القسم الثالث

فى الإلهيات

obeikandl.com

obeikandl.com

القسم الثالث فى الإلهيات

بالمعنى الأعم التى موضوعها الوجود المطلق وتوضيح ذلك: أن الشيء كالإنسان مثلاً قد يوصف بأنه واحد وكثير، وبأنه كلى أو جزئى وبأنه بالفعل أو بالقوة وقد يوصف بأنه مساو لشيء أو أصغر أو أكبر، وقد يوصف بأنه متحرك وساكن، وبأنه حار أو بارد، أو غير ذلك، ثم أنه لا يمكن أن يوصف بما يجرى مجرى أوسط هذه النعوت إلا من جهة أنه ذو كم ولا يمكن أن يوصف بما يجرى مجرى آخرها إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات، لكنه لا يحتاج فى أن يكون واحدًا أو كثيرًا إلى أن يصير رياضيًّا أو طبيعيًا بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكر معهما.

فإذن كما أن للأشياء التعليمية أوصافًا وخواص يبحث عنها فى الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقي وللأشياء الطبيعية أعراضًا ذاتية يبحث عنها فى الطبيعيات بأقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها فى العلوم الإلهية فلا محالة موضوع العلم الإلهى هو الموجود والمطلق ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذى هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول.

وإما بحث عن عوارض الموجود، وإما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم، باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية فلذلك يجب أن يكون الموجود المطلق تبينًا بنفسه مستغنيًا عن التعريف والإثبات وإلا لم يكن موضوعًا للعلم العام، وهو مرتب على ثلاثة فنون.

لما علمت أن العلم الإلهى باحث عن أحوال الموجود المطلق من حيث إنها أحوال الموجود المطلق ولا شبهة فى أن تلك الأحوال بهذه الحيثية لا يفتقر إلى المادة فى الوجودين، فهى إما ممكن التعلق بالمادة أولاً، والثانى إما واجب ولا رتب الضم القسم الإلهى من كتابة على ثلاثة فنون لبيان أحوال هذه الأقسام الثلاثة للموجود غير المفتقرة إلى المادة وجعل الفن الأول فى الأمور العامة لكون لعام أعرف عند العقل من الخاص فيكون أولى بالتقديم وسماها تقاسيم الوجود حيث قال:

obeikandl.com

الفن الأول

فى تقاسيم الوجود

بمعنى الموجود

obeikandl.com

obeikandl.com

لكونها أمورًا تنقسم المهية إليها بحسب الوجود وفسروا الأمور العامة تارة بما لا تختص بقسم من أقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض، فإن الجسم التعليمى يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمى ويعرضه الخط، وكذا الكيف لعروضه للجواهر والأعراض وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجود الذاتى والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وأمثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر.

وهو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى، واعترض عليه المحقق الدوانى بأنه إن أريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد والتضايف والسلب والإيجاب والعدم والملكة، فالإمكان والوجوب ليسا من تلك الأقسام، إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجود واللاإمكان أو ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمى.

وإن أريد مطلق المباينة والمنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض فإنها من مقاصد الفن، ثم ارتكبوا فى دفع الإشكال تمحلات شديدة منها أن الأمور العامة هى المشتقات وما فى حكمها.

ومنها: أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمى وتلك الأحوال إما أمور متكثرة، وإما غير متعلقة بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.

ومنها: أن المراد بالمقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك من التكلفات الباردة، وأنت إذ تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما

هو موجود مطلق، أى العوارض التى لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميًّا أو طبيعيًّا لاستغنيت عن هذه التكلفات وأشباهها إذ بملاحظة هذه الحيثية فى الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية لا بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالمًا عن الخلل والفساد، ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم.

بيان ذلك: أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشىء لذاته أو لما يساويه وقد أشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه يبحث فيه عن الأحوال التى تختص بأنواع الموضوع بل ما من علم إلا قد يبحث فيه عن الأحوال التى تختص ببعض أنواع موضوعه، فاضطروا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم فى أقوالهم بان المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم أعم من أن يكون عرضًا ذاتيًّا له أو لنوعه، أو عرضًا عامًّا لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضًا ذاتيًّا لنوع من العرض الذاتى لأصل الموضوع أو عرضًا عامًّا له بالشرط المذكور، وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة.

كما فرقوا بين موضوعيهما بأن محمول العلم ما تنحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم، ولم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع لموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو وأخصيّة الشىء من شىء لا تنافى عروضه لذلك الشىء من حيث هو هو، وذلك كالفصول المنوعة للأجناس.

فإن الفصل عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنوع قد يكون عوارض أولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك، وإن كانت مما يقع فيها القسمة لمستوفاة الأولية له، نعم، كل ما يلحق الشىء لأمر أخص وكان ذلك الشىء محتاجًا فى لحوقه إلى أن يصير نوعًا متهيئًا لقبوله ليس عرضًا ذاتيًّا له على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره، كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميًّا أو طبيعيًّا ليس البحث عنه من العلم الإلهى

فى شىء، فظاهر أن لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد أن يصير نوعًا متخصص الاستعداد، بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها، فهى مع كونها أخص من الجنس أعراض أولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام الشيخ حيث صرح: بأن اللاحق لشىء لأمر أخص إذا كان ذلك الشىء محتاجًا فى لحوقه به إلى صيرورته نوعًا ليس عرضًا ذاتيًا بل عرضيًا غريبًا، مع أنه مثل العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والأنحاء المنوعين للخط، ولست أدرى أى تناقض فى ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص عن الشىء لا يكون عرضًا أوليًا له حكموا بأن مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون أوليًا للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم والمردد بينهما وهو مرتب على سبعة فصول.

obeikandl.com

فصلٌ فى الكلى والجزئى

أى الحقيقيين إذ قد يطلق الكلى على ما له فرد فى نفس الأمر كما يطلق الجزئى على المندرج تحت شىء وهما الإضافيان.

واعلم: أنه لما اشتهر بين القوم أن الكلى أمر واحد مشترك بين أمور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس أن الإنسانية الكلية مثلاً واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين فحاول المضم التنبيه على إزالة هذا الوهم، فقال: أما الكلى فليس واحدًا بالعدد موجودًا فى أمور هى جزئيات له ذهنية أو خارجية، وإلا لكان الشىء الواحد المعين موصوفًا فى حالة واحدة بالأعراض المتضادة مثل كونه أبيض وأسود، بل الكلى هو معقول فى النفس مطابق لكل واحد من جزئياته فى الخارج أو فى الذهن على معنى أن ما فى النفس لو وجد فى أى شخص من الأشخاص الخارجية والذهنية، أى متشخصًا بتشخصه لكان ــ أى ما فى النفس ــ ذلك الشخص بعينه فحاله بالقياس إلى جميع أفراده على السوية من غير تفاوت أصلاً.

فلئن قيل: إن الطبيعة الموجودة فى الذهن لها أيضًا هوية موجودة متخصصة بالأمور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها، فإن كانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات أيضًا يطابق بعضها بعضًا، بمعنى أن الإنسانية التى فى زيد و تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم أن يكون الجزئيات كلية.

قلنا: إن الكلية هى مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن، بل حيث كونها ذاتًا مثالية إدراكية غير متأصلة فى الوجود، فهى وجودها كوجود الأطلال المقتضية للارتباط بغيرها من الجزئيات، سواء كانت ذهنية أو خرجية، وسواء تقدمت هى عليها أو تأخرت، فمن الكلى ما يتقدم عن الجزئيات فى الأعيان كتصورات المبادئ لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة، ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنوعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة.

ومن الأفاضل من أجاب عن هذا الإيراد بأن الصورة يطلق على كيفية التى تحصل فى العقل وهى آلة ومرآة لمشاهدة ذى الصورة وعنى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة فى الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة فى النفس لكونها شخصية، بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التى هى مثال له لأن الكلية هى المطابقة بالمعنى المذكور، وهى إنما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول فى النفس بحسب الوجود الخارجى فيستحيل أن يكون عين الأفراد فى الخارج، وكل ما وقع فى كلامهم أن الكلى هو الصورة العقلية، فالمعنى بالصورة العقلية إنما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة، فإن لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة أيضًا على المعنى المعلوم بها المتميز بها إما على سبيل التجوز أو الاشتراك.

وأنت تعلم أن هذا الكلام مبنى على أن المرتسم فى العقل من الأشياء ليست مهياتها بل أمثلتها وأشباحها المتخالفة فى الحقيقة لماهياتها كما ذهب إليه جمع وليس بشىء إذ يلزم منه أن لا يكون للأشياء وجود ذهنى يخالف الوجود العينى إلا على سبيل المجاز والتأويل، والأدلة قائمة على أن للأشياء نحو آخر من الوجود يخالف النحو الخارجى منه فى الأحكام.

فالحق أن الصورة الإنسانية مثلاً الحاصلة فى الذهن القائمة بالنفس إذا أخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضًا كسائر الكيفيات النفسانية وموجودًا خارجيًا وعلمًا وجزئيًا، وإذا أخذت معرات عن التشخصات العارضة بسبب حلولها فى نفس شخصيته كانت مهيته جوهرية إنسانية وموجودًا ذهنيًا ومعلومًا كليًا، وفى المقام إشكالات كثيرة ليس ههنا موضع بيانها وحلها من أراد ذلك فليرجع إلى الأسفار الأربعة.

وأما الجزئى فإنما يتعين بمشخصاته وهى العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجى، مثل الأين والوضع وغيرهما، وتلك العوارض المشخصة هى الأمور الزائدة على الطبيعية الكلية لا محالة، لأن كل كلى فإن نفس تصوره غير مانع عن وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص مانع من الشركة

فالتشخص بمعنى ما به المتشخصية زائد على الطبيعة الكلية إذ لو لم يكن زائدًا عليها لما كان الأمر كذلك، والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص ومهيته كتشخص ذات الواجب الذى هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه، وقد يكون زائدًا على مهيته وذلك إما بأن يكون لازمًا لها فيكون نوعه منحصرًا فى فرده كتشخص العقول الفعالة، أو بأن يكون عارضًا لها كتشخص أفراد الإنسان بالعوارض اللاحقة لمهيتها من الكم والأين والوضع والمتى.

وإن سئلت الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة إلا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب إليه المعلم الثانى، فإن ما يحصل به التشخص يجب أن يكون فى نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا إلا الوجود الخاص لكل شيء كما حققناه فى موضعه سواء كان عينًا للشيء أو زائدًا لازمًا له أو مفارقًا عنه، فإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألف مخصص فإن التميز فى الواقع غير التشخص إذ الأول للشيء المادى بالقياس إلى شيء مشارك له فى أمر عام، والثانى باعتباره فى نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصًا فى نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص.

فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادى مخصصة الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى فانقل عن الحكماء أن تشخص الشيء بنحو العلم الإحساسى أو لمشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه، فإن كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب إليه شيخ الأشراق فى «المطارحات» من أن المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر أن الشركة هى المطابقة للأشياء ولا كل، بل مطابقة أمر لا يكون له هوية عينية متأصلة والهوية العينية ليست فى الحقيقة إلا الوجود الخاص للشيء.

لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ وأكد القول فى أن الوجود أمر ذهنى لا هوية له فى الأعيان، والعجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشىء الذى هو غير الوجود وغير الوجود إما نفس المهية المشتركة أو هى مع زيادة وعوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان وهو معرف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وأن مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية إذا كانت خارجًا عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شىء فيه موجب لمنع الشركة، وكذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلى له يمكن حمله على الوجود، فإن الوجود لا يمتاز عن المهية فى الأعيان.

وما قيل من أن تشخص الشىء بالفاعل فهو أيضًا له وجه، فإن الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت أن كل وجود يتقوم بفاعله، فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا فى التشخص الذى هو قيد للشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو أن تشخص الشىء بارتباطه إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الأشياء لأنا قد حققنا فى كتابنا الكبير أن المهيات إنما ترتبط بالجاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها فى نفسها، فبالوجود يرتبط كل شىء إلى علته وهكذا إلى ما هو علة الجميع.

فالموجودات فى الحقيقة ظلال وإشراقات له تعالى، وأما ما قال بعض أهل العلم أن من الشخص نفسه تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فإن المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم لأنه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فإنه أيضًا لا يمنع الشركة، فتعين أن يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذى هو شرط للتشخص، فإن الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص بالمادة الحاصلة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره، فعلم أن المادة أيضًا غير كافية لتميزه فإن كثيرًا من الصور والهيئات مما يقع

شخصان منه فى مادة واحدة فى زمانين وامتياز أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان.

وهكذا القول فيما ذهب إليه بهمينار من أن التشخص بسبب أحوال المادة من الوضع والخير مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية، ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلاً مع بقاء الشخص بأن المشخص هو وضع ما من الأوضاع الواردة علة الشخص فى زمان وجوده ولولا أن مراده من الشخص علامة الشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم، فإن الشخص امادى كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه، وقد يقال على قولهم: إن الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحال بالزمان أن الزمان نفسه إذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبماذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر؟.

والجواب: أن التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له مهية غير الاتصال والانقضاء والتجدد، فالسؤال بأنه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما؟.

فى الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال: لم صار الفلك فلكان؟ فإن يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدمًا على يوم كذا ومتميزًا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثة طبعًا وامتيازه عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحًا شديدًا بأن امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته المقدارية، لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه، فقد علم أن التميز عن المشاركات الوعية قد يحصل بنفس الحقيقة.

وما وجد فى كلام الشيخ أنه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان، فإنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع إلا بالزمان، وأما امتياز كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام، فحاله كحال امتياز زمان عن

زمان ومقدار عن مقدار من أنه مما يحصل بنفس حقائقها، فالتشخص بهذا المعنى أيضًا قد يكون بنفس الذات كما فى واجب الوجود، وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق فى أول الوجود، وقد بين أنه من باب الوضع والزمان لا غير، وأما تشخص النفس، فبالعلاقة التى بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذى هى فيه.

obeikandl.com

فصل فى الواحد والكثير

أما الواحد فيقال له: ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم، وهذا أولى مما قال من الجهة التى يقال إنه واحد لئلا يلزم تعريف الشىء بنفسه صريحًا، وإنما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى فى التعريف المذكور فإن الواحد الغير الحقيقى لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه أنه لا ينقسم فلا يندرج فى التعريف بدوت التقييد وعند التقييد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض الحيثيات، فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد للغير الحقيقى فى التعريف المذكور.

واعلم: أن الواحد قد يكون عين الواحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو أحق الأشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقى وغير حقيقى، وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة فى أمر واحد هو من جهة وحدتها وهى إما مقومة لتلك الأشياء أو عارضة: أى خارجة محمولة عليها.

والأول: قد يكون جنسًا لها وهو الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحدين فى الحيوان وقد يكون نوعًا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمر، والمتحدين فى الإنسان.

والثانى: قد يكون محمولاً لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين فى الأبيض المحمول عليهما، وقد يكون موضوعًا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين فى الإنسان للمحمولين عليه، فالاتحاد فى النوع يسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة، وفى الكيف مشابهة، وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة، وفى الإضافة مناسبة.

والواحد الحقيقى هو الذى جهة الوحدة فيه عين ذاته هو الذى يقال له الواحد العددى على اصطلاح القوم كما وقع فى قوله: وقد يكون واحدًا بالعدد أى بالشخص كزيد وإن كان الواحد الحقيقى فى اصطلاح المصنف أخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة فى ذلك وهو قد يكون بالعدد أى بالشخص وحينئذ إما أن لا ينقسم أصلاً أو ينقسم.

والثانى قد يكون واحدًا بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة إلى أجزاء متشابهة فى الحقيقة إما لذاته كالمقدار، أو لغيره كالجسم الواحد البسيط، فإن قبوله الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدًا بالتركيب وهو الذى له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك إما أن يكون حاصلاً فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وإن لم يكن، فهو كسر ويسمونه الناس غير واحد.

والتمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد، أو الصناعة كالبيت التام، أقو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة فى استقامته أيًا ما كان، فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهة فإنه واحد بالتمام.

وأما الأول: وهو الواحد الحقيقى فى عبارة المصنف حيث قال: وقد يكون حقيقيًّا وهو الذى لا ينقسم أصلاً وحينئذ إما أن يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية، أو غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المشخصين، وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى إن العشرة فى عشريته واحدة وكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل، فالأحق بالوحدة الواحد الحقيقى وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم أصلاً إلا فى الكم ولا فى الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن مهيته.

وأما الكثير فهو ما يقابل الواحد، أى ما ينقسم من حيث إنه ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس يبعد أن يتصور المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم فتحير لحصول الاشتباه له فى أنها قسم من أقسام التقابل أم لا، أورد هداية لبيان مهيته وذكر أقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال: الاثنان أى العرضان عند من لم يعتبر التضاد فى الصور النوعية من اتباع المعلم الأول وللمكان عند غيرهم من شيعة الأقدمين قد يتقابلان، وهما اللذان لا يجتمعان أصلاً سواء كان بحسب الوجود والتحقق أو بحسب الحمل والصدق فى شىء واحد فى موضوع على الاعتبار الأول أو محل على الاعتبار

الثانى من جهة واحدة، هذا الإدخال مثال الأبوة والبنوة المطلقتين لا لإخراج أبوة زيد وبنوته الموجودين فيه لأنهما ليستا متضايقتين لجواز تعقل أحديهما لا بالقياس إلى تعقل الأخرى.

وأما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما فى ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق فى ضمن المقيد، فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان فى ذات واحدة فى التعريف، فإنهما وإن اجتمعا فى موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين، فإن أبوية بالقياس إلى ابنه وبنوته بالقياس إلى أبيه، وقيد الاجتماع مغن عن ذكر فى زمان واحد كما وقع فى كلام بعضهم، وأقسامه أربعة وجه الحصر أن المتقابلين إن كان أحدهما سلبًا للآخر، فإن اعتبر فى السلب محال قابل لما أضيف إليه السلب فى لجملة سواء كان بحسب شخصه فى وقته كعدم اللحية عن الكوسج أولاً وفى وقته كعدمها عن الأمرد ونوعه، وكعدمها عن المرأة أو جنسه، كعدمها عن لفرس أو جنسه البعيد، كعدمها عن الشجر، فبينهما تقابل الملكة والعدم وإلا فتقابل التضايف وإلا فالتضاد.

