى إليه :

إما جذب ملائم .

أو دفع منافر .

فلإذن هذا التحريك يكون لداع :

إما شهوانى .

أو غضبى .

كما فى أنواع الحيوانات .

وأما البصادر عن التصور العقلى ، فهو ، كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله العملى : وتحريك السماء ، لا يتجاوز أن يكون لداع شهوانى وغضبى ؛ لأنهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ، ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتند ، أو ينتقم من مُحِبِل له فيغضب .

وأيضاً فإن كل حركة إلى لذيد ، أو غلبة ، على النحو الموجود فى الحيوانات ، متناهية .

فلإذن : هى أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى .

(٢) ولا بد أن تكون المعشوق ومختار :

إما لينال ذاته .

أو حاله .

أو ما يشبههما .

(٢) أقول : كل تحريك إرادى ، فهو لشيء يطلبه المرید ، ويختار وجوده على عدمه .

وكل مطلوب مختار محبوب .

ودوام الحركة ، إنما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة .

والمحبة المفرطة هى المعشوق ومختار .

فإذن لا بد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار .

وذلك المعشوق المختار ، يكون :

إما شيئاً غير محصل الذات .

أو شيئاً محصل الذات . فإن لم يكن محصل الذات ، وجب أن يُحصَل بالحركة ، وإلا لكان الطلب طلباً لاشيء ، وهو محال .

والشيء المحصل بالحركة يكون :

أيناً .

أو وضعاً .

أو كيفاً .

أو كمّاً .

أو ما يتبعها من كمالات الجسم .

وحينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق .

وإن كان المعشوق محصل الذات ، فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك :

فإما أن تكون تلك الحال حالاً من المعشوق :

كماسة .

(٣) ولو كان للأول .

لوقف إذا نال .

أو طلب المحال .

أو محاذة .

أو موازاة .

أو ملاقة .

لم تكن حاصلة ، فحصلت بالحركة .

وحينئذ تكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق .

ولما أن لا تكون تلك الحال ، حالا منه ، ويجب حينئذ أن يكون مما يناسب :

إما ذات المعشوق .

أو حالا من أحواله .

وإلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة ، حينئذ لا تكون الحركة حركة

لأجله . هذا خالف .

فلذن يكون هذا القسم لأجل نيل حال تشبه ذات المعشوق ، أو حاله .

فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون :

إما لأن ينال ذاته .

أو حاله .

أو لينال ما يشبههما .

(٣) أقول : أى لو كان المعشوق مما يُنال بالتحريك .

ذاته .

أو حاله منه ، وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه .

لكان لا يخلو :

إما أن يحصل وقتاً ما .

أو لا يحصل أبداً .

فلن حصل وقتاً ما ، وجب أن يقف التحريك عند حصوله .

وكذلك لو كان لطلب نبيل الشبه من حيث يستقر .

فهو لنيل شبه لا يستقر .

(٤) فلا ينال كماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم ،
وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ، ويكون كل

ولأن لم يحصل أبداً .

أو كان المتحرك يطلبه أبداً .

فهو طالب للمحال .

والإرادة المنبعثة عن إرادة كلية ، يُتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية ،
يستحيل أن تكون نحو شيء محال .

فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ، ولما يتحصل بالحركة :
ذاته .

أو حاله .

بل هو شيء متحصل الذات ، خارج عنه ، ليس من شأنه أن ينال ..
فظهر أن المتحرك إنما يريد نبيل الشبه .
ثم لا يخلو :

إما أن يكون تحركه لنيل شبه يستقر ، ككمال ما ، قار يوجد فيه ، شبيهاً بكمال
المعشوق .

أو يكون لنيل شبه لا يستقر .

والأول : محال ، لأنه يقتضي عود القسمين المذكورين أعنى : الوقوف عند النيل .
أو طلب المحال .

فبقى : أن تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر .

(٤) أقول : أى فلا ينال الشبه بكمال ، إذ هو غير مستقر إلا على تعاقب ، يشبه
المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم ، لاتصاله ، وذلك إذا كان المتبدل من الجزئيات غير
القارة ، بالعدد ، يستبقى نوعه بالتعاقب ، وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج

عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لامحالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .

(٥) فيكون المتشوق متشبهاً بالأُمور التي بالفعل ، من حيث براءتها عن القوة ، راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبهه بالعالى ، لا من حيث هو إفاضة على السافل .

(٦) ومبدأً ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فياضة .
ولنما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب .

إلى الفعل ، حين انتهاء التوبة إليه لا محالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .
والتشبه إنما يكون بذلك الباقي المحفوظ ، دون الزائل المتصرم .

(٥) أقول : فيكون المتشوق ، يعنى محرك السماء ، متشبهاً بنحو ما من التشبه ، وفي بعض النسخ ، فيكون المتشوق - بفتح الواو - تشبهاً ما ، يعنى يكون ما إليه يتشوق المتحرك هو تشبهاً ما بالأُمور التي بالفعل ، يعنى المعشوق ، وهو العقل ، من حيث براءته عن القوة .

[راشحاً عنه الخير الفائض] .

أى في حال كونه راشحاً عنه الخير

[من حيث هو تشبه بالعالى] .

يعنى مقصوده بالقصد الأول هو التشبه به ، من حيث البراءة عن القوة .

وأما بالقصد الثانى ، فأن يرشح عنه الخير حال التشبه ، كما يرشح عن معشوقه .

وفي لفظة : [يرشح] .

استعارة لطيفة ، وهى أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات ، بل يفيض عن العقل ، عليه ، ويرشح عنه ، على ما تحته .

(٦) أقول : يعنى ومبدأً ذلك الأمر الذى يحصل التشبه به ، يكون في أحوال الوضع ؛ وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل ، على الاتصال غير القار ، أعنى الحركة ،

الفصل الثاني عشر

تنبيه

(١) لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه في جميع السماوية ، واحداً ، وهو مختلف .

لا يقع إلا في أربع مقولات كما بُيِّن في العلم الطبيعي .
والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثة منها ، التي هي :
الكم .

والكيف .

والأين .

فلذن : لا خروج له من القوة إلى الفعل إلا في الوضع .

ولنما قال : [التي هي هيئات فياضة] .

لأن الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفلية بحسب أوضاعها . والهيئات ليست بذاتها فياضة ، لكن لما كانت مُعَيِّدَات للإفاضة ، وصفها أنها فياضة .

[وإنما يجري ما بالقوة فيها] . يعنى في السماء .

[مجرى الفعل] . بما يمكن من التعاقب ، ولذلك يحصل التشبه .

فهذا تقرير ما في الكتاب .

ولنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه ، لاشتماله على :

بيان غاية الحركة السماوية ، التي هي التشبه .

وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به . أعنى العقل .

(١) أقول : يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة .

واعلم أن الفيلسوف الأول قد أشار في بعض أقواله إلى أن .

[المتشبه به في الجميع ، شيء واحد ، وهو العلة الأولى] .

ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة ، لشابهه في المنهاج ، وليس كذلك إلا في قليل *

وأشار في بعض مواضع أخر إلى أن :

[كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به] .

فنبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة ، وسيدكر الوجه في كونه واحداً ، في الفصل الذي يتلوه .

وتقرير الكلام :

أن المتشبه به لو كان واحداً ، لكان التشبه في جميع الأجرام السماوية واحداً ، وذلك لأن الجسم ، من حيث هو جسم ، لا يقتضى حركته إلى جهة معينة ، ولا وضعاً معيناً ، وليس للأفلاك طبائع : تقتضى وضعاً معيناً ، وإلا لكان النقل عنه بالقسر .

ولا جهة معينة ، فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة ، محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله .

ونفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبيعتها أن تريد تلك الجهة أو الوضع ؛ إلا أن يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك ؛ لأن الإرادة تتبع الغرض ، لا الغرض تبع لها .

فإذن السبب اختلاف الأغراض ، ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها .

واعلم أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن المتشبه به هو الجسم ، فكل فلك سافل ، فهو متشبه بما يحيط به على ما سيأتى بيانه .

والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضى تشابه الحركات في الجهات والأقطاب ، وإن أوجب قصوراً ، فإنما يوجب ضعف التشبه عن التشبه التام ، لا مخالفته .

وليس التشابه موجوداً إلا في قليل ، يعنى فالمتمثلات بفلك البروج ، غير المتمثل بفلك القمر ؛ فإنها تشبه فلك البروج في الحركات والأقطاب .

واعترض الفاضل الشارح بأن :

[تشبه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالاته إلى الفعل ، كما في العقل .

وهذا معنى مشترك بين العقول .

الفصل الثالث عشر

وهم وتنبيه

(١) ذهب قوم إلى أن التشبيه به واحد فقط .
وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة .
ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أية جهة اتفقت فينالُ
الغرض بالحركة .

وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك ؛ فإذا التشبيه به شيء واحد] .

والجواب : أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي ، لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية ، بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية ، أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي .

وتلك الأمور — وإن كان اختلاف الحركات قد دلنا على إثباتها ، لكن — ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة ، طريق ، على ما يجيء بيانه .
قال :

[ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها ، هو اختلاف هيولاتها بالماهية ، كما يجيء بيانه ، فلا تكون كل هيولى قابلة ، إلا لحركة خاصة] .
والجواب عنه : مضافاً إلى ما مر ، أن ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية ، وقد مر فسادها .

(١) أقول : قال الشيخ في سائر كتبه :

[إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول الإسكندر ؛ إذ يقول :

« إن الاختلاف في هذه الحركات ، وجهاتها ، يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة

الفاصلة التي تحت كرة القمر » .

وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس : أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون

ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاة لما تحتها ،
وإن لم تكن الحركة في أصلها لذلك .
جمعت :

بين الحركة لما استدعى منها الحركة ، من الغرض .
وبين جعلها على هيئة نفاة .

لأجل شيء غير ذواتها ، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها ، أرادوا أن يجمعوا بين
المذهبين .

فقالوا : إن نفس الحركة ليست لأجل ما تبحث القمر ، ولكن للتشبه بالخير المحض
والشوق إليه .

وإن اختلاف الحركات كان ، لاختلاف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون
والفساد ، اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع .

كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضى في حاجته ، سمت موضع ، واعترض له
إليه طريقان :

أحدهما : يختص بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاء وطره .

والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق ،

وجب — من حكم خيريته — أن يقصد الطريق الثانى ، وإن لم تكن حركته
لأجل نفع غيره ، بل لأجل ذاته .

قالوا : وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله [« الأفضل » دائماً ، لكن
الحركة إلى هذه الجهة ، وبهذه السرعة ، لينفع غيره] .
فهذا تقرير هذا الوهم .

ثم قال في إبطاله :

[فأول ما نقول لهؤلاء أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها
قصد ما ، لأجل شيء معلول ، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة ، فيمكن

ونحن نقول : لو جاز أن يُتَوَخَّى بهيئة الحركة نفع السافل ،
جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضاً .

وكان لقائل أن يقول : لَمَّا كان لها أن تتحرك وأن تسكن ،
سواء لديها الأمران ، مثل جهتي الحركتين ، ثم كان أن تتحرك
أنفع للسافل ، اختارته .

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 الثاني ، أو أعسر ، فاختارت
الأنفع .

وإن كانت العلة المانعه عن تصيير حركتها لنفع الغير ، استحالة قصدها فعلا
لأجل الغير من العلولات ، فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة .
وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة ، لم يمنع قصد الحركة .
وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء [

قال : [وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود ، فهو أنقص وجوداً من
المقصود ؛ لأن كل ما من أجله شيء آخر ، فهو أتم وجوداً من الآخر ، ولا يجوز
أن يستفاد الوجود الأكمل ، من الشيء الأنحس]
فهذا ما قال الشيخ في هذا الموضع ، وهو واضح .

قال الفاضل الشارح :

[المعارضة بالسكون غير واردة ؛ لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة
إلى الفعل ، بخلاف السكون .

فلذا كان المقصود هو استخراجها ، كان حاصلها بكل الحركات ، فكان
الكل بالنسبة إليه على السواء ، ولم يكن حاصلها بالسكون .
فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواد] .

وأقول : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك ، مع تسليم ما ذهبوا إليه من القول
بأنه يطلب التشبه ، بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين
أصل الحركة وهيأتها ، بأن التمسك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكناً ،

بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل ، بل إنما تطلب شيئاً عالياً ، فيتبعه نفع ، فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك .
(٢) وإذا كان كذلك ، وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع .

فإذن التشبه به أمور مختلفة بالعدد .

(٣) وإن جاز أن يكون التشبه به الأول واحداً ، ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية *

وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء .
فالعلة الداعية إلى إسناد أصل الحركة إلى التشبه ، هي بعينها داعية إلى إسناد هيأتها إلى مثل ذلك .

(٢) أقول : أى إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ما تحته ، وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف ، وهو نفع ما تحت الفلك .
ثم صرح بالمقصود ، وهو كون التشبه به أموراً كثيرة .

(٣) أقول : هذه إشارة إلى ما مر ذكره ، وهو قول الفيلسوف الأول : إن التشبه به واحد .
فحمله الشيخ على أن ذلك هو التشبه به الأبعد ، يعنى العلة الأولى .
واعترض الفاضل الشارح : عليه ، بأن :

[ذلك الواحد إن كان متشبهاً به من حيث هو ذلك الواحد ، لزم تشابه الحركات .

وإن لم يكن متشبهاً به ، بل كان التشبه به غيره ، أو شيئاً مركباً منه ، ومن غيره ، لم يكن هو متشبهاً به .

وأيضاً تعليل الحركة الدورية بذلك إنما يجوز لو صح على الأفلاك غيرها .

أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها ، كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها ، فتعليلها بكون التشبه به واحداً ، باطل [

والجواب ، عن الأول :

أن التشبه به علة بوجه ما للحركة ، وإن لم يكن علة فاعلية لها .

الفصل الرابع عشر

زيادة تبصرة

(١) الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة ، فإنَّ قُوى البشر وهم في عالم الغربة ، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا ، فكيف هذا ؟ وجَوُزُّ أنه إذا كان المحرك يريد تشبهاً ينال منه على التجدد أمراً ، أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه ، من طلب الدوام ؛ كما يعرض في بدئك من انفعالات تتبع انفعال نفسك .

والعلل قد تكون بعيدة .

وقد تكون قريبة .

فكذلك التشبه به .

وأيضاً كون التشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به ، لا يتصور إلا بعد وجوده المستفاد من العلة الأولى .

فإذن ليس هو متشبهاً به إلا مع اعتبار العلة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها ، لاعتبار العلة الأولى ، وما به تمتاز كل حركة عن غيرها ، لاعتبار ذلك المعلوم الذى هو موجود خاص .

والجواب : عن الثانى :

أن الحركة يمتنع أن تكون لشيء ، واجبة لذاته ؛ لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت .

فإذن هى للأفلاك ليس بحسب ذواتها ، بل بحسب شيء آخر ، هو التشبه .

وإذا جاز أن تكون نفس الحركة ، بحسب شيء آخر ، لا بحسب ذات الفلك ،

فإذن تكون استدارتها التى هى هياة تابعة لها بسبب شيء آخر ، أولى .

(١) أقول : قد تبين مما مر أن محرك الفلك ، إنما يخرج بتحريكه إياه ، أوضاعه ،

من القوة إلى الفعل ، طلباً للكمال اللائق به .

وَأَنْتِ إِذَا طَلَبْتَ الْحَقَّ بِالْمُجَاهِدَةِ فِيهِ ، فَرَبَّمَا لَاحَ لَكَ سِرٌّ
وَاضِحٌ خَفِيَ ، فَاجْتَهِدْ وَاعْلَمْ أَنَّه كَيْفَ يُمْكِنُ ذَلِكَ ، وَأَنَّهَا تَكُونُ هَيَأَةً
تَشْبِهُ الْخَيَالَاتِ ، لَا عَقْلِيَّةَ صَرَفَةً ؛ وَإِنْ كَانَتْ خَيَالَاتٍ عَنْ عَقْلِيَّةٍ
صَرَفَةً بِحَسَبِ اسْتِعْدَادِ تِلْكَ الْقُوَى الْجَسَدِيَّةِ .

وَالْأَوْضَاعُ الْخَارِجَةُ إِلَى الْفِعْلِ ، وَإِنْ كَانَتْ كَمَالَاتٍ مَا ، لَكِنَّهَا تَكُونُ كَمَالَاتٍ بِالْقِيَاسِ
إِلَى الْجِسْمِ ، لَا بِالْقِيَاسِ إِلَى مُحَرِّكِهِ .
فَالْكَمَالُ اللَّائِقُ بِالْمُحَرِّكِ ، هُوَ تَشْبِهُهُ بِمَبْدَأِهِ فِي صَيُورَتِهِ بَرِيئاً مِنَ الْقُوَّةِ .
لَكِنِ الْكَمَالُ وَالتَّشْبِهُ ، أَمْرَانِ يَقَعَانِ عَلَى أَشْيَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقُ بِالتَّشْكِيكِ ، وَقَوَعُ
الْوُضُوعِ .

فَإِذَا هُنَا شَيْءٌ مَا ، يَحْصُلُ لِمُحَرِّكِ كُلِّ فَلَكَ ، بِالتَّحْرِيكِ ، يَقَعُ عَلَيْهِ بِاعْتِبَارِهِ
مُقَيَّساً إِلَى الْمُتَحَرِّكِ اسْمُ الْكَمَالِ ، وَبِاعْتِبَارِهِ مُقَيَّساً إِلَى الْمَبْدَأِ الْمَفَارِقِ ، اسْمُ التَّشْبِهِ .
وَالشَّيْخُ ذَكَرَ فِي هَذَا الْفَصْلِ أَنَّكَ بَعْدَ أَنْ عَرَفْتَ وَجُودَ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ بِالْإِجْمَالِ ،
فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَكْلِفَ نَفْسَكَ تَصَوُّرَ مَا هِيَائِهَا الْمُخْتَلِفَةِ بِالتَّفْصِيلِ ؛ فَإِنَّ الْقُوَى الْبَشَرِيَّةَ
الْمَمْنُوعَةَ بِالشَّوَاغِلِ الْبَدَنِيَّةِ قَاصِرَةٌ عَنْ تَصَوُّرِ مَا هِيَ مَا هُوَ أَقْرَبُ إِلَيْهَا مِنْهَا ، مِثْلًا
كَمَا هِيَ كَثِيرَةٌ مِنْ كَمَالَاتِ النَّفْسِ الْحَيَوَانِيَّةِ بِالتَّفْصِيلِ ، فَكَيْفَ هَذَا ؟
ثُمَّ أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ بِمَا يَزِيدُ الْاسْتِصْبَارَ فِي تَصَوُّرِ كَيْفِيَّةِ صُدُورِ التَّحْرِيكِ عَنِ الشَّيْءِ
الْمَتَصَوِّرِ بِصُورَةٍ عَقْلِيَّةٍ .

وَأُورِدَ لِلذَّكَاءِ مِثْلًا وَاضِحًا ، وَهُوَ أَنَّ الْقُوَّةَ الْخَيَالِيَّةَ فِي الْإِنْسَانِ الَّتِي هِيَ الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ
لِلتَّحْرِيكِ بَدَنِهِ ، لَا تَتَعَطَّلُ عِنْدَ إِمْعَانِ نَفْسِهِ النَّاطِقَةِ فِي أَفْكَارِهَا الْعَقْلِيَّةِ ، بَلْ تَتِمَثَّلُ فِيهَا
صُورٌ خَيَالِيَّةٌ ، تَحَاكِي تِلْكَ الْأَفْكَارَ نَوْعًا مِنَ الْحَاكَاةِ .
وَكَثِيرًا مَا يُعْرَضُ لِلْبَدَنِ مِنْ تِلْكَ الصُّوَرِ انْفِعَالَاتٍ تَابِعَةٌ لِانْفِعَالِ النَّفْسِ ، كَاَضْطِرَابٍ :
بَغْتَةً ، أَوْ دَهْشَةً ، أَوْ سَكُونًا ، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ .

فَشَاهِدَةُ هَذِهِ الْأُمُورِ ، دَالَّةٌ عَلَى جَوَازِ أَنْ يُعْرَضَ لِلْحَرَمِ الْفَلَكَ انْفِعَالٌ مُسْتَمِرٌّ ، تَابِعٌ
لِانْفِعَالٍ يَحْصُلُ فِي صُورَتِهِ ، وَيَجْرِي مَجْرَى خَيَالَاتِنَا فِي انْبِعَاطِهَا عَنِ الْانْفِعَالَاتِ الْحَاصِلَةِ
لِنَفْسِهِ مِنْ تَصَوُّرِ كَمَالَاتِ مَبْدَأِ الْمَفَارِقِ الْحَاصِلَةِ لَهُ بِالْفِعْلِ .

وأنت عند ما تلوح المعقولات في نفسك ، تصيب محاكاة لها من خيالك ؛ بحسب استعدادك ، وربما تأدت إلى حركات من بدنك .

ثم إن انتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه ، فاسمع *

الفصل الخامس عشر

تنبيه

(١) القوة :

قد تكون على أعمال متناهية ، مثل تحريك القوة التي في المدرة .

وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها ، محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية ، منبعثة عنها ، منطبعة في الفلك ، كنفوسنا الناطقة بعينها . فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله .

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة .]

أى بالجهد في التأمل ، والارتياض بالفكر ، لا بالتقليد لجمهور المشائين ، فربما لاح لك سر ، هو تجرد النفس الفلكية . [واضح] .

بعد ما اطلعت على أحوال نفسك . [خفى] .

قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية فاجتهد .

وباقى الفصل واضح .

وهنا قد تم كلامه في غايات أفعال النفس الفلكية ، لكن لما كان ذلك مشتملاً على إثبات عقول فعالة ، هى مبادئ تلك الغايات ، أكد لإثبات العقول بضرب آخر من البيان . وذلك هو وجه مناسبة ما يتأتى من الكلام ، لما قبله .

(١) أقول : النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التى : تلحق الكم لذاته .

وتلحق كل ماله — أو لشيء يتعلق به — كمية ، بسبب تلك الكمية .

فإنها ما يعرض للكم المتصل وهو ، وهو تناهى المقدار ، ولا تناهيه .

وقد تكون على أعمال غير متناهية ، مثل تحريك القوة التي
للسماء .

ثم تسمى الأولى متناهية .

ومنها ما يعرض للكم المنفصل ، وهو تناهى العدد ، ولا تناهيه .

والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد — لا نهاية المقادير ، أعنى تزايد
الاتصال — فقد يمكن فرض لا نهايته ، في الانتقاص — لا نهاية الأعداد ، أعنى مراتب
الانفصال .

والشيء الذى له مقدار ، كالجسم ؛ أو عدد ، كالعلل ، ففرض النهاية ، واللانهاية ،
فيه ، ظاهر .

أما الشيء الذى يتعلق به شيء ذو مقدار ، أو عدد ، كالقوى التى يصدر عنها عمل
متصل فى زمان ، أو أعمال متوالية لها عدد ، ففرض النهاية ، واللانهاية ، يكون فيه بحسب
مقدار ذلك ، أو عدد تلك الأعمال .

والذى بحسب المقدار يكون :

إما مع فرض وحدة العمل ، واتصال زمانه .

أو مع فرض الاتصال فى العمل نفسه ، لا من حيث تعتبر كثرته أو وحدته .
فالقوى بهذه الاعتبار تكون ثلاثة أصناف :

الأول : قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمنة مختلفة ، كرماء تقطع سهامهم
مسافة محدودة ، فى أزمنة مختلفة .

ولا محالة تكون التى زمانها أقل ، أشد قوة من التى زمانها أكثر .
ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان .

والثانى : قوى يفرض صدور عمل ما ، منها ، على الاتصال ، فى أزمنة مختلفة ، كرماء
تختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهواء .

ولا محالة تكون التى زمانها أكثر . أقوى من التى زمانها أقل .
ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، فى زمان غير متناه .

والأخرى غير متناهية .

وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين*

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) الحركات التى تفعل حدوداً ونقطاً ، هى التى يقع بها الوصول والبلوغ ، عن محرك موصل ، يكون فى آن الوصول موصلاً

والثالث : قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كرماة ، يختلف عدد رميهم .

ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد أكثر ، أقوى من التى يصدر عنها أقل عدد .
ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه .
فالاختلاف الأول بالشدة .

والثانى بالمدة .

والثالث بالعدة .

وإذا تقرر ذلك فنقول :

نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية ، واللانهاية ، على الإجمال .
وكان مراده ما يختلف فى النهاية ، واللانهاية ، بحسب المدة ، أو العدة فقط .
ولذلك تمثل :

بالمدة ، التى تتحرك حركة متناهية ، بحسبهما ، وبالسواء التى تتحرك حركة غير متناهية ، بحسبهما .

وذكر أن المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين ، مع أنهما قد يقالان لغير المعنيين ، يعنى يقالان للكم ، ولما هو ذوكم .

(١) أقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، من غير أن يقع بينهما سكونات ، ليبين به أن الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية .

بالفعل ؛ فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك مما لا يقع في آن .

واعلم : أن القدماء اختلفوا في هذه المسألة :

فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون .

وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه .

ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات .

والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك إلى حد ما ، بالفعل ، إنما يصير واصلاً إليه في آن .

ثم إنه إذا تحرك عنه ، فلا محالة يصير مفارقاً ، أو مبایناً له ، بعد أن كان واصلاً أيضاً في آن .

ولا يمكن اتحاد الآتين ؛ لأن ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه ، واصلاً مبایناً معاً .

فإذن هما متغايران .

ولا يمكن تتالى آتين ، من غير تخلل زمان بينهما ، كما مر في إبطال القول بالأجزاء التى لا تتجزأ .

فإذن بينهما زمان .

والمتحرك المذكور ، لا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحركاً ؛ لأنه ليس بمتحرك إلى ذلك الحد ، ولا عنه .

فإذن هو ساكن .

وهذه الحجة ضعيفة ؛ لأنها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التى تقطعها حركة واحدة .

وقد أبطلها الشيخ في الشفاء بأن قال :

[مبينة المتحرك للحد الذى هى حركته عنه ، إنما تقع في زمان ، كالحركة .

فإن عنوا بأن المبينة طرف زمان المبينة ، فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن

هو بعينه آن الوصول ؛ لأنه طرف للحركة عن ذلك الحد .

وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة .

ثم إنه يزول عنه كونه موصلًا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد.

وإن عنوا به أنا يصدق فيه الحكم على المتحرك ، بأنه مبين ، فهو آن مغاير لذلك الآن ، ويكون بين الآتين زمان .

ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنًا في ذلك الزمان ، بل يكون قاطعًا مسافة تقع بين الحد المذكور ، وبين الموضع المبين لذلك الحد [.

قال :

[وكذلك إن أوردوا بدل لفظة « المباينة » « اللاماسة » ؛ فإنه يجوز أن طرف زمان اللاماسة مماسة] .

ثم أقام الحجة على ذلك ، [بأن الحركة الموصلة إلى الحد المذكور ، إنما تصدر عن علة موحدة :

تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما ، مقربة له إلى حد آخر « ميلًا » .
وتلك العلة هي علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور .

لكن لا تسمى باعتبار الإيصال ، « ميلًا » .

فلذن هي موجودة في آن الوصول .

والميل من الأمور التي توجد في آن .

وليس من الأمور التي لا توجد إلا في زمان ، كالحركة .

وأما المباينة فلا تحدث إلا بعد وجود « ميل ثلث » يحدث أيضًا في آن ، ويبقى زمانًا ما .

فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول ؛ لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر .

فلذن بين الآتين زمان ، يكون المتحرك فيه عديم الميل ، وبسبب عدم الميل يكون ساكنًا [.

وبعد تقرير هذه المقدمات ، نعود إلى تقرير « المتن » فنقول :

الشيخ عبر عن « الحركات المختلفة » بـ « التي تفعل حدوداً ونقطاً » .

وتكون صيرورته غير موصل دفعة ، وإن بقي زماناً ، لا تكون

و « الحد » أعم من « النقطة » فإن كل « نقطة » « حد » ولا ينعكس .
وجميع الحركات المختلفة ، تفعل « حدوداً » مثلاً :

الحركة في الكيف إذا كانت متوجهة إلى غاية ما ، ثم راجعة عنها ؛ فإنها إنما تنتهي
إلى حدها ، ترجع عنه .

فهى قد فعلت ذلك الحد .