وقد يقال: فى وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا، وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان أولاً فهما المتضادان وعلى الثانى يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فأما أن يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة، أو فهما السلب والإيجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين:

الأول: جواز كونهما عدميين بأن يكون أحدهما مضافًا إلى الآخر كالعمى وعدم العمى.

الثانى: إن وجود الملزم لمحل تقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه، وهذا التقابل غير داخل فى السلب والإيجاب والعدم والملكة، إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمى عدمًا للوجودى، ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل أولاً وبالذات فى المثال المذكور إنما هو بين السخونة وانتفائها، لكن لما كان انتفاؤها مستلزمًا لانتفاء الحركة صار مقابلاً للحركة ثانيًا وبالعرض أحد الضدان وهما الموجودان، أى

الوجوديان والوجودى ما لا يكون السلب جزءًا من مفهومه سواء كان موجودًا أو لا، غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض أو لم يكن كذلك، كالحمرة والصفرة، وقد يكون أحد الضدين على التعيين لازمًا للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وحينئذ أما أن يمتنع خلق المحل عنها كالصحة والمرض للإنسان، أو يمكن كالثقل والخفة للفلك وثانيهما المضافان وهما موجودان بل وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإن أحديهما لا يعقل إلا مع الأخرى.

وبالعكس لا يقال: التضايف أعم من أن يكون تقابلاً أو تماثلاً أو تضادًا أو غير ذلك بل جنس لها، فكيف يجعل قسمًا من التقابل أخص منه مطلقًا وقسيمًا للتضاد لأنا نقول: مفهوم التضايف أعم من مفهوم التقابل، ومفهوم التضاد العارضين لأقسامهما وهذا لا ينافى كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباينًا له، فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف، ومن حيث الصدق على الأفراد معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة.

وثالثها: المتقابلان بالعدم والملكة وهما أمران يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، أى عدمًا لذلك الوجودى سواء كان بحسب شخصه فى الوقت أو فى غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبًا كان أو بعيدًا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الوجود كالبصر والعمى والعلم والجهل.

واعلم: أن ما ذكر فى «تفسير التضاد» و «تفسير الملكة والعدم» هو الذى أورده الفلاسفة فى علم الميزان.

وأما فى الإلهيات فقد اعتبروا فى كل منهما قيدًا آخر وهو فى المتضادين كونهما فى غاية التباعد، والملكة والعدم أن يكون العدمى سلب الوجودى عما من شأنه أن يكون فى ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الأمرد وكل واحد منهما بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثانى عموم المطلق من المقيد، إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة

والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية، والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى والقدح الذى يلزم فى انحصار التقابل فى الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجًا عن التضاد وعن الملكية والعدم على التفسير الأخص تقصوا عنه بان الحصر إنما هو باعتبار معنى الأعم ــ أعنى الأعم المشهور من التضاد ــ والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك فيه، وههنا أشكال من وجهين:

الأول: أن الضدين فى اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكونا وجوديين، بل قد يكون أحدهما عدمًا للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والأنوثة للذكورة والفردية للزوجية، وفى كلام بعضهم: إنه يدخل فيه بعض أقسام الملكية والعدم ــ أعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى المتضاد المشهور ــ فعلى أى تقدير لا يكون هو قسمًا لتقابل الملكة والعدم وتقابل الأبحاث والسلب.

الثانى: إن غاية الخلاف شرط فى التضاد المشهور أيضًا كما هو مصرح به فى كلام الحكماء كالشيخ وغيره، فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلاً عن الأقسام، وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند، فيزيد عندهم قسم خامس فى أقسام التقابل والحق خلافه، فإن تقابل الأوساط تضاد حقيقى كتقابل الأطراف.

بيان ذلك أن كل مرتبة من السواد مثلاً مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذى لا تقبل الأشد والأضعف عند المشائين وعلى خصوصيته هى بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض، كما قال الشيخ فى «الشفاء»: السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف، بل الشىء الذى هو سواد بالقياس إلى الآخر، فإذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من أوساط السواد باعتبار نفسه فى حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته إلى سواد دونه فى المرتبة، أو إلى البياض الطرف أو البياض الوسط، إذ كونه سوادًا

ضعيفًا إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد أشد لكن إذا قيس إليه يكون فى ذلك سوادًا بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سوادًا بالنسبة إليه، بل بياضًا لا فرق بينه وبين البياض الطرف فى هذه الملاحظة، وكذا حكم أوساط البياض، فثبت أن التضاد الحقيقى كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط، فإن لها جهتى الاختلاف والتوافق والتقابل إنما هو بالاعتبار الأول فلا يزيد فى التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب والإيجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض، وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقًا وكذبًا فى نفس الأمر كزيد فرس وليس زيد بفرس.

وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه فى نفسه كالفرسية واللافرسية، أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس، فإن كل مفهوم إذا اعتبر فى نفسه وضم إليه مفاد كلمة النفى حصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ولا يعتبر فى شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء فإذا حمل على شيء مواطأة واشتقاق كان إثباته له تحصيلاً وإثبات سلبه وإيجاب سلب المحمول وإنما يتنافيان صدقًا لا كذبًا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع.

قال الشيخ فى «الشفاء»: إن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق، فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد محال.

وقال أيضًا: معنى الإيجاب وجود، أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره ومعنى السلب سلب، أى معنى سواء كان لا وجودًا فى نفسه أو لا وجودًا لغيره. انتهى.

ومن أحكام الإيجاب والسلب أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ مجازًا دون الخارج وإليه الإشارة بقوله: وذلك فى الضمير لا فى الوجود لأن التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين وأحد المنتسبين فى هذ القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها اعتبارات لفظية، فالنسبة بينهما ـــ أعنى التقابل ـــ إنما كانت فى اعتبار العقل لا فى الواقع، وأما عدم الملكة فلاحظ من التحقق

باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة فى الخارج، فإن لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة فى الوجود هى كونها منتزعة من أمور متحققة فى الخارج، أى نحو كان من التحقق.

obeikandl.com

فصل فى المتقدم والمتأخر

المتقدم يقابل باعتبار التقدم على خمسة أشياء بحسب الاستقرار المشهورى، وقد ذكر بعضهم فى بيان الانحصار: أن التقدم إما أن يكون بحيث يقتضى عدم الاجتماع بين المتقدم والمتأخر فى الوجود أم لا؟.

الأول: هو المتقدم بالزمان.

والثانى: إما أن يكون محتاجًا إليه المتأخر أو لا.

والأول: إما أن يكون المتقدم فاعلاً وهو العلى أو لا، وهو الطبيعى.

والثانى: إما أن يعتبر فيه مبدأ فيكون القرب منه تقدمًا وهو الرتبى أو لا وهو الشرف، وهذا الوجه إنما يتم لو تم بانضمام الاستقراء إليه لما فى الأخير من المناقشة أحدهما المتقدم بالزمان وهو أن لا يجتمع المتقدم مع المتأخر فى زمان، وهو ظاهر كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام.

لكن الأول بالذات والآخر بالعرض والثانى المتقدم بالطبع وهو الذى لا يمكن أن يوجد الآخر، أى المتأخر إلا وهو موجود معه أو قبله ليشمل المعدات وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر بموجود، لا يخفى عليك أن هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصورى على المركب، فالأولى أن يقال: هو ما يكون محتاجًا إليه المتأخر ولا يكون علته تامة له كتقدم الواحد على الاثنين.

قيل: ينبغى أن يزاد فى تعريفه قيد كونه غير مؤثر فى المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية، واعترض عليه بأنه إن أراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط التأثير فلا حاجة إلى القيد المذكور لخروجه عن قوله، وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر بموجود وإن أراد المؤثر فى الجملة، فالتقيد به مضر لأن تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع، فإذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعًا.

والثالث: المتقدم بالشرف، كمقدم أبى بكر على عمر واعلم أن الترتيب بين الشيئين فى الخسة والدناءة مندرج فى هذا القسم.

والرابع: المتقدم بالرتبة، وهو ما كان أقرب من مبدء محدودًا وكان نفس المبدء المحدود سواء كان بحسب الحس وضعًا إن كانت الترتيب بحسبه كترتيب الصفوف فى المسجد منسوبة إلى المحراب أو كان بحسب العقل، طبعًا إن لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتيب الأجناس والأنواع سواء أخذ من الجنس العالى فيكون كل ما هو أعلى أقدم أو أخذ من الشخص فيكون الأمر بالعكس.

والخامس: المتقدم بالعلية، وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلية التى بين المؤثر المستجمع لشرائط التأثير وبين معلوله، فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به فى كلام بعض الحكماء، كتقدم حركة اليد على حركة القلم وإن كانتا معًا فى الزمان.

اعلم: أن ههنا قسمًا آخر من التقدم، وهو ما بحسب المهية كتقدم مقومات المهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود أو العدم، بل بحسب أصل تجوهر الذات والذاتى لا يقال إنه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه لأنا نقول: لا شبهة فى أنه يوجد لهذه الأقسام الثلاثة من المتقدم أعنى بالطبع والعلية وما هو بالمهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرًا إليه بالذات، فعلى هذا ينبغى أن يكون الأقسام الأولية للتقدم أربعة لا خمسة، لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية لينحصر التقدم فى الأربعة مع أن التقليل فى الأقسام مطلوب لأجل نكتة نذكرها الآن، فإذا لم يفعلوا كان لأجلها فيجب عليهم أن يذكروا هذا القسم أيضًا، أى التقدم بحسب المهية و لم يهملوه.

والنكتة هى: أن إطلاق التقدم على أقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينهما وإن كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو أن يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك شيء المتأخر إلا وهو موجود المتقدم وذلك الشيء ما هو ملاك التقدم، وبحسب اختلافه وتعدده تختلف الأقسام وتتعدد.

فإذا كان اختلاف أنحاء التقدم تابعًا لاختلاف المعانى التى فيها التقدم، فكما أن ملاك التقدم فى العلى والطبعى مختلف تختلفان باعتباره لأن ذلك فى الأول

نفس الوجود من جهة أن الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلاً للمتأخر ولا يكون حاصلاً للمتأخر إلا حيث يكون حاصلاً للمتقدم من دون اعتبار الإفادة والإيجاد كتقدم الواحد على الاثنين، وفى الثانى وجوب الوجود، فإن الوجوب حاصل للعلة فى مرتبة إمكان المعلول وللمعلول وجوب وجود حاصل من العلة وإن كانا معًا فى الزمان، فكذلك ملاك التقدم فيما يكون بحسب المهية يخالف الملاكين، فيجب أن يكون هذا التقدم يخالف التقدمين الآخرين إذ الملاك فيه أصل بجوهر المهية وتقومه، فإن مهية الجنس تحصلت فى مرتبة لم يحصل فى تلك المرتبة مهية نوعه وما تحصلت هذه فى مرتبة من المراتب إلا وقد تحصلت تلك معها وقبلها، فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار أصل التقوم مع قطع النظر عن الوجود.

فثبت أن هذا نحوًا آخر من التقدم وإن كان يجمع الثلاثة معنى واحد وهو التقدم الذاتى أعم من أن يكون التفاوت فى أصل الوجود أو فى عارضه الذى هو الوجوب أو فى معروضه الذى هو المهية، ولا يخفى عليك أيضًا أن تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالمهية عند الإشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا التأثير والتأثر فى أصل المهية، ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولاً بالتشكيك على أفراده إذا كان الجواهر بعضها علة لبعض، وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الأدنى ظلال الجواهر العالم الأعلى.

وأما عند أصحاب المعلم الأول، فتقدم العقل على الهيولى[1] مثلاً وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم إلا بحسب الوجود لا بحسب المهية، وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدمًا على حمله على الهيولى، وإن كان وجود العقل متقدمًا على وجود الهيولى ولا الهيولى فى أنها هيولى مفتقرة إلى العقل بل يفتقر إليه فى وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة إلى جزأيه.

---

(١) كلمة هيولى، كلمة يونانية، وهى بمعنى الأصل والمبدأ والمادة الأصلية للشيء التى لا تتغير.

أقول: ومما يستغرب أن جماعة من المتأخرين لم يجوزوا التفاوت فى ذاتيات الأشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك أنهم ذهبوا إلى أن الوجود أمر عقلى لا تحقق له فى الخارج، فاختاروا فى الأول رأى المشائين من أصحاب المعلم الأول، وفى الثانى رأى القدماء والفارسين، فإذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرتين يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة فى باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود إذ لا تأثير فى لوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا عجيب منهم، وأما المتأخر فيقال على ما قيل: بل المتقدم فى معانيه فيكون أقسامه كأقسامه وكذا المعية لكن فى المعية فى الوجود مطلقًا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانين حتى تكون المعية زمانية سواء كان أحدهما زمانيًا وهو المسمى بالدهر أو لا يكون، وهو المسمى بالسرمد، بل المعية بين الزمانيات إذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية معية غير زمانية، وقد وقع فى كلام الأوائل نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير دهر، ونسبة المتغير إلى المتغير زمان.

واعترض عليهم الإمام الرازى قائلاً فى كتاب «المحصل»: إن هذا التهويل خال عن التحصيل، لأن المفهوم من كان ويكون لوكان أمرًا موجودًا فى الأعيان لكان إما أن يكون قار الذات، فيلزم أن لا يوجد فى المتغيرات وإن كان غير قار الذات استحال وجوده فى الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات.

وقال خاتم الحكماء فى نقده: إنه لا شك أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان، وليس كوقوع القار الذات الباقى مع القارِّ الذات الباقى كالسماء مع الأرض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تهويلاً أو غير تهويل وليس معية المتغير، والثابت مستحيلاً وإذا تقرر اختلاف المعانى، فللمصطلحين أن يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون أنها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعانى.

فصل فى القديم والحادث

القديم بالذات هو الذى لا يكون وجوده من غيره، وكل ما كان كذلك لا يكون أقدم من وجوده وجود، ولا فى مرتبة وجوده وجود بأن يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير، فلا يمكن أن يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لأن هذه الأشياء توجب التأخر والاحتياج ويسقط الأولية والتقدم، والقديم بالزمان هو الذى لا أول الزمان ما وجوده، كالأجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة.

وأما الإبداعيات العقلية، فالحق خروجها عن أفق الزمان وعدم اتصافها بشىء من القدوم والحدوث الزمانيين، فما ظنك بآله الجميع؟ فهو أرفع وأقدس من أن يقع فى الزمان كما قيل: ليس عند ربك صباح ولا مساء، فما وقع فى بعض الشروح أن القديم بالذات أخص مطلقًا من القديم بالزمان غير مستقيم، والمحدث بالذات هو الذى يكون وجوده من غيره، كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودًا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودًا، كأشخاص الكائنات العنصرية.

وقد يستعمل كل من القديم والحادث بإزاء معنى آخر إضافى فيقال: القديم للشىء هو الذى أعتق وأسبق بالقياس إلى ما هو أقرب عهدًا، ويقال للآخر: الحادث بالقياس إليه، وقد يفسر القديم والحادث الإضافيين بأمرين لازمين دخل فيه المسبوق إلا وقد كان سابقه داخلاً فيه، وأما السابق فقد دخل فى زمان ولم يكن المسبوق داخلاً فيه وكل حادث زمانى فهو مسبوق بمادة، وهى ههنا أعم من الموضوع والهيولى والبدن، لأن الحادث الزمانى إما أن يكون عرضًا وصورة، أو نفسًا ومدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزمانى.

وبيان الحكم الأول قوله: لأن إمكان وجوده سابق على وجوده، وإلا لما كان قبله أى قبل وجوده ممكنًا لذاته بل ممتنعًا لذاته لعدم احتمال كونه واجبًا مع سبق العدم، وحينئذ إما أن يصير ممكنًا فى وقت وجوده، فيلزم انقلاب الشىء من

الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، هذا خلف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها، وأما أن يصير واجبًا فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم، وذلك الإمكان أمر وجودي، أي ثابت وإن كان ثبوته على نحو ثبوت المعدومات والإضافيات التي يتصف بها الأشياء في الخارج، وإلا لما كان الممكن متصفًا به قبل وجوده في الواقع إذ لا فرق بين قولنا: إمكانه لا، وبين قولنا: لا إمكان له، فلو كان الإمكان منفيًّا لم يتصف الحادث به، هذا خلف، فثبت أن الإمكان نحوًا من الثبوت الخارجي، وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من إثبات المادة وما في حكمها للحوادث.

وعلى ما قررنا لكلام المصنف يندفع عنه كثير من الشكوك، منها أن المفارقات ممكنة الوجود بحسب مهياتها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات، فيلزم أن يكون إمكانها قائمة بمحل آخر غيرها فكانت مادية هذا خلف، ووجه الاندفاع أن اتصافها بالإمكان ليس في الواقع بل في مرتبة مهياتها من حيث هي هي، وإنما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل الحق إياها وتلك المرتبة وإن كانت من مراتب الواقع لكن الواقع أوسع منها، فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورية فيه.

والسر في ذلك أن الإمكان صفة سلبية والاتصاف بأمر سلبي في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الأمر الوجودي، فإن الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع.

وحاصل الكلام: أن الإمكان به في المفارقات يجامع الفعلية، فلا ينكر بسببها الذات الموصوفة بها بخلاف إمكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي، فإنه يحتاج إلى حامل مغاير يعاير ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى، ومنهم من أجاب عن هذا الشك بأن الإمكان في المفارقات بمعنى آخر وهو أنه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف ما نحن فيه، فإن الحادث يمكن أن ينعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره وهو غير صحيح.

أما **أولاً**: فلأن الإمكان الذى هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك فى الجميع بمعنى واحد.

وأما **ثانيًا**: فلأن قوله: معنى الإمكان فى المفارقات هو أنها ينعدم لو انعدمت علتها فاسد، بل الحق أن هذا المعنى تابع للإمكان لا أنه نفس الإمكان سواء كان فى الإبداعيات أو فى المكانيات.