وإنما أورد النقطة بعد ذكر الحد ؛ لأن البيان في الحركات الآتية ، المختلفة ، التى تفعل
نقطاً ، هى نقط زوايا الانعطاف ، أو الرجوع ، يكون أسهل وأوضح .
وإنما وصف تلك الحركات بأنها هى التى يقع بها الوصول والبلوغ لأن الحركة المتوجهة
إلى حدها ، إنما تنقطع بالوصول إليه .

فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة .

والحركة الواحدة التى لا تنقطع ، لا يقع بها وصول إلا بالفرض .

وإنما ذكر المحرك الموصل بقوله : [عن محرك موصل] .

لأن الحاجة المعتمد عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين ، أعنى
الميلين .

ولم يسم المحرك الموصل بـ « الميل » لأنه إنما يسمى « ميلاً » باعتبار آخر ، كما مر .

وإنما وصف المحرك بأنه : [يكون فى آن الوصول موصلًا بالفعل] .

ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن .

وأشار إلى إمكان وجوده فى آن بقوله :

[فلأن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك ، مما لا يقع فى آن] .

ثم أثبت بعد ذلك ، الآن الثانى بقوله :

[ثم إنه يزول عنه كونه موصلًا . . . إلى قوله : لا تكون الشئ مفارقاً

ومتحركاً] .

وإنما قال :

[يزول عن المحرك كونه موصلًا] .

الشيء مفارقاً ومتحركاً .

مع أن المحرك القريب ، أعنى الميل الأول ، لا يكون باقياً عند مفارقة المتحرك للحد ، لأن المحرك الأصلي الذى ينبعث الميل عنه - أعنى الطبيعة ، أو الإرادة ، أو القوة القاسرة - ربما يكون باقياً ، ويزول عنه ما هو بسببه كان محركاً ، وهو الميل .
وأشار بقوله :

[فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد] .

إلى : أن الزوال المذكور إنما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلًا . وأشار بقوله :
[وتكون صيرورته غير موصل ، دفعة ، وإن بقى زماناً] .

إلى وجود الزوال فى الآن ، الذى هو مبدأ ذلك الزمان ، وذلك لأن الشيء إذا كان موصلًا فى زمان . ثم صار غير موصل فى زمان آخر ، فلا بد من أن يفصل بين الزمانين . ولا يجوز أن يكون الشيء فى ذلك الآن ، لا موصلًا ، ولا غير موصل ، لامتناع خلوه من التقيضين .

ولا يجوز أن يكون موصلًا ، لأن الأمر الموجود ، ما لم يرد عليه أمر يعدمه ، فإنه لا يزول .

والوارد إذا كان مما يوجد فى آن ، كان لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل ، فكان الإيصال الذى هو معلوله أيضاً ، حاصلًا معه .

ولأنما لم يذكر المحرك الثانى - أعنى الوارد المتجدد - لأن الحجة تمشى من غير ذلك ، فإن الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما ، بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر .

ولما كان وجود الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه ، اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى .

ثم أشار إلى تغاير الآتين بقوله :

[والآن الذى يصير فيه غير موصل ، دفعة ، غير الآن الذى صار فيه موصلًا ، دفعة]
وأشار إلى وجوب وقوع زمان بين الآتين بقوله :
[وبينهما زمان كان فيه موصلًا] .

والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة ، غير الان الذى صار فيه موصلاً دفعة .

وذلك لأن الميل الثانى لم يتجدد فيه بعد .

ولنأما قال : [وهو زمان السكون لا محالة] .

لأن سبب الحركة — أعنى الميلين — معدومان .

وههنا قد تمت الحجة .

قال الفاضل الشارح :

[لأنها مبنية على استحالة تنال الآتات .

وفيه إشكال ؛ وهو أن عدم الآن ، يكون :

إما على التدريج .

أو دفعة .

والأول ؛ باطل ؛ وإلاّ لصار الآن زمانياً .

والثانى : يقتضى أن يكون عدمه ، متصلاً بأن وجوده ، فيلزم تنال الآتين] :

قال :

[وأجاب الشيخ عنه فى الشفاء بأن قال :

« قولكم : عدم الآن :

إما أن يكون على التدريج .

أو دفعة .

تقسم غير منحصر ؛ لأن ههنا قسمًا ثالثاً ، وهو :

أن يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده .

فلو قال السائل :

ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن ، حتى يقال : إنه فى جميع الزمان

الذى بعده .

بل عن ابتداء عدمه .

ومعلوم أن ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده .

وبينهما زمان كان فيه موصلاً ، وهو زمان السكون لا محالة .

لكان جوابه : أن آن ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ، ليس آنآ
آخر بل هو عين ذلك الآن .

ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة فى زمان ، ويكون فى الآن الذى هو
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة] .

قال :

[هذا تقرير كلام الشيخ .

والإشكال باق عليه من وجهين :

الأول : أن حصول الشيء أو عدمه ، على التدرج غير معقول ؛ لأن زمان
الحصول حينئذ يحتمل الانقسام .

ففى الجزء الأول منه مثلاً ، إن لم يحصل شيء ، لم يكن الحصول فى كل ذلك
الزمان ، بل فى بعضه ، وقد قيل فى كله .

هذا خلف .

وإن حصل شيء ، وكان الحاصل هو الذى سيحصل فى الجزء الثانى بعينه ،
كان ذلك الشيء فى الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً .

وهو محال .

وإن كان غيره ، لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج ، بل حصول أشياء
كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان .

وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن عدم الآن المفروض ، إنما يحصل دفعة ، ثم يستمر
بعد ذلك زماناً ، فإن كل حاصل بعد ما لم يكن ، فلا بد له من أول حصول
يكون هو حاصله فيه .

ويلزم من ذلك تنال الآتين .

الثانى : لو سلمنا صحة هذا التقسيم ، وهو أن يكون عدم الآن حاصله فى جميع

الزمان الذى بعده ، من غير أن يكون لذلك الزمان طرف . هو فيه معدوم ؛ فلم لا يجوز أن يقال :

« اللامماسة » حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة . مع أنه ليس لزمان « اللامماسة » طرف غير آن المماسة .
وحينئذ يكفى هناك آن واحد ، وتبطل الحججة [.

أقول :

على الوجه الأول :

معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذى له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصل إلا فى زمان ؛
كالحركة وما يتبعها .

فإن تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ، ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان ؛ لأن من حيث هويتها ليست بملتزمة عن أشياء كثيرة ، بل هى شىء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء .

فهى قبل عروض القسمة لا تكون إلا شىئاً واحداً منطبقاً على زمان ، ولا يكون لذلك الزمان طرف ، يوجد ذلك الشىء فى ذلك الطرف ؛ لأن وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان ، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع الزمان .

وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه فى أجزاء ذلك الزمان ، شىئاً بعد شىء . وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الأول .

فهذا هو الحصول على التدريج .

ويقابله ما يحصل لا على التدريج :

بل إما فى طرف زمان فقط ، كوصول المتحرك على مسافة ، إلى منتصفها مثلاً .

وإما فى زمان ، لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان ، بل بمعنى أن لا يوجد فى ذلك الزمان آن ، إلا ويكون ذلك الشىء حاصلاً فيه .

.....

وهذا القسم ينقسم :

إلى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله ، كالكون والتربيع .
وإلى ما لا يكون حاصلاً في ذلك الآن ، كاللاوصول ، وككون المتحرك على مسافة ،
فيما بين طرفيها .

فإن جميع ذلك إنما يحصل :

في زمان .

وفي طرفه .

أو فيه دون طرفه .

ولهذا :

حكم الشيخ بثلاث القسمة .

وحكم بأن عدم الآن إنما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه .
ويتبين ذلك من تصور النقطة .

فإن الحكم بأن النقطة موجودة هناك ، صادق ، على طرف الخط المتصل ، وليس
بصادق على نفس الخط المتصل .

وأما الحكم بأنها ليست بموجودة هناك ، فصادق ، على نفس الخط ، وليس بصادق
على طرفه .

ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها
ليست بموجودة هناك .

وعلى الوجه الثاني :

أن ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ، ولا يقتضي
تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها .

فإن آن المماس الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه ، لا يمكن أن يكون
مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً . لأن ذلك الزوال مفتقر إلى حدوث سبب
متجدد ، لا يمكن اجتماعه مع السبب الأول .

(٢) فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد ما ، تنتهي إلى
سكون فيه .

والسببان :

ليس من الموجودات التي تحصل في أزمنة ، دون أطرافها .
ومما لا يوجد إلا في أطراف الأزمنة .
ولا مما تكون منطبقة على أزمانها .
فهما إذن مما يوجد في الأزمنة وأطرافها .

والفاضل الشارح :

توهم أن الشيخ إنما أورد الحجة المشهورة في الكتاب ؛ ولذلك تعجب من إيرادها
بعد تزييفها في « الشفاء » .

والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة ، اشتمال تقريره على :
ذكر المحرك الموصول .
وإشارته إلى وجوده في آن المماسية .

وسبب توهم هذا الفاضل :

هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني ، بل اقتصر على ذكر معلوله . وهو زوال
السببية عن السبب الأول .

ثم إن الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة :

[بإنكار وجود الميل ، أولاً .

ثم بإنكار امتناع ميلين مختلفين ، دفعة ، ثانياً .

ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين ، يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه :
إما أحدهما .
أو كلاهما] .

وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية .

(٢) أقول : لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفتين ، شرع في المطلوب،
من ذلك . وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان ، دورية .

فتكون غير الحركة التي بها يُستحفظ. الزمان المتصل .
 فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ. الزمان المتصل ، وهي
 الدورية *

وتقريره : أن كل حركة في مسافة ، تنتهى تلك المسافة إلى حد ، وتنتهى تلك الحركة إلى
 سكون ، لما تقدم . فهي غير الحركة الحافظة للزمان ؛ لأن الزمان الذى هو مقدار الحركة ،
 على ما مر ، لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه ، فالحركة التي هي مقداره ، يجب
 أن لا يكون لها أول ولا آخر .

لكن الحركات التي لا تختلف تكون :

إما مستقيمة .

وإما مستديرة .

كما سبق بيانه .

والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوجوب تنهاى المسافات المستقيمة .

فإذن هي وضعية دورية .

واعلم : أن القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضاً إلى الحركة
 المستديرة دون غيرها ، لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، بحيث بصير
 المجموع حركة واحدة .

والزمان ، إذ هو شئ واحد متصل ، يجب أن يكون مستنداً إلى ما هو مثله في الاتصال
 الواحدى .

فإذن الحركة الحافظة للزمان ، متصلة دائماً .

ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية .

وقد ظهر من ذلك أن هذا المطاوب ، لا يفتقر إلى إثبات السكون المذكور ، كل
 الافتقار .

الفصل السابع عشر

فائدة

(١) إنما يجب أن يقال : صار غير موصل .

ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقاً .

لأن الحركة ، والمفارقة - التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه - ليست تقع دفعة ، ولا فيهما ما هو أول حركة ، ومفارقة .
وأن يزول كونه موصلاً ، واقع دفعة *

(١) أقول : هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم ، وهي أن الجمهور يقولون في حجته التي حكيناها عنهم - أعني التي زيفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني - : إن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً .

وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأن :

المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه . والحركة ليست تقع دفعة ، بل في زمان ، ولا يوجد فيها شيء هو أولها ، لأن كل جزء يوجد منها ، فإنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض .
وهكذا حال المفارقة وما يشبهها .

فلذن لا يصح أن يقال : صار المتحرك مفارقاً ، أي مبايناً في آن ، بل يجب أن يقال :

إن المتحرك صار غير موصل ، بعد ما كان موصلاً ؛

أو زال عنه كونه موصلاً في آن ، فإن كون الشيء غير موصل قد يقع في آن ، كما يقع في زمان .

وما ذكره الشيخ في « الشفاء » هو :

[أن الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ، إن بدلت .

لفظة « المباينة » بـ « اللاماسة »] .

الفصل الثامن عشر

تذنيب

(١) فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هي غير متناهية ، هي الدورية *

الفصل التاسع عشر

إشارة

[١] أعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ، يحرك جسماً غيره ؛ لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

فغير مناف لقوله هذا ، لأن الحججة في نفسها ضعيفة ، والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل ألفاظها بتبدلاً غير مؤثر في المعنى . أما الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة .

فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المسألة .

(١) أقول : قد أمر في الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية : أن القوة التي لا نهاية لها ، هي التي تكون على أعمال ، أو حركات غير متناهية .

وتبين في الفصلين الأخيرين أن الحركة غير المتناهية هي الدورية .

فلإذن الحركة التي يجب أن يتعرف حال القوة عليها ، من حيث هي غير متناهية ، هي الدورية لا غير .

ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم ، جعل هذا الفصل تذنيباً له . وقد ظهر في هذا الفصل أيضاً أنه يريد .

[بلا نهاية القوة] .

لانهايتها بحسب المدة والعدة .

[١] أقول : يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية :

فإذا حرك بقوة جسم ما ، من مبدأ فرضه ، حركات لاتتناهى

واعلم أن القوة غيرالمتناهية ، لو كانت جسمانية ، وحركت جسماً ، فلا يخالو : إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم :

بالقسر .

أو بالطبع .

لأنه :

إما أن لا يكون محلاً لتلك القوة .

أو يكون .

والقسمان محالان .

أما الأول : فلما يشتمل عليه هذا الفصل .

وأما الثاني : فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده .

فقلوه :

[لايجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ،

يحرك جسماً غيره] .

إشارة إلى فساد القسم الأول .

والحجة عليه أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

وذلك لما مر من وجوب تنهى الأبعاد .

فإذا حرك جسم بقوة جسم آخر من مبدأ مفروض ، حركات لا نهاية لها .

بحسب الامتداد الزمانى .

أو بحسب العدة فى القوة .

فإن غير المتناهى لا يخرج إلى الفعل .

ثم إذا فرضنا أن ذلك الجسم المحرك ، يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول فى

الطبيعة ، وأصغر منه فى المقدار ، بتلك القوة عينها ، من ذلك المبدأ المفروض ، فيجب أن

يحرك الثانى أكثر من الأول ، وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة

لطبيعة القاسر ، من حيث هو قاسر .

في القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة ، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك ، من المبدأ المفروض .

ولا شك أن طبيعة الجسم الأعظم ، تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر ؛ لاشتمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر ، وعلى ما يزيد عليه .

ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم ، أكثر من معاوقة الأصغر .

فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم .

وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل ، إلا أنه تبين مما مر في « الفصل السادس » من « النمط الثاني » ، وما سيأتى .

ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض ، وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة ، في الجانب الآخر ، الذي فرضت اللانهاية فيه ، وكذلك النقصان . ويلزم منه انقطاع الأقل ، فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً . وقد فرض غير متناه .

هذا خلف .

فإذن هذا الفرض محال .

واعلم : أن هذا البرهان أعم مأخذاً مما استعمله الشيخ ؛ فإن الحاصل منه أن القوة غير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين ، لوجب أن يكون تحريكها لإيهما متفاوتاً .

ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما ؛ بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً . هذا خلف .

فإذن القوة غير المتناهية :

سواء كانت جسمانية ، أو غير جسمانية .

يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر .

والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية ؛ لأن غرضه في هذا الموضع ، هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية .

والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه :

[بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء .

وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما] .

فتقع الزيادة التي بالقوة ، في الجانب الآخر ؛ فيصير الجانب الآخر متناهيًا أيضًا .

مندفع ؛ لأن المراد بالقوة المذكورة ههنا ، هي التي لا نهاية لها باعتبار :
المدة .

أو العدة .

دون الشدة على ما مر .

ثم إنه أورد عليه سؤالاً آخر :

[وهو أن القائلين بتناهي الحوادث ، لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها ، رد الشيخ عليهم بأن قال :

لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات ، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً ، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتناهيها] .

قال :

[ولقائل أن يرد عليه ههنا بما رد هو به عليهم ، بعينه ، وهو أن يقول : ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما . فإذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان] .

قال :

[ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال . فأجاب : « بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال . وهذا المعنى حاصل في الحال » .

ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل ، أقل من كونها قوية على تحريك الجزء ، فوقع التفاوت في القوة عليها ، بخلاف الحوادث ؛ فإن مجموعها لما لم يكن موجوداً في وقت ما ، استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان] .

هذا محال *

ثم قال الفاضل الشارح :

[وللسائل أن يعود فيقول :

أنتم إنما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء ، بوقوع التفاوت في تلك الأفعال

وحينئذ يعود الإشكال] .

أقول : الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث غير المتناهية مطلقاً ، بل ذكر في آخر النمط الخامس :

[أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت .

وغير المتناهى المعدوم ، قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في

العدم] .

وفي هذا الكلام تصريح بأن كثرة الشيء وقلته لا تنافيان بكونه غير متناه .

وكيف ؟ وربما يوصف بهما ، وباللانهاية ، معاً ، في النظر الأول ، إذا اختلفت

جهتهما : أعنى جهة القلة والكثرة ، وجهة اللانهاية .

وبيان ذلك . أن كل ما يمتد :

مترتباً في العقل .

أو في الخارج .

مقداراً كان .

أو عدداً .

فيكون لا محالة لامتداده جهتان :

يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالمتناهى .

أو يسلب عنه فيهما المتناهى .

أو يوصف في إحدهما به .

ويسلب في الأخرى عنه .

والحكم بالازدياد والانتقاص ، عليه ، لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية ، لأنهما

من خواص الحكم المتناهى .

الفصل العشرون

مقدمة

(١) إذا كان شيء ما ، يحرك جسماً ، ولا ممانعة في ذلك الجسم ، كان قبوله الأكبر للتحريك ، مثل قبول الأصغر ، لا يكون أحدهما أعصى ، والآخر أطوع ، حيث لا معاوقة أصلاً .

فإذن الحكم بهما في جهة واحدة ، لا ينافي سلب النهاية في الجهة الأخرى ، بحسب النظر المذكور .

وأما امتناع سلب النهاية عنه ، إذا كان موجوداً ، على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء ، فذلك لأمر يقتضيه ، خارج عن مفهومه ، وهو غير ما نحن فيه .
وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي ، وازديادها في الجهة الأخرى ، التي تلي الحال ، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي ، صحيحاً ، كما مر .
وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة ، فلما كان لا امتدادها مبدأً واحداً ، بالفرض ، وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان ، بحسب طبائع المقسورات المختلفة ، وجب أن يكون التفاوت في الجهة الأخرى ، وأوجب التفاوت تناهياً في تلك الجهة أيضاً .
وبذلك افرقت الصورتان .

فهذا ما عندى في هذا الموضع .

وأما عبارة الشيخ في الجواب المحكى عنه ، فلم تقع إلى ألفاظه حتى أنظر فيها .

(١) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر ، أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبيع أيضاً .
فقدم لذلك ثلاث مقدمات :

أولها : ما ذكره في هذا الفصل ، وهو أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً للتحريك ، ولا يمنع عنه ، بل كان ذلك لقوة تحله ، كما مر .

الفصل الحادى والعشرون

مقدمة أخرى

(١) القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ، ولم يكن في جسمها معاوقة أصلاً ، فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول ، بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة *

الفصل الثانى والعشرون

مقدمة أخرى

[١] القوة في الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الأصغر ؛ حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر ، فإذا كان كبيره وصغيره ، إذا فرضا مجردين عن تلك القوة ، كانا متساويين في قبول التحريك ، وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم ، مانعاً عنه .
(١) أقول : وهذه ثمانية المقدمات :

وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة : إذا حركت جسمها — ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة ، وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم — فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره ، تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الأولى ، بل إن عرض تفاوت ، فهو بسبب القوة ، فإنها تختلف باختلاف محلها ، على ما سيأتى في المقدمة الثالثة .

وهناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوايل لا غير ، فهو في الطبيعية بسبب الفواعل لا غير .

[١] أقول : وهذه ثلاثة المقدمات .

وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة ، تختلف باختلاف الأجسام ، وتناسب بتناسب

تشابهت القوتان بالإطلاق ، فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر ؛
إذ فيها من القوة شبيه تلك ، وزيادة .

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) نقول : لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام ،
قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية .
وذلك لأن قوة ذلك الجسم ، أكثر وأقوى من قوة بعضه ،
لو انفرد .

محالها المختلفة ، بالكبر والصغر ؛ لأنها حالة فيها ، متجزئة بتمجزئتها .
وألفاظ الكتاب واضحة .

(١) أقول : لما فرغ من تقرير المقدمات ، شرع في المقصود ، وهو ما ذكر في
صدر الفصل .
فقوله :

[وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد] .
إشارة إلى المقدمة الأخيرة .
وقوله :

[وليس زيادة جسمه في القدر ، تؤثر في منع التحريك ، حتى تكون نسبة
المتحركين والحركين واحدة] .

إشارة إلى المقدمة الأولى ، وإلى سبب الاحتياج إليها ، وهو أن المعاوقة لو كانت في
الكبير أكثر منها في الصغير ، مع أن القوة في الكبير أيضاً أقوى منها في الصغير ، لكانت
نسبة المتحركين والحركين واحدة .

لكن ليس كذلك ، لما مر في المقدمة الأولى .

وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة .

بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان .
فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ،
عرض ما ذكرنا .

وقوله : [بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان] .
إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية . وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل . لا بسبب القوابل .
وقوله :

[فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا] .
تقرير للبرهان بالإحالة على ما مر ، وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ، ويلزم منه تناهي الأقل ، كما مر .
وقوله :

[وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً] .
تتميم لهذا البرهان .

ولمّا احتاج إلى ذلك ، لأن اللازم مما مر ، ليس إلا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر .
لكن كان ذلك في الحجة السابقة خُلُفاً ؛ لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية ، فعلاً متناهياً .
ولم يكن ههنا خُلُفاً ؛ لأن القوة ليست بواحدة .
بل إنّما لزم المحال من حيث ذكره .

وهو أن تناهي حركات الأصغر يقتضي تناهي حركات الأكبر أيضاً ، لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين ، على ما مر في المقدمة الثالثة .

وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً *

فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعلم أنا ذكرنا أن الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك . فبينة بامتناع صدور قسمي التحريك عنها ، أعنى الذى بالقسر ، والذى بالطبع ، من غير نهاية .

لكن لما كان البرهان الذى أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية غير المتناهية ، بالقسر ، أعم مأخذاً ، من الموضع الذى استعمله فيه ، فهذا البرهان الذى أقامه على امتناع كونها محرّكة بالطبع ، أخص تناولاً ، مما يجب .

وذلك ، لأنه لم يقم إلا على امتناع صدور التحريك غير المتناهي عن قوه حالة في جسم لا معاوقة فيه ، منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه ، كالتبيعة ، والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها .

وبالجملية القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة .

والتحريك بالطبع ، الذى يقابل التحريك بالقسر ، يكون أعم من ذلك ؛ لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية ، والحيوانية ، مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بساطتها ، على ما تبين فيما مر .

وأيضاً أكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها ، لكون تلك المحال أجساماً كلية .

فإذن هذا البرهان كان أخص مما يجب ، لكن لما كان المقصود ههنا ، بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها ، مبدءاً للتحريكات غير المتناهية ، اكتفى الشيخ بهذا البرهان ، المشتغل على حصول مقصوده .

الفصل الرابع والعشرون

تذنيب

(١) فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ، وغير جسمانية ،
فهي مفارقة عقلية - وفي بعض النسخ : فهي غير جسمانية ،
فهي مفارقة عقلية - *

(١) أقول : قد بان فيما مضى ، وجوب وجود حركة غير متناهية .
وبان أنها لا تكون إلا دورية .
وبان في « النمط الثاني » أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية ، هي السماوية .
فإذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية ،
وثبت أيضاً بالبرهان المذكور ، في الفصول المتقدمة ، أن القوى الجسمانية لا تصدر
عنها حركات غير متناهية .
فأنتجت المقدمتان : أن القوة المحركة للسماء ، ليست بجسمانية . وما ليس بجسماني ،
يكون مفارقاً .
فإذن هي مفارقة .
والمفارقة : إما عقل ، أو نفس .
والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها ، فإنما تحاول به بخروج ما فيها بالقوة ، من
الكمال إلى الفعل ، وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك .
فإذن : هي مفتقرة في التحريك ، إلى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل : لتخرج
تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل .
وذلك الشيء هو عقل .

ولا محالة يكون ذلك الشيء ، هو السبب الأول لتحريك السماء :
فإذن القوة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء ، مفارقة عقلية .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : قد جعلت السماء تتحرر عن مفارق .
وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمراً عقلياً
صرفاً ، بل هو قوة جسمانية .

فجوابك أن الذى ثبت هو محرك أول .
ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية *

(١) أقول : قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء ، لا يجوز أن
يكون عقلاً ، بل هو قوة نفسانية جسمانية
وهنا قد حكم بأنه مفارق عقلى .
وذلك يؤهم مناقضة .

فنبه على أن ذلك غير متناقض ، لأن الحكم بأن المباشر للتحريك لا يجوز أن يكون
عقلاً ، لا ينافى كون العقل ، مبدأ من وجه آخر .
واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلياً ، وتحريك العقل تحريك غائى .
والغاية ، وإن كانت من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ ، بعيداً ، فهى من حيث
انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل ، مبدأ قريب .

وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح :

وهو أن المحرك القريب إن كان جسمانياً :

فهو نفس . وإلا فهو عقل :

ولا وجه لكونهما معاً سبيين .

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك ، لا دائم التحريك ، فيكون لغير هذه الحركة . فاسمع ، واعلم ، أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهي التحريك ، يحرك شيئاً آخر ، ثم يصدر من ذلك الآخر ، حركات غير متناهية ، لا على أنها تصدر عنه لو انفرد ، بل على أنه لا يزال ينفع عن ذلك المبدأ الأول ، ويفعل .

(١) أقول . معنى السؤال :

أنه إذا جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية ، فتكون تلك القوة متناهية التحريك ، لا دائمة التحريك ، فتكون حركة لغير الحركة السماوية الدائمة . هذا خلف .

ونبه : على الجواب بأنه :

يجوز أن يكون محرك ، غير متحرك ، عقلي ، غير متناهي التحريك ، يحرك قوة حالة في جسم : أي يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير قارة . ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت ، بل على أنها تفعل دائماً ، عن ذلك المحرك العقلي ، وتفعل بحسب انفعالاتها تلك .

ثم زاد في البيان بالفرق : بين الانفعالات غير المتناهية .

وبين التأثيرات غير المتناهية ، على سبيل الوساطة .

وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية .

وذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط .

واعلم أن قبول الانفعالات غير المتناهية ، غير التأثير غير المتناهي .

والتأثير غير المتناهي ، على سبيل الوساطة ، غير تأثيره على سبيل المبدئية .

وإنما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط . *

واعترض الفاضل الشارح : بأن :

[الأمور الحادثة في النفس الجسمية ، لا يجوز أن تصدر عن العقل ، فإن الثابت لا يكون علة للمتغير .

وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس .

وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوة الجسمية ، بأنها لا تقوى على أفعال غير متناهية ؛ لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً] .

والجواب : أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة ، والحركة لا توجد إلا عند تجدد أحوال في محركها ، منسوبة إلى :

إرادة .

أو ميل طبيعي .

أو قسرى .

تكون كل حركة علة لتجدد حال .

وكل حال علة لتجدد حركة .

فتتصل التجددات في المحرك .

والحركات في المحرك .

فإذن لا بد من محرك تتجدد أحواله ، وليس هو بعقل .

ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى :

طبيعة .

أو قسر .

ثبت انتسابها إلى نفس .

الفصل السابع والعشرون

إشارة

(١) فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس السماوية ، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث .
ولأن تأثير المفارق متصل ، فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن المحرك الأول هو المفارق .
ولا يمكن غير هذا *

الفصل الثامن والعشرون

استشهاد

(١) صاحب المشائين قد شهد :
بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير متناه .

وأما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي ، بحسب انفعالاتها عن العقل ، فليس بإلزام على الشيخ ، لأنه عيّن ما صرح به ، لكنه لا يتصور فيما لا تستمر انفعالاته وأفعاله .

(١) أقول : فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة في النفس الفلكية؛ عن العقل ، وصدور الحركات بحسبها عن النفس .
وهو غنى عن الشرح .