وأما **ثالثًا**: فلأن انعدان الشىء مع بقاء علته غير معقول، إذ الشىء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع دوام علته، سواء كانت العلة بسيطة دائمة أو مركبة فاسدة، ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المعلول على علته غير متفاوت فى الدائم وغير الدائم.

وذكر شيخ الأشراف فى «المطارحات»: إن أصلح ما يجاب به ههنا: أن القوة فى الكائنات ليس معناه الإمكان الذى هو قسيم ضرورتى الوجود والعدم، وإن كان هذا الإمكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم، بل هذه هى القوة الاستعدادية التى لا تجتمع مع وجود الشىء والأمور الدائمة لا يتقدمها استعداد أصلاً.

أقول: هذا الجواب أيضًا لا يحسم مادة الشبهة، إذ مبناها على أخذ الإمكان فى الحجة المذكورة بالمعنى القسيم الوجوب والامتناع، فإذا أخذ الإمكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التى بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوى النسبة بحسب ذاته إلى الجميع لم يكن إتمام الحجة على الوجه المذكور، بل الحق أن الإمكان المأخوذ فى الحجة هو الإمكان الذاتى الذى يتصف به جميع المهيات.

لكن الفرق بين المبدع والكائن أن حاصل الإمكان فى المبدع هو مهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التى تحلل بالعقل الموجود السيط فيه إلى مهية ووجود ويحكم عليها بالإمكان بخلاف الكائن، فإن حامل إمكانه قبل وجوده شىء آخر غير مهيته، فالإمكان فى الجميع بمعنى واحد إلا أن تحققه فى الكائن كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الإمكان الاستعدادى بها يزول عدم

مناسبة ذلك الكائن لصدوره عن المبدأ الفياض وتلك المناسبة حاصلة فى الإبداعيات بحسب ذواتها من دون الاحتياج إلى أمر آخر يقربها إلى مبدعها، فهى بمجرد إمكاناتها الذاتية ووجود مبدئها الجواد صادرة عنه بخلاف الكوائن الفاسدة، فإن الإمكان الذاتى فيها غير كاف فى صدورها، بل لا بد فيها معه من شىء آخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها إلى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم، بأن يقال: ما ذكره من عدم الفرق بين إمكانه.

ولا إمكان له لو كان صحيحًا لكان جاريًا فى الامتناع والعدم، بأن يقال: لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديًّا لم يكن الممتنع ممتنعًا والمعدوم معدومًا والحل فى الجميع أن يقال: قولنا إمكانه لا معناه أنه متصف بصفة عدمية هى الإمكان.

وقولنا: لا إمكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية، وكما أنه فرق بين اتصاف الشىء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك أيضًا فرق بين اتصاف الشىء بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بهما، ووجه الاندفاع أن المقصود من كون الإمكان وجوديًّا ليس إلا كونه ثابتًا للشىء بحسب المخارج وإن كان كثبوت الشىء للشىء فى إيجاب سلب المحمول فى القضية الخارجية.

لأن هذا القدر من التحقق يكفى فى بيان ما نحن بصدده من وجود المادة فى الخارج، لأن ثبوت الشىء أى شىء كان للآخر يستدعى وجوده إن ذهنًا فذهنًا وإن خارجًا فخارجًا، وإمكان الحدث لما كان صفة ثابتة له فى الخارج حتى يكون القضية التى يقع الإمكان فى محمولها قضية خارجية وإن كانت معدولة المحمول أو سالبة المحمول، فيستدعى نحوًا من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع فى الخارج وإلا لم يكن الموضوع موصوفًا به وهذا معنى قوله: لا فرق بين قولنا لا إمكانه ولا إمكان له.

وأما العدم والامتناع فلا نسلم أن الاتصاف بهما بحسب الخارج، بل الاتصاف بهما إنما يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج، فعدم ثبوتهما على الوجه الذى قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بهما، فيحصل الفرق هناك بين قولنا

امتناعه لا ولا امتناع له، لأن صدق الأول لا يوجب صدق الثانى، على أنه فرض كون الاتصاف به بحسب الواقع لوجب وجود موضع فى الخارج متصف به، لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه، كالمعنى بالقياس إلى الصورة الحجرية.

وقال بعض الشارحين: معنى قولنا إمكانه لا هو أن إمكانه صفة سلبية، والصفة السلبية إنما يتحقق موصوفها، والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم، فيكون إمكان الحادث قبل وجوده، معدومًا وهو معنى قولنا: لا إمكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كل، بل المراد أن كون الإمكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد.

أقول: هذا الجواب فى غاية الركاكة لوجوه:

الأول: إنه لو صح ما ذكره لزم أن لا يكون الممتنع ممتنعًا ولا المعدوم معدومًا، وما بعين ما ذكره من عدم الفروق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له.

الثانى: إنه معارض بأنه لو كان الإمكان وجوديًا لم يكن للحادث إمكان قبل وجوده، إذ الصفة الوجودية إنما تتحقق بتحقق موصوفها، والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنًا، والجواب: بأنه قائم بالمادة مشترك الإلزام.

الثالث: إن قوله: الصفة السلبية إنما تتحقق بتحقق موصوفها، إن أريد بتحقق الموصوف تحققه فى الخارج، فمنقوض بالمحمولات الذهنية، وإن أريد تحققه إنما يتحقق فمسلم، واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالإمكان قبل وجوده اتصافًا خارجيًا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنًا فى نفس الأمر وبالحقيقة إمكان الحادث قبل وجوده وصف خارجى لموضوعه، فإن معناه كون ذلك الشيء فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفه للشيء من حيث هو بالقياس إليه.

فبالاعتبار الأول يكون كعرض فى موضوع، وبالاعتبار الثانى يكون كإضافة المضاف إليه، فاتصاف الموضوع بالإمكان حال خارجى له، واتصاف الحادث به

قبل الوجود حال عقلى له، ولما لم يكن وجود الحادث إلا فى غيره، فلم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضًا بذلك الغير، والإمكان لا يكون قائمًا بنفسه إذ لو كان كل ما اتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الأشياء به أولى من غيره، ولأن إمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو أى الإمكان إمكان الوجود له، أى المهية.

والحاصل أن إمكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الأعراض بل هى أضعف الأعراض، فلا يكون قائمًا بنفسه فيكون قائمًا بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من أن إمكان الشيء هو اقتدار فاعله عليه لتعلل اقتدار الفاعل وعدمه بإمكان المعلول وعدمه، إذ يقال: هذا مقدور لأنه ممكن، وذاك غير مقدور لأنه غير ممكن، فلا تكون الممكنية عين المقدورية، فذلك المحل الموجود إما أمر منفصل عن الحادث، أو متعلق به، واستحالة الأول معلوم، لأن حامل قوى الشيء لا يكون أمرًا مباين الذات عنه، إذ ليس كونه إمكانًا للحادث حينئذ أولى من أن يكون لغيره، فتعين الثانى وهو المادة، فكل حادث يسبقه إمكان وجوده وهيولى والهيولى لا يصح حدوثها إلا على سبيل الإبداع، وإلا لكان يسبقها هيولى وإمكان فيصير الهيولى صورة أو هيئة فيه، فلا يكون هيولى وهو صح فلا حادث إلا ما له قوة وجود فى هيولى وذلك إما أن يكون مع المادة كالنفس، أو عن المادة كالصورة، أو فى المادة كالعرض، واحتياج الحادث إلى المادة من وجهين:

أحدهما: إن استعداد المادة شرط فى وجوده، فإنه إذا كان الفاعل مفارقًا لا يتغير، فحدوث الحادث لتجدد القابل أو ما فى حكمه حصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدًا وإلا يلزم من وجود الحدث فى وقت مخصوص دون غيره من الأوقات ترجيح بلا مرجح.

والثانى: لحاجته إلى المادة فى قوامه أو فى فعله الذى به يتحقق تمامه وكماله، وهيولى المتفاسدات واحدة، وإلا لكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدًا وكائنًا وهذا خلف.

قال الشارح الميبدى: لم لا يجوز أن يكون الحادث جوهرًا غير جسمانى حالاً فى جوهر آخر كذلك، ولم يقم دليل على امتناع ذلك أو عرضًا قائمًا بجوهر غير جسمانى، فإن علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الإطلاق إعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست بأجسام، ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره، إذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجىء من أن العقول جميع كمالاتها بالفعل، لأن كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية، لأن كل حادث لا بد له من مادة؟.

أقول: قد حققنا فى مبحث الهيولى أن جهة الإمكان الاستعدادى والقوى يرجع مطلقًا إلى الهيولى، وان الهيولى لا حقيقة لها إلا القوة والإمكان لضعف وجودها وخسه جوهرها، فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن أن يكون مادة لصورة حادثة أو موضوعًا لعرض حادث لفقد القوة والإمكان فيها لأنها من لوازم الهيولى بل عين الهيولى، وذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه فى كتب المعلمين: أرسطو والفارابى، وفى كتب الشيخ الرئيس أيضًا كـ «الشفاء» و «النجاة» و «التعليقات» و «المبدأ والمعاد».

وأما النفوس سواء كانت فلكية أو إنسانية، فهى وإن كانت محلاً للحوادث مثل الأشواق والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادئ العالية، فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لأجل تعلقاتها بالمواد، فجهة القوة فيها أيضًا يرجع إلى الهيولى، فإنها قد علمت آنفًا أنها من حيث الذات وإن كانت مجردة لكنها من حيث الأفاعيل والانفعالات مادية، فما ذهب إليه الفلاسفة من أن جميع كمالات العقول فطيرته لها وليس لها كمال منتظر وتعريفهم ذلك على المسألة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان يعتريه.

فصل فى القوة والفعل

لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن الحيوان من الأفعال الشاقة ثم نقل منه إلى سببه المسمى قدرة، وهى صفة بها يتمكن الحى من الفعل وتركه بالإرادة ونسبتها إلى الطرفين بالسوية، ثم إلى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل سريعًا ويتأتى عن التأثر، ثم عمم فاستعمل فى كون الشىء مطلقًا بهذه الحيثية.

ونقل أيضًا من القدرة إلى لازمها بالنسبة إلى المقدور، وهو إمكان حصوله مع عدمه، أى القوة الانفعالية التى لا يجامع الفعل، وهو الذى يتوقف عليه وجود هذا الحادث كما مر، وهذه القوة قد تكون تهيؤ الشىء واحد دون مقابلة، كقوة الفلك على قبول الحركة فقط، وقد تكون تهيؤ الشىء وضده جميعًا، وقد تكون فى شىء قوة لقبول آخر دون حفظه، وقد تكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعًا، والأول كالماء، والثانى كالأرض والهيولى الأولى فيها قوة قبول سائر الأشياء وإن تخصص قبولها لبعض الأشياء دون بعض بتوسط أمر حاصل فيها كما تسعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال.

والفرق بين القوة لهذا المعنى والاستعداد أن القوة تكون قوة على الشىء وضده بخلاف الاستعداد، وهى تكرن بعيدة وقريبة دون الاستعداد ونقل أيضًا من القدرة إلى ما هو كالجنس لها من المؤثر به التى أعم من القدرة والإيجاب، أى ما به التأثير والقوة بهذا المعنى هى التى ذكرها المصنف بقوله: وهى الشىء الذى هو مبدأ التغير فى آخر سواء كان من الصور الجوهرية أو الأعراض، فإن صدور الحرق من الحديدة الحامية إنما كان باعتبار الحرارة وليس بالمراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلى، إذ القوة بهذا المعنى قد تكون فعلية، كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل، وقد يكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال، وأيضًا قد تكون مبدأ للتغير فى المحل ابتداء، كصور العناصر المبادى للكيفيات المحسوسة فى موادها ابتداء.

وقد تكون مبدأ له فى غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير فى البدن، وقد تكون مبدأ للتغير فى نفسها لكن من جهتين ولذلك قيد به المصنف لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدأ للتغير فى نفسه كمعالجة الإنسان نفسه الناطقة فى الأمراض النفسانية، فإنه يعالج من حيث كونه عالمًا ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة التى جهة القبول راجعة إليها دائمًا، فموضوع الحيثيتين مختلف ولا يكفى فى مثل هذا المقام التغاير الاعتبارى فقط على ما قرره الشراح.

والمصنف لما لم يذكر القوة بالمعنى الذى يقابل الفعل، فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة فى العنوان وكل ما يصدر عن الأجسام فى العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والأفعال كالاختصاص بأين وكيف وحركة وسكون، فهى صادرة عن قوة موجودة فيه، لأن ذلك إما أن يكون لكونه جسمًا، أو لأمور اتفاقية، أو لأمر مفارق عن الأجسام بالكلية، أو لقوة موجودة فيه.

والأول باطل، وإلا لاشتركت الأجسام فيه، لأن الجسم بما هو جسم موجود متحصل تحصلاً نوعيًّا، لا يتخلف مقتضاه فى الأجسام وإن كان جنسًا لها باعتبار واحده مبهمًا لا بشرط شيء على ما سبق بيانه.

والثانى أيضًا باطل، وإلا لما كان ذلك الصدور والأثر مستمرًّا، لأن الأمور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا أكثرية إذ تأدى السبب إلى المسبب، إما دائمى أو أكثرى، أو مساو أو أقلى، فالسبب على الوجهين الأولين يسمى سببًا ذاتيًّا، وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية، وعلى الأخيرين سببًا اتفاقيًّا، والمسبب غاية اتفاقية.

والثالث أيضًا باطل، لأن المفارق نسبته إلى سائر الأجسام نسبة واحدة، فيحتاج فى تأثيره فى بعض دون بعض إلى مخصص، والكلام عائد فى المخصص والأقسام جار فيه وكلها باطلة إلا الرابع كما قال، فإذن هو أى ما يصدر عن جسم من الأجسام عن قوة موجودة فيه، أى فى ذلك الجسم وهو المطلوب.

فصل فى العلة والمعلول[١]

العلة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذى يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده، والعلة بالمعنى الثانى تنقسم إلى علة تامة، وهى التى لا علة غيرها على الاصطلاح الأول، وإلى علة غير تامة تنقسم إلى الأقسام التى سيذكرها المصنف.

وأما قوله: يقال لكل ما له وجود فى نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره، فهو لا يصلح إلا لتعريف بعض الأقسام للعلة، فلا يجوز جعله مقسمًا كما فعله بقوله.

وهى أربعة أقسام: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية، لأن العلة إما أن يكون جزء للشيء أولاً، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل، وهى الصورة، وإلى ما به يكون الشيء بالقوة وهى المادة، والتى ليست بجزء إما ما يكون إليه الشيء وهى الغاية، أو ما يكون منه الشيء وهو الفاعل.

وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر، والمادة أيضًا تختلف باعتبار عليتها إلى ما إليه لأجله كالنوع العنصرى، وإلى ما فيها كالهيئات، فربما يجمع الجميع فى اسم العلة المادية لاشتراكها فى معنى القوة والاستعداد، فتكون العلل أربعًا وربما يفصل فيكون خمسًا.

والصورة أيضًا تختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والأَوْلَى إرجاعها باعتبار الأول إلى الفاعلية، وإن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلة وإقامة الآخر بها، كما علمت فى بحث التلازم بين الهيولى والصورة، فالصورة

---

(١) تعد مسألة العلة والمعلول من أقدم المسائل الفلسفية، إن العلية نوع ارتباط بين شيئين أحدهما علة والآخر معلول، بل هو ارتباط وثيق وعميق: إذ يكمن هذا الارتباط فى أن لكل علة موجدة للمعلول.

وإن كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها، بل فاعلية لها ومن ههنا يعلم أيضًا فساد ظن من خصص الفاعل بغير المقارن، والقائل إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه للعرض لتقومه أولاً بالصورة، لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوة، وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة، ولكن يكون مبدأ لمهية المركب أو لوجود العرض بعدما تقوم بالصورة، فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية.

فإن قلت: لا نسلم انحصار أجزاء المهية فى المادة والصورة، فإن الجنس والفصل كل منهما جزء المهية مع أنهما ليسا بمادة وصورة.

قلنا: الجنس والفصل إذا أخذا مجردًا كل منهما عن لأخرى بشرط لا، فهما مادة وصورة، إذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخص بالجواهر بل ما يعمها، وغيرها من الأعراض، سواء كانت فى الذهن أو فى الخارج، وإن أخذا مبهمين أى لا بشرط فهما ليسا بجزأين للمهية بل بجزئيتها للحد دون المحدود، إذ كل منهما ومن النوع مقول على الباقين بأنه هو والعلل والمعلولات لا يكون كل.

فإن قلت: الحصر فى الأربع منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع.

قلت: هذه إما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل وإما من مصححات المعلول من حيث هو معلول، وأما أنه علة لا بالذات بل بالعرض، أما العلة المادية، فهى التى تكون جزءًا من المعلول، لكن لا يجب بها أن يكون موجودًا بالفعل، فيكون فيه قوة وجود المعلول إما بوحدانيته، أو بشركة غيره.

أما الأول: فقد يكون مع تغير ما فى نفسه أولاً.

والثانى: كاللوح للكتابة، والأول قد يكون مع تغيره فى حاله ووصفه سواء كان بزيادة حال أو نقصانه أو فى ذاته وجوهره كالأول: كالطين للكوز والأبيض للأسود حيث يتغير العنصر فى أحدهما بزيادة عرض كالحركة وفى الأخير تنقصان كالسواد والثانى: كالمنى للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد على أحدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوان وينقص عن الآخر بالنحت شىء من جزهره.

وأما الثانى: فهو إما مع استحالة ما مثل الهليلجة للمعجون أولاً مثل الخشب والحجارة للبيت والآحاد للعدم ثم العنصر إما عنصر الكل كالهيولى الأولى وإما عنصر لعدة أمور مثل العصير للخل، والخمر والدبس، وقد أشرنا قبل هذا أن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة صورته والحق أن العنصر فى جميع الأقسام المذكورة ليس إلا هو.

وأما العلة الصورية فهى التى تكون جزء من المعلول لكن يجب بها أن يكون المعلول موجودًا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع أولاً، وهو المختص باسم المادة على اصطلاح آخر فهى على الأول عرض كالصورة التى للكوز وعلى الثانى جوهر وصورة باصطلاح آخر كالنفس التى للحيوان.