(١) أقول : قد مر في بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنوا .
أن المتشبه به في جميع السماويات واحد .

وأنه غير متناهى القوة .

وأنه لا يكون بقوة جسمانية .

فغفل عنه كثير من أصحابه ، حتى ظنوا : أن المحركات بعد الأولى قد تتحرك بالعرض لأنها فى أجسام .

والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ، ولم يحضرهم أن التصور العقلى غير ممكن :

لجسم .

وأن المعلم الأول قد حكم فى موضع بوحده .

وفى موضع آخر بكثرتة .

وذكرنا وجه كل واحد من قوليه .

فذلك القوم زعموا : أن المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة فى أجسامها .

ولزمهم القول بتحريكها بالعرض ، لأن الحال فى المتحرك بالذات ، يتحرك بالعرض .

والحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك ، إلى محرك آخر . ولا يتسلسل ، بل يجب

أن ينتهى إلى محرك غير متحرك ، من حيث هو محرك .

قالوا : فذلك المحرك الذى لا يتحرك ، من حيث هو محرك ، هو العلة الأولى ، أو العقل الأول .

وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين ، متحرك :

إما بالذات .

وإما بالعرض .

وذلك غير واجب ؛ لأنه يجوز :

أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك .

ويكون متحركاً من جهة أخرى ، مثلاً من جهة كونه حالاً فى مادة .

ولا لقوة جسم .

فهو غير ممكن :

لما يتحرك بذاته .

أو يتحرك بالعرض : أى بسبب متحرك بذاته .

وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول : إن النفس الناطقة التي

لنا ، متحركة بالعرض ، إلا بالمجاز ؛ وذلك لأن الحركة بالعرض ،

وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الأفلاك دون النفوس
المفارقة والعقول .

فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل بشيئين :

أحدهما : قول المعلم الأول ، فإنهم يدعون ملازمة مذهبه ، وذلك أنه صرح :

بأن محرك كل كرة ، يحركها تحريكاً غير متناه .

وبأن التحريك غير المتناهى لا يكون بقوة جسمانية .

وهذان القولان ينتجان :

أن كل محرك كرة ، جوهر مفارق .

لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين ، وإنتاجهما .

والثانى : اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية ، هى مبادئ تشوقاتها .

وتقرير ذلك :

أن التصور العقلى لا يمكن أن يكون :

لجسم .

أو قوة جسم .

لما مر فى النقط الثالث .

وكل متحرك :

بالذات .

هى أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ، ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه ، الذى هو منطبع فيه *

أو بالعرض .

فهو جسم ، أو قوة جسم .

فإذن التصور العقلى لا يمكن أن يكون لما يتحرك .

بالمذات .

أو بالعرض .

لكن للمحركات السماوية ، تصورات عقلية بزعمهم .

فإذن هى عقول مفارقة غير متحركة :

بالمذات .

ولا بالعرض .

ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض ، ويشبه النفوس الفلكية بها ، ببيان معنى الحركة بالعرض ، ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة .
وجميع ذلك ظاهر .

واعلم أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون ، وإنما يذهب إليه قوم منهم ، لا مزيد تحصيل لهم .

يدل على ذلك قول الشيخ ؛ فى كتابه الموسوم بـ « المبدأ والمعاد » ، فإنه قال بهذه العبارة :

[والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة ، على ما كان ظهر فى زمانه ، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة] .

والإسكندر يصرح ويقول ، فى رسالته التى فى المبادئ :

[إن محرك جملة السماء واحد ، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً ، وإن نكل كرة محركاً ، ومعشوقاً ، يخصانها] .

وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه :

[إن الأثنية والأحق ، وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك ، على أن فيه

وجود مبدأ حركة خاصة له ، على أنه معشوق مفارق] .

الفصل التاسع والعشرون

إشارة

(١) الأول ليس فيه حيثيتان لوحديته .

فيلزم - كما علمت - أن لا يكون مبدأً إلا لواحد بسيط .
اللهم إلا بالتوسط .

وكل جسم - كما علمت - مركب من هيولى وصورة .

(١) أقول : يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسمًا ، بل هو عقل مجرد .

قال الفاضل الشارح :

[هذا الفصل يشتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لإثبات العقول]

وتقرير : ما فى هذا الفصل :

أن المبدأ الأول ليس فيه كثرة لوحديته ، كما بين فى النمط الرابع .

فيلزم - كما علمت فى النمط الخامس - أن لا يكون مبدأً إلا لواحد بسيط ، إلا بالتوسط .

وكل جسم - كما علمت فى النمط الأول - مركب من هيولى وصورة .

فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الجسم .

يكون مؤلفاً من شيئين .

أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن تصير عنه الهيولى والصورة معاً ، لأنك علمت - فى النمط الأول أيضاً - أنه ليس ولا واحد منهما علة ، ولا واسطة علة ، للأخرى ؛ بل يحتاجان معاً إلى علة توجد كل واحدة منهما ، فإن إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه .

أو توجد هما معاً .

ولا يجوز أن تكون علهما القريبة ، شيئاً غير منقسم .

فيُضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده : عن اثنين .

أو عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن يكون عنه اثنان معاً .

لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة ، من الهيولى والصورة ، علة
للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق .

بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما ، أولهما معاً .

ولا يكونان معاً عن ما لا ينقسم ، بغير توسط . :

فالمعلول الأول عقل غير جسم .

وأنت ، قد صح لك وجود عدة عقول متباينة .

ولا شك أن هذا المبدع الأول فى سلسلتها ، أو فى حيزها العقلى *

فإذن المعلول الأول جوهر ، بسيط ، ليس بجسم ، ولا جزء جسم ، ولا بنفس يتعلق
بجسم ، بل هو عقل محض .

وأنت ، قد صح لك فى هذا النمط ، وجود عدة عقول متباينة الذوات ، هى مبادئ
تحريكات الأفلاك .

ولا شك أن هذا المبدع الأول فى سلسلتها ، أى هو أيضاً محرك لفلك هو أول الأفلاك .

أو فى حيزها العقلى ، إن لم يكن محركاً للفلك ، أى يكون مشاركاً لها فى التجرد ،
والبراءة عن القوة .

الفصل الثلاثون

تنبيه

(١) قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد .

(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب : أكثرها مما مريانه : ولذلك وسمه بالتنبيه ، وإنما جمعها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول .
 فالأول : هو معرفة كثرة الأجرام العالية .
 والثاني : معرفة كثرة محركاتها ، أعني نفوسها .
 والثالث : معرفة كثرة منشوراتها ، أعني عقولها .
 والرابع : معرفة اختلافاتها الذاتية ، بعد اشتراكها في بعض الأمور .
 وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ، ووعد ببيان ذلك .
 أما المطلوب الأول : فالنظر فيه من العلوم الرياضية ، ولذلك قال فيه : [يمكنك أن تعلم] .
 ولم يشتغل ببيانه ، وإن أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالاً .
 فأقول : الأجرام العالية ، تنقسم :
 إلى كواكب .
 وإلى أفلاك .
 أما الكواكب فتقسم :
 إلى سيارات .
 وإلى ثوابت .
 والسيارات سبعة .
 والثوابت أكثر من أن تحصى .
 وقد رصد منها ألف ، ونيف ، وعشرون كوكباً .

والطريق :

إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير .

وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأما الأفلاك فكثيرة ، والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة

بالرصد ، بعد تمهيد الأصول الحكيمة ، وهى :

إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك بها بالذات ، ويتحرك ما يحتوى عليه ، بالعرض .
وجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة .

وجوب التشابه فيها .

وامتناع الخرق والالتزام على أجرامها .

وقد اختلف أهل العلم فى عددها اختلافاً لا يرجى زواله ، بعد أن قسموها :

إلى ، كلية يظهر منها حركة واحدة :

إما بسيطة .

ولما مركبة .

ولإى جزئية ، تنفصل الكلية إليها .

فالقدماء أثبتوا ثمانية أفلاك كلية ، يحيط بعضها بعض ، بحيث يماس مقعر العالى ،
محدب السافل .

ويكون مراكز الجميع مركز الأرض .

واحد منها وهو المحيط بالكل ، فلك الثوابت ، فإنه مما لا بد منه ، وإن كان كون

الثوابت على أفلاك كثيرة ، ممكناً .

وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج .

وسبعة للسيارات السبعة ، على النضد المشهور ، وإن كان فيه أيضاً خلاف .

والمتأخرون زادوا فلماً آخر ، غير مكوكب ، يحرك الكل بالحركة اليومية ،

وجعلوه محيطاً بالكل .

ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلى ، لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة

يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب ، طولاً وعرضاً واستقامة ، ورجعة ، وسرعة ، وبطئاً ، وبعداً ، وقرباً ، من الأرض .

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة ، كالقائلين بالمنشورات ، والحلق ، والدفوف ، وأمثالها . وجعلوها منصودة ، في جو مشتمل عليها ، هو ثخن فلكه الكلى .

ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة ، كالقائلين باسترخاء أوتارها ، عند الرجوع ، وما يقابله عند الاستقامة .

وكالقائلين بإقبال الفلك ، وإدباره ، من غير استناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهة . هذا كله مع اختلافهم في أعدادها .

وأما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكيمة ، فقد اختلفوا أيضاً في أعدادها ، بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً ، وحركة .

والعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه .

والمتاخرون المقتفون لأرصاء بطليموس الفاضل ، أثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج ، مركزه مركز العالم ، يماس بمحده مقعر ما فوقه ، وبمقعره محدب ما تحته ، وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر أفلاكه ، إلا القمر ، فإن مثله المسمى بفلك جو زهر ، يحيط بفلك آخر له ، يسمى المائل ، وهو الذى يشتمل على سائر أفلاكه .

وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل ، أو المائل ، يماس محدهما ، ومقعراهما على نقطتين ، يسمى الأبعد عن الأرض ، وأجأ ، والأقرب منها حضيباً .

وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض ، وهو في ثخن خارج المركز ، يماس محده سطحه ، على نقطتين ، تسمى أبعدهما عن الأرض ذروة ، وأقربهما حضيباً ، ما خلا الشمس فإنها تكتفى بأحد الفلكين ، أعنى خارج المركز ، أو التدوير ، من غير رجحان لأحدهما على الآخر ، بالقياس إلى حركاتها .

إلا أن بطليموس رأى لإثبات الخارج لها ، أولى ، لكونه أبسط .

.

والكواكب الستة مركوزة في تدويرها ، بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة . والشمس مركوزة في خارج المركز .

وزادوا العطاردة فلکاً آخر خارج المركز أيضاً ، فله فلکان خارجاً المركز ، يشتمل الممثل على أحدهما ، اشتغال سائر الممثلات على أمثاله ، وهو المسمى بالمدير .

ويشتمل المدير على الثاني اشتغال الممثل عليه ، وهو المسمى بالحامل لفلک التدوير ؛ إذ هو المشتمل عليه . فتكون جميع أفلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ، ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين .

عشرة منها موافقة المركز . لمركز الأرض .

وثمانية خارجة المراكز عنه .

وسبعة أفلاك تداوير .

يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة .

ويتحرك ما دونه بحركته .

ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة .

ويتحرك ما دونه بها .

ولكل فلك من الباقية حركة خاصة . إلا المثلث الستة التي فوق القمر ؛ فلها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين .

فنتنظم الرجعة والاستقامة . والسرعة والبطء ، والقرب والبعد ، بحركات الأفلاك الخارجة المراكز . والتداوير .

وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الحياة .

وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة ، وبعض اختلافات الخمسة والقمر ، والحركة المقتضية لتناقض البعد ، بين قطبي الفلكين العظيمين --- على ما يظن ، إن ثبت وجود ذلك التناقض --- حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام تتحرك بها . وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن تنسب

(٢) ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها :
كان فلكاً محيطاً بالأرض .

موافق المركز .

أو خارج المركز .

مضافاً إلى ما سبق ، لأجل هذه الحركات ، إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك ، اتفقاها على ما سبق ذكره .

فهذا هو القول المجمل في عدد الأفلاك .

(٢) أقول : وهذا هو المطلوب الثاني :

وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك .

وهو بحث حكيم ولذلك قال : [ويلزمك على أصولك] .

واعلم أنهم اختلفوا أيضاً في محركات الأفلاك الجزئية والكواكب السبعة .

فذهب فريق إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ، ذى نفس واحدة ، تتعلق بالكواكب أول تعلقها وبأفلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك ؛ كما تتعلق نفس الحيوان ، بقلبه أولاً .

وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه .

فالقوة المحركة منبثقة عن الكوكب الذى هو كالقلب في أفلاكه التى هى كالجوارح والأعضاء الباقية ، بعد ذلك .

وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً :

اثنان للفلكين العظيمين .

وسبع للسيارات وأفلاكها .

وذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة ذو نفس محركة إياه ، وكذلك كل كوكب .

وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها ، كما أثبتوا لأفلاكها ، فإن

أو فلکاً غیر محیط مثل التدويرات . أو کوكباً .

حکمها فی وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد .

وهذا شیء غیر محسوس ، فبما فوق القمر .

أما القمر فإن لم یکن محوره :

خیالاً یتراءى فيه بالانعکاس ، كما ترى من الهلالات ، وقوس قزح .

أو أجساماً موجودة ، واقعة بحدائه .

بل کان شیئاً موجوداً فيه ، ثابتاً فی جميع الأوقات ، على حالة واحدة ، لم یکن له حركة استدارة .

لکن الحکم القطعی فيه مشکل ، ولما ظهر أنه لا یكون شیئاً موجوداً فيه ، لوجوب بساطته ، وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي .

فعدد النفوس المحركة على هذا الرأى ، عدد الأفلاك والكواكب جميعاً .

والشیخ : حکم بذلك فی الكتاب بقوله :

[إن لكل جسم منها : فلکاً کان ، أو کوكباً ، شیئاً هو مبدأ حركة مستديرة

على نفسه ، لا یتمیز الفلك فی ذلك عن الکوکب] .

ویؤكدہ ما ذکرناه قبل ، من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراكز ، والتدوير ،

والکواكب مختصة فی الإبداع بصور کمالیة زائدة على صور المثلثات .

ثم إن الشیخ نفى الوهم المذهب إليه عند العوام ، وهو أن الکواكب تتحرك فی

الأفلاك ، تحرك الحیتان فی المیاہ ، فإن القول بتکثر الحركات ، المقتضى لتکثر المحركات ،

مبنى علیه ، وإنما نفاه بشیئين :

أحدهما : البرهان الکلى المتقدم :

وهو امتناع الخرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع .

وإليه أشار بقوله :

[وإن الکواكب تنتقل حول الأرض . . .

إلى قوله : لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك]

شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب .

والثاني : برهان حدسي .

وهو أن الرصد والاعتبار ، يدلان : على موافاة مركز تدوير القمر ، أوجّه ، في كل دورة مرتين .

وهما عند كونه في الاجتماع والاستقبال .

وحضيضه أيضاً مرتين :

هما عند كونه في تربيعة الشمس .

وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه في كل دورة مرتين :

إحداهما : عند كونه في تاريخنا هذا في أول العقرب ، بالتقريب .

والثاني : عند كونه في أول الثور .

إلا أن أوجه العقربى يكون أبعد عن الأرض ، من أوجه الثورى .

بخلاف القمر ، فإن أوجهه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوى ،

وهما عند كونه في أول برجى السرطان والحوت .

فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة ، بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل

بحركته وحده ، لم يعرض ذلك كذلك .

والوجه في القمر هو أن حامل التدوير ، يتحرك إلى توالى البروج كل يوم أربعة

وعشرين جزءاً ، وكسر جزء ، من ثلثائة وستين جزءاً من المحيط ، ويحمل التدوير معه .

والمائل يتحرك بحركته ، وحركة الممثل جميعاً ، إلى خلاف التوالى ، أحد عشر جزءاً ،

وكسراً ، ويحمل الحامل معه ، فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصاً ، لاختلاف الجهتين .

وتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول ، ثلاثة عشر جزءاً ، وكسراً .

والتقدير الإلهى قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في أوج

الحامل ، فإذا تحرك الفلكان في موضع الموافاة حركتهما المذكورتين ، صار الأوج مما يلي

أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً ، وكسراً ، من ذلك الموضع ، ومركز التدوير

مما يلي الجانب الآخر ، على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه ، وتحركت الشمس بحركتها الخاصة

وَأَنَّ الكواكب! تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي
مركوزة فيها ، لا بأن تنخرق! لها أجرام الأفلاك .

بها ، قريباً من جزء ، إلى الجهة التي تلى المركز منه أيضاً ، وكانت الشمس متوسطة
بين الأوج ، ومركز التدوير على بعدين متساويين ، كل واحد منهما اثني عشر جزءاً ،
وكسراً ، ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ، ولكون ذلك البعد ضعف بعد
المركز عن الشمس ، سمى بالبعد المضاعف ، وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة .

وهكذا يوماً بعد يوم ، حتى إذا صار بُعد المركز عن الشمس ربع دور . وبُعد الأوج
عنها من الجانب الآخر ، أيضاً ربعاً ، وكان بين الأوج والمركز ، نصف دور ، وفى المركز
مقابلة الأوج ، أعنى الخضيض .

وإذا صار بُعد المركز عن الشمس نصف دور ، استقبله الأوج من الجانب الآخر ،
وافاه فى استقبال الشمس .

وكذلك فى التربيع الآخر .

فلِإِذْنِ المركز يوافى الأوج فى :

الاجتماع ، والاستقبال ، والخضيض .

فى التربيعةين .

وأما عطارد ، فلما كان له فلكان ، خارجاً المركز ، أعنى المدبر والحامل .

وأوج المدبر يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية فى زماننا إلى أول العقرب .

وكان المدبر متحركاً بالحامل على خلاف التوالى ، قدر مسير الشمس .

والحامل متحركاً بالتدوير على التوالى ، ضعف ذلك .

وكان التقدير الإلهى ، مقتضياً أن يكون مركز التدوير فى الأوجين معاً .

وجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ؛ أن يصير بعد المركز .

عن أوج الحامل ، ضعف مسير الشمس .

وعن أوج المدبر ، بعد ذهاب أقل الحركتين ، بمثله من الأكبر قصاصاً مثل

مسيرها ، والبعد بين الأوجين مثله .

فيكون أوج المدبر متوسطاً بين أوج الحامل ، ومركز التدوير ، حتى إذا صار بُعد

ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة ، وأَوْجِيَّه ، وحال عطارد ، وأَوْجِيه ، وأنه لو كان هناك

المركز عن أوج المدبر ، نصف دورة ، استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدبر .

ولأجل ذلك كان المركز في هذا الأوج ، أقرب إلى الأرض مما كان في الأوجين معاً . ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض ، في موضعين متساويي البعد عن الأوجين المتقابلين . ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد ، وهما أول السرطان ، والحوت .

فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد . وعلى التسديس من الأوج الأدنى . فهذه حال القمر وعطارد . في أوجيهما . أى في وصولهما إلى أوج الحامل مرتين ، في دورة واحدة . وذلك مما يقتضى الحلاس يكون الحركات مستندة إلى الأفلاك : لا إلى الكواكب أنفسها .

فإذن لا يقع خرق في أجرام الأفلاك .

وأنكر الفاضل الشارح :

جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين .

قال :

[لأن الانتقال إلى جهة . يلزم منه الحصول في تلك الجهة .

فلو انتقل إلى جهتين . لزم حصوله دفعة . في جهتين :

سواء كان الانتقال :

بالمئات .

أو بالعرض .

أو بهما .]

ثم قال :

[لا يقال : إنا نرى الرحى تتحرك إلى جهة . والنملة عليها إلى خلافها .

انخراق يوجبه جريان الكواكب ، أو جريان فلك التدوير ، لم يعرض ذلك كذلك .

لأننا نقول : لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحي ، وللرحي وقفة حال حركة النملة ؟

وهذا وإن كان مستبعداً ؛ لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان] .

والجواب : أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان ، بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما .

فإن الحركات إذا تراكبت وكانت إلى جهة واحدة ، أحدثت حركة تساوى مجموعهما .

وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض ، أو سكوناً . إن لم يكن فضل .

وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها ؛ وذلك على قياس سائر الممتزجات .

فإذاً الجسم الواحد لا يتحرك . من حيث هو واحد ، إلا حركة واحدة ؛ إلى جهة واحدة ، إلا أن الحركة الواحدة :

كما تكون متشابهة .

فقد تكون مختلفة .

وكما تكون بسيطة .

فقد تكون مركبة .

وكل بسيطة متشابهة .

وكل مختلفة مركبة .

ولا ينعكسان .

والحركات المختلفة تكون بالقياس إلى محركاتها الأولى بالذات ، وإلى غيرها بالعرض .

ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات . بل لو كان فيها ما هي بالقياس إليه بالذات ، لكانت إحداها فقط .

وإذا ظهر ذلك ، فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين . حصواه دفعة

(٣) وتعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية ،
على قياس واحد .

وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال : إن السافل
منها معشوقه الخاص ، هو ما فوقه .

في جهتين ، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد ، فضلاً عن محال .
(٣) أقول : وهذا هو المطلوب الثالث :
وهو معرفة كثرة العقول ؛ فإن اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مبادئها المتشوقة ،
كما مر .

ولأنما ثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك
العالي ، كما مر .

والقائلون به ، يجعلون أول الأفلاك ، فلکاً ساكناً ، متشوقاً غير مشتاق ينقطع به
الاشتياق .

وهذا الرأي مما ، ال إليه أبو البركات البغدادي . وأسنده إلى بقراط من القدماء .
ولأنما عبر الشيخ عنه بقوله : [ما ربما يقال] .
إشارة إلى أنه مذهب لقوم .

ولما تقدم لإبطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط ، لم يتعرض ههنا لذلك .
وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة . لا إلى الأجسام المحيطة بها ،
فعلى القائلين بنفوس تسعة ، تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة ، عاشرها العقل المخصوص
بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه بالعقل الفعال .

وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ إليه يكون عددها ، عدد الأفلاك والكواكب ،
بزيادة واحدة .

واعلم أن العدد المثبت بالدلائل ، هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه .
وأما كونها أكثر منه ، فمن المحتمل ؛ إذ لم يدل على امتناعها دليل .

(٤) وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ، ومواضعها ، بالطبع ، إلا بأنها ليست من طبيعة واحدة ، بل هي طبائع شتى ، وإن جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية ، طبيعة واحدة .

(٥) فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود ، أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟ ومن ههنا تتوقع منا بيان ذلك *

(٤) أقول وهذا هو المطلوب الرابع :

وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها .

والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع ، والأيون والحركات . التي هي مقتضيات الطبائع ، كما تقدم بيانه .

فإذن هي مختلفة بالأنواع ، وكل نوع منها لا يوجد إلا في شخص واحد .

ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها في استدارة الأشكال والحركات . وامتناع زوالها عن الأيون والأشكال .

وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها . وهي التي تسمى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة .

(٥) أقول : هذا هو الحث على تعرف المبادئ الفاعلة لهذه الأجرام : أهي أجرام مثلها ؟ أم جواهر مفارقة ؟ والوعد ببيان ذلك .

الفصل الحادى والثلاثون

هداية

(١) إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين

فلو كان جسم فلكى ، علة لجسم فلكى يحويه ، لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة ، وجدت الإمكان .

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول . وهى أنه بين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشيء من الأجسام . ويلزم منه أن تكون عللها المفارقات .

ولا يجوز أن يكون الأول تعالى علة لها ؛ لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة . كما مر .

فلإذن عللها مفارقات ، بعد الأول ، وهو العقول] .

أقول : والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علة للبعض . ولما كانت الأجسام العالية منقسمة :

إلى حاو .

ومحوى .

وكانت عالية الحاوى — على تقدير الجواز — أقرب إلى الوهم ؛ قدم بيان امتناعها . واعلم أن البرهان قائم على امتناع :

صدور جسم عن جسم .

أو عما يحل في جسم على الوجه العام .

على ما سياتى :

وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها .

ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء في الحاوى ، هما معاً .

فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى ، العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب ، على تشخص المعلول

لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو ، علة لمحوه ، طريق خاص ، وهو استلزامه لثبوت الخلاء ؛ قدم ذكر هذا الوجه . ووسمه بالهداية ؛ فإن سلوك الطرق الخاصة أحوج إلى الهداية ، من سلوك الشوارع العامة . وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات .

إحداها : أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجودة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً ؛ فإن الطابع النوعية ، ما لم تكن أشخاصاً معينة ، لم توجد في الخارج . والثانية : أن العلة لما كانت متقدمة بالمئات ، على معلولها ؛ كان وجود المعلول ووجوبه ، متأخرين عن وجود العلة .

فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة . كان حاله حينئذ الإمكان ؛ لأنه لم يجب بعد . وكل ما لم يجب ، وكان من شأنه أن يجب . فهو ممكن .

والثالثة : أن الشئين اللذين يكونان معاً . لاعمية المصاحبة الاتفاقية . بل معية بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر ؛ فإنهما لا يتخالفان في الوجود والإمكان ؛ لأن تخالفهما في ذلك يقتضى إمكان انفكاكهما .

وتقرير الحجة : بعد تقرير هذه المقدمات . أن يقال :

لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصاً . لما بيناه في المقدمة الأولى .

وحينئذ كان وجود المحوى ، إذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص . موصوفاً بالإمكان لما بيناه في المقدمة الثانية .

ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى . بحيث لا يمكن انفكاكه عنه .

فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه .

فلإذن يلزم أن يكون هو أيضاً ، مع وجود الحاوى المتشخص ، ممكناً ، لما بيّناه فى المقدمة الثالثة .

لكنه فى جميع الأحوال واجب ، وإلاّ لكان الخلاء ممكناً ، لكنه ممتنع لذاته . هذا خلف .

فلإذن الحاوى ليس بعلة للمحوى .

واعلم : أن قولنا : [الخلاء ممتنع لذاته] .

ليس معناه : أن للخلاء ذاتاً ، هى المقتضية لامتناع وجوده .

بل معناه : أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده .

والمقارن للمحوى هو نفي ما يتصور فيه .

فإن المحوى من حيث هو ملاء ، لا يتصور إلاّ مع ذلك النفي .

وذلك النفي لا يتصور إلاّ مع تصور المحوى من حيث هو ملاء .

وإذا تحقق هذا ، سقط ما يمكن أن يتشكك به ، وهو أن يقال :

[كون عدم الخلاء واجباً لذاته ، ينافى كون ما معه — أعنى وجود المحوى — واجباً بغيره] .

وذلك ؛ لأن ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض ، هو الذى يجعل المحوى ، بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء ، حتى يحكم بوجوب عدمه ، بالمعنى المذكور ؛ ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى .

والحاصل : أن المحوى يكون واجباً بغيره ؛ إذا لم يكن معلولاً للحاوى .

أما مع كونه معلولاً للحاوى ، فهو ممتنع لذاته ، لا واجب بغيره .

ونعود إلى المتن ونقول :

قول الشيخ : [إذا فرضنا جسماً . . . إلى قوله : ذلك الشخص المعين] .

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [فلو كان جسم فلكى . . . إلى قوله وجبَتْ تَبْهًا الإمكان] .

أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه .

متصلة . هى أصل القياس ؛ فلن القياس استثنائي ،
ولأنما أورد تأليها كلياً ، غير مختص بهذا الموضع ، تمهيداً لإيراده مختصاً . وقصداً
لمزيد الإيضاح .

وهذا التالى هو المقدمة الثانية .

وقوله : [وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها] .

بيان لذلك الحكم الكلى .

وقوله : [ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً] .

استثناء للتالى ، على سبيل الإجمال . وفيه إشارة إلى المقدمة الثالثة .

ثم إنه عاد وجعل التالى متخصصاً بهذا الموضع بقوله :

[فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخص

العلة متقدم فى الوجود ، والوجوب ، على تشخص المعلول] .

ثم عاد إلى بيان استثناء التالى مفصلاً فقال :

[فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه]

أى مع وجوب الحاوى .

[أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه أيضاً ؛

لما بيناه فى المقدمة الثالثة ، لكنه يجب أن يكون ممكناً معه . هذا خلف] .

[وإن كان] عدم الخلاء [غير واجب] .

مع الحاوى .