وأما الفاعلية فهى التى يكون منها وجود المعلول وهى قد تكون بالذات كالفاعل الصانع للكون والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض أما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال للكاتب معالج، فإن المعالج بالذات هو لكن من حيث إنه طبيب وإما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شىء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا، لأنه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحة، وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فإن معطى الصحة مبدءًا أجل من الطبيب ومبدأ الانحدار والثقل الطبيعى للسقف.

ومن ههنا انكشف ما مر من أن رفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم فى إحالة النار ما يجاوره نارًا وطرح البذر فى الأرض والفكر فى المقدمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء مما ليست عللاً بالحقيقة، وأما الغائية فهى التى لأجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز.

واعلم: أن المادة والصورة علتان بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده، ولا خلاف لأحد فى أن كل مركب له مادة وصورة وفاعل، وأما أن لكل معلول غاية ففيه شك، فإن من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه [illegible]

اتفاقى ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح، ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية فلا يكون له بالحقيقة غاية كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطًا فلا ابتداء عليها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات فلنورد بيان هذه الأمور فى مباحث:

المبحث الأول: فى العبث وإثبات غاية ما له:

اعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة كما وقعت إليه الإشارة آنفًا، فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أى المباشرة لها، وهى فى الحيوان أن يكون فى عضلة العضو والذى قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع والذى قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل، وإذا ارتسمت فى الخيال أو فى العقل صورة موافقة حركته القوة الشوقية إلى الإجماع فإذا تحقق الإجماع خدمته القوة المحركة التى فى الأعضاء، فالحركات الإرادية تتم بالأسباب المذكورة.

نقول: ربما كانت الصورة المرتسمة فى القوة المدركة هى نفس الغاية التى تنتهى إليه الحركة كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه، فتحرك نحوه وانتهت إليه حركته، وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقًا ففى الأول يكون نفس ما انتهت إليه الحركة نفس الغاية المتشوقة، وفى الثانى لا يكون كذلك، بل يكون المتشوق حاصلاً بعدما انتهت إليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك.

فقد وضح أن غاية الحركة فى كل حال من حيث كونها فغاية الحركة غاية حقيقية أولية للمبدأ القريب للحركة الذى يكون فى عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادئ السابقة عليها إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى إليه الحركة كما علمت، فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب والمبدءان اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادئ كلها فليست عبثًا، وإذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق والتخيلى دون الفكرى فهو العبث.

فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس أو حركة المريض أو مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك

الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل فى الأول جزافًا وفى الثانى قصدًا ضروريًا أو طبيعيًا وفى الثالث عادة، وكل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً، وإذا تقررت هذه المقدمات فقد علم أن العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور.

فقول القائل: إن فعل العبث من دون غاية مطلقًا أو من دون غاية هى غير حقيقى أو ظنى غير صحيح لأن الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدأ له بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له، ففى العبث ليس مبدأ فكريًا البتة فليست فيه غاية فكرية، وأما المبادئ الأخر فقد حصلت لكل منها غاية فى فعله وهى خير بالقياس إليه، فإن كل فعل نفسانى فلشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك التخيل ثابتًا فلم يكن مشعورًا به فإن التخيل غير الشعور به وغير بقائه.

فاللاعب باللحية والنائم والساهى لا يخلو فعلهم من باعث يستوفه من عادة أو ضجر عن هيئة أو إرادة انتقال إلى هيئة أخرى أو حرص من القوى الحاسة أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها، والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية، واللذة خير حقيقى للحيوان بما هو حيوان وظنى بحسب الخير الإنسانى فليست هذه الأفعال هذه الأفعال خالية عن خير حقيقى بالقياس إلى ما هو مبدأ له وإن لم يكن خيرًا عقليًا.

المبحث الثانى: فى بطلان القول بالاتفاق:

زعم ذى مقراطيس أن وجود العالم إنما هو بالاتفاق لأن مبادئ وجوده أجرام صغار لا يتجزئ لصلابتها كانت مبثوثة فى خلاء غير متناه وهى متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تضاد متنها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

وأما ابناذقلس، فزعم أن تكوّن الأجرام الأسطقيسية بالاتفاق فما اتفق أن كانت على وجه يصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق

وللقائلين حجج منها: أن الطبيعة لا روّية لها فكيف تفعل لأجل غرض ومنها أن الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أن لها نظامًا لا يتغير كأضدادها، فعلم أن الجميع غير مقصودة للطبيعة فإن نظام الذبول وإن كان على عكس النمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يمهل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجيه للطبيعة إليه فكذلك نظام النشوء لضرورة المادة من دون داع طبيعى.

ومنها: أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع ويعقد الملح ويسّود وجه القصار ويبيض الثوب.

ومنها: أن المطر يعلم جزمًا أنه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلاً فنزل ضرورة فاتفق أن يقع فى مصالح فيظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة فهكذا نقول فى غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة وأمثالها مقدمة هى أن الأمور الممكنة إما دائمة أو أكثرية أو حاصلة بالتساوى كقعود زيد وقيامه أو على الأقل أما قما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال إنه اتفاقى والباقيان قد يكونان باعتبار ما ضروريًا.

وذلك مثل أن يشترط أن المادة فى كف الجنين فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس والقوة الفاعلة له صادفت استعدادًا تامًّا فى مادة طبيعية فيجب أن يتخلق أصبع زائد فعلم أنه عند تحقق هذه الشروط يجب تكون الأصبع الزائد، ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة إلى الطبيعة الجزئية وإن كان نادرًا أقليًّا بالقياس إلى الطبيعة الكلية الإنسانية، فإذا ثبت أن الأمر الأقلى دائم إذا أخذ بشروطه وأسبابه ففى ضرورة المساوى أكثريًّا أو دائميًّا بملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبة، فالأمور الموجودة بالاتفاق إنما هى بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها.

وأما بالقياس إلى مبدأ الجميع والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شىء بها اتفاقيًّا، فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التى ساقت الحافر

إلى الكثر اتفاق وأنها بالقياس إلى من أحاط علمًا بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب، فقد تحقق أن الأسباب الاتفاقية حيث يكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض، فإذا تيقنت ما قدمناه علمت أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة.

فالطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذتيهما فما لم يكونا أولاً لم يقع اتفاق، فالأمور الطبيعية والإرادية متوجهة نحو غايات الذات والاتفاق صار عليهما إذا قيس إليهما وإذا قيس إلى أسبابه المؤدية إليه فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إرادية فظهر أن وجود الأشياء ليس على سبيل الاتفاق وإن كان للاتفاق مدخل إلى بعض أفرادها فما ينسب إلى ابناذقلس أو ذيمقراطيس كله باطل.

وأما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة:

ففي الأولى: ليس إذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم أن يكون فعلها غير متوجهة إلى غاية فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تعدى الفعل إليها لذاته، لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه به على نهج واحد من غير روية كما في الأفلاك.

ومما يؤيد ذلك: أن النفس الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج إلى روية أخرى وأيضًا الصناعات إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى روية مع أنها ذات غايات بلا شبهة بل ربما تكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة، بل إذا رويا وتفكر ابتلدًا في صناعتهما.

فللطبيعة أيضًا غايات بلا روية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد في حك عضو، فلا فكر وروية.

وفي الشبهة الثانية: أن الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة، أما الإعدام فليس من شرط

كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن يبلغ إليها، فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه، وأما نظام الذبول فهو أيضًا متأد إلى غاية وذلك لأن له سببين:

أحدهما: بالذات، وهو الحرارة.

والآخر: بالعرض، وهو الطبيعة.

ولكل منهما غاية، فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وإفناء المادة الرطبة، وغاية الطبيعة التى فى البدن حفظ المادة ما أمكن بإمداد بعد إمداد لكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول فيكون نقصان الإمداد سببًا لنظام الذبول بالعرض، وأما الزيادات والتشويهات فهى كائنة لغاية ما، فإن المادة إذا فصلت أفادتها الطبيعة الصورة التى تستحقها ولا تهملها كما علمت، فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية، وإن لم يكن غاية للبدن بمجموعه ولا يلزم أن يكون غاية شىء كغيره.

وفى الشبهة الثالثة: إن القوى المحرقة لها غاية واحدة وهى إحالة المتحرق إلى مشاكلة جوهرها، وأما سائر الأفاعيل، كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فهى توابع ضرورية والضرورى من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم.

وفى الشبهة الرابعة: إن ما نقل فى سبب المطر منعناه، بل السبب فيه أوضاع سماوية يلحقها قوابل واستعدادات أرضية للنظام الكلى وانفتاح الخيرات ونزول البركات، فهى أسباب إلهية لها غايات دائمة أو أكثرية فى الطبيعة.

المبحث الثالث: الغاية والمصلحة:

إن من المعطلة قومًا جعلوا فعل الله تعالى خاليًا عن الحكمة والمصلحة. مع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات، وأن فعل النائم والساهى لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه. متمسكين بحجج هى أوهن من بيوت العنكبوت.

منها: التشبث فى إبطال الداعى والمرجح، بأمثلة جزئية من طريقى الهارب وقدحى العطشان ورغيفى الجائع، ولم يعلموا أن خفاء المرجح عن عملهم لا يوجب نفيه، فإن من جملة المرجحات لأفاعيلنا فى هذا العالم أمور خفية عنا

كالأوضاع الفلكية والأمور العالية، ولم يتفطنوا أنه مع إبطال الداعى فى الأفعال وتمكين الإرادة الجزافية ينقطع سبيل إثبات الصانع، فإن الطريق إلى إثباته أن الجائز لا يستغنى عن المرجح فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

ومنها قولهم: كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعللها كما لا يعلل كون العلم علمًا والقدرة قدرة، وهو أيضًا كلام لا حاصل له، فإن مع تساوى طرفى الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين بالإرادة والخاصية التى يقولونها هذيان، فإن تلك الخاصية كانت حاصلة أيضًا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذى فرض مساويًا لهذا الجانب.

ومنها قولهم: بأن الإرادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر وهذا كاف فى اقتضاحهم، فإن المريد لا يريد أى شىء اتفق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشىء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء، نعم، إذا حصل تصور شىء قبل وجوده ويرجح أحد جانبى إمكانه تحصل إرادة متخصصة بأحدهما، فالترجيح مقدم على الإرادة.

فالحاصل أن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع ومقتضى لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعًا لامتناع كون المساوى راجحًا، فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعى هو غاية الإيجاد، وهو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى لأنه تام الفاعلية، فلو احتاج فى فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصًا فى الفاعلية وستعلم أنه مسبب الأسباب وكل ما يكون سببًا أولاً لا يكون لفعله غاية أولى سوى ذاته.

إذ الغايات كسائر الأسباب يستند إليه وإن كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خلاف الفرض، وإن استند إليه، فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهى إلى غاية هى عين ذاته دفعًا للدور والشبه وقد فرض كونها غير ذاته هذا خلف، فذاته تعم غاية للجميع كما أنه فاعل لها.

المبحث الرابع: فى غاية الكائنات المتعاقبة لا إلى نهاية:

اعلم: أن من جملة الغايات بالعرض هو الذى يقال له: الضرورى، وهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: الأمر الذى لا بد من تقدم وجوده حتى توجد الغاية، مثل صلابة الحديد للقطع، وهذا يسمى نافعًا ومن هذا القبيل الموت وأمثاله، فإن الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضًا.

الثانى: ما يكون لازمًا لملزوم الغاية، فيكون فى الوجود مع الغاية مثل: أنه لا بد فى جسم أدكن للقطع ولكن لا لدكنته بل لأنه لازم للحديد الذى لا بد منه.

الثالث: الذى يكون حصوله متناسبًا على حصول الغاية، كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الأفلاك وغاية حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر فى هذا العالم من هذا القسم، فإذا تقرر ذلك فنقول: أما القول فى الحوادث الكائنة فيجب أن الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود المهيات النوعية وجودًا مستمرًا.

فإن أمكن بقاء شخص واحد منها لا يحتاج إلى تعاقب الأفراد، فلا يوجد منها إلا واحد كالشمس والقمر وإن لم يكن ذلك فيحتاج إلى الأفراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا معها، فيكون اللانهاية فى الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية، فالغايات الذاتية متناهية.

فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع، وأما غاية الطبيعة الشخصية فهى بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك.

وأما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها ـــ كما ستعرف ـــ استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل الذى ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت.

وأما المقدمات والنتائج المترادفة فيجب أن يعلم أن المراد بتناهى العلة الغائية أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد فى فعل واحد غاية بعد غاية إلى لا نهاية، فأما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز، وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس فى ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه.

واعلم: أن النظر فى العلل الغائية هو بالحقيقة أفضل أجزاء الحكمة، وما ذكر فى الكتب كـ «الشفاء» وغيرها ففيها مسهلات وأشياء غير منقحة لا يتنقح إلا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ، فيجب الخوض فيها وتوفية الحق فى التفصى عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة.

وقد بسطنا الكلام فى كتابنا المسمى بـ «الحكمة المتعالية»[1] فليطلب تحقيق الحق من هناك، وما يمكن إيراده فى هذا الموضع هو ما نقول: إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدتها فى الحقيقة عين العلة الفاعلية دائمًا إنما التغاير بحسب الاعتبار، فإن الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع قائمًا أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حج الشهود والعين فهو من حيث إنه شبعان تخيلاً هو الذى يأكل ليصير شبعان وجودًا.

فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تامًّا والشبعان وجودًا هو الغاية المترتبة على الفعل فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين، فعلم أن العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل أيضًا يسترجع إليه بحسب الاستكمال فظهر أن تقسيمهم الغاية إلى ما يكون فى نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون فى القابل وإلى ما يكون فى غيرهما كرضا فلان غير مستقيم.

فإن القسمين الأخيرين يرجعان إلى القسم الأول، وهو ما يكون فى نفس الفاعل، فإن البانى لا يبنى، والمحصّل لرضا إنسان بفعله لا يحصّل إلا لمصلحة تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلاً أو ما يترتب على الفعل

---

(١) الحكمة المتعالية: مطبوع فى تسعة أجزاء، بدار إحياء التراث العربى.

ترتبًا ذاتيًّا وكذا تقسيمهم الآخر أنه قد يكون الغاية نفس ما ينتهى إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا، إذ لولا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم يتصور الحركة الإرادية.

ويمكن الجواب عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغاية فى هذا التقسيم والتقسيم الآخر هى النهاية المترتبة على الفعل، إذ قد سبق أن الغاية بهذا المعنى أيضًا يجب أن يعود إلى الفاعل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق، بل إن المراد منه أن الغاية بحسب المهية إما نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها.

ثم أعلم أنه قد وجد فى كلامهم أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأعراض والغايات ووجد كثيرًا فى ألسنتهم أنه تعالى غاية الغايات، وأنه المبدأ والغاية وفى الكلام الإلهى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[1] و ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾[2] إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى.

فإن كان المراد من نفى التعليل عن فعله تعم نفى ذلك عنه بما هو غير ذاته، فهو كذلك لما سبق من أنه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره، لكن لا يلزم من ذلك نفى الغاية والغرض عن فعله مطلقًا فلك أن تجعل علمه بنظام الخير الذى هو عين ذاته كما سيجىء علة غائية وغرضًا فى الإيجاد.

فإن قلت: العلة الغائية كما صرحوا به هى ما يقتضى فاعلية المفاعل، فيجب أن يكون غير ذلك الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى للمقتضى.

قلت: كثيرًا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الذى هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادًا على فهم المتدرب فى العلوم، كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على أن الفاعل يجب أن يكون غير الغاية فى الحقيقة، فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها فإنك لو فرضت الغاية أمرًا قائمًا بذاته.

---

(١) سورة الشورى آية ٥٣.

(٢) سورة الفجر آية ٢٨.

وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتى لكان فاعلاً وغاية، وفقد علم أن مرادهم من الغاية التى نفوها عن فعله تعالى هى ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة وثناء وإيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأمور التى يترتب على فعله تعالى من دون الالتفات إليها من جانب القدس.

وأما الغاية التى هى عين علمه بنظام الخير الذى هو عين ذاته داعيًا له إلى إفادة الخير كما أشرنا إليه، فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان وشهدت إليه عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان، وقد نص عليه الشيخ الرئيس فى «التعليقات» بقوله: ولو أن إنسانًا عرف الكمال الذى هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال بأن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضًا الغاية والغرض. انتهى.

ثم نقول: كما أن المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة بها فى تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها، فلكل منها عشق وشوق إليه إراديًا كان أو طبيعيًا، والحكماء المتألهون حكموا بجريان نور العشق والشوق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم.

وقد صرح به الشيخ فى عدة مواضع من كتبه بأن القوى الأرضية كالنفوس والطبائع لا يحركه موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره، وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها، بل الغاية فى تحريكها لموادها هى كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما فى تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت. انتهى.

ومن ههنا يتفطن العارف اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة فى تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى أيضًا، وبهذا ظهر سر قولهم: لولا العشق لانطمس السافل.

ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها فى أن مطلوبه أيضًا ليس ما تحته فى الوجود كالأين مثلاً بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل ما يمكن فى حقه كما أشار إليه الفارابى بقوله: صلت السماء بدورانها والأرض برجحانها.

فإن قلت: الغاية وإن كانت بحسب السيئة متقدمة على الفعل لكن يجب أن يكون بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة عليه، فلو كان الواجب تعم فاعلاً وغايته لزم أن يكون متقدمًا على وجود الممكنات بالذات ومتأخرًا عنها كذلك.

قلت: تأخر الغاية عن الفعل وجودًا إنما يكون إذا كانت من الكائنات، وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون، فلا يلزم بل الغاية فى الإبداعيات تتقدم عليها علمًا ووجودًا باعتبارين، وفى الكائنات تتأخر عنها وجودًا وإن تقدمت عليها علمًا.

فنقول: الواجب تعالى أول الأوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضًا لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء ويتشوق إليه طبعًا وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقى، فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثانى صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق نقيضى حفظ كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل ما تفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان.

وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية.

فإن قلت: لما ثبت أن كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير إلى ذلك الغرض مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به، والمكمل يجب أن يكون أشرف وأعلى منه فغرض الفاعل يجب أن يكون ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن فليس للفاعل غرضٌ حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله وإلا لكان القصد معطيًا لوجود ما هو أكمل منه وهو محال.

ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب فى معالجة شخص وتدبيره إياه لحصول صحته، فقد استفيدت الصحة من قصده إياها وكونها غرضًا له فى تدبيره.

قلت: قصد الطبيب وغرضه ليس مفيدًا لصحته، بل إنما يفيدها مبدأ أجلّ من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقًا يهيئ المادة لا غير والمفيد دائمًا أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.

فإن قلت: كثيرًا ما يقع القصد إلى ما هو أخس من المقاصد.

قلت: نعم، ولكنه إما على سبيل الغلط والخطأ وإما لأن الفاعل وإن كان فى ذاته جوهرًا رفيعًا أشرف مما قصده ولكن بحسب مخالطته المواد وقواها التى هى فى الحقيقة توجب القصد إلى الغرض الخسيس يكون المقصود أشرف منه.

فإن قلت: إذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات وقصد إلى منافعها، فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والأحكام؟ وليس لأحد إنكار الآثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة فى أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم، كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق والأنفس ومنفاعها التى بعضها بينة وبعضها مبيتة.

وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والأسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارى جل ذكره إلى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفى بذكره الألسنة،والأوراق.

قلت: الواجب نعم، وإن لم يكن فى فعله غير ذاته ولا لميته مصلحية من المنافع والمصالح التى تعلمه، أو لا تعلمه، وهو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغى وأبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت

ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النبى للأمة أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنبات الشعر على الحاجبين وتقصير الأخمص من القدمين.

ومع ذلك فإنه عالم بكل خفى وجلى لا يغرب عن علمه شيء كما سيجيء، كيف وعناية كل علة لما بعدها فما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن يعمل عملاً لما دونها إلا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض ولا أن يقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضى به، فكما أن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لانتفاع الغير منها، ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الرشح كما قيل:

وللأرض من كأس الكرام نصيب

وكذا مقصود ملكوت السموات فى تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلى، بل ما وراءها من طاعة الله تعالى والتشبيه بالخير الأقصى، ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى الفرس:

عالم نجروش لا إله إلا هواست
غافل بكمان كرد شمن است اويادوست
دريا بمحيط خويش موحى دارد
خس نيدارد كه اين كشاكش با اوست

فالواجب تعالى أيضًا يلزم من تعلقه لذاته الذى هو مبدأ كل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الأتم والنظام الأقوم، فهذه اللوازم هى غايات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضى فاعلية الفاعل، وذاتية إن أريد بها أن ما يترتب على الفعل ترتيبًا دائمًا ذاتيًا لا عرضيًا كوجود مبادئ الشر وغيرها فى الطبائع الهيولانية.

فإن قلت: هذه اللوازم مع ملزوماتها التى هى كون تلك المبادئ على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصورة لتلك المبادئ، إما تصورًا بالذات أو بالعرض، مع أن المبادئ بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلاً بما يتوجه إليه.

قلت: نفى الشعور عنها مطلقًا مما لا سبيل لنا إليه، بل الفحص والبرهان يوجبانه، فإن الطبيعة لو لم يكن لها فى أفاعيلها مقتضى ذاتى لما فعلته بالذات، وإذا

لم يكن لمقتضاها وجودًا لا أخيرًا فله نحو من الثبوت أولاً وهو مستلزم لنحو من الشعور وإن لم يكن على سبيل القصد والروية، بل الحق عدمه كما فى القرآن المجيد: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1].

فإن قلت: قد يستدل من جهة أحكام الفعل وإبقائه على روية الفاعل وقصده، فكيف لا تكون أفاعيل المبادئ الذاتية على سبيل القصد والروية؟.

قلت: هذا نحو من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت أفهامهم عن إدراك الغايات الحقيقية ومبادئها.

وقد مر أن لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية أو بدونها، هذا وقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذى ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود، وانكشف أنه هو الغاية القصوى المعنيين، كما أنه الفاعل والعلة الغائية للكل، والفرق بين المعنيين بوجهين:

أحدهما: بحسب الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العينى لذاته، والتحقق العرفانى لغيره فهو الأول، بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه وله الكل على ترتيبه واحدًا بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنهم لا يزالون مترفين من مترل إلى مترل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر، فهو آخر فى المشاهدة أول فى الوجود، والله عز وجل حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثانى قال: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف» فدلنا على أنه غاية القصوى لوجود العالم معروفًا كما أنه الفاعل والعلة الغائية له موجودًا، كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك» فالغاية الأخيرة بالمعانى فى الثلاثة لوجود العالم إنما هى وجوده تعالى ولقاؤه فى الآخرة، لذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام وإليه ينساق الوجود: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[2].

ثم اعلم أن المصنف ذكر من أحكام العلة مسألتين:

---

(١) سورة الإسراء آية ٤٤

(٢) سورة الشورى آية ٥٣

أحدهما: إن العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها أصلاً سواء كان بحسب الخارج أو بحسب العقل، فإذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة الشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها إلى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هى، بل صفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك، فلا يكون مبدأ بسيطًا بل مركبًا، فالمزاد من الفاعل البسيط حقيقته التى بها يتجوهر ذاته هى بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم إلى شيء بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة.

فإذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال أن يصدر عنها أكثر من الواحد، لأن ما يصدر عنه أثران، فهو مركب، لأن كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الأثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الأثر لإمكان انفكاك تعقل كل منهما عن الآخر، وهذا القدر كاف فى المطلوب على ما حققناه ولا حاجة إلى قوله، فمجموع هذين المفهومين أو أحدهما إن كان داخلاً فى ذات ذلك المصدر لزم التركيب فى ذاته بوجه من الوجوه، وإن كانا خارجين كان الذات مصدرًا لهما ــ أى للمفهومين ــ وإلا لم تكن الذات وحدها مصدر الأثرين والمفروض خلافه، فكونه مصدرًا لهذا المفهوم غير كونه مصدرًا لذلك المفهوم، وتنقل الكلام إليهما فينتهى لا محالة لامتناع التسالم إلى ما يوجب التركيب والكثرة فى الذات، والتفصيل أن يقال:

كلاهما خارجان أو داخلان أو عين أو أحدهما خارج والآخر داخل، أو عين، أو أحدهما عين والآخر داخل فانحصر الكل فى ستة واللازم من الأول والخامس والتسالم، ومن الثانى والسادس التركيب ومن الثالث أن يكون لأمر بسيط مهيتان مختلفتان، ومن الرابع التسالم والتركيب.

وإياك أن تفهم من لفظ المصدرية وأمثالها الأمر الاعتبارى الإضافى الذى لا يتحقق إلا بعد شيئين لظهور أن ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فإنه لا يد أن يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المصنف المعين

دون غيره وتلك الخصوصية هى المصدر فى الحقيقة، وهى التى يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورًا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام، حتى إن الخصوصية أيضًا لا يراد بها المفهوم الإضافى، بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك فى كونه موجودًا ومتقدمًا على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لها.

وحينئذ يندفع الإيراد على الحجة المذكورة تارة بأن المصدرية أمر اعتبارى لا تحقق له فى الأعيان فلا يلزم أن يكون معلولاً أو جزء من الفاعل وتارة بأن المصدرية لو كانت متحققة فى الخارج لم يكن الفاعل واحدًا محضًا فى شىء من الصورة لأنه إذا صدر عنه شىء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية، وتارة بأنه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيها إذا صدر عن الواجب شىء فإن مصدرية حينئذ بعدما يكون خارجة لا يجوز أن يكون معلولاً لأمر آخر بل يكون معلولاً للواجب صادرًا عنه.

فيتحقق مصدرية أخرى بالنسبة إليه ويتسلم لأنك قد علمت أن المراد من الصدور أو المصدرية أمر حقيقى هو كون العلة بحيث يصدر عنهما المعلوم، وكلاً منافية لا فى المعنى الإضافى يعرض لهما أخيرًا، ويكفى فى تحقق ذلك الأمر فرض شىء واحد هو العلة.

واعترض أيضًا بأنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يسلب عن الواحد أشياء كثيرة، كسلب الحجر والشجر عن الإنسان، وأن لا يتصف بأشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود، وأن لا يقبل أشياء كثيرة، كقبول الجسم للحركة والسواد لأن مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك، وكذا الاتصاف والقابلية، فيلزم وأما التركيب وأما التسالم.

والجواب: إن سلب الشىء عن الشىء واتصافه به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد، بل يستدعى كثرة تلحقها هى باعتبارات مختلفة، فإن السلب يفتقر إلى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمان ولا يكفى ثبوت المسلوب عنه فقط، وكذا الاتصاف يفتقر إلى موصوف وصفة والقابلية إلى قابل ومقبول بخلاف

المصدر بالمعنى المذكور، إذ يكفى فيه نفس ذات العلة المتقدمة فإذا صدر عنها شىء واحد لم يلزم تعدد الخصوصية، بل لم يجز.

فحينئذ نقول: إن كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات إنما يكون عند تكثر المعلولات وأما عند صدور الواحد، فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية.

وكتب الشيخ الرئيس إلى «بهمينار» لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب: لو كان الواحد الحقيقى مصدرًا لأمرين كاذب مثلاً، كان مصدر إلا ولما وليس فيلزم اجتماع النقيضين؟.

قال الإمام الرازى فى «المباحث المشرقية»: نقيض صدور إلا صدور (لا) أعنى صدور (ب) كما أن الجسم إذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة، فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك. وكذا فيما قالوه، والشيخ قد نص على هذا فى قاطيغورياس «الشفاء» بقوله: وليس قولنا إن فى الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة، فإن فى الأول القول لا يجتمعان، وفى الثانى يجتمعان.

قال: ومثل هذا الكلام فى السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول، فلا أدرى كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب ممن يفنى عمره فى تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط، ثم لما جاء إلى العالم الأشرق أعرض عن استعماله حتى وقع فى الغلط الذى يضحك منه الصبيان.

أقول: إن ما ذكره يدل دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقى وكونه مصدر الشىء، وإن مثله ـــ كما قال الشيخ ـــ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء أوسطاطاليس، وهو واضعه، إن هذا الرجل يتمنطق على المشائين، فهو أيضًا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة أليس ذلك منه غيًّا وضلالاً وحمقًا وسفاهة؟.

فإنا قد قررنا أن المصدرية بالمعنى المذكور نفس مهية العلة البسيطة، والمهية من حيث هى ليست إلا هى، فإذا كان البسيط الحقيقى مصدرًا لا مثلاً ولما ليس

(آ) كانت مصدرية لما ليس (آ) غير مصدرية (لا) التى هى نفس ذاته، فيكون ذاته غير ذاته.

قال العلامة الدوانى فى تتميم كلام الشيخ: إن صدور (لا آ) ليس صدور (آ) فهو لا صدور (آ) فما اتصف بصدور (لا آ) فقد اتصف بلا صدور (آ) فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفًا من حيثية بصدور (آ) ومن حيثية أخرى بلا صدوره من غير تناقض، وأما إذا لم يكن له إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض.

وتفصيله: إن اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر، فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالآخر، فلا يجوز إجماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث:

أما أولاً: فلأن اجتماع النقيضين فى ذات واحدة مستحيل، سوَّاء كان من جهتين أو من جهة واحدة، وشروط التناقض ووحداته مشهورة لم يشترط أحد فى النقض كون الموضوع واحدًا حقيقيًّا.

وأما ثانيًا: فلانتقاضه باجتماع كل مفهوم من متخالفين كالسواد، ويحركه فى موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه، فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضًا و لم يقل به أحد.

وأما ثالثًا: فلأن نقائض المعانى المصدرية والروابط من المفهومات التى من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقًا لا مواطأة، إنما يعتبر بحسب هذا الحمل، فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لإصداره، كما أن نقيض وجود الشيء أى كونه موجودًا عدمه لا لا وجوده وإن كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضًا لنفس الصدور والوجود، لكن لا يغير فى اتصاف الموضوع لهما على هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور.

أقول: لا يخفى على البصير المحدق والذكى المحقق أن هذا غير وارد على ما قررنا به الحجة وحققنا به الصدور، من أنه ليس المراد منه المعنى الإضافى

المصدرى، بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة، ثم إنه قد عورضت الحجتان المذكورتان بوجوه:

الأول: إن كل ما يصدر عن العلة فله مهية ووجود ضرورة كونه أمرًا موجودًا، وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعدد وأجيب بأنا الأتم كون الوجود مع المهية متعدد بحسب الخارج لما تحقق من أن زيادته عليها فى التصور فقط ولو سلم فلا نسلم أن كلاً منهما معلول، بل المعلول أما على رأى المشائين فهو الوجود أو اتصاف المهية به، وأما على رأى الرواقيين فهو المهية لا غير.

الثانى: إنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لما صدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلمَّ جرًا...

فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين، فرضنا أن يكون بينهما علامة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الأفراد لنوع واحد لعدم أولوية علية بعض الأفراد لبعض آخر دون غيرها فى المواطئ وجميع ذلك ظاهر البطلان.

وأجيب بأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن فى المعلول فى وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجىء بيانه، ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست عللاً مستقلة بل شروطًا وحيثيات يختلف بها أحوال العلة الموجودة اعترض بأنه لو كفى مثل هذه الكثرة فى أن يكون الواحد مصدرًا للمعلولات الكثيرة.

فذات الواجب تعالى يصلح أن يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك، ويحكم بأن الصادر الأول عنه ليس إلا واحدًا، وأجيب بأن السلوب والإضافات لا يعقل إلا بعد ثبوت الغير، فلو كان لها دخل فى ثبوت الغير لكان دورًا، واعترض بأن تعلقها إنما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته، والمتوقف عليها بثبوت الغير ضرورة

اقتضاء السلب مسلوبًا والإضافة منسوبًا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته إليها للزوم الدور.

الثالث: إن النقطة التى هى مركز لدائرة مبدأ محاذياته للنقطة المفروضة على المحيط، والجواب: إن المحاذاة أمر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معلولاً بشىء، ولو سلم فمحاذاة النقطتين إضافة قائمة بهما إذ لكل منهما إضافة قائمة لا يكون فاعلاً للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه، ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر لا مدفع له.

الرابع: إن الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنوة لتلك الجملة، ثم إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنوة الأخرى، فيلزم من تغاير المجموعتين أن تكون الوحدة المأخوذة فيهما جميعًا اثنين.

أقول: هذا فى السخافة والوهن بمنزلة الثالث، بل أسخف وأوهن منه كما لا يخفى، والاشتغال بجواب أمثال هذه المشبهات تضييع للأوقات من دون فائدة، فإن قائلها إما أن لا يقدر على إدراك كون البسيط بجهة بساطته فاعلاً لشىء فضلاً عن إثباته أو نفيه أو يغلب على طبعه الجدال والمراء حبًّا للترفع والرياسة وإنكارًا للفلسفة تقربًا إلى الجهلة.

المسألة الثانية: مما أشار إليها بقوله: ونقول أيضًا إن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة ــ أعنى عند تحقق جملة الأمور المعتبرة فى تحققه ــ والمراد به الأمر الذى لا يخرج عنه شىء مما يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل للعلة البسيطة لائق الإمكان شرط فى تأثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لا لما قيل: الإمكان مأخوذ فى جانب المعلول لأنه من مصححات المعلولية.

فما لم نأخذ شيئًا ممكنًا لم نطلب له علة لأن ذلك اعتراف بتركيب العلة، فإن أجزاء المعلول أجزاء للعلة التامة بل لأنا نقول: الإمكان من الأمور العقلية التى لا تحصل لها فى نفس الأمر فإنه عبارة عن كون الشىء بحسب مهيته بحيث لا يقتضى الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية فى صدق هذا المعنى السلمى، ولا

شك أن الصادر عن الفاعل ليس إلا ذات المعلول والإمكان منتزع منه كالشيئية ونظائرها لا الذات، وصفة الإمكان.

كما أنه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة للعلة مع أن جميعها معتبرة فى المعلول بمعنى أن ما لا يكون شيئًا ولا مفهومًا ولا مباينًا للعلة لا يمكن صدوره عنها، لكن هذه أمور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها لأنه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فإما أن يكون ممتنع الوجود وهو محال، وإلا لما وجد والمقدر وجوده وإلا لم يكن العلة علة أو ممكن الوجود.

فلا يخلو إما أن يتساوى جانبًا وجوده وعدمه فيكون جامع له تمام العلة كحاله لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تمامها، فلا تكون جملة الأمور المعتبرة فى وجوده حاصلة، وقد فرضنا حاصلة هذا خلف، وأما أن يترجح أحد الجانبين من غير أن يصل إلى رتبة الوجوب، وهو يستلزم مرجوحية مقابلة المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف.

فإن قلت: هذا منقوض أما إجمالاً فلأنه لو صلح ما ذكرتم لزم وجوب أحد طرفى الممكن لأن مساواته للآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة وقوع أحد المتساويين من دون مرجح، واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف، وأما تفصيلاً، فلأنا لا نسلم أن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر، والسند أن كلا الطرفين ممتنع فى صورة التساوى.

قلت: أما فى الأول: فلأن معنى الإمكان الذاتى ليس تساوى نسبتى الوجود والعدم فى الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما فى نفس الأمر، بل الممكن لا يكون فيها إلا مع أحد الطرفين، والإمكان كما أشرنا إليه اعتبار عقلى بحسب بعض مراتب المهية الإمكانية، أى اعتبارها من حيث هى من دون اعتبار أمر معها، وهذا الحالة للمهية أى لاستحقاقيتها للوجود والعدم التى يعبر عنها بالإمكان ليست صفة ثابتة لها فى نفس الأمر بل فى مرتبة المهلية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها.

وإن كانت هذه المرتبة أيضًا من مراتب نفس الأمر لكن الواقع أوسع من تلك المرتبة، والإمكان مفهوم سلبي، وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه، والحاصل أن الممكن بوصف الإمكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض لأن مادته غير متحققة.