[فهو ممكن فى نفسه ، واجب بعلة] فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب .

هذا خلف .

فإذن ليس شىء من السما ويات علة للمحوى فيه .

وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه .

وإن كان غير واجب ، فهو ممكن في نفسه ، واجب بعلة .

وذكر الفاضل الشارح [أن قوله :

« فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله :

على تشخص المعلول » .

تكرار لما قرره أولاً .

والأولى حذفه ؛ لثلايتشوش نظم الحجة ، بسببه ، والكلام ينتظم بحذفه ، وضم ما قبله لما بعده .

وأقول : الاقتصار على ما قرره أولاً ، غير كاف في هذا الموضع ؛ لأنه لم يقرر هناك إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده .

فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول ؛ فإن المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه ، لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه .

ثم لو قُدِّرَ أنه أفاد ذلك ، لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع استناد شئ من الأجسام إلى علة أصلاً ؛ لأنه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً .

فإذن الواجب أن يقيد :

العلة بكونها جسمًا متشخصًا حاوياً .

والمعلول بكونه محوياً .

ليستقيم البرهان .

فإن تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلاء الممتنع بذاته . وإذا تقرر هذا فأقول :

إن رام أحدٌ نظم ما ورد في المتن ، فالأصوب أن يقدم قوله :

[فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله : على تشخص المعلول] .

على قوله : [ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء في الحاوى . هما معاً] .

ثم يضم هذا إلى قوله :

فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب .

وقد بان أنه ممتنع بذاته .

فليس شئ من السماويات علة لما تحته ، وللمحوى فيه .

(٢) وأما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف ، وأقوى ،

وأعظم ، منه ، أعنى الحاوى ، فغير مذهب إليه بوجه ، ولا ممكن *

[فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً . . . إلى آخره] .

فإنه بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء ، ويسقط منه ما يوهم

التكرار .

ولا يبعد أن الأصل قد كان هكذا ، وأن هذا التقديم والتأخير إنما وقع من غفلة

النساخ . والله أعلم .

وأما اعتراض الفاضل الشارح بأن :

[الحكم يكون ما مع المتأخر متأخراً ، كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدماً .

والعقل الذى هو علة المحوى ، إنما يوجد مع الحاوى عندهم .

فتقدمه على المحوى بالذات ، يقتضى تقدم الحاوى أيضاً عليه .

ويجوز المحذور] .

فغير متوجه : لدلالة المعية فى الموضوعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فإن :

أحدهما : يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ،

من حيث ذاتهما .

والثانى : على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر .

كما مر فى النمط الأول :

(٢) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوى ، علة للمحوى : أشار إلى القسم

الثانى ؛ وهو :

كون المحوى علة للحاوى .

الفصل الثاني والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السماوى غير جسم ، فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم ، حاو ، ومحوى ، سواء كان عن واحد ، أو عن اثنين .

وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم ، ذهابه إلى القسم الأول ؛ وذلك لأن الوهم إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة ، أو مشابهة بوجه ما للحق . ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول ، لاستغنائها عنه ، وافتقاره إليها . وكان الحاوى :

أشرف من المحوى ؛ لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد ، منه ؛ وأقوى وأعظم منه ؛ لاشتماله بحسب الصورة والمقدار ، على ما هو مثله ، مع زيادة ؛ كان إسناد العلية إلى الحاوى ، أشبه بالحق ، من إسنادها إلى المحوى . ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهب إليه بوهم ، ليس بممكن ، على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر . والفاضل الشارح :

نسب قول الشيخ هذا إلى الخطابة ، ظناً منه أن مجرد التلطف بالشرف خطابة . وليس كذلك ؛ لأنه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف ، لكان بيانه خطابياً ؛ لكنه لم يعمل بذلك إلا كونه غير مذهب إليه بوهم . وأما كونه غير ممكن ، فعمل بما سيأتى .

وللمبرهن أن يستعمل كل شيء فى إثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته . .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

لو سلم لك أن علل الأجسام السماوية ، ليست بجسم ؛ لكنك تجعل الحاوى معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوى ، فيكون متقدماً عليه .

ولا مجاللة أن إمكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا
كما عرض فيما مضى ذكره ، لأنك تجعل للحاوى وجوداً عن علة ،
قبل وجود المحوى .

فاسمع واعلم أن الحاوى إنما كان وجوده يصحب إمكان
المحوى ، إذا كان علة تسبق المحوى ، فيكون للمحوى مع وجوده
إمكان ، حين يتحدد بوجوده السطح ، فلا يجب معه ما يملؤه ،
إن كان معلولاً ، بل يجب بعده .

سواء جعلت الحاوى ، وعلة المحوى ، صادرين :

عن علة واحدة . أو عن اثنين .

ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلاء ، مع وجود الحاوى ؛ لتقدمه ،
كما لزم على القول بكون الحاوى علة .

وعلى قول الشيخ : [سواء كان عن واحد] .

فى قوله :

[فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى ، سواء كان :

عن واحد . أو عن اثنين] .

إشكال : لأن تفسير كلامه ، إن كان هكذا .

سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ، أو لزوم عليهما .

عن واحد . أو عن اثنين .

قيل : ولو كان الحاوى والمحوى ، أو عليهما عن واحد ، لم يكن للحاوى وجود ،

قبل المحوى .

ولا لعل الحاوى ، قبل علة المحوى .

فلم يمكن أن يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما .

إنما يتوهم تقدمه ههنا ، بأن يكون لعائته تقدم على علة المحوى ، وحينئذ لا تكون

العلتان : واحدة ، ولا عن واحد .

وأما إذا لم يكن علة ، بل كان مع العلة ، لم يجب أن يسبق
تحدد سطحه الداخلى وجود الملاء الذى فيه ؛ لأنه ليس هناك سبق
زمانى أصلاً .

وإن فسر على ما فسرناه أولاً ، وهو أن يقال :
سواء كان لزوم الحاوى .
وعلة المحوى .

عن واحد أو عن اثنين . لم يكن مطابقاً للمتن .
وإن أضمر فى كون الحاوى والمحوى ، عن واحد ، أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر ،
لم يكن خالياً عن تعسف ما .
وأقول فى حله :

اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مبادئها .
فقال بعضهم : إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى ، وإنما تختلف صدوراتها عنها
بحسب ترتب العقول التى هى شروط تتوقف تلك الصدورات عليها .
فالحاوى لكونه بحسب شرط أقدم ، يكون أعلى مرتبة من المحوى .
وقال بعضهم : إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب ، وهى العقول .
فإذن قول الشيخ :

[سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ؛ عن واحد ، أو عن اثنين] .

إن لم يكن مفسراً بشىء مما مر ، كان إشارة إلى المذهبين ؛ فإن تقدم الحاوى يمكن أن
يتوهم على التقديرين .

وتقرير التنبيه : لإزالة الوهم أن يقال :

تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لإمكان الخلاء ، إنما يلزم عند كون الحاوى علة .
وذلك لا يمكن إلاّ تشخصه . وتحدد مقعده الذى هو مكان المحوى ، وعدم وجوب
ما يملؤه ، مع حصول ذلك التحدد ؛ لكون المحوى معلولاً .

أما إذا لم يكن الحاوى علة ، بل كان مع العلة على الوجه المذكور ، لم يجب تقدمه ؛
فإن ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية ، لا يكون متقدماً ، اللهم إلاّ أن يكون التقدم زمانياً .

وأما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما ليس بعلة ، بل مع العلة .
بل نقول إن الحاوى والمحوى وجبا معاً عن شيئين *

الفصل الثالث والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التى
تقررت ، أنه قد يوجد عن غير جسم ، حاو ، وآخر غير جسم
يوجد عنه المحوى .

فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الآخر غير الجسم ، بالذات .
ولكن المحوى معلول للآخر غير الجسم ، فإذا اعتبرت له معية

أما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما يتفق أن يكون معها .
والمراد : من التقدم الذاتى ههنا ، هو أحد قسميه الخاص بالعلل . لا الذى يكون
بالطبع ، لأن التقدم بالطبع متصور ههنا ، فلمن المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته
المجردة عن الإضافة ، من غير انعكاس .

والتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس .

واعتراض الفاضل الشارح بأن :

[الحاوى وإن لم يكن علة ، لكنه إن فرض متقدماً بالطبع . عاد الإلزام ،
والشيخ لم ينف هذا الاحتمال] .

ساقط بذلك .

(١) أقول : هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان :
وهى آن الحاوى ، والعقل الذى هو علة المحوى . لما صدرا معاً من علة واحدة . فقد
وجبا عنها معاً .

مع هذا الآخر ، كان ممكناً .

فيكون في حال ما يجب الحاوى ، فالمحوى ممكن .

فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق .

وجوابه ذلك بعينه ؛ فإن المحوى إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذى هو علة له .

وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجه ، إنما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه .

ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى .

وليس كل ما هو بعد معلول ، فهو بعد ؛ لأن القبلية والبعدية ؛ إذا كانتا بحسب العلوية والمعلولية ، فحيث لم يكن عليه ولا معلولية ، لم يجب قبلية ولا بعدية .

ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة ، علة ، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلوية ، قبلاً ؛ اللهم إلا بالزمان*

والمحوى ليس مع وجوب أحدهما ، الذى هو علة ، واجباً ، فلا يكون مع وجوب الآخر ، الذى هو الحاوى ، أيضاً واجباً .

وحيث أنه يعود المحدور .

والتنبيه للجواب هو الذى سبق مع مزيد إيضاح ، وهو غنى عن الشرح ..

الفصل الرابع والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعاً ، بحسب اعتبار نفسيهما ، غير واجبي الوجود ، فخلو مكانيهما غير واجب الوجود ، فاسمع .

إن هذين إذا أخذنا معاً ممكنين ، لم يكن هناك تحديد لشيء ، ولا مكان ، إن لم يُملأً كان خلاءً .

وإنما يعرض ما يعرض ، إذا كان محدداً ، فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطاً بملاء ، أو غير محيط بملاء ، فيكون خلاءً * .

الفصل الخامس والثلاثون

إشارة

[١] وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم :

إلى صورة الجسم الحاوى .

أو نفسه التى تكون كصورته .

أو إلى جملته * .

(١) أقول : هذا الفصل واضح ، وقد مر بيان ما يناسبه فى أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى .

[١] أقول : أى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم ،

سواء :

الفصل السادس والثلاثون

تذنيب

(١) قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض .
وأنت إذا فكرت مع نفسك ، علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها .

جعلت العلة ؛ صورة الحاوي .

أو نفسه التي تكون مبدأ لصورته ، أو تكون هي كصورته ، أو عين صورته .
أو جعلت العلة ، جملة الحاوي ؛ فإن استلزام إمكان الخلاء حاصل مع الجميع ؛
لأن العلة ما لم يتم وجودها ، لا تكون علة .
وأي هذه الأشياء يفرض علة ، فإنه لا يتم موجوداً إلا مع الجميع .

(١) أقول : لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات ، علة لما يحويه .
وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه .

وكان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض .
مما تقبله الأذهان بسرعة .

جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة .

لكن لما كان أحد الحكمين الأولين ، غير برهاني ، ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما ، علة لجسم آخر .

وهذا البرهان مع قرينه من الوضوح مبني على مقدمات :

إحداها : أن الجسم إنما يفعل بصورته ؛ لأنه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته .

والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها ، إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها .

ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل ؛ فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل ، لا يمكن أن يكون فاعلاً .

ولا يمكن أن يفعل بمادته ؛ لأنه يكون بها موجوداً بالقوة ، ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً .

والفاضل الشارح :

علل امتناع كون المادة فاعلة ، بأن المادة قابلة .

والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ثم ناقضه بأن قال :

[نص الشيخ في « النمط السابع » على أن علم الباري بغيره ، صورة في ذاته .

فلذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً] .

أقول : أما تعليله المذكور ، فباطل ؛ لأن الشيء الواحد إنما يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، لشيء واحد .

فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول .

والقابل لا يجب أن يحل فيه المقبول ، بل يمكن .

والواحد لا تكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً .

وأما إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس ؛ فإنها قابلة عما فوقها ،

فاعلة فيما دونها .

وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت :

فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم .

وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالية فيها .

وهما متغايران .

فلإذن التعليل بذلك باطل .

وأما قوله : [الشيخ نص على أن علمه تعالى صورة في ذاته] .

ولا توسط. للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هوى أو صورة ، حتى يوجد هما ، أولاً فيوجد بهما الجسم .

فإن كان على ما ذكره ، كان للشيخ أن يقول :

اعتبار كونه عاقلاً للأشياء ، غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً ، يصح أن تقارنه صور المعقولات .

وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً .

فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور .

وبالاعتبار الثاني قابلها .

على أن الحق في ذلك سنذكره في موضعه .

المقدمة الثانية :

أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام ، إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع ؛ وذلك لأن الصور صنفان :

صور تقوم بمواد الأجسام ، كالصورة الجسمية والنوعية وهي كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام ، فكل تلك ما يصدر عنها بعد قوامها ، يصدر بوساطة تلك المواد ، فيكون بمشاركة من الوضع .

وللتلك فإن النار لا تسخن أى شيء اتفق ، بل ما كان ملائماً لحرمتها ، أو كان من جسمها بحال .

والشمس لا تضيء كل شيء ، بل ما كان مقابلاً لحرمتها .

وصور قوامها بذاتها ، لا بمواد الأجسام ، كالأنفاس المفارقة بذواتها دون أفعالها .

لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفس ، إنما يكون بذلك الجسم ، وفيه ؛ وإلا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً ، لذلك الجسم ، وحينئذ لم تكن نفساً لذلك الجسم .

هذا خلف .

فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع .

فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ،
ولا لصورها .

المقدمة الثالثة : أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له ،
ولاً لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع .
هذا خلف .

المقدمة الرابعة : أن علة الجسم تكون أولاً علة لجزئه ، أعنى مادته وصوته .
وهذا قد تقرر فيما مضى .
وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول :
قوله : [الأجسام إنما تفعل بصورها] .
إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [والصور القائمة بالأجسام والتي هي كالمية لها] .
يعنى النفوس [إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها] .
إشارة إلى المقدمة الثانية .
وقوله : [ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هيولى أو صورة] .
إشارة إلى المقدمة الثالثة .
وقوله : [حتى يوجد هما أولاً ، فيوجد بهما الجسم] .
إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وقوله : [فإذا الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ، ولا لصورها] .
نتيجة .

وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها ، ويتم البرهان .
وقوله : [بل لعلها تكون معدة لأجسام آخر ، لصور ما يتجدد عليها ، أو أعراض] .
إشارة إلى كيفية تأثير الصور فى الأجسام الأخر ، وذلك بأن :
تجعل موادها معدة لقبول صورة ، تفيض عليها من مفيض الصور .

كالنار التى تجعل مادة ما يجاورها — بالتسخين — معدة لقبول صورة هوائية ، تتجدد
على تلك المادة .

يل لعلها تكون معدة لأجسام آخر ، لصور ما يتجدد عليها
أو أعراض *

الفصل السابع والثلاثون

هداية وتحصيل

(١) فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود إلا واحداً فقط ، لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع .

فتكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة .

أو تجعلها معدة لقبول أعراض ؛ فلإن بعض الأعراض أيضاً يفيض على الأجسام من علل مفارقة ، عند صيرورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها .
ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه علة لها .
وذلك كالشمس التي تعد الأجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها .

وهذا الفصل آخِر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

(١) أقول : قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة .

وقد ثبت فيها مر أن واجب الوجود واحد .

وأن واجب الوجود غير مقول على كثرة ، قول الأجناس ، أو الأنواع .

فلإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود ، لذواتها ، معلولة للأول .

فهذه فائدة ، لأجلها وسم الفصل بالهداية .

ثم إنه شرع في بيان مراتب الموجودات : ومهد لذلك أصولاً .

فذكر أنه قد ثبت :

من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية .

وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية ، معلولة لعلل غير
جسمانية ، فتكون هي من هذه الكثرة .

وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأً لاثنين
معاً ، إلا بتوسط . أحدهما ، ولا مبدأً للجسم إلا بتوسط .
فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر
العقلية ، وواحدًا .

وأن تكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط . ذلك الواحد .
والسماويات بتوسط . العقليات *

الفصل الثامن والثلاثون

زيادة تحصيل

(١) وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم
الجسم السماوي عن آخرها ؛ لأن لكل جسم سماوي مبدأً عقلياً ؛ إذ

ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ ، إلا لواحد .

ومن امتناع كون ذلك الواحد جسمًا ، أو جسمانيًا ؛ أو نفسًا . . .

أحكام ثلاثة :

أحدها : أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر .

والثاني : أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد .

والثالث : أن السماويات صادرة من هذه الجواهر .

ولأجل هذه الفوائد ، وسم الفصل أيضاً « بالتحصيل » .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر .

ليس الجرم السماوى بتوسط جرم سماوى .
 فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع
 استمرار باق في الجواهر العقلية ، من حيث لزوم وجودها نازلة في
 استفادة الوجود ، مع نزول السماويات *

وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأول ، مع صدور السماويات .
 وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها .
 وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة
 إلى علة ؛ لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول .
 فلإذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها ، إلى عقل الفلك الأخير .
 واعلم أن الشيخ لم يجزم :
 بكون العقل الأول علة للفلك الأول .
 ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير .
 ولا بوجوب تواليها في علية الأفلاك المتوالية .
 ولا بمساواة العقول للأفلاك في العدد .
 بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك .
 وبأنها لا تكون أقل عدداً من الأفلاك .
 فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل إليه العقول البشرية . ويظهر من ذلك
 أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ :
 بتجويز ما لم يجزم هو به .
 سخيف .

الفصل التاسع والثلاثون

زيادة تحصيل

(١) فمن الضروري إذن أن يكون جوهر عقلى ، يلزم عنه :

جوهر عقلى .

وجرم سماوى .

ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد ، من حيثيتين .

(١) أقول : أراد أن يبين كيفية صدور كثرة عن المبدأ الأول .

فبدأ بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه .

وهو جوهر عقلى . وجرم سماوى ، معاً .

وذلك لأن وجوب صدور الأجرام السماوية عن الجواهر العقلية ، مع استمرار وجود الجواهر العقلية ، يقتضى بالضرورة :

صدور جرم سماوى .

وجوهر عقلى ،

معاً عن جوهر واحد عقلى .

ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد . يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فى بادئ الرأى .

بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يقتضى ، إذا فهم على الإطلاق . الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة . أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً ، وعن ذلك الواحد ، واحد آخر ، وهلم جرّاً .

حتى لا يمكن أن يوجد شيان ليس أحدهما فى سلسلة الترتيب علة الآخر .
إما على الولاء .

أو بتوسط الغير من العلل .

وهذا ظاهر الفساد : فإن وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة .

لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، إذا كانت جهة الصدور واحدة ،

وتكثرُ الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول ؛ لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة ، واعتبارات متكررة ، كما مر .

أما إذ تكثرُ جهاته واعتباراته ، فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ؛ ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة ، عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة ، لكثرة جهاتها ، واعتباراتها ، المنسوبة إلى تلك الأعراض . وإلى هذا المعنى ، أشار الشيخ بقوله :
[ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد . من حيثيتين .

وتكثرُ الاعتبارات والجهات : ممتنع في المبدأ الأول ؛ لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات ، مختلفة ، واعتبارات متكررة ، كما مر .

وغير ممتنع في معلولاته .
فلإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ،
وأمكن أن يصدر عنه معلولاته] .
فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، وجوب استنادها إلى غيره بالإجمال :
وبقى بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في
المعلولات بالتفصيل . ونقدم له مقدمة فنقول :

إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن (أ) .
وصدر عنه شيء واحد ، وليكن (ب) .
فهو في أولى مراتب معلولاته .
ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء وليكن (ح) .
وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) .

فيعبر في ثمانية المراتب شيان لا تقدم لأحدهما على الآخر .
وإن جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر ، صار في ثمانية المراتب
ثلاثة أشياء .

وغير ممتنع في معلولاته .
فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد .

ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ح) وحده ، شيء .

وبتوسط (د) وحده ثان .

وبتوسط (ح د) معاً ، ثالث .

وبتوسط (ب ح) رابع .

وبتوسط (ب د) معاً خامس .

وبتوسط (ب ح د) سادس .

وعن (ب) :

بتوسط (ح) سابع .

وبتوسط (د) ثامن .

وبتوسط (ح د) معاً تاسع .

وعن (ح) وحده عاشر .

وعن (د) وحده حادى عشر .

وعن (ح د) معاً ثانى عشر .

وتكون هذه كلها في ثلاثة المراتب .

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء ، واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة ، ح ا ر ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة .

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب ، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها ، في مرتبة واحدة ، إلى ما لا نهاية له .

فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة ، في مرتبة واحدة ، عن مبدأ واحد .

وإذا ثبت هذا فنقول :

إذا صدر عن المبدأ الأول شيء ، كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة .

ومفهوم كونه صادراً عن الأول ، غير مفهوم كونه ذا هوية ما .

فإذن : ههنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

وأمكن أن تصدر عنه معلولاته .

ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها :

والثاني : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود ، وهو المسمى بالماهية .

فهى من حيث الوجود ، تابعة لذلك الوجود ؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم تكن ماهية أصلاً .

لكن من حيث العقل ، يكون الوجود تابعاً لها ، لكونه صفة لها ، ثم إذا قيسست الماهية وحدها ، إلى ذلك الوجود ، عقل الإمكان .

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها .

وإذا قيسست لا وحدها ، بل بالنظر إلى المبدأ الأول ، عقل الوجوب بالغير .

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، مع النظر إلى المبدأ الأول .

ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود ، بالإمكان والوجوب .

وأيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده ، قائماً بذاته ، لزمه أن يكون عاقلاً لذاته .

وإذا اعتبر ذلك له مع الأول ، لزمه أن يكون عاقلاً للأول .

فهذه ستة أشياء

وجود .

وهوية .

وإمكان .

ووجوب .

وتعقل للذات .

وتعقل للمبدأ .

واحد منها فى أولى المراتب ، هو الوجود .

وثلاثة فى ثانياتها ، هى :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغايرته للأول .

والتعقل بالذات اللازمة له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الأول .

أنه بذاته إمكاني الوجود .
وبالاول واجب الوجود .

واثنان في ثالثتها ، وهما :

الإمكان .

والوجوب .

المتأخران عن الهوية ، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود
وأما باعتبار تقدمها عليه ، فهما في ثانية المراتب ، مع الوجود .
والتعقلان في ثالثتها .

واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمناً والتزاماً ، وإن كان المعلول الأول من
هذه الجملة ، ليس بالحقيقة إلا واحداً .

والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته ، من حيث كونه بالقوة .
والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حالة في ذاته ، من حيث كونه بالفعل .
والوجوب والتعقل للمبدأ ، يشتركان في أنهما حالة المستفاد من مبدئه .
فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثايت : الموجود في العقل .
والأولى والثانية : تشتركان في أنهما حالة في ذاته .
والثالثة تمتاز عنهما بأنها حالة بالقياس إلى مبدئه .
وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .
وإذا تقرر هذا فنرجع إلى باقي شرح المتن ونقول :
قوله :

[فمن الضروري أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه :

جوهر عقلي .

وجرم سماوي] .

يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول ؛ إذ لا سبيل إلى ذلك .
بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول ، جوهر عقلي :
سواء كان هو أول الجواهر .
أو غيره .

وأنه يعقل ذاته .

ويعقل الأول .

لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت ، كما ذهب إليه بعض المتقدمين ، فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأول ؛ فإن الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها ، بل هو عقل آخر : بعد العقل الأول .
وقوله :

[ولا حيثيتى اختلاف هناك ، إلا ما كان لكل شىء منها .

أنه بذاته إمكاني الوجود .

وبالأول واجب الوجود .

وأنه يعقل ذاته :

ويعقل الأول] .

إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل الذى هو المعاول الأول لا يمكن إلا من

هذا الوجه .

وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ، ولم يذكر :

الهوية .

والوجود .

لأن المعلول الأول عبارة عن مجموعهما معاً ، والحيثيات اللازمة له ، هي الأربعة التى

ذكرها ، لا غير .

وقوله :

[فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده .

وبما له من حاله عنده .

مبدأ لشيء] .

إشارة إلى أمرين :

أحدهما : ما يفيض من الأول على معلولاته .

والثانى : ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول .

وهما ما يعبر عنهما :

فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده ، وبما له من حاله عنده ، مبدأ لشيء .

وبما له من ذاته ، مبدأ لشيء آخر .

بتعقل المبدأ .

ووجوب الوجود .

الذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه . وهي أفضل حاله المذكورتين ، التي بها صار مبدأ لعقل آخر .

وقوله :

[وبما له من ذاته :

مبدأ لشيء آخر] .

إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين ، التي بها صار مبدأ للفلك .

وقوله : [ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات] .

إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة ؛ بخلاف الواجب ذاته .

ولنما أشار بلفظة : [هو] .

إلى العقل الأول ، مع جميع كمالاته اللازمة له ، لا إلى ما يكون منه في أول مراتب

المعلولات وحده ، وأن ذلك شيء واحد كما مر .

وقوله : [وكيف لا ، وله ماهية إمكانية وجود من غيره ، واجب ؟] .

إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكروهما من قبل .

ولنما ذكرهما ههنا ، لكونهما مقويات ، لا لوازم .

ووصفهما بالإمكان والوجوب ، تنبيهاً على استئزاهما للأوصاف المذكورة .

وقوله :

[ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه :

مبدأ للكائن الصوري .

والأمر الأشبه بالمادة .

مبدأ للكائن المناسب للمادة] .

ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوِّماً من مختلفات .
 وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ، ووجود من غيره واجب .
 ثم يجب أن يكون الأمرُ الصوري منه ، مبدأً للكائن الصوري .

أى ينبغى أن تستند عليته للعقل الذى تحته إلى حاله التى له بالقياس إلى مبدئه .
 وعليته للفلك الذى تحته ، إلى حاله التى له ، فى ذاته ؛ فإن ذاته بالمادة أشبه .
 وكما له الفائض عليه من مبدئه ، بالصورة أشبه .
 والمعلول يشبه العلة ويناسبها .
 ثم صرح عن ذلك بقوله :

[فيكون بما هو عاقل للأول ، الذى وجب به ، مبدأً لجوهر عقلى .
 وبالأخر مبدأً لجوهر جسمانى] .
 ثم أشار بقوله :

[ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصور
 ومادة جسميتين] .

إلى تفصيل حاله فى ذاته ، إلى الحالتين المذكورتين :

أعنى التى له من حيث كونه بالقوة .

والتي له من حيث كونه بالفعل .

فإنه بالأول صار مبدأً لحيول الفلك ، التى يكون الفلك بها ، فلكاً بالقوة .

وبالثانى صار مبدأً لصورته التى يكون الفلك بها فلكاً بالفعل .

ولأجل كون الماهية والإمكان

عدهيين فى ذاتيهما

وجوديين بغيرهما

كانت المادة

عدمية بانفرادها

وجودية بالصورة

ولأجل كون الماهية :

والأمرُ الأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة .

متقدمة على الوجود ، من حيث العقل .

متأخرة عنه من حيث الوجود .

كانت المادة متقدمة على الصورة ، من وجه ، ومتأخرة عنها من وجه ، كما مر في النمط الأول .

ولأجل كون الوجوب أقرب إلى المبدأ في الترتيب ، كان للصورة تقدم العلية على المادة . فهذا ما أردنا بيانه .

وإنما أطينا القول فيه ؛ لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة ، وأقدموا لجهلهم بها ، على تجهيل المتقدمين من الحكماء . والتشنيع عليهم .

وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم :

[نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة ، إلى المتوسطة .

والمتوسطة إلى العالية .

والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول . وتجعل المراتب شروطاً معدة ، لإفاضته تعالى] .

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية .

فإن الكل متفقون على صدور الكل منه . جل جلاله .

وأن الوجود معاول له على الإطلاق .

فإن تساهلوا في تعاليمهم . وأسندوا معلولا إلى ما يليه . كما يسندونه إلى العلة الاتفاقية ، والعرضية . وإلى الشروط . وغير ذلك ، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبناؤا مسائلهم عليه .