وأما في الثاني: فلأن امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع، فيلزم إما ارتفاع النقيضين إن وقع ارتفاعه، أو جوازه إن لم يقع مع كونه جائزًا وكلاهما مستحيلان.

لأن إمكان المستحيل كوقوعه فبان أن المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة، وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي في الإمكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات، فيكون واجبًا بغيره ممكنًا بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل إلا أن يكون ممكنًا بالذات؛ لأنا لو اعتبرنا مهيته من حيث هي هي لا يجب لها الوجود وإلا لزم كونه واجبًا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم وإلا لزم إما تخلف مقتضى الذات، وإما اجتماع النقيضين.

وقد ظهر من هذا أن من خواص الممكن صدق قسميه عليه بالشرائط، فإن كلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز أن يجب أو يمتنع بالغير كما علمت ولا أن يمكن بالغير أيضًا لاستلزامه، أما توارد العلتين والتناقض أو تخلف مقتضى الذات هداية يزول بها ما غلب على أوهام العوام من أن تأثير العلة لا يجوز أن يكون حال وجود الأثر، وإلا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودًا لا ينافي تأثير العلة الفاعلية فيه.

لأن الشيء إذا كان معدومًا ثم وجد فإما أن توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم أو حالة الوجود أو في الحالتين جميعًا لا جائز أن يفيد وجوده حالة العدم أو في الحالتين جميعًا، وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف، فإذن يفيد وجوده حالة وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى

الذى هو محال، فإن تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمستحيل إنما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل آخر غير ما فرض أنه حاصل به ابتداء.

اعلم: أنك لما أيقنت إنه كلما وجدت العلة بجميع الجهات التأثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض إنه كلما انتفى المعلول انتفت العلة، أما بذاتها أو ببعض جهات تأثيرها، وإذا ثبت أن وجود الممكن يفتقر إلى وجود علته وعدمه إلى عدم علته ظهر أن العلة التامة لطرفى الممكن ـــ أعنى وجود وعدمه أمر واحد ـــ يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه، أما عدمه السابق فبعدمها السابق.

وأما عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق، فظهر أن كل علة مقتضية فهى مع معلولها، لكن كثيرًا ما يقع الاشتباه من إهمال الحيثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات، وما بالعرض فما قيل إن الفاعل قد يتقدم على المعلول، فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بذاته باعتبار آخر غير الجهة التى بها يكون فاعلاً والغلط الذى نشأ من الأوهام العامية فى عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الأب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

فإن البنَّاء حركاته علة لحركات للبنات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة، وذلك الاجتماع علة لشكل ما، ثم انحفاظ ذلك الشكل، فما يوجبه طبيعة اللبن من اللبنات على نحو من الاجتماع، وكذا الأب، علة لحركة المنى إلى الرحم وأما تصويره حيوانًا وبقاؤه حيوانًا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة، وأما حصول السخونة فى الماء واستحالته إلى النار، فبالفاعل الذى يكسو العناصر صورها.

وقد بُرهن على أن علة كل جسم أمر عقلى بالضرورة كما أشير إليه فى مبحث التلازم بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار أحق بالتقدم من نار أخرى، وبالجملة فكل نوع متفق الأفراد فى المعنى النوعى لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع، فقد ثبت أن العلل السابقة ليست عللاً

بالذات، فهى معدّات ومعيّنات وبالجملة علل بالعرض، فالفاعل بالحقيقة هى، ومفيده كما فى عرف الإلهيين.

وأما ما يطلق عليه الفاعل فى الطبيعيات مما لا يفيد وجودًا غير التحريك، فقد دريت أنها معدة وليست علة بالذات، فالجسم لاشتماله على الهيولى التى هى محض القوة والإمكان لا تكون علة الموجود والتحصيل، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والإيجاد موقوف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علة لوجود شيء لكان العدم مفيدًا للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء فى الإيجاد بل الحق إن نسبة الإيجاد إليها ـــ لو صحت ـــ فهى يكون لإمداد علوى وأنها هى روابط للوجود ومصححات وشرائط ومعدات.

ولما ثبت أن حظ العلة من الوجود يجب أن يكون أوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا يكون علو لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه، فلا يكون جسن علة لعقل أو نفس ولا المحسوس علة للمعقول، ولا للتعلق علة للمفارق، فهذا ما استقر عليه رأى الحكماء.

وقد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين: أن المؤثر فى الوجود هو مطلقًا هو الواجب تعالى، والفيض كله من عنده، وهذه الوسائط وإن كانت عقولاً فعَّالة كالاعتبارات والشروط التى لا بد منها فى أن يصدر الكثرة عنه تعالى، فلا دخل لها فى الإيجاد بل فى الأعداد.

وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله إن الذى هو بالقوة سواء كان عقلاً أو جسمًا لا يفيد وجودًا أصلاً، وإلا لكان للعدم الذى هو القوة اشتراط فى إخراج الشيء من القوة إلى الفعل، فيكون العدم جزء وجود علو الوجود وهو محال، وهذه الحجة وإن استحسنه القوم لكن يرد عليه أمور:

أحدها: إن الإمكان المعبر عنه بالقوة وإن كان أمرًا ثابتًا للممكن الموجود باعتبار ذاته، لكنه غير ثابت له فى نفس الأمر، إنما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إياه، وهذا الاعتبار وإن كان فى مرتبة من مراتب

الواقع، لكن لا يجب اتصاف الموجود به فى الواقع على ما علمت أن الواقع أوسع من تلك المرتبة.

وثانيها: إنه سلمنا كون الإمكان صفة ثابتة للممكن فى الواقع، لكن لا يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيثية كونه ممكنًا، بل الفاعلية له من جهة وجوده كما أن ثبوت اللونية للحيوان مثلاً لا مدخل له فى تحريكه وإحساسه، ولو سلم أن فاعليته لا تحصل إلا بإمكانه، لكن لا يلزم كونه جزء المفيد الوجود، بل ربما يكون شرطًا وخارجًا، كما أن مداخلية الهيولى فى تأثير الصورة عند من يجوز أن يكون لها تأثير إنما هى لتعيين وضع الصورة، وتخصيص أثرها بها لا لأن تكون المادة هى الفاعلة القريبة، كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطًا لانتقضت قاعدتهم فى صدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان والإمكان عدمى، فأين المخلص من وساطة الإمكان؟.

وثالثها: إن الإمكان وإن كان صفة ثابتة للممكن، لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الإمكان حتى لا يكون لها حيثية أخرى سوى كونه ممكنًا وخصوصًا عند المشائين القائلين بأن الموجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة فى مفهوم شامل عرضى لها، فكيف يلزم من نفى وساطة الإمكان نفى وساطة الوجود؟ فلا يمكن التمسك فى إثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة.

وأما ما ذكره صاحب «الإشراق» فى «الهياكل» بقوله: والجواهر العقلية وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط أجود الأول وهو الفاعل، وكما أن النور القوى لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإنارة، فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته.

وفى «حكمة الإشراق» بقوله: وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه فى نفس ذلك التأثير فنور الأنوار هو الغالب مع كل واسطة، والمحصل منهما فعلها والقائم على كل فيض، فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس فيه شأنه، فهو وإن كان فى القوة والمتانة

أقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد إشراقية لكن بحسب ظاهر الأمر إقناعى لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به فى أثناء المباحثة والمناظرة، ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمى على هذا المقصد الشريف أوردناه فى كتابنا المسمى بـ «الحكمة المتعالية».

obeikandl.com

فصل فى الجوهر والعرض

كل موجود، فإما أن يكون مختصًّا بشىء ساريًا فيه ــ أى منقسمًا بانقسامه ــ أو لا يكون، فإذا كان الواقع هو القسم الأول يسمى السارى حالاً والمسرى فيه محلاً.

وقد فصلنا الكلام فى تفسير «الحلول» فتذكره، ولا بد أن يكون لأحدهما حاجة إلى صاحبه فى الوجود وإلا لامتنع الحلول بالبديهة فلا يخلو إما أن يكون المحل محتاجًا فى الوجود إلى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة، أو بالعكس، فيسمى المحل موضوعًا والحال غرضًا، وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قاله الشارح الميدى: المناسب أن يقال الافتقار إما أن يكون من الطرفين وهما الهيولى والصور أو من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع.

ثم إن الموضوع أخص مطلقًا من المحل كالعرض من الحال ومن وجه ن الحال كالعرض من المحل، وبين الموضوع والعرض مباينة كلية إن أريد بالموضوع المحل القائم بنفسه، كما فسر به بعضهم، وجزئية إن أريد به المحل المستغنى عن الحال كما خرج من التقييم.

قال بعض الشارحين: الجوهر غير خارج من التقسيم مع أن الفصل معنون به ويلزم التكرار فى ذكر الهيولى والصورة فى الهيولى والصورة كما سيجىء.

أقول: ما ذكره المصنف أولاً إنما هو تقسيم الموجود إلى الحال والمحل والمدعى فيه بيان أقسامها الأولية، وأما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض وأقسامها الأولية، وكون الهيولى والصورة تارة من أقسام المحل والحال وطورًا آخر من أقسام الجوهر مما لا محذور فيه.

إذ يجوز أن يكون شىء واحد قسمًا لأمور كثيرة بحسب اختلاف أطوار القسمة، وإذا ثبت هذا فنقول: الجوهر هو المهية التى إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع.

واعلم: أن لفظة فى وإن كانت مستعملة فى معان كثيرة، إما بالاشتراك أو بالاستعارة التشبيهية، كما يقال فى المكان وفى الزمان وفى الحقيقة وفى الغرض وفى

الغاية وفى الكلى إلى غير ذلك من الصور إلا أنهم يعنون بها فى قولهم لا فى الموضوع فى تعريف الجوهر، وفى الموضوع فى تعريف العرض الاختصاص الناعت بالمعنى الذى ذكرناه، فلا حاجة إلى مميز يخرجه عن المشاركات فيما وضع لأجله لفظة (فى) كالشيوع والمجامعة بالكلية لإخراج كون الخاص فى العام، كالإنسان فى الحيوان عن الكائن فى الموضوع لئلا يكون الإنسان خارجًا عن الجوهر وداخلاً فى العرض عنده و لم يذكر ذلك القيد.

وكذا الكلام فى إخراج كون الشيء فى الزمان أو المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكائن فى المكان والخصب وغيره عن حد الجوهر وذلك لأن اللفظ إذا كان مشتركًا لم يكن ما ذكر من القيود فاصلاً معنويًّا، بل قرائن لفظية أو معنوية، وذلك لأنه غير محتاج إلى مميز معنوى، بل اللفظ ينصرف إلى معناه المراد بقرينة لفظية أو معنوية فمن ذكر هذه القيود فى تعريف الجوهر والعرض نفيًا وإثباتًا.

فكأنه أراد أن معنى (فى) الموضوع لو كان مشتركًا معنويًّا بين هذه الأشياء لكانت هذه القيود مميزات لذى الموضوع عن المشاركات فتأمل.

لا يقال: يجمع الكل الاشتمال والإحاطة، فيكون مشتركًا معنويًّا، لأنا نقول: يرجع الكلام فى الاشتمال والإحاطة إلى الظرفية، ولا شك أن ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشيء فى الحركة وكون الحركة فى الشيء وحينئذ ـــ أى حين إيراد لفظ المهية فى تعريفه ـــ يخرج عنه واجب الوجود، إذ ليس له وراء الوجود مهية.

إذ المراد بالمهية ما يكون غير الوجود أو ما يؤخذ الكلية فيه، وقد علمت فى صدر الكتاب أن الصور المعقولة لأنواع الجوهرية جواهر وإن كانت أعراضًا قائمة بالذهن بحسب خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقائق الأشياء فى الذهن دون أمثالها وأشباحها، وأما عند القائلين بالأمثال والأشباح، فلا تكون تلك الصور إلا أعراضًا فقط موجودة بوجود خارجى كسائر الأعراض القائمة بالنفس.

وأما العرض فى الموجود فى الموضوع قيل: الأنسب أن يقال: هو المهية التى إذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع، لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرًا وعرضًا معًا كما التزمه بعضهم.

أقول: لا استبعاد فى كون شيء واحد جوهرًا ذهنيًّا وعرضًا خارجيًّا وأيضًا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بأن يكون صدق إحديهما عليه بالذات وصدق الآخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان يعتريه.

فكما أن الإنسان فى الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والأين وغيرها بالعرض، كذلك الأمر الحاصل منه فى الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية اتحادًا عرضيًّا، فيكون مندرجًا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا من جهتين ويكون قد حصل مهية الجوهر فى الذهن من دون انقلابه إلى الكيف كما ارتكبه السيد السند، ومن غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدوانى من أن إطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب التجوز والتشبيه، ولعل هذا أجود المسالك فى دفع الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهنى وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات.

إنا نقول: إن للنفس الإنسانية قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الأعيان الخارجية، لا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتأثر بكيفية نفسانية هى علمها.

والحكماء قالوا: إذا فتشنا حالنا عند العقل لم نجد إلا هذه الصورة العقلية فتلك الكيفية النفسانية هى هذه الصورى العقلية فهى قائمة بها، ناعتة لها، فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

ولما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العينى فى الذهن، صرحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الأمر واشتبه الحق وانبعثت الإشكالات المشهورة المسفورة فى الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه أنه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد ويوجد

معه صفاته وأعراضه كالأبيض والضاحك والماشى وغيرها فهى موجودات بوجود زيد، فإن فى الخارج ما هو زيد بعينه الأبيض والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر مقولة بالذات وكون الجوهر ذاتيًا له أن يكون ذاتيًا لتلك المفهومات أيضًا، فكذلك الموجود الذهنى.

فإن من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من أنواع مقولة الكيف بالذات وإلا وجد فرد منه فى الذهن، فإنما يتعين ذلك الفرد بأن يتحد بحقيقة المعلوم، كما أن الجسم إنما يوجد فى الخارج إذا كان فيه متكممًا متشكلاً متخيزًا، وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم، إنما يوجد فيه فرد منه فى الخارج إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد، وتعينه وتحصله إنما هو بانضمام الحقيقة المعلومة إليه واتحاده معه بحيث يكون فى الواقع ذاتًا واحدة مطابقة لها، فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد.

ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما أن زيدًا فى الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد، ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه، فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرضى مع المعروض، فصح أن العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتى له من حيث إنه علم.

وهو فى الواقع الخارج فى عين حقيقته على هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم بكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف، ومن حيث إن حقيقة المعلوم وجدت فى الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم، فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين، وكذا سائر الإشكالات من لزوم كون الذهن متصفًا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات الأجسام وحصول السموات بعظمتها فى العقل عند تعقلها كلية، وفى الخيال عند تخيلها جزئية، لأن محصل هذا التحقيق أن العام من مقولة الكيف دائمًا بالذات لكونها جنسه ومفهوم المعلوم

متحد معه فى الذهن، ومن تلك المقولة بالعرض، كما أن زيدًا من حيث ذاته من مقولة الجوهر، ومن حيث إنه أب أو ابن من مقولة المضاف.

وقد ذهب المحقق الدوانى تبعًا لعبارات القدماء: إن العرض والعرضى متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار، فإن الأبيض والبياض أمرًا واحدًا بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء، كما أن الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور.

وعلى هذا القياس أجوبة سائر الإشكالات بأن يقال: الكيفية العلمية قد تكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك البارى اتحادًا عرضيًا، فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادًا عرضيًا مع تلك الحقائق الباطلة مطلقًا أو من بعض الوجوه، فافهم ذلك ثم أحسن أعمال رويتك.

ثم الجوهر إن كان محلاً، أى كجوهر آخر بحيث يتحصل منها وحدة طبيعية ونوع طبيعى فهو الهيولى، وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم باعتبار كونه محلاً للإعراض وبالنفس باعتبار كونه محلاً للصور الجوهرية، وإن كان حالاً فهو الصورة بالشرط المذكور فتأمل، وإن لم يكن حالاً ولا محلاً، فإن كان مركبًا منهما فهو الجسم الطبيعى، وإن لم يكن كذلك فهو المفارق، فإن كان متعلقًا بالأجسام تعلق التدبر والتصرف فهو النفس وإلا فهو العقل، وفى هذا التقسيم نظر، فإن كون الجوهر المركب من الجوهرى الحال والمحل منحصرًا فى الجسم الطبيعى غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلى أو نفسى من جزأين هما بمنزلة الهيولى والصورة فى الأجسام.

فالأولى فى التقسيم ما ذكر فى «المطارحات» وهو: إن الجوهر إما نوع جسمانى أو جزؤه، أو خارجًا عنه مفارقًا له، والمفارق ينقسم إلى ما يدبّر الأجسام وهو النفس، وإلى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة وهو العقل، والجوهر الذى هو نوع جسمانى كالسماء والنار والماء وجزاؤه الحال والمحل هما الصورة نوعية كانت أو جسمية، والهيولى فإن طبيعة الجسم جزء لأنواعه فجزأه من

أجزائها هذا على قاعدة من يرى أن للجسم صورة جزئية وأخرى طبيعية، قيل: حصر الجوهر فى الخمسة منقوض بالمكان عند القائل بكونه بعدًا مجردًا جوهريًّا.

أقول: القائل به لا يقول ببعض من الخمسة، والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد، وقد أشرنا إلى أن التقسيم على رأى بعض الحكماء والجوهر ليس جنسًا لهذه الخمسة، إذ لو كان جنسًا لكان ما يدخل تحته مركبًا من جنس وفصل بناء على أن كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لأن النفس ليست مركبة منها لأنها تعقل المهية البسيطة الحالة فيها إذ تعقل كل مهية يستلزم حلولها فى الذات العاقلة، وإذا كانت المهية المعقولة بسيطة فلا تكون مركبة وإلا لزم بانقسامها انقسام المهية البسيطة الحالة فيها ضرورى انقسام الحال بانقسام المحل، هذا خلف وفيه نظر لأن استيجاب انقسام المحل انقسام الحال إنما يكون فى القسمة المقدارية بأنواعها دون القسمة المعنوية وإن كانت بأجزاء خارجية من المادة والصورة فضلاً عن الأجزاء العقلية المحمولة، على أنه لا يلزم مما ذكره عمد جنسيته إلا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب من نفى جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه.

ولقائل أن يقول فى نفى جنسية مفهوم الجوهر للجواهر: إن المهية التى يحمل عليها الجوهر إما أن تكون بسيطة أو مركبة، فإن كانت بسيطة فهى مما لا جنس لها، وإلا لاحتاجت إلى فصل يميزها عن النوع الآخر الداخل تحت جنسها، فتكون تلك المهية مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف.

فإذن المهيات البسيطة التى يحمل عليها الجوهر ليست أنواعًا له ولا الجوهر يكون جنسًا لها، وإن كانت المهية التى يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه أجزاء بسيطة كما علمت فتلك الأجزاء إما أن يكون غنية عن الموضوع أو لا، فإن لم يكن كان الجوهر متقومًا بما يحتاج إلى الموضوع، والمتقوم بما يحتاج إلى الموضوع، لا يكون غنيًّا عن الموضوع، فلا يكون جوهرًا وقد فرض جوهرًا هذا خلف.

وإن كانت تلك الأجزاء غنية عن الموضوع فيتصدق عليها أنها جوهر صدقًا عرضيًّا لا صدق الجنس لأنواعه، وإذا كان الجوهر خارجًا عن جميع الأجزاء كان

صدقه على الكل صدقًا عرضيًّا لا ذاتيًّا، فلا يكون جنسًا لشيء من المهيات، هذا غاية ما يتمسك به القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين:

أحدهما: النقض بجنسية سائر المقولات، بل سائر الأجناس مطلقًا لجريان مثل هذا الدليل فيها.

والثانى: ما أوردناه فى «الأسفار الأربعة» وهو الوجه الذى يحل به العقدة فى الطرفين ومن أراده فليطلب من هناك.

واعلم: أنه قد تفرد عندهم أن الجنس فى المركبات الخارجية مأخوذ من المادة والفصل من الصورة، وثبت أيضًا أن الجنس عرضى بالقياس إلى الفصل كما أن الفصل خاصة له، ومن هاتين المتقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر ومهيته بمعنى إن اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضى لا كاندراج الأنواع تحت جنسها.

لا يقال: عدم كونها جوهرًا فى ذاتها يستلزم كونها عرضًا مندرجًا تحت إحدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لأنا نقول: لا نسلم ذلك فإن المهيات البسيطة خارجًا وعقلاً ليست واقعة فى ذاتها تحت شيء من المقولات.

ولا يقدح هذا فى حصر المقولات فى العشر كما صرح به الشيخ فى «قاطيغورياس الشفاء» من أن المراد بانحصار الممكن فيها هو أن كل ما له من الأشياء حد نوعى فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شيء حد، وإلا لزم التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها، كالوجود وكثير من الوجدانيات.

فإن قلت: يلزم مما ذكرت نفى جوهرية النفس الإنسانية فى حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها، وهو مستبعد جدًّا بيان اللزوم إن الإنسان مركب من البدن الذى هو مادته ونفسه التى هى صورته، فتكون صورته التى هى نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته بالبيان المذكور.

قلت: يمكن أن يجاب عنه: بأن النفس الإنسانية لها اعتباران: أحدهما: كونها صورة ونفسًا، والآخر: كونها ذاتًا فى نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه فى

البدن، ومناط الاعتبار الأول: كونها موجودة لغيرها، ومناط الاعتبار الآخر: كونها موجودة لنفسها، وبعد تمهيد ذلك نقول: كون الشيء واقعًا بحسب اعتبار وجوده فى نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعًا باعتبار آخر أيضًا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات أصلاً.

فالنفس وإن كانت بحسب ذاتها جوهرًا وبحسب نفسيتها داخلة فى مقولة المضاف كما مر لكن بحسب كونها جزءًا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما فى سائر الصور المادية على ما سبق، فكون النفس جوهرًا مجردًا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم صادقًا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذى هو به مادة معًا الجسم بالمعنى الذى هو به جنس غير صحيح عندنا، وإن كان خلاف المشهور، وما عليه الجمهور، فإن كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين.

وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الذى وقع لبعضهم فى حصول التركيب الحقيقى بين المجرد والمادى بحيث يكون مجموعهما أمرًا واحدًا بالحقيقة وظهر وجه التقصى عما ذكره السيد الشريف فى «حواشى حكمة العين» بقوله: أما إن الإنسان مهية مركبة من جزئين: أحدهما: البدن المادى، والثانى: النفس المجردة، فليس كذلك لأن كلاً منهما تحت جنس آخر، إذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن، فلا تركب منهما أصلاً، إذ قد بيّنا أن حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها.

ثم إن ههنا طريقة أخرى فى نفى جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسًا لها وهى أنك لو نظرت حق النظر فى ما بيّنه الشيخ الإلهى فى مباحث كتابى: «التلويحات» و «حكمة الإشراق» من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح «حكمة الإشراق» وكونها آنية صرفة باصطلاح «التلويحات» والمآل واحد.

إذ الظهور والوجود مفهوم واحد، وقد بين بـــ «الأصول الإشراقية» كون النور والوجود حقيقة واحدة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، والاختلاف بين

أفرادها ومراتبها ليس بأمر ذاتى ولا بأمر عرضى بل الاختلاف بينها إنما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الآخر فى أصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت منه أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وإن كانت وجوداتها لا فى موضوع.

فعليك بهذه القاعدة فإن لها عمقًا عظيمًا ذهل عنه جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه فى دفع شكوك تستعرض لك فى تحقيقها.

فقد ثبت ــ مما ذكرنا سابقًا ولاحقًا ــ أن أصول الجواهر وبسائطها وأسبابها ليس مما يكون مفهوم الجوهر جنسًا لها، فما يكون فى مرتبة متأخرة فى الوجود كالهيولى والجسم الطبيعى يكون أبعد بحسب ذاتها عن أن يكون جوهرًا بالذات، فإن الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم يكن أولى بالجوهرية من معلولها، فلا أقل من أن يكون مساوية له فيها، والجسم الطبيعى معلول للصورة بتوسط الهيولى، وأيضًا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الأجزاء والمجموع لم يزد على الجزأين إلا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست إلا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة.

فإذا لم يكن جوهريتهما فى حد ذاتيهما فكذلك لم يكن جوهرية الجسم فى حد ذاته، فقد تبين وتحقق مما قررناه أن مفهوم الجوهر عرض عام للجوهر كما هو مقصود المصنف ولا يظنن أحد أن هذا منافٍ لما بينا فى مباحث الصور النوعية من إثبات الجوهرية لها كما أشرنا إليه.

وأما أقسام العرض الأولية المسماة بالمقولات، فتسعة كما هو المشهور، وأربعة عند صاحب كتاب «البصائر»: الجوهر والكم والكيف والنسبة، وخمسة عند شيخ الإشراق، وهى هذه الأربعة والحركة، وذكر حجة لإثبات حصر المقولات فى الخمس وهى: إن المهية التى هى وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا.

وإما أن يكون غير جوهر، أى هيئة، وكل هيئة إما أن يتصور ثباتها أو لا، فإن لم يتصور ثباتها فهى الحركة وإن تصور ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى

غيرها، فهى الإضافة وما يعقل دون القياس إلى غيرها إما أن يوجب لذاته المساوات والتفاوت والتجزؤ أو لا يوجب، فإن أوجب فالكم، وإلا فهو الكيف.

وقال فى «التلويحات»: وفى الحقيقة متى وأين والملك والوضع لا يعقل إلا وأن يعقل الإضافة قبلها، فإنه إذا كان الجسم فى المكان لم تحصل له هيئة إلا الإضافة إليه وهى إضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودًا له بل وجود إضافة، فإذا كانت الإضافة ذاتية للكل وكل ذاتى عام إما جنس أو جزء جنس.

فالإضافة تعم هذه الأشياء فليست بأجناس عالية، والفعل والانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وتارة إلى القابل، فنفس الإضافة إنما استحقت المقولية.

واعترض عليه بمخالفته للمعلم الأول والجمهور فأجاب: بأن المقولات ليست مأخوذة عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغورى يقال له: أرخوطس وليس له برهان على الحصر فى العشر، والبرهان هو الذى يتبع الكم والكيف والأين والمتى والإضافة والملك والوضع والفعل والانفعال.

واعلم: إنه إذا كانت هذه الأشياء هى الأجناس العالية، فظاهر أن لا يكون لها حد، إذ لا جنس لها ولا فصل، وقد علمت أن الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التى تعم التسعة هى من لوازم الأعراض، لأنا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل إضافتها إلى الموضوع، فنسبتها إلى موضوعاتها تعم لمهيتها العرضية، فما ذكر فى تعريف كل من المقولات يكون رسمًا ناقصًا لها لا غيره.

أما الكم فهو العرض الذى يقبل المساواة واللامساواة، الأَوْلَى أن يقال: هو ما يقبل التجزؤ واللاتجزؤ لذاته، إذ المساواة اتحاد فى الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور، لا يقال: إنكم قررتم أن التجزؤ والفصل من انفعالات المادة لا يقبله غيرها وههنا أوجبتم أن التجزؤ مع ما يقابله الكم لذاته.

لأنا نقول: التجزؤ والانقسام بالفعل لا يقبله إلا المادة وإن كان المقدار... له، وأما التجزؤ الذى هو بمعنى إمكان أن يتوهم فيه شىء غير شىء فهى إنما يلحق الكم لذاته ولغيره من الأشياء يتوسطه، فلا منافاة، فبقوله لذاته: خرج الكم بالعرض، كمحل الكم أو الحال فى محله أو الحال فيه أو المتعلق به، وينقسم الكم

بالذات إلى منفصل وهو الذى ليس لأجزائه إمكان حد مشترك يتلاقى عنده، والمراد بالحد ما يكون نسبته إلى الجزأين نسبة واحدة.

فلا يكون له اختصاص أحدهما دون الآخر كالنقطة بالقياس إلى قسمى الخط، وكذا الخط بالقياس إلى السطح، والسطح بالقياس إلى الجسم، والآن بالنسبة إلى الزمان، والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذى وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذى يوجد فى الخارج بحسب القطع، لأنه ليس متساوى النسبة للجزئين بل يختص بأحدهما دون الآخر، والآن لا يكون إلا واصلاً بخلاف الحدود الباقية.

فإنما قد تكون فاصلاً أيضًا والحدود بحسب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود وإلا لكانت أجزاء لا حدودًا، فيلزم أن يكون التصنيف تثليثًا والتثليث تخميسًا، فالحدود يجب أن تكون أعراضًا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد، هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل فى العدد أما باعتبار أنواعه أو بمجرد فرض نوع آخر للكم المنفصل وإن استحال وجوده فى الخارج فضلاً عن وجوده عند بعضهم كما سنشير إليه.

وإنما لم يكن بين أجزاء العدد وهى الوحدات أمر مشترك فإن الخمسة إذا قسمت إلى ثلاثة والاثنين كان الثالث جزء من الثلاثة وخارجًا من الاثنين الباقيين، فلم يكن ثمة أمر مشترك بين قسمى الجسمية.

وذهب بعضهم: إلى أن القول نوع آخر من الكم المنفصل، فإنهم قسموا الكم المنفصل إلى القار وهو العدد، وغير القار وهو القول، وربما احتجوا بأن القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل.

والجواب: منع الكبرى، وإنما كان كذلك لو كان ذا أجزاء لذاته، والقول يفهم مع قطع النظر عن الكمية، فليست الكمية داخلة فى حقيقة القول وإن كان يعرض له كمية من حيث العدد، وتوهموا أيضًا أن الثقل والخفة لاتصافهما بالمساواة واللامساواة من أقسام الكم المتصل، وقد عرفت أنهما ميلان يحركان الجسم إلى الوسط أو عن الوسط وليسا فى نفسهما بكمين.

فالمساواة والتفاوت فى كفتى الميزان يرجعان إلى مقاومتهما فى جذب العمود وشدة أحدهما فيه فإذا اشتدت الجذب لأحد الكفتين لزيادة ثقله يسمى تفاوتًا، والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان أو مسافة حركة إلى متصل وهو الذى يكون الأجزاء المفروضة حد مشترك قد سبق فى أوائل الكتاب تفصيلها لمعانى المتصل.

والغرض ههنا ما أخذ فصلاً للكم المتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم ليسا فى الأعيان أمرين زائدين على طبيعة الجنس حتى يلزم أن يكون من مقولة من المقولات، فيكون العدد من مقولتين، هكذا قال صاحب «المطارحات».

وأقول: فيه نظر، إذ قد علمت أن كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح فى الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشىء تحت مقولتين بالذات، إذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس فى ذاته من مقولة أصلاً على أن ما ذكره عائد حين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل، فإن كلاً منهما عرضى للآخر فى ظرف التحليل.

فإن كان الفصل من مقولة الجنس، فيكون نوعًا لا فصلاً وإلا فالكلام عائد ولزم الدور والنسبة وإن كان من مقولة أخرى يلزم تركب النوع من مقولتين، فالحق ما ذكرناه قار الذات أى ذى وضع يثبت أجزاءه مجتمعة فى الوجود مع تباينها فى الوضع والإشارة وهو المقدار كالخط المرسوم بأنه طول فقط مستقيمًا كان أو مستديرًا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة يوجب نوعًا آخر من الخط، وكذا السطح المرسوم بما له طول وعرض فقط، فإن المستوى نوع غير المقبب وكل من مراتب التقبيب يحصل به نوع آخر من السطح.

والدليل على كون تلك الأمور فصولاً منوعة امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والثخن ــ أى الجسم التعليمى ــ المرسوم بما له طول وعرض وعمق وهو أتم المقادير لاشتماله على الأبعاد الثلاثة وليس فى الأعظام ما يشتمل عليها وإلى متصل غير قار الذات وهو الزمان، فإنه كم متصل بذاته وإن عرض له العدد، فيصير كمًّا منفصلاً بالعرض من حيث إنه قد يقسم إلى ساعات وأيام وشهور وأعوام.

قيل: إن وجد شيء من أجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم، وإن لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم، وإن اعتبر اتصال أجزائه بعضها ببعض فى الخيال كان من قبيل القار لاجتماع أجزائه هناك.

وأجيب عنه: بأن ذلك الأمر المتصل الممتد فى الخيال بحيث لو وجد فى الخارج كان اجتماع أجزائه فيه ممتنعًا، وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات.

وأقول: هذا الجواب غير مرضى، وقد مر فى مبحث الحركة ما يفى بدفع هذه الشبهة وأشباهها فى نفى وجود الزمان المتصل الكمى فى الخارج، وأما الكيف هذه اللفظ وإخواتها من الكم والمضاف وغيرها قد تطلق على نفس الكيفية والكمية والإضافة على بساطتها وقد تطلق على المركب منها وموضوعها.

والأولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون فى اللفظ اشتراك أو تجوز والمراد ههنا المعنى البسيط لائق الجسنم الأبيض إذا لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر وإلا لزم تقوّم الجوهر بالعرض، فإما أن يكون من مقولة أخرى أو يكون شيء واحد من مقولتين.

لأنا نقول: لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة أن يكون مجموع الأبيض من مقولة، إذ الوحدة معتبرة فى التقسيمات وليس كل مركب يصير ذاتًا أحدية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها أن يقع تحت مقولة كما أن الحجر الموضوع بجنب الإنسان مجموعهما ليس من نوع الإنسان ولا من نوع الحجر، ولا أيضًا واقع تحت شيء من الأنواع الحقيقية لأن وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطأ من ظن فى كثير من الكيفيات أنها من المضاف كالعلم والقدرة وسائر الصفات اللازمة الإضافة.

إذ ليس كل ما يعرض له الإضافة يكون من المضاف الحقيقى وإلا لكان الجوهر أيضًا من مقولة المضاف لأنه يعرض له المضاف فهو هيئة الشيء لا يقتضى لذاته قسمة مقدارية، فخرج به الكم ودخل عوارض الأجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة، فخرج البواقى من الأعراض النسبية، وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة لإخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الأعراض

وينقسم بالاستقراء إلى كيفيات محسوسة وهى خمس بعدد الحواس الظاهرة كالألوان والطعوم والروائح والأصوات، فمنها راسخة سواء كانت من أول الخلقة كحلاوة العسل، أو لم يكن كصفرة من به سدة فى الكبد وملوحة ماء البحر.

ويسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها أو لأنها حادثة عن انفعالات المواد، ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات، لا لما قيل إنها فى أنفسها انفعالات لأن نفس الانفعال من الأعراض النسبية، بل لأنها بسرعة وجودها وعدمها شديد الشبه بمقولة أن ينفعل ولاستيجابها كثرة الانفعال فى موضوعها.

واعلم: أن الثقل والخفة من هذا القسم من جسم واحد قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع مهيته وتشخصه فى الحالين، وأيضًا الجسم فى حيزه الطبيعى لا ثقيل ولا خفيف، وأيضًا ربما يجتمع أقسام متباينة لكل واحد منها وزن، ويحصل للمجتمع وزن أقل أو أكثر مما يستحق نسبة الأجزاء وإلى كيفيات نفسانية وهى التى تكون فى نفس أو فى ذى نفس، ومن فسرها المختصة بذوات الأنفس فقد أخطأ.

وعبر عنها الإمام بالكمال، والشيخ بما لا يتعلق بالأجسام، وهى حالات إن لم تكن راسخة كالكتابة فى ابتداء الخلقة، وكالظن الضعيف وغضب الحليم، والحال والانفعالات متشاركان فى الزوال وعدم الرسوخ كنظيريهما من الملكة والانفعاليات فى الثبات والرسوخ ومفترقتان كالنظيرين فى المحسوسية وعدمها، وملكات إن كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العلم النحرير والحقد من الحقود وغير ذلك من الأمراض المزمنة والعادات المتمكنة.

واعلم: أن العلم وغيره من الكمالات يمكن أخذهما على وجهين:

أحدهما: كونها استعدادات نحو الأشياء.

والآخر: كونها من الغايات التى يتوجه لها.