والفاضل الشارح : ممن نسب كلامهم في هذه المسألة . إلى الوهن والركاكة . لاسبب المذكور .

وقد ذكر في الشرح :

[أن الشيخ خبط في هذا الكتاب ، وفي سائر كتبه . لأن كلامه مشعر

فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به ، مبدأ لجوهر عقلي .

تارة ، بأنه إنما يصير عقل وفلك ، عن العقل الأول ؛ لما فيه من الإمكان والوجوب .

وتارة لأنه يعقل نفسه ، ويعقل غيره .

ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل ؛ فإن الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع .

أقول : الشيخ لم يجعل الوجوب وحده ، مصدرًا لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إلى ، كالشفاء ، والنجاة ، والمبدأ والمعاد ، والمباحثات ، والإشارات ، وغيرها من رسائله .

بل جعل عقله الأول الموجب لوجوده ، مبدأ لعقل آخر .

ولعله ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل ، إلى ما يخالف ذلك .

وأما جعل الإمكان ، وعقله لنفسه ، مبدأين لفلك ، فعلى ما ذكره ، ولا مناقضة بينهما ، كما مر .

وأما الجمجمة التي ذكرها ، إن كانت ، فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور ، بل لعمرى قد كفى الشيخ — بجمجمة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه — فضلاً وشرقاً . ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان ، والوجوب ، والوجود ، وغيرها ، لا تصلح للعلية في هذا الموضع .

وكرر ما ذكره مراراً :

[من كونها أموراً عدمية ، أو أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات ، وما يجري مجراه] .

والجواب : بعد ما مر من الكلام عليه ، أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ، ليست عللاً مستقلة بأنفسها ، بل هي شروط وحيثيات ، تختلف أحوال العلة الموجدة بها . والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق .

وأما كونها أموراً مشتركة على التساوي ، فليس كما ظنه ، بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الأمور بالتشكيك ، كما مر في الوجود .

وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني .

ثم قال :

[المعلوم الأول لا يجوز أن يكون متقوماً من مختلفات ، وإلا لكان الأول علة لها] .

والجواب : أن المعلوم الأول :

يطلق على العقل الأول ، مع جميع كمالاته ؛ فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها .

ويطلق على الصادر الأول ، من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه .
فعلى التقدير الأول يصح الحكم على المعلوم الأول بأنه متقوم من مختلفات .
وعلى التقدير الثاني لا يصح .
فلا مناقضة بينهما .

والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع ؛ فإنه قال بهذه العبارة :
[ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجودها داخلية في مبدأ قوامها ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم ، وحال ، أو صفة ، أو معلول ، ويكون ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه المادته شيء ، وبمشاركة ذلك اللازم شيء ، فينبع من ذلك كثرة ، كلها تلزم ذاته] .

فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى .

ثم قال الفاضل الشارح :

— بعد الحكم بأن المعلوم الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات —
[وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته ؛ لأن ذلك يقتضي كون المعلوم الأول مركباً من جنس وفصل] .

أقول : وهذا خبط وقع منه ، لاشتباه الأجزاء الوجودية ، بما يجري مجرى الأجزاء في العقل .

ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين ، هما يصير
سبباً لصورة ومادة جسميتين *

ثم قال :

— بعد كلام طويل —

[ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن تكون مصدراً للمعلولات الكثيرة ، فهي
حاصلة لذات الله تعالى ؛ إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة] .
والجواب : أن السلوب والإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير ، فلو جمعت مبدأ لثبوت
الغير ، كان دوراً] .

ثم قال :

[والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصور مبدأ للكائن الصورى .
والأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة ؛ دليلاً .
والذى عول عليه في سائر كتبه ، أن الأشرف يتبع الأشرف ، مع أنه هو الذى
قال في برهان الشفاء :
[وإذا رأيت الرجل العلمى يقول : هذا شريف ، وهذا خسيس ، فاعلم أنه يخطئ .
فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث
العلمية ؟] .

أقول : إذا استند مسببان ، أحدهما أتم وجوداً من الآخر ، إلى سببين كذلك .
وكان المسبب الأتم ، أتم وجوداً من المسبب الأنقص ، وجب استناده إلى السبب
الأتم ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته .
وهذا موضع علمى ، وله نظائر كثيرة ؛ لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع :
[والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة] .
ثم حكم لأجل ذلك بأن :

[الجوهر المفارق ، العقل البرئ عن الإمكان ، لا يتبع حال علته في ذاتها ،
أعنى الطبيعة العدمية الإمكانية .
بل يتبع حال علته بالقياس إلى مبدئها ، أعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية .

الفصل الأربعون

وهم وتنبيه

(١) وليس إذا قلنا إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف
يجب أن يصح عكسه ، حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل
عقل ، يوجب وجود مختلف ، ويتسلسل إلى غير النهاية ؛
فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كلياً *

وأن الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة له .
على أنه ليس بمحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، إلى هذا التفصيل .
وهو لم يزم أيضاً بذلك ، وكيف ؟ وهو معترف بالعجز عن إدراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الأمور ، كما ذكره مراراً فى كتابه .
بل إنما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد ، احتمال ذلك على سبيل
الأولية فقط .

وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مر .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :
إذا كانت الحشيات المذكورة الموجودة فى العقل سبباً لوجود :
عقل وفلك .

معاً ، تحت ذات العقل .
وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحشيات .

فلماذا يجب أن يكون تحت كل عقل :

عقل

وفلك

لا إلى نهاية .

والتنبيه على فساد ما أن يقال :

الفصل الحادى والأربعون

تذكير

(١) فالأول يبدع جوهرًا عقليًا ، هو بالحقيقة مبدع ،

وبتوسطه :

جوهراً عقلياً .

وجرمًا سماويًا .

إنا إذا قلنا : إن كل :

عقل .

وفلك .

يصدران معاً عن عقل .

فذلك العقل يشتمل على كثرة .

ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة ، حتى يصدر عنه :

عقل

وفلك

معاً ، فإن الموجب لا ينعكس كلياً .

والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع ، حتى تكون متفقة المقتضيات .

(١) أقول : لما كان الإبداع إيجاد شيء بلا توسط :

آلة

أو مادة

أو زمان

أو غير ذلك .

وكان العقل الأول ، هو الذى أوجده الأول تعالى :

وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي ، حتى تتم الأجرام السماوية ،
وينتهى إلى جوهر عقلي ، لا يلزم عنه جرم سماوي *

من غير توسط شيء آخر .

ولا شرط جودى .

ولا عدى .

كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط .

واعلم أن قول الشيخ :

[وبتوسطه

جوهرًا عقليًا

وجرمًا سماويًا]

ليس حكمًا بأن المتوسط :

بين الأول .

وبين أول الأجرام السماوية .

ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب ، بل على سبيل الإمكان والاحتمال ، كما مر .

إذ لا دليل على ذلك .

وادعى الفاضل الشارح : [أن قول الشيخ :

« إن صدور العقل الثانى عن المبدأ الأول ، بتوسط العقل الأول »

كلام مجازى ، لأن المؤثر عنده فى العقل الثانى ، ليس هو المبدأ الأول بتوسط ، بل هو العقل الأول فقط] .

ثم إنه لم يؤيد دعواه ببينة ، بل قد كذبه .

تخصيص الشيخ العقل الأول ، بأنه المبدع بالحقيقة .

لأن الإبداع الحقيقى — على ما أقر به هذا الفاضل — مفسر بالإيجاد من غير توسط .

فإذن لو كان موجد العقل الثانى ، هو العقل الأول ، لكان العقل الثانى أيضاً مبدعاً

بالحقيقة .

وكذلك سائر المعلولات التى لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة .

الفصل الثانى والأربعون

إشارة

(١) فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير .

ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه .

وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه .
وهناك يتبين أن ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ، ليس بشئ .
وباقى الفصل ظاهر .
ولنما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك .
والغرض منه إعادة تصوير الجميع معاً .
(١) أقول : يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد عن مبادئها .
وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعة ، فأسندها إلى العقل الأخير ، وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى ، وإليه تنهى العقول ، ويعرف بالفعال .
فنقول :

لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى ، قابلة :

لجميع أنواع التغير
والحركة

بخلاف الأجرام السماوية

لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً ، بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب
مشتتملاً على نوع من :

التغير

والحركة

لكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير والحركة ، إلا الأجرام السماوية .

ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقتض بها الصورة .

فلإذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام .
ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة :

من هيولى مشتركة

وصور مشتركة

وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير والحركة في حده .

وجب أن يكون اختلاف صورها ، مما يؤثر فيه اختلاف في أحوال الأجرام السماوية .
وأن يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماوية .
والأجرام السماوية تشارك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة ، المسماة بالطبيعة
الخامسة .

فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة ، تأثير في وجود المادة المشتركة ، فيكون
ما يختلف فيه ، مبدأ تهيئتها للصور المختلفة .

ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادة .

أما أولاً : فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللاً لمواد أجسام أخرى كما مر .
وأما ثانياً : فلأن الأمور الكثيرة المشتركة في :

النوع

أو الجنس .

لا تكون وحدها — بلا مشاركة من واحد معين — علة لذات واحدة ، بل تكون
بارتباط بواحد ، يردها إلى أمر واحد كما مر في « النمط الأول » في كون الصورة علة .

فلإذن : العقل المذكور هو الذى يفيض عنه ... بمعاونة الحركات السماوية ... مادة
فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال ، كما أن في ذلك العقل رسمها على جهة
الفعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ :

[ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه] .

ولكن لا يكفي وجود العقل ، والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ، ما لم
تقتض الصور ، كما مر بيانه في « النمط الأول » .

(٢) وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف في هيولائها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة .

فإن قيل : إنكم نفيت إمكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر ، وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر .
أجبنا : بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في إفاضة أصل وجود المادة ، بل هي مُعَيِّنة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل :

التغير

والحركة

في حده . كما مر .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها ، اشتغل بذكر الصور ، وبيّن أنها تصدر أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة ، الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها .

وذلك بأن يكون ، إذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية :

بلا واسطة جسم عنصري

أو بواسطة منه

فجعلها على استعداد خاص ، بعد العام الذي كان في جوهرها .

فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ، وارتسمت في تلك المادة .

فإذن هنالك مخصصات مختلفة

ومخصصات المادة معداتها .

والمعد هو الذي يحدث عنه ، في المستعد ، أمر ما ، تصير مناسبتة لذلك الأمر ،

بشيء بعينه ، أولى من مناسبتة لشيء آخر .

فيكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه ، من واهب الصور .

(٣) ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي
جهة المركز مما يلي جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام

ولو كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور ، إلا ما يكون
بحسب اختلاف المؤثرات فيها .

وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة ، فلا يجب أن تختص به
مادة ، دون مادة ، إلا لأمر آخر يرجع إليها ، وهو الاستعداد .
فإذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة .

ومثاله : الماء ، إذا أفرط في تسخينه ، فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة
المائية ، شديدة المناسبة للصورة الهوائية .

فهذا هو الاستعداد .

فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها .
وهذا هو الاستحقاق .

(٣) أقول : يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة .
فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لنفصيل كرة ، كرة ،
تلى المركز مما يلي جهة المحيط ، إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة
الصور .

وهذا سبب إجمالى .

وأما السبب التفصيلي ، فقد دق عن إدراك الأوهام .

واعلم أن الشيخ ذكر في « الشفاء » :

[أن قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم — يعنى الكندى ومن تبعه بعده —

قالوا : لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه .

فيلزم من محاكته له التسخن ، حتى يستحيل نارا ، وما يبعد عنه يبقى ساكناً ،
فيصير إلى التبرد والتكثف ، حتى يصير أرضاً .

وما يلي النار منه يكون حاراً ، ولكنه أقل حرّاً من النار .

وما يلي الأرض يكون كثيفاً ، ولكنه أقل كثيفاً من الأرض .

تفاصيلها ، وإن فطنت لجملتها .
وهناك توجد صور العناصر .

وقلة الحرارة ، وقلة التكثف ، يوجبان الرطب ؛ فإن اليابوسة :
إما من الحر .

وإما من البرد .

لكن الرطب الذى يلى الأرض ، هو أبرد .
والذى يلى النار ، هو أحر .
فهذا سبب كون العناصر [.

ثم قال الشيخ :

[إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود أولاً ،
لجسم ليس له فى نفسه إحدى الصور المقومة ، غير الجسمية ، وإنما يكتسب
سائر الصور بالحركة والسكون ، ثانياً .

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصور الجسمية التى هى الأبعاد
فقط ، ما لم تقترن به صورة أخرى ؛ فإن الأبعاد تتبع فى وجودها صورة أخرى تسبق
الأبعاد .

وإن شئت فتأمل :

حال التخلخل ، من الحرارة .

والتكاثف ، من البرودة .

بل الجسم لا يصير جسماً ، بحيث يتبع غيره فى الحركة ، أو يسكن ، إلا وقد تمت
طبيعته .

لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصالح المواضع لاستحفاظها ؛ فإن
الحار يستحفظ حيث الحركة .

والبارد يستحفظ حيث السكون [.

قال :

[والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر :

(٤) ويجب فيها :

بحسب نسبها من السماوية .

ومن أمور منبعثة من السماوية .

امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .

وهناك تفيض :

النفوس النباتية .

وهو أن تكون هذه المادة ، التي تحدث بالشركة ، يفيض عليها من الأجرام السماوية :

إما عن أربعة أجرام .

ولما عن عدة منحصرة في أربع جُمل :

عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط ، فإذا استعدت نالت الصور من واهبها .

أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد .

وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا] .

(٤) أقول : أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات ، التي هي مبادئ التركبات .

فلذكر أنها إنما تعجب بشيئين :

أحدهما : نسب العناصر من السماويات .

والثاني : أمور منبعثة من السماويات .

أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية : لإضاءة ذلك الموضع .

و — بتوسط الضوء — لتسخينه .

و — بتوسط السخونة — لتخلخل الجسم المتسخن ، أو إصعاده .

و — بسبب التخلخل أو الصعود — لإخراجه من موضعه الطبيعي .

والحيوانية .

والناطقة .

من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم .

و — بسبب الخروج من موضعه — لامتزاجه بغيره .

وأما الأمور المنبعثة من السماويات .

فكالهيات الفائضة على الطبائع .

والصور والنفوس ، التى بها تصدر الأفعال عنها .

فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التى هى مبادئ حركاتها ، فتصير هذه الصور بسببها فعالة .

فى موادها .

ومواد غيرها .

وإذا صارت فعالة ، صارت محركة لهذه الأجسام ، مازجة بعضها ببعض ، كما نشاهد من القوى الغذائية .

فصارت عللاً للامتزاجات .

واعلم : أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية ، ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها ؛ لأنها ليست منبعثة عن السماوية ، وإنما هى منبعثة عن جوهر مفارق .

بل المراد تلك الهيات المذكورة ، التى تعد موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال تخصصها .

وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشئين تحدث المزاجات المختلفة ، وتستعد بحسب قربها وبعدها ، من الاعتدال ، لقبول :

الصور المعدنية

والنفوس النباتية

والحيوانية

والناطقة

(٥) وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

فتفيض تلك الصور والنفوس عليها ، من العقل الفعال ، كما مر تقريره في « النمط الثاني » .

(٥) أقول : يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية ، جوهر عقلي هو النفس الناطقة .

كما كان أولها جوهرًا عقليًا ، هو العقل الأول .
إلا أن ذلك الجوهر لما كان إبداعيًا ، كان كاملاً غنيًا ، في أول إبداعه ، بريئاً من القوة والنقصان كل البراءة .

وهذا الجوهر ، لما كان موجوداً بوسائط كثيرة ، محدثاً بحدوث مادة ، كانت كمالاته متأخرة عن وجوده ، فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها :

بالآلات البدنية .

وبما يليها من الأجسام .

التي تعدها لقبول تلك الإفاضات .

فلما انتهى إلى آخر المراتب ، قطع الكلام في هذا النمط .

والفاضل الشارح : أورد شكوكاً :

منها :

[أن الاستعدادات المذكورة :

إن كانت عدمية ، لم تكن أسباباً للترجيح .

وإن كانت وجودية ، فحكمهم بصدورها عن السماويات ، يقتضى اعترافهم بأن السماويات صالحة للعلية .

وحينئذ يمكن إسناد الصور إليها ، دون العقل الفعال .

وإن أبوا عن ذلك لقولهم : الصور لا تصدر عن الأجسام ، فلا كلام في أن

وهذه الجملة ، وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإن تأملك

إسناد جميع الكيفيات ، والقوى ، والأعراض الجسمانية إليها ممكن .
وذلك مما لا يذهبون إليه [.

والجواب : أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص .
وغيره .

فما استجمع تلك الشرائط ، أسندت إليه .
وما لم يستجمعها أسندت إلى غيره .
ومنها :

[أنهم لما حكموا بصدور الصور والقوى ، عن العقل الفعال ، فقد حكموا
بصدور أنواع غير محصورة عنه .
وهذا يناقض قولهم :

« الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » .

فإن جعلوا السبب في ذلك ، اختلاف القوابل ، فهلا أسندوا تلك الصور
إلى المبدأ الأول ، وعللوا الاختلاف بالقوابل ؟]

وهذا الاعتراض قد نسبته في بعض كتبه ، إلى « الشهرستاني » ثم أورد عنه جواباً نسبته
إلى بعض الناس ، وهو أن :

[الواحد يفعل أفعالا كثيرة عنه تعدد الآلات :

كالنفس الناطقة .

أو عند تعدد القوابل :

كالعقل الفعال .

أما الأول فلما لم يجوز أن يفعل :

بتوسط الآلة .

ولا المادة .

لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه [.

أقول : هذا الجواب ليس بمرض على أصولهم ؛ إذ لا فرق عندهم :

ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان *

بين المبدأ الأول .

وبين العقول المجردة .

في نفي الفعل ، بتوسط الآلة والمادة ، عنهما .

بل إنما يجوزونه في النفوس فقط .

وبالجواب الصحيح : أن يقال : صدور الأفعال التي لا تنحصر ، عن فاعل واحد ،

إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه .

واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً ، لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن

تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة ، بل إنما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الأفعال

الممكنة الصدور ، لكل مادة ، وتخصيص كل مادة دون غيرها .

فلذا فاعل هذه الصور والقوى ، مشتمل على حيثيات غير منحصرة .

والأول يتعالى عن ذلك .

فلذا هو جوهر من العقليات متأخر الوجود ، عما يقرب من المبدأ الأول ، بحيث يمكن

اشتراكه على أمثال تلك الحثيات .

ومنها :

[أن إسناد الحوادث ، إلى الأحوال السماوية الحادثة ، يقتضي إسناد تلك

الأحوال إلى غيرها .

حتى تتسلسل الأسباب دفعة .

أو يستند شيء إلى ما يسبقه بالزمان ، وهما ممتنعان عندهم] .

وهذا الشك مكرر ، وقد تقدم جوابه .

النمط السابع

في التجريد*

الفصل الأول

تنبيه

(١) تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى الهیولی .

* أقول : يريد أن یبین فی هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية ، بعد تجردها عن الأبدان ، مع ما تقرر فیها من المعقولات .
وكيفية تقرر المعقولات فی الجواهر المجردة العاقلة إياها .

ووجوب تعقل الأول الواجب تعالى ، جميع الموجودات الكلية والحزئية ، على الوجه الأول الأشرف ، من وجوه التعقل .
وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل .

وكيفية وقوع الشر فی الكائنات مع تعقله إياها من حیث هی خیرات تابعة لذاته ، التي هی منبع الخیر .

وما يتصل بذلك من المباحث .

ولنأتمم اسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية .

(١) أقول : لما ذكر فی آخر النمط المتقدم ، مراتب الموجودات ، أراد أن یبتدی فی هذا النمط بالإشارة إلى مبدأ الوجود ومعهده ؛ فإن الوجود بهذا الترتیب :
قد صار ذا مبدأ ، ابتداءً منه .
وذا معاد ، عاد إليه .

ثم عاد من الأخس فالأخس ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

(٢) ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور

ومراتب البدء بعد المبدأ الأول ، هي : مرتبة العقول ، من العقل الأول إلى الأخير .
وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة ، من نفس الفلك الأعلى ، إلى نفس الفلك الأدنى .
وبعدها مرتبة الصور ، من صور الفلك الأعلى ، إلى صور العناصر .
وبعدها مرتبة الهياكل ، من هيولى الفلك الأعلى ، إلى الهياكل المشتركة العنصرية .
وبها تنتهى مراتب البدء .
وتكون بعدها مراتب الصور ، أعنى التوجه إلى الكمال ، بعد التوجه منه .
وأولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة ، من الفلك الأعلى إلى الأرض .
وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب ، كالصور المعدنية ، وغيرها ، على اختلاف مراتبها .

وبعدها مرتبة النفوس النباتية بأسرها .
وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها .
وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها . والمرتبة الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد ، المشتمل على صور جميع الموجودات ، كما هي ، اشتغالاً انفعالياً .
كما كانت العقول في المرتبة الأولى مشتملة عليها اشتغالاً فعلياً .
فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذى استبدأ منه ، وارتقى إلى ذروة الكمال ، بعد أن هبط عنه .

وظاهر أن الشرف — أعنى البراءة عن القوة — مرتب في صنفى المراتب على التكافؤ منه من الجانبين ، إلى الهياكل التي وجودها ليس إلا كونها بالقوة ، فهي في نهاية الخسة ، وتحاذيها في الجانب الآخر ، العقول المجردة وما فوقها .

(٢) أقول : لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن .

المعقولة ، غير منطبعة في جسم تقوم به ، بل إنما هي ذات آلة بالجسم .

فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة معها بالموت ، لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية *

فاستدل :

بتجردها ، في ذاتها وكمالاتها الذاتية ، عن المادة ، وما يتبعها .

وبأنها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود .

على ما تبين في « النمط الثالث » وغيره .

على بقاءها بعد الموت كذلك .

وأشار بلفظة : [لما] .

إلى ما ثبت في « النمط الثالث » من عدم انطباع النفس في الجسم .

وبقوله : [التي هي موضوعة ما للصور المعقولة] .

إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم .

وبقوله : [بل إنما هي ذات آلة بالجسم] .

إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها

المذكورة ، إليه .

ثم جعل قوله : [فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها] .

تالياً لما وضعه بعد لفظة : [لما] .

وآتم مقصوده بقوله : [بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية] .

وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة .

فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات

البغدادى .

واعلم أن إسناد حفظ العلاقة مع الجسم ، ههنا إلى الجسم ، ليس بمناقض لإسناده

الفصل الثانى

تبصرة

(١) إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها - كما علمت - لا بآلتها .

ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة .

حفظ المزاج ، الذى هو سبب العلاقة ، فى « النقط الثالث » إلى النفس ؛ لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات ، فالجسم حافظ أيضاً ، ولكن بالعرض ؛ وذلك لأن إفساد المزاج يقتضى لقطع العلاقة ، إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ؛ ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس ، إلى الجسم .

وعدم تطرق الفساد إلى الشيء ، مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد ، حفظ ما ، لذلك الشيء ، لكنه حفظ بالعرض .

ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .

(١) أقول : التبصرة جعل غير البصير ، كالأعمى ، بصيراً .

والتنبيه جعل غير اليقظان ، كالنائم ، يقظانا .

فى تسمية هذا الفصل بالتبصرة ، دون التنبيه ، تعريض بأن البحث المذكور فيه ، أوضح من الأبحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات ؛ لأن المبالغة عند بحث الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه ، إنما يكون فى نسبته إلى العمى ، أكثر منها فى نسبته إلى النوم .

وأما كون هذا البحث أوضح من غيره ، فلأنه يفيد استبصار الغافل ، لذاته بذاته ،

ولكن ليس يعرض هذا الكلال .
 بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال .
 والقوة العقلية :
 إما ثابتة .

وما عداه يفيد استبصاره بغيره .
 فقله :

[إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ،
 لم يضرها فقدان الآلات] .
 تكرار لما سلف في الفصل المتقدم ، مع مزيد فائدة ؛ وهي أن فقدان الآلات بعد
 حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال ، لا يضرها .
 في بقائها في نفسها .
 ولا في بقائها على كمالها الذاتية المستفادة من العقل الفعال .
 فإن الفاعل والقابل ، لها ، موجودان معاً ، عند فقدان الآلات .
 والآلات المفقودة ، ليست بالآلات لها ، بل لغيرها .
 وقوله : [لأنها تعقل بذاتها كما علمت] .
 إشارة إلى ما مر في « النقط الثالث » من بيان كون النفس عاقلة بذاتها ، لا بالآلات
 البدنية .

ثم إنه أراد المبالغة في إيضاح ذلك ليتضح الفرق :
 بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس .
 والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها ، بعد المفارقة .
 فذكر على ذلك أربع حجج .
 منها واحدة في هذا الفصل .
 وهي استثنائية متصلة .
 مقدمها قوله : [ولو عقلت بآلتها] .

وإما في طريق النمو والازدياد .

وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ؛ وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وتاليها متصلة كلية موجبة ، وهى قوله :

[لكان لا يعرض للآلة كلال ، إلا ويعرض للقوة كلال] .

وصورتها هكذا :

لو كان تعقل النفس بآلات بدنية ، لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال ، يعرض لها فى تعقلها كلال .

وذلك واضح ؛ فإن اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه .

وقوله : [كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة] .

استشهاد بالأفعال التى تصدر عنها بالآلات البدنية ، وتختل باختلالها .

وفائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية :

قد تكون بسبب القرن الحاصل للفاعل ، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة .

وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه .

وقد تكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتداراً .

والإنسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه ، فى سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعاً .

ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأولين ؛

أعنى : بسبب التمرين ، والتجارب المقتضية لاثبتات المحسوسات .

دون الوجه الأخير ؛ فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصرأ .

والمراد ههنا الفرق بين الأمرين ، بهذا الوجه ؛ فالملك أورد الاستشهاد بالإحساس

والتحرك .

وقوله : [ولكن ليس يعرض هذا الكلال] .

استثناء لنقيض التالى :

وهو متصلة سالبة جزئية ، تقديره .

وأزيدك بياناً فاقول :

إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ،
فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه .

ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال ، يعرض للنفس في تعقلها كلال .
بل قد تكل الآلات ، ولا تكل هي في تعقلها بل :
إما أن يثبت .

ولما أن يزيد وينمو .

كما يكون في سن الانحطاط .

وأيضاً كما يكون في توالى الأفكار المؤدية إلى العاوم :

فإن الدماغ يضعف ، بكثرة الحركات الفكرية .

والنفس تقوى لازدياد كمالاتها .

وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم ، وهو :

أن تعقلها ليس بآلات بدنية .

وهنا قد تمت الحجة .

ثم إن الشيخ اشتغل بنفى وهم ، يمكن أن يعرض ههنا ، وهو أن يقال :

لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها ليس

بالآلة ، لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها بالآلة .

فذكر أن هذا استثناء لعين التالى ، وهو غير منتج .

ثم إنه زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً .

أما عدمه في صورة معينة ، فلا يدل على كونه غير فاعل أصلاً .

قال الفاضل الشارح : معترضاً على ذلك :

[يجوز أن يكون المعبر في بقاء النفس على كمال تعقلها ، حداً معيناً من

الصحة البدنية ، وهو باق إلى آخر الشيخوخة .

ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة ، واقعاً فيما يزيد على ذلك المعبر .

بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة ، فإنه واقع في نفس ذلك المعبر .

وأما إذا وجد ولا يشغله غيره ولا يحتاج إليه ، دل على أن له فعلاً بنفسه *

وحينئذ يكون النقصان الثانى محلاً ، دون الأول .
كما أن للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حداً ما ، لا تبقى تلك القوة بدونه ،
وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها [.
ثم إنه حمل الازدياد فى الكهولة :
[على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى هذه السن ، مع عدم الاختلال] .
وأقول : القوة الحيوانية تقع بالاشتراك :
على الكمال الأول الذى يكون به الحيوان حيواناً .
وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه .
والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان .
بخلاف الثانى .

فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص ، معتبر فى بقاء الأول .
وأما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ؛ ولذلك تزيد تلك الكمالات
بازديادها ، وتنقص بانقاصها ، وههنا ليس الكلام :
فى الكمال الأول للنفس العاقلة ، بل فى كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص .
وظاهر أنها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال ، لاختافت باختلافها ،
كما اختلفت الكمالات الحيوانية ، وليس الأمر كذلك .
وأما حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة ، على اجتماع العلوم الكثيرة ، فغير ما نحن
فيه ، على ما مر .

هذا ، مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة ، والحجة التى أوردها بعدها ، من
الحجج الإقناعية فى هذا الباب ، على ما ذكره فى سائر كتبه .
يعنى أنها تكون مقنعة للمسترشدين ، وإن لم تكن مسكتة للجاحدين .
فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا ، لا على ما يستعمل فى الخطابة ، فإنها تطلق
هناك على كل ما يفيد ظناً ما :

الفصل الثالث

زيادة تبصرة

(١) تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يُكلها تكرر الأفاعيل ، لا سيما القوية ، وخصوصاً إذا أتبعنا فعلاً ، فعلاً على الفور .

صادقاً كان أو كاذباً .

فهى بهذا الاعتبار تشمل التجريبات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات .

(أ) أقول : يقال خرجت فى إثر فلان ، أى فى أثره .
وهذه حجة ثانية .

وتقريرها : أن تكرار الأفاعيل ، وخصوصاً الأفاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بأسرها .

وتشهد بذلك :

التجربة

والقياس .

أما التجربة : فظاهرة .

وأما القياس : فلأن تلك الأفاعيل ، لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات فى تلك القوى .

كتأثر الحواس عن المحسوسات ، فى الإدراك .

وكتحرك الأعضاء ، عند تحريك غيرها ، فى الحركة .

والانفعال لا يكون إلا عن قاهر ، يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة ، فيوهنه .

والفعل ، وإن كان مقتضى طبيعة القوة ، لكنه لا يكون مقتضى طبيعة العناصر ، التى

تتألف موضوعات تلك القوى عنها ، فتكون تلك الطوائع مقسورة عليها ، مقاومة لتلك القوى فى أفعالها .

وكان الضعيف ، في مثل تلك الحال ، غير مشعور به ،
كالرائحة الضعيفة إثر القوية .

وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيراً بخلاف ما وُصف *

والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعاً .
وربما يبلغ الكلال والوهن حدّاً تعجز عنده القوة عن فعلها ، أو تبطل ، كالعين
تضعف بعد مشاهدة النور الشديد ، عن الأبصار ، أو تعمي .
[وأفعال القوى العاقلة قد تكون بخلاف ما وصف] .
هذه القضية هي صغرى القياس .

وكبراه ما مر :
وتقديره : أن يقال : العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل ، وكل قوة بدنية ، فدائماً
تكلها كثرة الأفاعيل .
فالعاقلة ليست بدنية .

والعاقلة وإن كان تعقلها ، مع انفعال ما ، لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال ،
لبساطة جوهرها ، وخلوها عن التقاوم المذكور .
بخلاف البدنية .

وإنما قال : [قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف] .
ولم يقل : [دائماً] .

لأن العاقلة ؛ إذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية ، فقد تضعف عن
التعقل ، لا لذاتها ، ولكن لضعف معاونها .

والحاصل : أن تكرار الأفعال يوهن القوى البدنية ، أو يبطلها دائماً ، ولا يوهن العقلية
دائماً ، بل ربما يقويها ويشحذها ، فضلاً عن الإبطال .

واعترض الفاضل الشارح :

[بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى ، بالنوع ، مع كون الجميع بدنية .

وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض] .

ساقط ؛ لأن القياس المذكور ياباه .

الفصل الرابع

زيادة تبصرة

(١) ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل في الآلة .

ولهذا فإن القوى الحساسة :

لا تدرك آلاتها بوجه .

ولا تدرك إدراكاتها بوجه .

لأنها لا آلات لها إلا آلاتها ، وإدراكاتها .

وأما قوله :

[الخيال يدرك « البقة » بعد تخيل الجبل فإذاً الحكم بأن الضعيف غير

مشعور به أثر القوى ، ليس بكلّ] .

فليس بشيء ؛ لأنهم لا يعنون .

بقوة المحسوس كبره .

ولا يضعفه صغره .

بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة ، وضعفه .

(١) أقول : هذه حجة ثالثة .

وهي أوضح من المذكورتين قبلها .

وهي مبنية على قضية واضحة ، وهي أن :

كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة ، فلا فعل له في شيء ، لا يمكن أن تتوسط

آلته بينه وبين ذلك الشيء .

ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة ، وهي قولنا :

كل مدرك بآلة جسمانية ، فلا يمكنه أن يدرك :

ذاته .

ولا فعل لها إلا بآلاتها .

وليست القوى العقلية كذلك ؛ فإنها تعقل كل شئ* .

ولا آلتها .

ولا إدراكها .

فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور .

وصغرها قولنا :

العاقلة مدركة .

لذاتها .

ولإدراكاتها .

ولجميع ما يظن أنه آلتها .

والنتيجة قولنا :

فليست العاقلة مدركة بآلة جسمية .

واعترض الفاضل الشارح : على ذلك :

[بتجويز تعلق المدركة الجسمانية :

بنفسها وبما عداها] .

مندفع بما مر في « النمط السادس » ، من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة

في الأجسام ، من غير توسط تلك الأجسام .

والشيخ إنما تمثل :

بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك :

أنفسها .

ولا آلاتها .

ولا إدراكاتها .

لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة ، بإدراك كل شئ* .

الفصل الخامس

زيادة تبصرة

(١) لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم :
من قلب .
أو دماغ .

(١) أقول : وهذه حجة رابعة .
وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب .
وهي مبنية على مقدمات :
أحدها : أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك ، للمدرك .
والثانية : أن المدرك إن كان مدركاً بذاته ، كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته .
وإن كان مدركاً بآلة ، كانت بحصولها في آله .
وهذان مما مر بيانهما « في النمط الثالث » .
والثالثة : أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة ، إلا بوساطة أجسامها التي هي موضوعاتها .

فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها .
وهذا مما مر بيانه في « النمط السادس » .
والرابعة : أن الأمور المتحدة في الماهية لا تتغير إلا :
بسبب اقترانها بأمر متغيرة :
إما مادية : كتغايير الأشخاص المتفقة بالنوع .
أو غير مادية : كتغايير الأنواع المتفقة بالجنس .
أو بسبب اقتران البعض بشيء ، وتجرد البعض عنه .
وذلك الشيء :
إما مادي : وهو كتغايير الإنسان الجزئي ، للإنسان من حيث هو طبيعة .

لكانت دائمة التعقل له .
أو كانت لا تتعقله ألبتة .
لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها .

أو غير مادي : وهو كتغاير الإنسان الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة .
ويتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع ، من تغاير المواد وما يجرى
مجرها ؛ على ما تبين في « النمط الرابع » .
وإذ قد تقدم هذا فنقول :

هذه الحجة استثنائية : مكونة من متصلة مؤلفة من :
حملية ، ومنفصلة ، وهي قولنا :
لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم ، لكانت هي :
إما دائمة التعقل لذلك الجسم .
أو غير متعلقة له في وقت من الأوقات .
واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر ، نصير به المنفصلة حقيقية :
وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت .
فالشيخ أبطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة .
وقوله : [لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها] .
إشارة إلى المقدمة الأولى ، التي ذكرناها .
وإنما أوردناها ؛ لأن القسم الفاسد من المنفصلة ، إنما يتبين فسادها بها .
وقوله :

[فإن استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ،
بعد ما لم يكن لها] .
متصلة أخرى ، وضع في مقدمها :
القسم الفاسد :

وهو تجدد التعقل .
وفي تأليها تجدد الصورة اللازم لتجدد العقل .

فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها .

ولأنها مادية ، فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته موجوداً في مادته أيضاً .

وقوله : [ولأنها مادية] .

إشارة إلى المقدمة الثالثة ، وهى :

كون المادة آلة للمدركة المادية .

وقوله :

[فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته ، موجوداً في مادته أيضاً] .

إشارة إلى المقدمة الثانية .

وقوله : [ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تنزل له فى مادته ، لمادته بالعدد] .

إشارة إلى تغاير الصورتين — أعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل ، والمستمرة الوجود — حالتى والتعقل عدمه .

وهذا التغاير لازم للتالى المذكور .

وقوله :

[فيكون قد حصل فى مادة واحدة ، مكنوفة بأعراض بأعيانها ، صورتان

لشئ واحد معاً] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وإنما قيد المادة : [باكتناف أعراض بأعيانها] .

لأن الأعراض المختلفة ، قد تكون مقتضية لتغاير المادة .

وقوله : [وقد سبق بيان فساد هذا] .

إشارة إلى ما مر فى « النمط الرابع » .

وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم .

ولأن حصوله متجدد ، فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته
لمادته ، بالعدد .

وهو فرض استئناف تعقل الآلة .

فظهر من ذلك :

أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها .

وهو المراد من قوله :

[فإذا هذه الصورة التي بها تصوير القوة المتعقلة ، متعلقة لآلتها ، تكون الصورة

التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة] .

وقوله : [والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً] .

إشارة إلى معيتهما في جميع الأوقات .

وقوله :

[فلما أن تكون تلك المقارنة :

توجب التعقل دائماً .

أو لا تحتل التعقل أصلاً] .

إنتاج لاستلزام مقدم المتصلة الأولى ، للمنفصلة المذكورة ، التي هي تالي تلك المتصلة .

وقوله : [وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح] .

استثناء لنقيض التالى بفساد قسمي المنفصلة معاً ، لأن الحق كون الإنسان متعلقاً

لأعضائه في وقت دون وقت .

فإذاً المقدم — وهو كون العاقلة منطبعة في جسم — باطل .

وهو المطلوب .

والفاضل الشارح : أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع .

فنها : قوله على المقدمة الأولى :

[المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج ، في تمام الماهية .

وإلا لحاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية ، لأن المناسبة :

بين السواد .

والبياض .

فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها ،
صورتان لشيء واحد ، معاً .

وقد سبق بيان فساد هذا .

لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل ، محسوسين .
أتم من المناسبة :

بين المعقول من السماء ، الذى هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك .
وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود في الخارج ، محيط
بالأرض] .

وأنا أعود أيضاً فأقول :

إن ماهية الشيء هى ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه ، دون عوارضه الخارجة
عنه ، ولذلك اشتقت لفظة : [الماهية] .

من لفظة . [ما هو] .

فالجواب عنها يكون بها .

ولما كان ذلك كذلك ، كان معنى قول القائل :

[المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج] .

هو : [أن السماء المعقولة المجردة عن اللواحق : ليست بمساوية للسماء المحسوسة

المقارنة لها] .

وحيثئذ :

إن أراد بعدم المساواة :

التجرد .

واللاتجرد .

كان صادقاً .

وإن أراد به :

أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك :

فإذن هذه الصورة التي بها تصوير القوة المتعقلة ، متعلقة
لآلاتها ، تكون الصورة التي للشيء ، الذي فيه القوة المتعقلة .

بين المجردة .

والمقارنة .

كان ذلك كاذباً .

فإن زاد وقال :

[المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية] .

كما قال هذا الفاضل .

كان معناه :

[أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء

الموجودة ، في تمام المعقولية .

أى ليس بمساو لها ، حال كونها معقولة] .

فهذا هذيان كما نسمعه .

فإن المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة ، فضلاً عن المساواة .

* * *

وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية ، فظاهر .

وظاهر أن المناسبة بين الموضوعين غير صحيحة ؛ فإن الفرق :

بين السماء المعقولة .

والمحسوسة .

بكون إحداهما عرضاً في محل مجرد غير محسوس .

والأخرى جوهرًا محسوساً ، لا في محل .

فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة ، المأخوذة :

تارة مع عوارض .

وتارة مع مقابلاتها .

والفرق بين السواد والبياض فرق :

بين الطبيعة الجنسية غير المحصلة ، المأخوذة :

والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً .
 فلماذا أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً .

تارة مع فصل يقومها نوعاً .
 وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .
 على أن السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفسها ، لم تكن ماهية للسماء ، وإنما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها .
 ومنها قوله :

[لا يلزم من كون العاقل متعلقة لحلها بصورة مساوية لحلها ، اجتماع صورتين متماثلتين في محلها .
 لأن إحداها حالة في العاقلة .
 والأخرى محل لها] .
 والجواب عنه ، بعد ما مر :
 أن العاقلة لو كانت محلاً لصورة ، من غير أن تحل تلك الصورة في محلها ، كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل .
 ولما كان كل فاعل جسماني ، فاعلاً بمشاركة الجسم ، لما مر في المقدمة الثالثة ، كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم ، فهو غير جسماني .
 فإذا العاقلة ليست بجسمانية .
 ولو كانت محلاً لصورة ، حلت في محلها ، عاد المحال المذكور .
 فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق :
 لأن إحداها : حالة في العاقلة ، وفي محلها معاً .
 والأخرى حالة في محلها فقط .
 قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ما ، على ما مر .
 واقتتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر ، غير معقول .
 ومع ذلك ، فالمحال المذكور باق بحاله ، للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد .

أولا يحتمل التعقل أصلا .
وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح *

ومنها : قوله :

[الجسم قد يحل فيه أعراض .
ولا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها ، متماثلة ، وحالة في الجسم .
ويلزم من ذلك اجتماع المثليين] .
والجواب : الوجود ليس بعرض حال في محل .
ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة ، بل :
هى متخالفة بالحقائق .
ومتشاركة فى لازم واحد ، هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها .

* * *

وهذه الاعتراضات وأمثالها ، متولدة من الأصول الفاسدة ، التى سبق ذكرها .

* * *

ومنها : قوله :

[هذه الحجة بعينها تقتضى :
إما كون النفس عالمة بصفاتهما ولوازمها أبداً .
أو غير عالمة بشيء منها فى وقت من الأوقات .
وذلك لبيانكم الذى ذكرتموه بعينه] .
والجواب : أن الصفات واللوازم منقسمة :
إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها .
وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ، ككونها مجردة عن المادة ، وغير
موجودة فى الموضوع .

والنفس مدركة للصفة الأول دائماً ، كما كانت مدركة لذاتها دائماً .
وليست بمدركة للصفة الثانى إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط ، فى غير تلك الحالة

الفصل السادس

تكملة لهذه الإشارات

(١) فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته .

(٢) ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد، مقارنة

لقوة الثبات .

(١) أقول : لما فرغ من إقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها ، عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية، بعد مفارقة البدن .

ولذلك وسم الفصل بـ « تكملة الفصول المتقدمة » .

وجعل قوله : [فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته] .

نتيجة للحجة المذكورة .

(٢) أقول : هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس .

ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شيء ، من شأنه أن توجد فيه أعراض وصور ،

وأن تزول عنه تلك الأعراض والصور ، وهو باق في الحالتين .

فهو أصل بالقياس إليهما .

وإذا تقرر هذا فنقول :

كل موجود يبق زماناً، ويكون من شأنه أن يفسد ، كان قبل الفساد :

باقياً بالفعل .

وفاسداً بالقوة .

وفعل البقاء غير فعل الفساد ، وإلا لكان :

كل باق ممكن الفساد .

وكل ممكن الفساد باتياً .

فلذا هما لأمرين مختلفين .

والأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على شيئين مختلفين ؛ إذ هو بسيط .

فالنفس :

فإن أخذت لا على أنها أصل ، بل كالمركب من :
شئ كالهوى .

وشئ كالصورة .

عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه .

(٣) والأعراض وجودها في موضوعاتها ، ففوة فسادها ، وحدوثها ،

هى في موضوعاتها .

فلم يجتمع فيها تركيب .

إن كانت أصلاً ، فلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ، ومقارنة لقوة الثبات .

وإن لم تكن أصلاً ، أى لم تكن بسيطاً غير حال ، كانت :

إما مركباً .

وإما حالاً .

والثاني باطل لما مر .

والمركب يكون مركباً من بسائط ، غير حالة :

إما بعضها ، كالمادة من الجسم .

وإما كلها .

وعلى التقديرين فالبسيط غير الحامل ، أعنى الأصل ، موجود في المركب ، وهو غير

مركب :

من قوة الفساد .

ووجود الثبات .

(٣) أقول : هذا جواب عن سؤال ، وهو أن يقال :

كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها ، فهلا كانت

النفس كذلك ؟

فأجاب :

بأن قوة فساد أمثالها إنما تكون في موضوعاتها ، الحاملة لوجوداتها .

(٤) وإذا كان كذلك ، لم يكن أمثال هذه في أنفسها ،

وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها .

أما مالا يكون له حامل وجود ، فاجتماع الأمرين فيه ، ينافي بساطته .

(٤) أقول : أى إذا ثبت أن النفس :

إما أصل .

وإما ذات أصل .

لم تكن هى .

وما يجرى مجراها .

مما لا تركيب فيه ، ولا هو بحال في غيره .

مما يقبل الفساد .

فإن البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط .

والأول حاصل .

فالثانى ليس بحاصل .

فلإذن النفس لا يمكن أن تفسد .

ولنما قال : [بعد وجوبها بعقل ، وثباتها بها] .

لأن أصل الوجود ، وبقائه ، يكونان في ممكنات الوجود ، مستفادين من عللها .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها ، وكان

الباقى منها هيولاها وحدها ، لما كان الباقى من النفس ، هو النفس ، بل

جزءاً منها .

وحينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية ؛ لأنها تابعة لصورتها] .

والجواب : أن هيولى النفس :

إما ذات وضع .

أو غير ذات وضع .

والأول محال ؛ لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له .

والثانى لا يخلو :

قابلية للفساد بعد وجوبها بعلمها ، وثباتها بها *

إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ، ذات قوام بانفرادها .
أو لم تكن .

فإن كانت ، كانت عاقلة بذاتها ، على ما مر ، وكانت هي النفس ، وقد فرضناها
جزءاً منها .

هذا خلف .

وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها :
فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها .

أو لم يكن :

فإن كان ، كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن ، فلم تكن ذات فعل
بانفرادها على ما مر ، وقد فرضنا من إبطال هذا القسم .

وإن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها ، كانت باقية بما يقيمها ، وإن لم يكن البدن
موجوداً .

وهو المطلوب .

ثم إن الصور المقيمة إياها ، والكمالات التابعة لتلك الصور ، لا يجوز أن تفسد ،
وتتغير ، بعد انقطاع علاقتها عن البدن ؛ لأن التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك ،
كما تقرر في الأصول الحكمية .

ثم قال :

[والنفس تحت مقولة الجوهر ، فهي مركبة من :

جنس .

وفصل .

والجنس والفصل إذا أخذنا بشرط التجرد ، كانا :

مادة .

وصورة .

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه] .

والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الاسم ؛ فإن المادة والصورة تقعان :
على ما ذكره .

وعلى جزأى الجسم .
بالتشابه .

ولإفجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من :
مادة .

وصورة .
ثم قال :

[الفساد والحدوث متساويان :

في احتياجهما إلى :
إمكان يسبقهما .

وإلى محل لذلك الإمكان .
أو في استغنائهما عن ذلك .

فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل ، مع وقوع الحدوث ، فليستغنى إمكان
الفساد عنه أيضاً ، مع وقوع الفساد .
وإن افتقر الإمكان إلى محل ، هو البدن ، فليكن البدن أيضاً محلاً ،
لإمكان الفساد .

وبالحملة : يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس .
ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط] .

والجواب : أن كون الشيء محلاً :
لإمكان وجود ما هو مباین القوام له .
أو لإمكان فساده .
غير معقول .

فإن معنى كون الجسم محلاً ، لإمكان وجود السواد ، هو تهيؤه لوجود السواد فيه ،
حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به .
وكذلك في إمكان الفساد .

ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته .

فالبدن ليس بمحل :

لإمكان حدوث النفس ، من حيث هو مباين لها .

ولا لإمكان فسادها أصلاً .

بل إنما كان مع هيئة مخصوصة موجودة ، قبل حدوث النفس ، محلاً لإمكان ، وتهيؤاً لحدوث صورة إنسانية تقارنه ، وتقومه نوعاً محصلاً .

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً ، إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات ، أعنى النفس ، فحدث بحسب استعدادده ، وتهيؤ ذلك ، مبدأ الصورة المقارنة المقومة إياه ، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به ، هذا النوع من الارتباط .

وزال بذلك الحدوث ، ذلك الإمكان والتهيؤ ، عن البدن ؛ إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس ، أعنى الهيئة المختصة ؛ ففي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط .

وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ ، من حيث هو ذات مباين له .

فلذا البدن مع هيئة مخصوصة ، شرط في حدوث النفس ، من حيث :

هي صورة .

أو مبدأ صورة .

لا من حيث هي موجود مجرد .

وليس بشرط في وجودها .

والشيء إذا حدث ، فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه ، كالبيت ، فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه .

فإن قيل : لِمَ أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما ، حدوث مبدأ لتلك الصورة ، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة ، فساد مبدأ ذلك ؟ وما الفرق بين الأمرين ؟

قلنا ؛ لأن ما يقتضى حدوث معلول ما ؛ فإنما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها .

وما يقتضى فساد معلول ، لا يقتضى فساد العلل بل يكفي فساد شرط ما ، ولو كان عديمياً .

الفصل السابع

وهم وتنبيه

(١) إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي .

فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل (١) .

وكان هو على قولهم ، بعينه المعقول من (١) .

فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (١) .

أو بطل منه ذاك ؟

فإن كان كما كان ، فسواء :

(١) أقول : لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة ، مع معقولاتها المكتسبة بذاتها ، التي هي كمالاتها الذاتية .

أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات .

فبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك ، كان مشهوراً بعد المعلم الأول ، عند المشائين من أصحابه .

وهو القول باتحاد :

العاقل .

بالصورة الموجودة فيه .

عند تعقله إياها .

فحكى أولاً مذهبهم ذلك ، وإياهم غنى بقوله :

[إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية ،

صار هو هي] .

عقل (١) ، أو لم يعقلها .

وإن كان بطل منه ذلك :

أبطل على أنه حال له ؟

أو على أنه ذاته ؟

فإن كان على أنه حال له ، والذات باقية ، فهو كسائر الاستحالات ، ليس هو على ما يقولون .

وإن كان على أنه ذاته ، فقد بطل ذاته ، وحدث شيء آخر ، ليس أنه صار هو شيئاً آخر .

على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضى هوى مشتركة ، وتجدد مركب لا بسيط . *

واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه المرسوم ؛ « المبدأ والمعاد » في فصل مترجم ، بأن :

[واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات] .

فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً للمذهب في المبدأ والمعاد ، حسبما اشترطه في صدر تصنيفه .

ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله :

[فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل . . . إلخ] .

وهو ظاهر .

الفصل الثامن

زيادة تنبيه

(١) وأيضاً : إذا عقل (١) .

ثم عقل (ب) .

أَيكون كما كان عند ما عقل (١) ؟ حتى يكون سواءً عقلَ

(ب) أم لم يعقلها ؟

أو يصير شيئاً آخر ؟ ويلزم منه ما تقدم ذكره *

(١) أقول : معناه ظاهر .

وزيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه .

إذا عقل (١) صار (١) .

فإذا عقل (ب) :

فلإن بطل كونه (١) فهو متجدد الذات ، عند كل تعقل .

وإن لم يبطل عنه ذلك :

بل بقي (١) .

ولم يصير (ب) .

ناقضوا مذهبهم .

فلإن بقي (١) ، وصار مع ذلك (ب) ، كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ، قولاً

باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات ، وتكررها .

وهذا أبين لإحالة ، وأشد شناعة ، مما ذكره أولاً .

الفصل التاسع

وهم آخر وتنبيه

(١) وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة ، إذا عقلت شيئاً ، فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال . وهذا حق .

قالوا : واتصالها بالعقل الفعال ، هو أن تصير هي نفس العقل الفعال ؛ لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس ، فتكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين :

أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء .

(١) أقول : هذا الوهم هو قولهم : إن النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما ، تتحد بالعقل الفعال ، لاتحادها بالعقل المستفاد ، الذي اتحد العقل الفعال به . ونبيه على غساده بلزوم أحد محالين :

إما تجزئة العقل الفعال ، الذي فرض غير قابل للتجزئة .

وإما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة ، عند تعقلها معقولا واحداً ، أى معقول كان .

ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد ، بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول المذكور .

وهو معنى قوله :

[على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به ، قائمة بمجالها] .

أو يجعلوا اتصالاً واحداً به ، يجعل النفس كاملة واصله إلى كل معقول .

على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد ، حين ما يتصور به ؛ قائمة * .

الفصل العاشر

حكاية

(١) وكان لهم رجل يعرف بـ « فرفوريوس » عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشف كله . وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ، ولا « فرفوريوس » نفسه .

وقد ناقضه من أهل زمانه رجل .

وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول * .

واعلم أنه كما لزمهم في الفصل المتقدم ، القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة .

ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة ، في هذا المعنى .

(١) أقول : الحشف : أردأ التمر .

ويقال للضرع البالى ، أيضاً ، حشف .

فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين .

و « فرفوريوس » هذا هو صاحب « إيساغوجي » .

الفصل الحادى عشر

إشارة

(١) اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر .
لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال .
ولا على سبيل التركيب مع شىء آخر ، ليحدث منهما ثالث .
بل على أنه كان شيئاً واحداً ، فصار واحداً آخر .
قولٌ شعري غير معقول .

(١) أقول : لما فرغ من إبطال المذهب المذكور ، أشار إلى وجه الإبطال بقول كلى :
وهو امتناع اتحاد الشىء بغيره .
ففسر الاتحاد أولاً .
وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم :
صار شىء شيئاً آخر .
وبين أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالحجاز على صيرورة شىء شيئاً آخر :
بطريق الاستحالة :
وهى أن يزول عن ذلك الشىء الصائر شىء ما ، وينضاف إليه شىء آخر
يكون معه ، مصيراً إياه .
كما يقال : صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أو ما بالقوة ، ما بالفعل .
أو بطريق التركيب :
وهو أن ينضاف شىء آخر ، إلى الشىء الصائر ، فيتركب المصير إياه عنهما .
كما يقال صار التراب طيناً ، والخشب سريراً .
وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين .
بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة ، وهو أنه :
كان شيئاً واحداً ، فصار هو وحده واحداً آخر .

(٢) فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما اثنان

متميزان .

وإن كان أحدهما غير موجود ، فقد بطل - إن كان المعدوم ما هو قبل ، حدث شيء آخر ، أو لم يحدث - أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً لإياه .

وذكر أن ذلك قول شعري غير معقول ، وإنما نسبه إلى الشعر ؛ لأنه مخيل ، وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة ، حقاً . ثم اشتغل بذكر الحجة على فسادة .

(٢) أقول تقريره :

أن ههنا أمرين :

أمر كان قبل الاتحاد .

وأمر حصل بعده .

والأول هو الصائر هذا الثاني .

والثاني هو المصير لإياه لذلك الأول .

فالحال بعد الاتحاد لا يخلو :

إما أن يكون الأمران موجودين معاً .

وإما أن يكون أحدهما موجوداً ، والآخر معدوماً .

وإما أن لا يكون واحد منهما موجوداً .

وجميع الأقسام محال .

أما الأول ، فلقوله :

[إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما :

اثنان متميزان] .

وذلك يناقض الاتحاد .

وإن كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر ، بل إنما يجوز أن يقال : إن الماء صار هواءً ، على أن الموضوع للمائية ، خلع المائية ، ولبس الهوائية .

أو ما يجرى هذا المجرى *

وأما القسم الثاني فيحتمل تقديرين : أحدهما : أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول ، والموجود هو الأمر الثاني . والآخر : أن يكون بالعكس . والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط ؛ لأن التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد .

فقال : [وإن كان أحدهما غير موجود] .

يعنى القسم الثاني من الثلاثة .

[فقد بطل — إن كان المعدوم ما هو قبل ، حدث شيء آخر أو لم يحدث —]

أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم ، سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ، أو لم يحدث .

[أن كان بالفرض ثانياً ، ومصيراً إياه] .

بفتح الهمزة فى : [أن] .

وهى أن المصدرية الكائنة مع لفظة : [كان] .

فاعلاً لكلمة : [بطل] .

أى فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ، ومصيراً إياه .

وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً ، مصيراً إياه .

فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا .

والفاضل الشارح : لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى ، نسبها إلى الاختلال .

الفصل الثاني عشر

تذنيب

(١) فيظهر لك من هذا أن كل ما يَعقل ، فإنه ذات موجودة ،
تتقرر فيها الجلايا العقلية ، تقرر شيء في شيء آخر *

الفصل الثالث عشر

تنبيه

[١] الصور العقلية ، قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من
الصور الخارجية .

وأما القسم الثالث ، فقد أبطله بقوله :

[وإن كانا معدومين ، فلم يصير أحدهما الآخر] .

ثم ذكر مثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز ، وهو الاستحالة .
وأشار إلى الضرب الآخر ، أعنى التركيب ، بقوله :
[وما يجرى هذا الجرى] .

(١) أقول : لما أبطل المذهب المذكور ، صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل ،
بكمالاته ، فلما ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا .
فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر .
و [الجلية] .

فى اللغة ، هى الخبر اليقين .
ولمّا عبر عن :

[المعقولات] .

؛ [الجلايا] .

لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين .

[١] أقول : لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة ، أراد أن

مثلاً ، كما تستفيد صورة السماء من السماء .
وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ، ثم يصير
لها وجود من خارج .

مثل ما تعقل شكلاً ، ثم تجعله موجوداً .
ويجب أن يكون ما يعقله واجبُ الوجود من الكل على الوجه
الثاني *

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب
عقلي ، مصوراً :

يبين أن الأول الواجب لذاته ، وما يتلوه من المبادئ العالية ، على أى نحو من أنحاء
التعقل ، يعقل المعقولات .
فقسم المعقولات :

إلى ما تكون عللاً لوجود الأعيان الخارجية التى هى صورها ، كتعقل الإنسان عملاً
غريباً لم يسبقه أحد إليه ، ولا يجاد ما يعقله بعد ذلك .
ويسمى علماً فعلياً .

وإلى ما تكون معلولات الأعيان الخارجية .
كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته .
ويسمى علماً انفعالياً .

ونفى المصنف الثانى عن الأول تعالى ؛ لامتناع انفعاله عن غيره .

(١) أقول : هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين ، وتقريرها
أن يقال :

لموجود الصورة في الأعيان .

أو غير موجودها بعدد :

في جوهر قابل للصورة المعقولة .

ويعجز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته ، لا من غيره .

ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته . *

كل صورة معقولة :

لشيء موجود في الأعيان ، أعني كل تعقل انفعالي .

أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان ، أعني كل تعقل فعلي .

فإذا أن يحصل من سبب عقلي :

كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما ، عاقل بالقوة ، قابل لتلك الصورة .

وإذا أن يحصل من ذات ذلك الجوهر ، لا من شيء خارج عنه .

والحاصل من الغير ، ينتهي إلى الحاصل من الذات ، وإلا لتسلسلت الأسباب ؛

أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وقد بانست استحالة ذلك .

فلذن الجوهر الذي تحصل تعلقاته من ذاته ، موجود ، والأول الواجب تعالى يجب أن

يكون علمه :

فعلياً كما مر .

وحاصلاً له من ذاته لا من غيره ، لما مر أيضاً .

واعلم :

أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً ؛ لأن الفاعل لا يكون قابلاً .

وفي وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر ؛ لأن العقل بالقوة ، لا يخرج إلى

الفعل ، عن غير مخرج خارجي ، كما في « النقط الثالث » .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق .
 ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده .
 ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل
 من عنده طولاً وعرضاً *

(١) أقول : لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ، ذاتي ، أشار إلى إحاطته بجميع
 الموجودات .
 فذكر أنه يعقل ذاته ، بذاته ، لكونه عاقلاً لذاته ، معقولا لذاته ، على ما تحقق في
 « النمط الرابع » .

ويعقل ما بعده ، يعنى المعلول الأول ، من حيث هو علة لما بعده .
 والعلم التام بالعلة التامة ، يقتضى العلم بالمعلول ، فإن العلم بالعلة التامة ، لا يتم عن
 غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها .
 وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها .
 ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة
 من عنده :

إما طولاً : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب .
 أو عرضاً : كسلسلة الحوادث التي لا تنتهى في ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنتهى
 إليه من جهة كون الجميع ممكناً محتاجاً إليه ، وهو احتياج عرضي ، تتساوى جميع آحاد
 السلسلة فيه ، بالنسبة إليه .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً .
ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول .

(١) أقول : للإدراك :

اعتبار ، من حيث هو إدراك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرك .

وتختلف مراتبه بكل واحد من هذه الاعتبارات .

أما اختلافه بحسب ماهيته ، فلكونه :

تارة إحساساً .

وتارة تخيلاً .

وتارة توهماً .

وتارة تعقلاً .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك :

فلكون الإدراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلاً ، أتم وجوداً من الإدراك الانفعالى ،

المقتضى لكونه منفعلاً .

وأيضاً ، لأن هذا مفيد وجود .

وذاك مستفاد من وجود .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك .

فلكون المدرك المجرد من المادة ، أتم في كونه مدركاً ، من المغموس فيها .

ولما بعده من ذاته .

وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع ،
عقلية متبددة المبادئ والمناسب .

والمدرّك بعلمته ، أتم من المدرّك بمعلوله .

ولما كان هذا هكذا .

وكان العلم التام بالعلة التامة ، مقتضياً للعلم التام بمعلولها .

ولم يكن العلم التام بالمعلول ، علماً تاماً بعلمته .

فإن العلة من حيث هي تامة ، توجب معلولها المعين من حيث هو هو .

والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علمته المعينة ، وإنما يقتضى علة ما لوجوده .

بل العلم بالعلة ، يقتضى العلم بماهية المعلول وأنيته ، والعلم بالمعلول يقتضى العلم بأنية
العلة دون ماهيتها .

كان أكمل الإدراكات في ذاتها إدراك الأول :

لذاته بذاته كما هي ، ولجميع ما سواه أيضاً بذاته ، من حيث هو علة تامة لها ، وهو
أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدرّكاً ، لأنه فعلى ، ذاتي .

وأفضل أنحاء كون الشيء مدرّكاً ، لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل .
ويتلوه إدراك الجواهر العقلية .

أما إدراكها للأول ، فغير ممكن من ذاتها المعلولة ، إلا أن الأول لما كان معقولاً

لذاته ، وهي عاقلة لذواتها ، عقلته بإشراق الأول عليها .

ثم عقلت ما دون الأول من الأول تعقلاً دون تعقل الأول إياها ويتلوه إدراكات
النفوس المستفادة من :

طرق الحواس .

والتخيلات .

وغيرها .

الفصل السابع عشر

وهم وتنبية

(١) ولعلك تقول :

إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل.

وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية ؛ لأن مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصور
بصور المعقولات ، فينتج منه فيها بعض تلك الصور ، بحسب استعداداتها واتصالها
بذلك العقل ، وهي إدراكات :

[متبددة المبادئ] .

لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول .
وبعضها بالعكس .

وبعضها من طرق غيرها .

[ومتبددة المناسبات] .

لأنها :

تارة تنتقل من العلم بالشئ ، إلى العلم بما يشابهه .

وتارة إلى العلم بما يقابله .

وتارة على وجوه غيرها .

فهى أنقص مراتب الإدراكات .

وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

إنك ذكرت أن المعقولات :

لا تتحد بالعقل .

ولا بعضها ببعض .

ولا بعضها مع بعض .

لِمَا ذَكَرْتَ .

ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء .

بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل .

وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء .

فإذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته .

ويلزمك ، على ذلك ، أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقاً ، بل تكون مشتملة على كثرة .

وتقرير التنبيه أن يقال :

إن الأول لما عقل ذاته بذاته .

وكانت ذاته علة للكثرة .

لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته .

فتعقله للكثرة لازم معلول له .

فصور الكثرة التي هي معقولاته ، هي معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات .

فهى متأخرة عن حقيقة ذاته ، تأخر المعلول عن العلة .

وذاته ليست بمقتومة بها ، ولا بغيرها ، بل هي واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات

لا ينافى وحدة علتها الملزومة لها ، سواء كانت اللوازم متقررة في ذات العلة ، أو مباينة لها .

فإذن تقرّر الكثرة المعلولة ، في ذات الواحد القائم بذاته ، المتقدم عليها بالعلية والوجود ، لا يقتضى تكثره .

والحاصل : أن الواجب واحد .

ووحده لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

فهذا تقرير التنبيه .

وباقى الفصل ظاهر .

ولا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته .

قول بكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً .

وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ، ولا سلبية ، على ما ذكره الفاضل الشارح .

فليس واحداً حقاً ، بل هناك كثرة .

فنقول :

إنه لما كان تعقل ذاته ، بذاته .

ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته ، لذاته ؛ أن يعقل الكثرة .

وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وقول بأن معلوله الأول غير مبين لذاته .

وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحالة فيه .

إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر :

من مذهب الحكماء ، والقدماء ، القائلين بنفى العلم عنه تعالى .

وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها .

والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات احترافاً من التزام

هذه المعاني .

ولولا أني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات :

[أن لا أتعرض للذكر ما أعتمد به ، فيما أجده . مخالفاً لما أعتقده] .

لبينت وجه التقصص من هذه المضايق وغيرها ، بياناً شافياً . لكن الشرط أملك .

ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك

أصلاً ، فأشير إليه إشارة خفيفة ، يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك .

فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته التي

بها هو هو ، فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة

ذلك الصادر التي بها هو هو .

واعتبر من نفسك ، أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها ، أو تستحضرها ، فهي صادرة

عنك ، لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة ما ، من غيرك .

ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها .

جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلية في الذات مقومة بها .
وجاءت أيضاً على ترتيب .

وكثرة اللوازم من الذات مباينة ، أو غير مباينة ، لا تثلم
الوحدة .

بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضاً بنفسها ، من غير أن تتضاعف
الصور فيك .

بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبذلك الصورة فقط ، على سبيل
التركيب .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته ، من غير مداخلة غيره فيه ؟

ولا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة ، شرط في تعقلك إياها ، فإنتك تعقل ذاتك ،
مع أنك لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة ، شرطاً في حصول تلك
الصورة لك ، الذي هو شرط في تعقلك إياها .

فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير
حلول فيك .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ، ليس دون حصول
الشيء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحل فيه .

فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هي حالة فيه .

وإذا تقدم هذا فأقول :

قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير :

بين ذاته .

وبين عقله لذاته .

في الوجود .

إلا في اعتبار الاعتبارين على ما مر .

والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية ، وغير إضافية ، وكثرة
سلوب ، وبسبب ذلك ، كثرة أسماء .
لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته *

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله المعلوم الأول .
فإذا حكمت بكون العلتين ، أعنى ذاته . وعقله لذاته .
شيئاً واحداً في الوجود ، من غير تغاير .
فاحكم بكون المعلومين أيضاً ، أعنى :
المعلوم الأول .
وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون :
أحدهما مبانياً للأول .
والثاني متقراً فيه .
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً ، فاحكم بكونه في المعلومين
كذلك .
فإذن وجود المعلوم الأول ، هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة
مستأنفة ، تحمل ذات الأول تعالى عن ذلك .
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بمحصل صور فيها .
وهي تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب .
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود ، حاصلة فيها .
والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك
الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه .
فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .
فهذا أصل إن حقيقته ، وبسطته ، انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء
الكلية والجزئية إن شاء الله تعالى .
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكلّيات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به . كالسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكلّيات .

ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاماً بسيطاً ، لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو ، لذكرت ما فيه كفاية ، لكن الاقتصار ههنا على هذا الإيماء أولى .

(١) أقول : يريد التفرقة :

بين إدراك الجزئيات على وجه كلي ، لا يمكن أن يتغير .

وبين إدراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها .

ليبين أن الأول تعالى ، بل كل عاقل ، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول ، دون الثاني .

وإدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل ، أو ما يجري مجراها من الآلات الجسمانية .

وقبل تقرير ذلك نقول : كلية الإدراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ، ولا مدخل للتصديقات في ذلك .

فإن قولنا : [هذا الإنسان ، يقول هذا القول ، في هذا الوقت] . جزئي .

وقولنا : [الإنسان يقول القول في وقت] . كلي ،

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى الذى يحكم أنه وقع الآن ،
أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ،
وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما ، فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة
بأنه وقع ، أو لم يقع .

ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان ، والوقت ، والقول :
بالجزئية .
والكلية .

وكل جزئى يتعلق به حكم : فله طبيعة توجد فى شخصه ، إنما تصير تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها ، ولا يتناولها البرهان والحد .

بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها ، أو ما يجرى مجراها من المخصصات التى
لا سبيل إلى إدراكها ، إلا الحس وما يجرى مجراه .

فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات ، صارت كلية يدركها العقل ؛
ويتناولها البرهان والحد ، وكان الحكم المتعلق بها ، حين كونها جزئية ، باقياً : بحاله ؛
اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمور المخصصة من حيث هى مخصصة .
وإذا ثبت هذا فنقول :

كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع ، وأدرك أحوالها الجزئية ،
وأحكامها ، كتلاقيها ، وتباينها ، وتماسها ، وتباعدها ، وتركبها ، وتحللها ؛ من حيث هى
متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التى تحدث :

معها .

وبعدها .

وقبلها .

وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .
 وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين ، فى وقت من زمان أول الحالين محدود .

من حيث يكون الجميع واقعاً فى أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته ، شىء أصلاً .
 فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته ، وجزئياته الثابتة ، والمتجددة المتصرمة ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عاينه الوجود ، غير مغايرة بإياها بشىء .
 وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخرى ، لو حصلت فى الوجود ، مثل هذا العالم بعينه .
 فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فى أزمنتها متغيرة بتغيرها ، هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلى .
 ونعود إلى شرح الكتاب .
 فقله :

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات] .
 إشارة إلى إدراكها من حيث هى طبائع مجردة عن الخصصات المذكورة وقيدتها بقوله :
 [من حيث تجب بأسبابها] .
 ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كلياً يقينياً غير ظنى .
 ثم قال :

[منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه] .
 أى منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ، ذلك لأنها غير موجودة فى غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره .

عقله ذلك أمر ثابت :

قبل كون الكسوف .

ومعه .

وبعده .

والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً .

ثم قال : [تتخصص به] .

أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ .

ولأنما نسبها إلى مبدأ كذلك لأن الجزئى من حيث هو جزئى .

لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية .

ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك .

وباقى كلامه فظاهر إلى قوله :

[وهو أن العاقل لأن بين كون القمر فى موضع كذا . . . إلى آخره] .

ومعناه أن من يعقل أن :

بين كون القمر فى أول الحمل مثلاً . وبين كونه فى أول الثور .

يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى أول الحمل ، فالوقت الذى

بار القمر فيه من أول الحمل ، عشر درجات .

فلأنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور ، أمراً ثابتاً .

قبل وقت الكسوف .

ومعه .

وبعده .

فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف : [زمان أول الحالين] .

أعنى كون القمر فى أول الحمل ،

واجب .

فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به ، أو بما يجرى معجراه ، وليس زيادة غير محتاج

ليها ، كما ظنه الفاضل الشارح .

الفصل التاسع عشر

تنبيه وإشارة

- (١) قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :
- (٢) منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة ، غير مضافة .
- (٣) ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما

- (١) أقول : هذا الفصل يشتمل على :
- قسمة الصفات إلى أصنافها .
- وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف .
- وما لا يتغير .
- ليستدل بذلك على نفي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره
- وتلك القسمة أن يقال :
- الصفة .
- إما أن تكون متقررة فى الموصوف ، غير مقتضية لإضافته إلى غيره .
- وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره ، وليست متقررة فى ذاته .
- وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً .
- وهى تنقسم :
- إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه .
- وإلى ما يتغير بتغيره . فهذه أربعة أصناف .
- (٢) هذا هو الصنف الأول من الأربعة . وهو ظاهر .
- والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل .
- (٣) أقول : وهذا هو الصنف الثالث :
- وهو الصفة المتقررة فى الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شىء من خارج ، التى

فلو عدم ذلك الجسم :

استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه .

فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل

في إضافته .

فإن كونه قادراً ، صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر

كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ،

ويدخل في ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً .

لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج ، وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء .
وهو كالقدرة ، التى هى هيئة ما للذات ، بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات ،
فعل .

وهى تقتضى كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ، ولا تتغير بتغير المضاف إليه .

فإن القادر على تحريك زيد ، لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ، ولكن
تتغير إضافته تلك ، فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد ، وإن كان قادراً في ذاته .

والسبب في ذلك ، أن القدرة تستلزم الإضافة :

إلى أمر كلى ، لزوماً أولياً ذاتياً .

ولمى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوماً ثانياً غير ذاتي ، بل بسبب
ذلك الكلى .

والأمر الكلى الذى تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير ، فلاجل ذلك لا يتطرق
التغير إلى الصفة .

وأما الجزئيات فقد تتغير ، وبغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية ، المتعلقة بها .

وهذا الصنف كالمقابل للأول :

لأنه صفة متقرة ذات إضافة :

والأول : متقرة عارية عن الإضافة .

فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ؛ فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط .
فهذا القسم كالمقابل للذى قبله .

(٤) ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بشأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بشأن الشيء أيس .
فتتغير الإضافة ، والصفة المضافة معاً .

(٤) وهذا هو الصنف الرابع :

وهو الصفة المتقررة في الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج ، التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج .
وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافته إلى معاومه المعين ، وتتنير بتغير المعلوم .

فإن العالم بكون زيد في الدار ، يتغير علمه بخروجه عن الدار ، وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معاومه المعين ، ولا يتعاقب بغير ذلك المعلوم ، بعين التعاقب الأول .
بخلاف القدرة ، فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلى أولاً .

وبسببه ، بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانياً .
أما العلم ، فإنه إذا تعلق بالكلى ، فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ألبتة ، إلا إذا استؤنف العلم ، وجددد ، فتتعلق بذلك الجزئى ، تعلقاً آخر .
ومثاله : العلم بأن الحيوان جسم ، لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ،

فلان كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، يلزمه إضافة مستأنفة ، هيأة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم المقدمة ، وغير هيأة تحققها .

لا كما كان في كونه قادراً ، له هيأة واحدة ، إضافات شتى فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم أو وجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذى له الصفة .
لا في إضافة الصفة نفسها فقط .

بل وفي الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

(٥) فما ليس موضوعاً للتغير لم يجر أن يعرض له تبدل :

ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر ، وهو العلم بكون الإنسان حيواناً .

فإذن العلم بكون الإنسان جسماً .

علم مستأنف ، له إضافة مستأنفة .

وهيأة جديدة للنفس ، لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً ، وغير هيأة محقق ذلك العلم .

ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف ، اختلاف حال الإضافات المتعلقة بها .

لا في الإضافات فقط .

بل وفي نفس تلك الصفة .

(٥) لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية ، وهى أن :

كل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، لا يجوز أن تتبدل :

بحسب القسم الأول .

ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثاني ، فقد يجوز في إضافات بعيدة

لا تؤثر في الذات *

صفاته المتقررة العارية عن الإضافة .

ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة .

ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة ، التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات .

ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة ، لازمة لزوماً ثانياً .

ولا يمكن أن تكون في إضافات قريبة ، لازمة لزوماً أولياً ، فإن التغير فيها يقتضى

التغير في نفس تلك الصفات .

وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير .

فهذا تقرير كلامه .

ولنأتمم وسم الفصل :

بالتنبيه ، للقسم المذكورة .

وبالإشارة ، لهذا الحكم الكلى .

واعترض الفاضل الشارح :

[بأن الإضافة وجودية عندهم ، فإذا جوزوا التغير فيها ، فلم لا يجوزونه في

الصفات الحقيقية ؟]

ليس بوارد ، لأنهم بينوا : أن الإضافة التي يجوز تغيرها ، ليست مما يتعلق بها

الموصوف ، ولا الصفة المتقررة فيها بالذات ، بل بالعرض .

ومعناه : ليس إلا وقوع الشيء الذى يظن أن الإضافة عارضة له ، كالقدرة على

تحريك زيد مثلاً ؛ تحت ما عرضت الإضافة له ، كالقدرة على التحريك مطلقاً .

على أن وجود الإضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره . ولا يكون

لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل ، فلا يحدث من تغير الغير : تغير في الشيء ، بل

يحدث منه تغير في الأمر المعقول فقط .

الفصل العشرون

نكتة

(١) كوزك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة .
وكوزك قادراً وعالمماً ، هو كوزك في حالة متقررة في نفسك ،
تتبعتها إضافة لازمة ، أو لاحقة ؛ فأنت بهما ذو حال مضافة ،
لا ذو إضافة محضة *

الفصل الحادى والعشرون

نذنيب

[١] فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات
علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :
الآن .

والماضى .

والمستقبل .

(١) أقول : إشارة إلى الصنف الثانى من الأصناف الأربعة .
وذكر للفرق بينه وبين الصنفين الآخرين ، لئلا يلتبس بعضها ببعض ، وذلك ظاهر .
[١] أقول : هذا الحكم كالنتيجة لما قبله .
وهو إنما حصل من انضياف قولنا :
[واجب الوجود ليس بموضوع للتغير] .
على ما ثبت « فى النمط الرابع » .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر .

إلى الحكم الكلى المذكور وهو قولنا :

[كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته] .

على التفصيل المذكور .

ثم إن هذا الحكم يوجب مناقضة للقول بأن :

[الكل معلول للواجب العالم بذاته .

والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول]

فذكر رفعاً لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم : أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن :

[العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول] .

إن لم يكن كلياً :

لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته .

أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به ، لا محالة .

فالقول بأنه :

[لا يجوز أن يكون عالماً به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير] .

تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .

ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب : أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ؛ وهو أن يقال :

[العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات

(٢) ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ؛ لأن كل شيء لازم له ، بوسط ، أو بغير وسط . يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت *

الجهانية ، كالحواس ، وما يجرى مجراها .
والمدرک بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة .
أما إدراكها على الوجه الكلى فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل .
والمدرک بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .
فإذن الواجب الأول .

وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير .
بل كل ما هو عاقل .
يمنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول .
ويجب أن يدركها على الوجه الثانى [.

(٢) أقول : هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل .
وأقول فى تقريره :

لما كان جميع صور الموجودات ، الكلية والجزئية ، التى لانهاية لها ، حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى ، بإبداع الأول الواجب . إياها .
كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة ، فى المادة ، على سبيل الإبداع ، ممتنعاً ؛ إذ هى غير متأتية لقبول صورتين معاً ، فضلاً عن تلك الكثرة .

وكان الجود الإلهى مقتضياً لتكميل المادة ، بإبداع تلك الصور فيها ، وإخراج ما فيها بالقوة ، من قبول تلك الصور ، إلى الفعل .

قدّر بلطف حكيمته زماناً غير منقطع فى الطرفين ، تخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل ، واحداً ، بعد واحد ، فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان ، موجودة فى موادها والمادة كاملة بها .

الفصل الثاني والعشرون

إشارة

(١) فالعناية هي إحاطة علم الأول :
بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل . حتى يكون على
أحسن النظام .

وإذا تقرر ذلك ، فاعلم أن القضاء عبارة عن :
[وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع] .
والقدّر عبارة عن :

[وجودها في موادها الخارجية ، أو بعد حصول شرائطها ، مفصلة ، واحداً
بعد واحد] .

كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل :
(وَلَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ . وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ)
والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر ، مرة واحدة باعتبارين .
والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين .

وهنا يظهر معنى قول الشيخ :
[إن كل شيء يوجد الأول بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه
قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه ، تأدياً على
سبيل الوجوب] .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية ، وهو ظاهر .
وقد مر في « النمط السادس » أيضاً ذكر ذلك .
ولنما أورده هناك بعد ذكر :

[أن العالي لا يفعل لغرض في السافل] .

ليُعلم نظام الموجودات ، كيف صدر عن الأول من غير قصد .

وبأن ذلك واجب عنه ، وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق
المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من
الأول الحق .

فَعِلْمُ الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ، منبع
لفيضان الخير في الكل *

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) الأمور الممكنة في الوجود :

منها أمور يجوز أن يتعزى وجودها عن الشر ، والخلل ، والفساد
أصلاً .

ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها ، إلا وتكون
بحيث يعرض منها شر ما ، عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات
المتحركات .

وأعاده ههنا بعد نفي إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ، ليُعلم أن النظام الموجود في
تلك الجزئيات كيف صدر عنه .

وموضع هذا البحث هو هذا الموضع .

وإنما أورده في « النقط السادس » لغرض ما ، وهو إزالة الوهم المذكور .

ولذلك بدأ كلامه ثممت بقوله : [لا تجد مخلصاً إن طلبت . . .] .

وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد .

(١) أقول : لما فرغ من بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه .

وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك .

وفي القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

وإما بحسب الغلبة .

وإذا كان الجود المحض مبدأً لفيضان الوجود الخيري الصواب ؛
كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه ، مثل وجود الجواهر العقلية
وما يشبهها .

أراد أن يشير إليه .

ويجب أن تحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب ، فأقول : الشر يطلق :
على أمور عدمية ، من حيث هي غير مؤثرة ، كفقْدان كمال شيء ما ، من شأنه
أن يكون له ، مثل :

الموت ، والفقر ، والجهل .

وعلى أمور وجودية كذلك .

كوجود ما يقتضى منع المتوجه إلى كماله ، عن الوصول إليه ، مثل :
البرد المفسد للثمار .

والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله .

وكالأفعال المدمومة :

مثل الظلم ، والزنا .

وكالأخلاق الرذلة :

مثل الجبن ، والبهل .

وكالآلام ، والغموم ، وغير ذلك .

فلما إذا تأملنا فى ذلك ، وجدنا :

البرد فى نفسه ، من حيث هو كيفية ، أو بالقياس إلى علته الموجبة له ، ليس بشر ؛
بل هو كمال من الكمالات :

إنما هو شر بالقياس إلى الثمار ؛ لإفساده أمزجتها .

وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه ، فإن في أن لا يوجد خيرٌ كثيرٌ ، ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل ، شراً كثيراً .

وذلك مثل خلق النار ؛ فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود ، إلا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية .

فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها .
والبرد إنما صار شراً بالعرض ؛ لاقتضائه ذلك .
وكذلك السحاب .

وأيضاً الظلم والزنا ، ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين :
كالغضبوية والشهوية
مثلاً ، بشر .

بل هما من حيث تلك الحيشية كمالان لتيناك القوتين .
إنما يكونان شراً بالقياس :
إلى المظلوم .
أو إلى السياسة المدنية .

أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانيتين .
فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كما له ، وإنما أطلق على أسبابه بالعرض ، لتأديتها إلى ذلك .

وكذلك القول في الأخلاق التي هي مبادئها .
وكذلك الآلام ؛ فإنها ليست بشرور :
من حيث هي إدراكات لأمر .
ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها .
أو صدورها عن عللها .

إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو ، من شأنه أن يتصل .

وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها ، وأحوال مثل النار في تلك أيضاً ، إلى اجتماعات ومصبات مؤذية ، وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم ، إلى أن يقع لها

فإذن قد حصل من ذلك أن الشر في ماهيته :

عدم وجود .

أو عدم كمال الموجود .

من حيث إن ذلك العدم غير لائق به ، أو غير مؤثر عنده .

وأن الموجودات ليست ، من حيث هي موجودات ، بشرور ؛ إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها ، لا لدواتها ، بل لكونها مؤذية إلى تلك الأعدام :

فالشرور أمور إضافية ، مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة .

وأما في نفسها ، وبالقياس إلى الكل ، فلا شر أصلاً .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى ، إلى الشرح ، فنقول : الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه

تنقسم :

إلى ما لا شر فيه أصلاً .

وإلى ما فيه ما هو شر ، وما ليس بشر .

وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلاً .

والقسم الثاني ينقسم :

إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر .

وإلى ما يتساويان فيه .

وإلى ما يغلب فيه ما هو شر .

وهذه خمسة أقسام .

الأول : ما لا شر فيه أصلاً ، وهو موجود ؛ فإن الموجودات التي لا تشتمل على أمر

بالقوة ، كالعقول ، لا شر فيها أصلاً .

والثاني : ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر ، وهذا أيضاً موجود ؛ فإن

خطأً في عقد ضار في المعاد ، وفي الحق ، أو فرطه . هيجان غالب عامل ، من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد .

الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللاتقة بها إلا وتكون بحيث يعرض لها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كمالها : كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة ، إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات ، بالإحراق .

تكون لا محالة من هذا الصنف .

وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحاطة والاستحالة ، والكون والفساد ، وهي قليلة بالقياس إلى الكل .

ووقع التقاوم المقتضى لصبرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً قابل ؛ فإنه لا يقع إلا في أجزاء العناصر وبعض المركبات ، وفي بعض الأوقات .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية :

التي تكون شراً محضاً .

أو يغلب الشر فيها .

أو يساوى ما ليس بشر .

فغير موجودة ؛ لأن الوجودات الحقيقية ، والإضافية ، في الموجودات ، لا محالة تكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله :

[الأمور الممكنة في الوجود . . . إلى قوله : ومصادمات المتحركات] .

ولم يأت في الثلاثة الباقية بقوله : [وفي القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

أو بحسب الغلبة] .

واحتج على وجود الأولين بقوله :

[وإذا كان الوجود المحض . . . إلى قوله : وفي أوقات أقل من أوقات

السلامة] .

وتكون القوى المذكورة لا تغني غنائها ، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين ، وفي أوقات أقل من أوقات السلامة .

وأورد في الأمثلة :

الآلم ، والأذى ، الحاصلين للحيوانات جميعاً .
والجهل المركب الضار في المعاد ، الذي يعرض لها ، لا من حيث هي حيوان ، بل من حيث هي إنسان .
والأمور التي تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين ، وتضره في أمر المعاد ، يعنى الأخلاق الرذلة ، والملكات الذميمة .

فلن هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلى الشرور .
وذ كر أن أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال ، لا تغني غنائها إلا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الأشياء ، وهي أقلية في الوجود ، وإن كانت كثيرة بالعدد .

ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة في العناية الأولى :

فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض .

ومرضى بها ، لا من حيث هي شرور ؛ بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة ، لا يمكن أن تكون منفكة عنها .

قال الفاضل الشارح :

[هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة : لأنه لا يستقيم إلا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين ، كما هو مذهب المعتزلة .

أما مع القول بالإيجاب .

أو بنى الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية .

لا يكون السؤال بليماً ، عن أفعاله وارداً .

فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول] .

والجواب : أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر ، عما هو خير بالذات .

ولأن هذا معلوم في العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض ،
فالشر داخل في القدر بالعرض ، كأنه مثلاً مَرَضِيٌّ به بالعرض*

فينبهون إلى أن المصادر عنه ليس بشر .

فإن صدور الخيرات الكلية ، اللاحقة للشروع الجزئية ، ليس بشر .
ثم قال :

[لأنهم يستدلون على كون الشر عدماً .

وهو ليس بصحيح : لأنهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم ،
فلا حاجة إلى الاستدلال .

وإن أرادوا حمل العدم على الشر : فهم محتاجون - قبل ذلك - إلى معرفة
ماهية الشر ؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور .

وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام ، فحاصل استدلالهم تمثيلات
لا تفيد يقيناً] .

والجواب : أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه بالجمهور بلفظة .
[الشر] .

فينظرون في وجوه استعمالهم ، ويخلصون :

ما يدخل في تلك الماهية بالذات .

عما ينسب إليها بالعرض .

لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها .

وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح ، وليس باستدلال تمثيلي .

غاية ما في الباب : أنه مبني على معرفة وجوه الاستعمال ، التي لا طريق إليها
إلا الاستقراء .

ثم إن الفاضل الشارح :

[حكم بأن الشر هو :

الآلم وحده .

وهو وجودي .

وأن الخير هو :

الفصل الرابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن أكثر الناس : الغالب عليهم الجهل .

أو طاعة الشهوة والغضب .

فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر ؟ فاستمع .

إنه كما أن أحوال البدن في هيئاته ثلاثة :

حال البالغ في الجمال والصحة .

وحال من ليس ببالغ فيهما .

إما عدم الألم ، يعنى السلامة .

وإما ضده ، يعنى اللذة .

وأطال كلامه في بيان أن الآلام في الدنيا أكثر من اللذات .

وهو يقتضى كون الشر غالباً .

ثم ذكر :

[أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا : إن قول القائل :

« لم خلق الله الخلق ؟ »

باطل ؛ لأنه تعالى خالق لذاته : لا لعله .

وهو ينافى القول بتعاقيل الشر .

فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول [.

أقول : لا حاجة بنا هنا إلى إيراد جوابه ؛ فإن تحقيق ما مر ، كاف فيه .

(١) أقول : لما كانت قوى الإنسان التى بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ،

ويصير بسببها سعيداً ، أو شقيئاً ، ثلاثاً :

نطقية .

وحال القبح والمسقام ، أو السقيم .
والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية ، قسطاً :
وافراً .

أو معتدلاً .

أو يسليمان .

كذلك حال النفس في هيئاتها ثلاثة :
حال البالغ في فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى في
السعادة الأخروية .

وغضبية .

وشهوية .

وكانت السعادة والشقاء العاجلتان ، مستحققتين بالقياس إلى الآجلتين .
وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر ، أعداد ما ينبغي أن يكونوا عليه
بحسب هذه القوى ، أعنى :
الجهل .

وطاعة الشهوة والغضب .

سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء ، لا سيما في الآجل ، وذلك يقتضى غلبة الشر
في نوع الإنسان الذى هو أشرف أنواع الكائنات .

فأزال الشيخ هذا الوهم بأن :

وجود الجهل الذى هو ضد اليقين .

أعنى الجهل المركب الراسخ .

نادر ، كوجود اليقين .

والعام الفاشى ، هو الجهل البسيط ، الذى لا يضر في المعاد كثير ضرر ،
وكذلك في القوتين الأخيرتين :

وحال من ليس له ذلك ، لا سيما في المعقولات ، إلا أن جهله
ليس على الجهة المضادة ، في المعاد ، وإن كان ليس له كثير
ذخر من العلم ، جسم النفع في المعاد ، إلا أنه في جملة أهل
السلامة ، ونيل حظ من الخيرات الآجلة .

وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضه للأذى في الآخرة .

وكل واحد من الطرفين نادر .

والوسط . فاش غالب .

وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل ، صار لأهل النجاة غلبة وافرة*

فلإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة ، نادر ، كوجودها .

والعام الفاشي هو الأخلاق الخالية عن :

غايي الفضيلة .

والرذيلة .

وشبه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان :

في الجمال والصحة : الغائتين .

أو في القبح والمرض : الغائتين .

أو في الحالة المتوسطة بينهما .

ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب .

فلأذن الشر ليس بغالب .

وذلك لأن الشقاوة الأبدية ، تختص بالطرف الأخص ، على ما يبيىء بيانه .

وهو معنى قوله :

[وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضة للأذى في الآخرة] .

يقال : هو عرضة الشيء ، وعرضة للشيء ، إذا كان منتصباً لشيء لا يتعرض

ذلك الشيء لغيره .

وباقى عباراته واضح .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) لا يقنع عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد .
ولا يقنع عندك أن السعادة لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم ، وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف .
ولا يقنع عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة .
بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل .

(١) أقول : يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية مخففة بالطرف الأخس .
وهو ظاهر .
وقوله : [باتكة لعصمة النجاة] .
أى قاطعة .

والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان ، أى يتمسك به ، لئلا يسقط .
وقوله : [بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرديلة] .
دال على أن ما عداهما :

إما يقتضيان شقاوة منقطعة .
أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً .
وإنما قال : [واستوسع رحمة الله] .

ملاحظة لقوله عز من قائل :
[وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ، فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ]

فإن فيه ما يدل :
على شمولها للعموم .
وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

وإنما يُعرض للعذاب المحدود ، ضرب من الرذيلة ، وحدُّ منه .
 وذلك في أقلِّ أشخاص الناس .
 ولا تصنع إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، ومصرفة عن
 أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد .
 واستوسع رحمة الله .
 وستسمع لهذا فضل بيان *

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيهه

(١) أو لعلك تقول : هلا أمكن أن يبرأ القسم الثانى عن
 لحوق الشر ؟
 فيكون جوابك : أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير
 هذا القسم .
 وكان القسم الأول قد فرَّع عنه .
 وإنما هذا القسم فى أصل وضعه ، مما ليس يمكن أن يكون
 الخير الكثير يتعلق به ، إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند
 المصادمات الحادثة .
 فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه ، فكأن النار جعلت
 غير النار ، والماء غير الماء .
 وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة ، غير لائق
 بالوجود على ما بيناه .
 (١) أقول : وهذا الفصل غنى الشرح .

الفصل السابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر ، فلم العقاب ؟
فتأمل جوابه .

إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض
للبدن على نهمة .

فهو لازم من لوازم ما ساقته إليه الأحوال الماضية ، التي لم يكن
من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها .
وأما الذي يكون على جهة أخرى ، من مبدأ له من خارج ،
فمحدث آخر .

(١) أقول : تقرير السؤال أن يقال : إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على
سبيل الوجوب :

لتمثلها مع سائر الجزئيات ، في العالم العقلي .

ولو وجب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقة لما تمثل هناك .

فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه : على سبيل الوجوب ؟
والشيخ أجاب عنه :

أولاً : بجواب تقتضيه القواعد الحكمية ، وهو قوله :

[إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن]

إلى قوله : ولا من وقوع ما يتبعها] .

وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة
فيها ، فكأنها تكون من داخل ذاتها .

ثم إذا سُلم معاقب من خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً ؛
لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً ، في الأسباب التي
تثبت فتنفع في الأكثر .

والتصديق تأكيد للتخويف .

فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى
التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ ، وأتى بالجريمة ، وجد التصديق
لأجل الغرض العام .

وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة .

لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت
القول بعقاب جسماني ، وارد على بدن المسمى من خارج ، على ما يوصف في التفسير ،
والأنخبار .

فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله :

[وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج ،
فحديث آخر] .

أي لإثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً ، لكان سمعياً .

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ، ليس
بما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية . أي ليس بشر . فقال : [ثم إذا سلم معاقب من
خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً] .

وأراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر .

لا ما يذهب إليه المتكلمون على ما سيأتي .

واستدل على ذلك بأن وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية ، حسن لنفعه في
أكثر الأشخاص .

والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ، ومقتض لزيادة النفع .
فهو أيضاً حسن .

وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجباً من مختار رحيم ،
لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر ، ولم يكن في المفسدة
الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة .

لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلى ، كما لا يلتفت
لفت الجزء لأجل الكل ، فيقطع عضو يؤلم ، لأجل البدن
بكليةته ليسلم .

وأما ما يورد :

من حديث الظلم والعدل ، ومن حديث أفعال يقال إنها من
الظلم .

ثم يسن أن هذا التعذيب إنما يكون شراً بالقياس إلى الشخص المعبود ، ويكون خيراً
بالقياس إلى الأكثرين من نوعه .

[ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلى] .

أى لا ينظر إليه .

فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل .

واستشهد بقطع العضو لصالح البدن .

فإن الحكم بحجوب ذلك ، إن كان مشتملاً على شر ما .

مقبول عند الجمهور .

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول

الحكمية .

وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول ، كالمعتزلة ، إنما يقررون ذلك على وجه آخر

وهو قولهم :

وأفعال مقابلة لها .

ووجوب ترك هذه ، والأخذ بتلك .

على أن ذلك من المقدمات الأولية .

فغير واجب وجوباً كلياً .

بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح .

[تكليف العباد واجب على الله تعالى ، أو حسن منه ؛ إذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة .

والوعد والوعيد ، على الطاعة والمعصية حسنان ، إذ فيهما تقریبهم إلى طاعته ، وتبعيدهم عن معصيته .

وتعذيب العاصين عدل منه حسن .

والإخلال بإثابة المطيعين ، ظلم قبيح .

إلى أمثال ذلك مما يبينونه على مقدمات مشهورة ، مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ، يعدونها من البديهيات] .

فذاكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من الأوليات ، بل أكثرها آراء محمودة ، واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور .

ويمكن أن يقع فيها ما يصحح بالبرهان ، بحسب بعض الفاعلين ، يعني الأشخاص الإنسانية ، على ما مر في المنطق .

فلإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود غير صحيح .

قال الفاضل الشارح :

[هذا الجواب ضعيف :

أما أولاً : فلأنه مبني على وجوب التخويف .

فكما يقال : إن كان القدر ، فكأن العقاب ؟

يجوز أن يقال : إن كان القدر ، فلم التخويف ؟

فيكون حكمهما واحداً .

فلأن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر .

وأما ثانياً : فلأنه لا يتمشى على قول المليين ، لأنهم يحكمون بكون الهالكين ممن

ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا
حققت الحقائق ، فليلتفت إلى الواجبات ، دون أمثالها .
وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها *

يخالف قواعدهم ، أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم .

بل الجواب الصحيح أن يقال :

لأن العقاب أيضاً عن القدر ، وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل [.

وأقول : عن الأول القول بالقدر . على ما ذهب إليه الحكماء :

وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة .

يخالف القول بالقدر ، على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون :
لا فاعل ، ولا مؤثر في الوجود ، إلا الله .

والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله .

فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته .

وكلاهما مستندان إلى أسبابهما .

ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف .

فلإذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير ، واجب ، مع كونه من القدر ،

والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ .

وهو لا يناقض كونه من القدر ، لأن جميع ما في القدر معلل عنده .

وأما على أصول الأشاعرة ، فلما لم يكن للتخويف أثر ، كان التعليل به باطلاً ، على

ما قاله الفاضل الشارح .

وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم ، بقطع التعليل على الإطلاق ، ولذلك يقولون :

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ

وعن الثاني :

أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليون ، على ما صرح به ، بل يريد تمشية

ما نطقت به الكتب الإلهية في هذا الباب .

وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد

فيه ما يناقض هذا الحكم .

obeikandi.com

الفهرس

فصول النمط الرابع

فى الوجود وعالله

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ،
وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ... »

٧

الفصل الثانى : وهم وتنبيه :

« ولعل قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلاً إنما هو إنسان ، من حيث
له أعضاؤه ... »

١٠

الفصل الثالث : تنبيه :

« إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس ، لكان الحس
والوهم ، يدخلان فى الحس والوهم ... »

١١

الفصل الرابع : تلمذيب :

« كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق ، فهو
متفق واحد ... »

١٢

الفصل الخامس : تنبيه :

« الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهيته ، وحقيقته ، وقد يكون معلولا
فى وجوده ... »

١٣

الفصل السادس : تنبيه :

« اعلم أنك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى
الأعيان ... »

١٥

الفصل السابع : إشارة :

« العلة الموجدة للشئ ، الذى له علل مقومة للماهية ، علة لبعض
تلك العلل ... »

١٥

الفصل الثامن : إشارة :

« إن كانت علة أولى ، فهي علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود

في الوجود ... » ١٨

الفصل التاسع : تنبيه :

« كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى

غيره ، فلما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أولاً يكون ... » . ١٩

الفصل العاشر : إشارة :

« ماحقة في نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه

ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ... » . ٢٠

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد

السلسلة ممكناً في ذاته ... » ٢١

الفصل الثانى عشر : شرح :

« كل جملة ، كل واحد منها معلول ، فلأنها تقتضى علة خارجة عن

آحادها ... » ٢٣

الفصل الثالث عشر : إشارة :

« كل علة جملة ، هي غير شيء من آحادها ، فهي علة أولاً

للآحاد ، ثم للجملة ... » ٢٥

الفصل الرابع عشر : إشارة :

« كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معاودة

فهي طرف ... » ٢٦

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات ، كانت متناهية ، أو غير

متناهية ، فقد ظهر ... » ٢٧

الفصل السادس عشر : إشارة أو تنبيه :

« كل أشياء تختلف بأعيانها ، وتتفق في أمر مقوم لها ، فلما أن يكون

ما تتفق فيه لازماً . . . » ٢٨

الفصل السابع عشر : إشارة :

« قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، وأن تكون

صفة له . . . » ٣٠

الفصل الثامن عشر : إشارة :

« واجب الوجود المتعين ، إن كان تعيينه ذلك ، لأنه واجب الوجود ،

فلا واجب وجود غيره . . . » ٣٦

الفصل التاسع عشر : فائدة :

« علم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد ، فلما تختلف

بعلل أخرى . . . » ٤٢

الفصل العشرون : تلذيب :

« قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته . . . » . ٤٤

الفصل الحادى والعشرون : إشارة :

« لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء ، تجتمع ؛ لوجب

بها . . . » ٤٤

الفصل الثانى والعشرون : إشارة :

« كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ،

فالوجود غير مقوم له في ماهيته . . . » ٤٦

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :

« كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به لا بلدانه . . . » . ٤٧

الفصل الرابع والعشرون : إشارة :

« واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء ، في ماهية ذلك الشيء . . . » . ٤٩

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :

« ربما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع يعم الأول وغيره ، عموم

الجنس . . . » ٥١

الفصل السادس والعشرون : إشارة :

« الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع . . . » ٥٢

الفصل السابع والعشرون : تنبيه :

« الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له . . . » ٥٣

الفصل الثامن والعشرون : إشارة :

« الأول معقول الذات قائمها ، فهو برىء عن العلاق ، والعهد ،

والمواد . . . » ٥٣

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :

« تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن

الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود . . . » ٥٤

فصول النمط الخامس

في الصنع والإبداع

صفحة

الفصل الأول : وهم وتنبيه :

« إنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن تعلق الشيء ، الذى يسمونه
مفعولا ، بالشيء الذى يسمونه فاعلا ، إنما هو من جهة المعنى ... » .

٥٧

الفصل الثانى : تنبيه :

« يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : فعل ، وصنع ، وأوجد ، إلى
الأجزاء البسيطة ... » .

٥٩

الفصل الثالث : تكملة وإشارة :

« فالآن نعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق ، فنقول ... » .

٦٥

الفصل الرابع : تنبيه :

« الحادث بعد ما لم يكن ، له قبل لم يكن فيه ، ليس كقبلية الواحد ... » .

٧١

الفصل الخامس : إشارة :

« ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن
إلا لمدى قوة تغير حال ، أعنى الموضوع ... » .

٧٦

الفصل السادس : إشارة :

« كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده
حاصلا ... » .

٧٨

الفصل السابع : تنبيه :

« الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة ... » .

٨٤

الفصل الثامن : تنبيه :

« وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى بها تكون
علة ... » .

٩٠

الفصل التاسع : تنبيه :

« الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ،
دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان ... » ٩٥ . . .

الفصل العاشر : تنبيه وإشارة :

« كل شيء لم يكن ثم كان ، فبين في العقل الأول أن ترجح أحد
طرفي إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب ... » ٩٦ . . .

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« مفهوم أنه علة ما ، بحيث يجب منها (أ) غير مفهوم أن علة ما ،
بحيث يجب عنها (ب) ... » ٩٧ . . .

الفصل الثانى عشر : أوهام وتنبيهات :

« قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ،
لكذلك إذا تذكرت ... » ١٠٢ . . .

فصول النمط السادس

في الغايات ، ومبادئها ، وفي الترتيب

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« أتعرف ما الغنى ؟ . . الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشيء »

خارج عنه » ١١٨

الفصل الثانى : تنبيه :

« اعلم أن الشيء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون

ذلك أولى وأليق »

١٢٢ الفصل الثالث : تنبيه :

« فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما

تحتها » ١٢٣

الفصل الرابع : تلمذيب :

« أتعرف ما الملك ؟ . . الملك الحق هو الغنى الحق » ١٢٤

الفصل الخامس : تنبيه :

« أتعرف ما الجود ؟ . . الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض » ١٢٥

الفصل السادس : إشارة :

« والعالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جارياً منه

بمعنى الغرض » ١٢٨

الفصل السابع : تنبيه أو تنبيه :

« كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة

إليه » ١٢٩

الفصل الثامن : وهم وتنبيه :

« اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه شيء »

لا مدخل له » ١٣٠

الفصل التاسع : إشارة :

« لا تجد - إن طلبت - مخلصاً ، إلا أن تقول : إن تمثل النظام

الكلى » ١٣١

الفصل العاشر : تنبيه :

« قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة كلية وإرادة

جزئية » ١٣٤

الفصل الحادى عشر : إشارة وتنبيه :

« ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى أو غضبى . . . » ١٣٨

الفصل الثانى عشر : تنبيه :

« لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه فى جميع السهائية واحداً ،

وهو مختلف » ١٤٣

الفصل الثالث عشر : وهم وتنبيه :

« ذهب قوم إلى المتشبه به واحد فقط » ١٤٥

الفصل الرابع عشر : زيادة تبصرة :

« الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه ، بعد أن

تعرفه بالجملة » ١٤٩

الفصل الخامس عشر : تنبيه :

« القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التى فى

المدة » ١٥١

الفصل السادس عشر : إشارة :

« الحركات التى تفعل حدوداً ونقطاً ، هى التى يقع بها الوصول

والبلوغ » ١٥٣

الفصل السابع عشر : فائدة :

« إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال ما

يقولون : صار مفارقاً » ١٦٤

الفصل الثامن عشر : تلمذيب :

« فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هي غير

متناهية ، هي الدورية ... » ١٦٥

الفصل التاسع عشر : إشارة :

« اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما

غيره ... » ١٦٥

الفصل العشرون : مقدمة :

« إذا كان شيء ما يحرك جسما ، ولا ممانعة في ذلك الجسم ، كان

قبول الأكبر لتحريك ... » ١٧٠

الفصل الحادى والعشرون : مقدمة أخرى :

« القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسما ولم يكن في جسمها

معاوقة أصلا ، فلا يجوز أن يعرض ... » ١٧١

الفصل الثانى والعشرون : مقدمة أخرى :

« القوة في الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم

الأصغر ... » ١٧١

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :

« نقول : لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية ، تحرك

ذلك الجسم بلا نهاية ... » ١٧٢

الفصل الرابع والعشرون : تلمذيب :

« فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسيائية ، فهي مفارقة

عقلية ... » ١٧٥

الفصل الخامس والعشرون وهم وتنبية :

« وأهلك تقول : قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق ، وقد كنت من

قبل منعت ... » ١٧٦

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن جاز ذلك ، فيكون متناهى التحريك ، لا دائم

التحريك ... » ١٧٧

الفصل السابع والعشرون : إشارة :

« فالبدء المفارق العقلى لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس

السبائية ... » ١٧٩

الفصل الثامن والعشرون : استشهاد :

« صاحب المشائين ، قد شهد بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير

متناه ... » ١٧٩

الفصل التاسع والعشرون : إشارة :

« الأول ليس فيه حيثيتان لوحديتيه ، فيلزم -- كما علمت -- أن

لا يكون مبدءاً إلا لواحد بسيط ... » ١٨٣

الفصل الثلاثون : تنبيه :

« قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها

كثيرة العدد ... » ١٨٥

الفصل الحادى والثلاثون : هداية :

« إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل ، فلنما يصدر عنه إذا صار شخصه

ذلك الشخص المعين ... » ١٩٧

الفصل الثانى والثلاثون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السمائى غير جسم ، فلا بد لك

من أن تقول ... » ٢٠٣

الفصل الثالث والثلاثون : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التى تقررت ، أنه قد

يوجد عن غير جسم حاو ... » ٢٠٦

الفصل الرابع والثلاثون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما ،

غير واجبي الوجود . . . » ٢٠٨

الفصل الخامس والثلاثون : إشارة :

« وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم إلى صورة الجسم الحاوى ،

أو نفسه التى تكون كصورته ، أو إلى جملة . . . » ٢٠٨

الفصل السادس والثلاثون : تذييب :

« قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض ، وأنت

إذا فكرت مع نفسك . . . » ٢٠٩

الفصل السابع والثلاثون : هداية وتحصيل :

« فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب

الوجود إلا واحداً فقط . . . » ٢١٣

الفصل الثامن والثلاثون : زيادة وتحصيل :

« وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم الجسم السماوى عن

آخرها . . . » ٢١٤

الفصل التاسع والثلاثون : زيادة وتحصيل :

« فمن الضرورى إذن ، أن يكون جوهر عقلى ، يازم عنه جوهر

عقلى . . . » ٢١٦

الفصل الأربعون : وهم وتنبيه :

« وليس إذا قلنا : إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف ، يجب أن

يصح عكسه . . . » ٢٢٨

الفصل الحادى والأربعون : تذكير :

« فالأول يبدع جوهرأ عقلياً . وهو بالحقيقة مبدع ، ويتوسطه جوهرأ

عقلياً وجوهرأ سماوياً . . . » ٢٢٩

الفصل الثانى والأربعون : إشارة :

« فيجب أن تكون هوى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير ، ولا

يتمنع . . . » ٢٣١

فصول النمط السابع

في التجريد

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى

الهيولى ، ثم عاد . . . » ٢٤١

الفصل الثاني تبصرة :

« إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال

لم يضرها فقدان الآلات . . . » ٢٤٤

الفصل الثالث : زيادة تبصرة :

« تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكافئ تكرار الأفاعيل ، لا سيما

القوية . . . » ٢٤٩

الفصل الرابع : زيادة تبصرة :

« ما كان فعاه بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل في

الآلة . . . » ٢٥١

الفصل الخامس : زيادة تبصرة :

« لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قاب أو دماغ : لكانت

دائمة التعقل . . . » ٢٥٣

الفصل السادس : تكملة لهذه الإشارات :

« فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثاله أن يعقل بذاته . . . » . . . ٢٦١

الفصل السابع : وهم وتنبيه :

« إن قوماً من المتصدين يقع عندهم أن الجوهر العاقل ، إذا عقل

صورة عقلية ، صار هو هي . . . » ٢٦٧

الفصل الثامن : زيادة وتنبيه :

« وأيضاً إذا عقل (أ) ثم عقل (ب) أ يكون كما كان عند ما

عقل (أ) » ٢٦٩

الفصل التاسع : وهم آخر وتنبيه :

« وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً ، فإنما

تعقل ذلك الشيء باتصالها » ٢٧٠

الفصل العاشر : حكاية :

« وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس » ٢٧١

الفصل الحادى عشر : إشارة :

« اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل

الاستحالة من حال إلى حال » ٢٧٢

الفصل الثانى عشر : تذييب :

« فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجودة » ٢٧٥

الفصل الثالث عشر : تنبيه :

« الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ، أن تستفاد من الصور

الخارجية » ٢٧٥

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

« كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى مصور

لموجود الصورة فى الأعيان » ٢٧٦

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته ، على ما تحقق » ٢٧٨

الفصل السادس عشر : إشارة :

« إدراك الأول للأشياء من ذاته فى ذاته ، هو أفضل أنحاء كون

الشيء مدركاً » ٢٧٩

صفحة

الفصل السابع عشر : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ، ولا بعضها مع

بعض » ٢٨١

الفصل الثامن عشر : إشارة :

« الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تعجب

بأسبابها » ٢٨٦

الفصل التاسع عشر : تنبيه وإشارة :

« قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه » ٢٩٠

الفصل العشرون : نكتة :

« كونك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة » ٢٩٥

الفصل الحادى والعشرون : تلذيب :

« فالواجب الوجود يجب أن لا يكون عامه بالجزئيات علماً زمانياً » ٢٩٥

الفصل الثانى والعشرون : إشارة :

« فالعناية هى إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه

الكل » ٢٩٨

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :

« الأمور الممكنة فى الوجود ، منها أمور يجوز أن يتعزى وجودها عن

الشر والخلل والفساد أصلاً ومنها أمور » ٢٩٩

الفصل الرابع والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل ، أو طاعة الشهوة

والغضب » ٣٠٦

الفصل الخامس والعشرون : تنبيه :

« لا يقعن عندك أن السعادة فى الآخرة نوع واحد » ٣٠٩

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :

أو لعلك تقول : هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن حقوق الشر... » . ٣١٠

الفصل السابع والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر فلم العقاب ؟ فتأمل جوابه ... » . ٣١١

—