فهى على الوجه الأول لأخذ العدم فى مفهومها تكون عدمية، والعدمى لا يكون من مقولة أصلاً فيجب أخذها على الوجه الثانى لتكون من مقولة الكيف،

وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم: إن الفرق بين الحال والملكة بأعراض لا بفصول ونسبة الحال إلى الملكة كنسبة الصبى إلى الرجل، ويعلم أيضًا من أخذ القوة أو القدرة فى مفهوم الملكة أن علوم المبادئ أجلّ من أن يوصف بالحال والملكة، وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة، ثم إن الملكة من حيث هى ملكة وإن كانت عدمية فهى من الأمور المطلوبة أشرف من الحال بما هو حال وإن كان وجوديًا على قياس الكيميا والدنانير المعدودة.

فإن مراد العالم من التحصيل فى هذه النشأة ملكة العلم لا نفس صورته وإن كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل وهى باقية، إلا أنه لما لم يتيسر فى النشأة التعلقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معًا، بل لا يحصل العلم إلا حالاً صارت الملكة هى الكمال ولهذا يسمونها عقلاً بالفعل وكما أن ملكة العلم أشرف من صورة صوره فى هذا العلم فكذا ملكة الأخلاق أفضل فى بابها من حصول الأمور التى هى ملكة لها.

ولهذا قالت الصوفية: مقام واحد خير من ألف حال، إذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس إلا على المقامات والملكات دون الأفعال والحالات وإلى كيفيات استعدادية وهى التى تختص بالأجسام، لأنها تهيئ الجسم تهيؤًا شديدًا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال، فتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة، أو نحو القبول والانفعال فتسمى وهنًا طبيعيًا كاللين والمراضية تبع المصنف الإمام فى عد اللين والصلابة من الاستعدادات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور.

فإن الجسم اللين هو الذى ينغمز، فهناك أمور ثلاثة: الحركة فى سطحه، وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة، وكونه مستعدًا والأولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا بلين، فتعين الثالث الذى من الكيفيات الاستعدادية، والجسم الصلب فيه أمور أربعة: عدم الانغمار وهو عدمى، والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات، والمقاومة المحسوسة باللمس وهى أيضًا ليست بصلابة لتحققها فى الهواء المحبوس فى الزق المنفوخ ولا صلابة له

والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات، **قيل**: لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء، إذ المصارعة لا تتم إلا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الأفعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الأعضاء وكونها عسرة الانعطاف والثقل، وذلك عائد إلى القوة على المقاومة واللاانفعال، فلم يتحقق قسم ثالث.

وإلى كيفيات مختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات إلا للكم المتصل أو المنفصل، كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل، والحق أنها من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات كالمثلثية والمربعية للسطح، والمخروطية والمكعبية للجسم، والزوجية والفردية للعدد.

واعلم: أن في المسطوح والأجسام حدودًا، وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له، بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود، فيكون الحدود شرائط وأسبابًا خارجة لعروض الشكل، فليست الدائرة حاصلة في الخط، ولا الكثرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وإن لم تحصل الدائرة إلا بانعطاف خط واستدارته، ولا تتم الكرة إلا بتقبيب سطح، ولا المثلث والمكعب ونحوهما إلا بتعدد الخطوط أو السطوح.

فالحق أن الدائرة سطح لا خط، فإذا كان كذا فالكرة أيضًا جسم لا سطح، وهكذا حكم سائر الأشكال السطحية والجسمية، والزاوية أيضًا كيفية حاصلة للحدود، إذ الحاصل في الحدود ليس إلا تقارنًا أو تضايقًا أو غيرهما مما هو من مقولة أخرى، وقياس إطلاق الشكل والزاوية ونظائرهما من الألفاظ على نفس الكيفية أو على المركب الذي اعتبر فيه الموضوع كما سلف.

ومن الأوهام العامية إنكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة أخرى إنكار عرضيتها وطور آخر إرجاع كثير منها إلى الأشكال، والكل فاسد.

أما الأول: فلأنها لو لم تكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها؟.

وأما الثانى: فلأن الجسم الأسود إذا ابيضَّ، فمهيته وشكله ووضعه كما كانت لا تتبدل، ولو كانت جواهر وجب أن تنعدم الأجسام مع مفارقتها إياها كما يعدم مع مفارقة الصور النوعية.

وأما الثالث: فلوجوه: منها أن الأجسام قد تتوافق فى الشكل وتتخالف فى اللون وسائر الكيفيات، وقد يكون بعكس ذلك، ولا شك أن ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف، ومنها: إن الشىء الواحد من جهة واحدة لا يصح أن يدرك بإدراكين مختلفين، فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما أمكن كونه مدركًا تارة بالإدراك اللمسى فقط، وتارة بالإدراك البصرى لا غير، بل لزم كوننا إذا لمسنا الشكل أبصرنا لونه بأن يكون اللمس بعينه إبصارًا فإن الشعور باللون لا يحصل إلا بالإبصار، وكذا يلزم فى غيره من الكيفيات أنه إذا رئى شىء من بعيد عرف أنه حار أو بارد أو حلو أو مر وليس كذلك، ومنها: إن الفلك له شكل ولا لون له.

ومنها: إن الأشكال لا تتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض.

وأما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات، فيظهر من تبدل أشكال مختلفة فى جسم واحد، كالشمعة مثلاً مع بقائه وإن كان الشكل من لوازم بعض الأجسام كالفلك وليكن هذا ضابطًا عندم فى إثبات عرضية المقولات، فكل مقولة يصح تبدلها أو تبدل فرد منها على حقيقة أو على فرد منها مع عدم تغير جواب ما هو فيها، فهى لا محالة من الأعراض.

وأما بيان وجود الأشكال فما سوى الدائرة قد ثبت فى كتاب «إقليدس» بواسطة الدائرة، ولإثبات الدائرة طرق ـــ كما أشرنا فى أوائل هذا الكتاب ـــ أقربها أنه لا بد من وجود الأجسام البسيطة، إذ لو لم يكن البسيط موجودًا لم يكن المركب موجودًا، ولا بد أن تكون محدودة مشكلة لتناهى المقادير الجسمانية، فيجب أن تكون ستديرة لأن المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهى مبدأ

القريب كما علمت لآثار الجسم ومن المبدأ الواحد فى القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف.

وإذا تحققت الكرة فعند قطعه يظهر وجود الدائرة، وإذا ثبت وجود الدائرة تثبت سائر الأشكال، والزاوية موجودة فى المضلعات، وكذا الاستقامة، فإنها سبب لوجود المحاذاة.

وأما الأين: فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله فى المكان، سواء كان حقيقيًّا ككون الشيء فى مكانه الخاص به أو غير حقيقى ككون الشيء فى السماء أو فى السوق، ومن الأين ما هو جنسى ككون الشيء فى المكان، ومنه نوعى كالكون فى الهواء، أو شخصى كالكون فى هذا المكان.

وأما متى: فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله فى الزمان أو فى طرفه، فإن كثيرًا من الأشياء يقع فى آن، كالمماسة وتقاطع خط بخط، وكون متى حقيقيًّا وغير حقيقى، وعامًّا وخاصًّا، كما سبق فى الأين.

قال شارح «المقاصد»: إلا أن الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن يتصف أشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الآن وهو ظاهر.

أقول: بل المطلوب خلافه، فإن كل واحد من المتى والأين الحقيقيين يجوز أن يقع فيه الاشتراك مع تعدد الآخر، فكما جاز اشتراك الجسمين فى زمان واحد مع تعدد المكان، فكذلك يجوز اشتراكهما فى مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق، والأمور التى لها متى بالذات هى الحركات وأجزاؤها وحدودها، وأما المتحركات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها فى الزمان بالعرض، وأما الجواهر لمقدسة عن التغير فلها كون آخر.

واعلم: أن كون الشيء فى المكان أو الزمان ليس ككون الشيء فى نفسه، لأن الشيء يتحقق له كون أو لا، ثم يعرض له الإضافة إلى المكان أو الزمان، فوجود الشيء فى نفسه قبلى قبل وجوده فيهما، ولو كان وجود الشيء فى المكان نفسه وجوده فى الأعيان، لكان كونه فى الزمان أيضًا وجودًا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة.

قيل: كون الشيء فى المكان لو كان نفس وجود ملزم أن يكون الوجود جنسًا لأن هذا الكون جنس للإيون، وذلك باطل لأن الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم فى متى.

أقول: هذا الكلام إنما يتم لو فسر الأين ومتى بنفس الحصول فى المكان والزمان كما فعله بعضهم، وأما إذا كان بحالة أو هيئة يحصل للشيء بسبب حصوله فى المكان أو الزمان كما فعله المصنف فلا، وليس أيضًا كون الشيء فى المكان أو الزمان كون السواد فى الجسم، لأن كون العرض فى موضوعه عين كونه فى نفسه وليس وجود الشيء فى مكانه عين وجوده فى نفسه وإلا لبطل وجوده عند زواله عن مكانه، ثم إذا حصل فى مكان آخر صار المعدوم بعينه معادًا.

وأما الإضافة: فهى حالة نسبية متكررة الأولى ترك لفظ الحالة، لأنه يوهم كون الإضافة أمرًا حاصلاً بسبب النسبة كما توهمه بعضهم وهو فاسد، لأنهم فسروها بالنسبة المتكررة يعنى نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، ولم يعتبروا فى مفهومها شيئًا آخر أصلاً، وكذا ما عرفها به بعضهم من أنها هيئة لا تعقل إلا بالقياس إلى غيرها، أى الغير الذى مهيته معقولة بالقياس إليها ليخرج اللوازم البينة وسائر الأعراض النسبية.

واعلم: أن معرفة الإضافة بديهية، والتعريف للتنبيه وإلا لكان دوريًا لأن مفهوم القياس يرجع إلى الإضافة، وكذا ما ذكره بهمنيار فى «التحصيل» من قوله: إن المضاف هو الذى وجوده هو أنه مضاف، واعتذر عن لزوم الدور بأن المضاف الذى أحد التعريف غير المضاف المرسوم، لأن المرسوم حقيقى بسيط وما ذكره فى الرسم مركب وهو أشهر من المضاف البسيط وفيه ما فيه، والمضاف كغيره من الأعراض، علمت أن المركب منه فيه جزء من مقولة أخرى، كالأب فإنه جوهر فى نفسه لحقته الأبوة وكالمساوى فإنه فى نفسه كم لحقته الاتفاق مع كم آخر، وكذا المشابه فى باب الكيف لا كالمساواة والمشابهة كما فى «المطارحات» فإنهما مضافات وإن كان المساواة اتفاقًا فى الكيفية، وسيجيء الفرق بين الاتفاق فى الكمية والكيفية وبين الكم الموافق، ولما كان المضاف حقيقيته ليست إلا المقايسة

بين الشيئين ومفهوميه ليس إلا أمرًا لحوقيًا، فلا محالة تحصله وتنوعه ليس إلا بغيرها، وهذا يفهم على وجهين:

أحدهما: أن يكون الملحوق داخلاً، وهذا ليس نوعًا من المضاف الحقيقى، بل من المركب المشهورى، إذ نسبة الفصل إلى الجنس ليس بهذه المشابهة.

والثانى: أن تؤخذ الإضافة مقرونًا بها أمر خاص عقلى كالفصل، ومطلق الإضافة معه يكون كعرض واحد للملحوق، وهذا هو تنويع الإضافة بخلاف اللون المطلق فى اقتران فصل السواد به، فإن مهيته لما لم يكن مهية لحوقية وإن كان وجوده كذلك، فلا يحتاج فى تنوعه بفصل إلى الالتفات نحو الموضوع وإلى فصل لحوقى إذ له مهية متقررة فى نفسها.

فالمشابهة وإن كانت موافقة ما فى الكيفية لمن الكيف غير داخل فى مفهومه فيكون نوعًا من المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق، وكذا المساواة، التى هى موافقة نوع منه بخلاف الكم المتساوى.

فعلى ما قررنا: كلامهم لا يرد عليه ما أورده صاحب «المطارحات» بقوله: إنكم قلتم إن المشابهة والمساوات اتفقتا فى موافقة ما وافترقتا فى التخصيص بالكيف والكم، فالمشابهة والمساواة إما أن يكونا من نوع واحد، وقد قلتم إنها نوعان، وإما أن يكون فصلهما الكمية والكيفية.

فالمفروض إضافة بسيطة ليست إضافة بسيطة بل مع مقولة أخرى، وكانت المشابهة والمساواة إضافية بسيطة على ما اعترفتم، ثم يلزم أن يكون أمر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا، وأما أن يكون فصل الإضافة التى هى الموافقة إضافة إلى الكيفية أو إلى الكمية لا نفس الكيفية والكمية، فيكون فصل الإضافة إضافة وهو ممتنع. انتهى.

وذلك لأن فصل الإضافة أمر عقلى من باب اللحوق، والإضافة كما هو شأن الفصل من الجنس فى صدقه عليه بوجه، وليست له مهية متأصلة ولا يكون مندرجًا أيضًا بالذات تحت شىء من المقولات لا المضاف ولا غيره على ما مر فى تحقيق الفصول البسيطة من أنها خارجة عن المقولات، والتعبير عنه غير ممكن إلا

بمتعلقه من الكيف والكم كأكثر الفصول التى لا يمكن التعبير عنها إلا بلوازمها وعلاماتها.

فإن التفاوت بين الجنس والفصل ليس إلا بالتعين والإبهام، فمتعلقات الإضافة من الكم والكيف ليست فصولاً لها، بل أسباب وعلامات للفصول ومن المتعلق ما يصنفها كأبوة الرجل العادل ومنه ما يشخصها كجواز زيد لعمرو، ولا يكفى فى تشخص الإضافة تشخص الموضوع فى نفسه كما يقال: أين هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين، بل يحتاج إلى تعيين الطرفين، وربما لا يكفى فى ذلك تعينها كجواز زيد لعمرو، إذ ربما يحتاج إلى تعيين داريهما مع تعينها، ثم إن المتضافين قد يكونان متعاكسين رأسًا برأس كالإخوة، وقد يكونان متخالفين كالأبوة والبنوة، فالاختلاف قد يكون محدودًا كما فى الضعف والنصف، وقد لا يكون كما فى الزائد والناقص.

وعروض الإضافة قد يفتقر إلى حصول صفة فى كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية أو فى أحدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين، فإن ارتسام الصورة فى العالم شرط فى كونه عالمًا وقد لا يفتقر أصلاً كما فى المتيامن والمتياسر، وكما فى العالم والمعلوم فى العلوم الحضورية الإشراقية التى تحصل بمجرد الإضافة النورية الظهورية، فإن الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية فى شىء من الجانبين.

قال الشيخ الرئيس فى «الشفاء»: وتكاد تكون المضافات منحصرة فى أقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة، والتى بالمحاكاة، فأما التى بالزيادة، فإما من الكم كما يعلم، وإما من القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك، والتى بالفعل والانفعال كالأب، والابن والقاطع والمنقطع وما أشبه ذلك، والتى بالمحاكاة فكالعالم والمعلوم، والحس والمحسوس، على أن هذا لا يضبط تقديره وتحديده، هذه عبارته.

ويختص المضاف من بين سائر الأعراض بالعروض لكل موجود، فللواجب كالأول، وللجوهر كالأب، وللكم كالمساوى، وللكيف كالمشابه، وللأين

كالعالى، ولمتى كالمقدم، وللوضع كالأشد انتصابًا، وللملك كالأكسى، وللفعل كالأقطع، وللانفعال كالأشد تسخنًا، وقد يقع فيها كلها إضافة فى إضافة، فقد عرضت الإضافة لنفسها أيضًا وأكثر صيغ التفصيل مدلولة من هذا القبيل، ويتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها فى الإبهام والتحصيل، والعموم والخصوص والتنوع والتخصص، والقوة والفعل، والوحدة والتعدد، والوجود والعدم، مثلاً: الضعف المطلق بإزاء النصف المطلق، والعددى بإزاء العددى، والأربعة بإزاء الاثنين، وتعدد الأبناء يوجب تعدد الآباء ولو بالاعتبار، فالرجل الكثير الأولاد له أبوة بالقياس إلى كل واحد منهم، فهو آباء كثيرة من حيث الوصف وإن كان بالذات واحدًا، وإذا عدم بعضهم عدم أبوه من حيث هو أبوه وإن كان موجودًا فى ذاته.

وباعتبارات أُخر، **فإن قيل**: المتقدم والمتأخر بالزمان متضايفان مع أنهما لا يوجدان معًا.

قلنا: التضايف إنما يكون بين مفهوميهما ومفهومى المتقدم والمتأخر يكونان معًا فى الذهن وإنما الافتراق بين الذاتين، وذاتا المتضايفين قد توجد كل واحد منهما بدون الآخر كالأب والابن، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها، وأما الملك ويسمى الجدة أيضًا، فهو حالة تحصل للشىء بسبب ما يحيط به إحاطة تامة أو ناقصة طبيعية، كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه، أو غير طبيعية وبقوله وينتقل بانتقاله يخرج مقولة الأين ككون الإنسان يعنى به الحالة الحاصلة له لأجل كونه متعممًا ومتقمصًا وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شىء بشى من جهة استعماله إياه وتصرفه فيه، فمنه طبيعى ككون القوى للنفس، وكذلك كون العالم للبارى جل ذكره، ومنه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد، وفى الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح.

قال الشيخ: أما أنا فقلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة، وقال فى «الشفاء»: يتفق إلى هذه الغاية فهمنا ويشبه أن يكون غيرى يعلم ذلك، فليتأمل ذلك فى كتبهم، وأما الوضع فهو هيئة حاصلة للشىء.

قال شارح «حكمة العين» ينبغى أن يحمل الشىء على الجسم لأن الأشكال بهذه الحالة وهى من مقولة الكيف، وأجاب عنه المحشّى قدس سره: بأنه ملاحظة فى الشكل للأجزاء ونسبتها إلى نفسها فضلاً عن نسبتها إلى الأمور الخارجة، بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة إلى الحمل المذكور، وأيضًا إن أريد بالجسم الطبيعى، فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمى، بل لسائر المقادير عن التعريف وإن أريد بالجسم مطلقًا، فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمى ويخرج الوضع الثابت لباقى المقادير ولا مخلص إلا بأن يقال: الوضع لا يثبت إلا للطبيعى فقط بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبتها إلى الأمور الخارجة عنه أو الداخلة فيه، وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضرورى، فإن الوضع قد يتغير ولا يتغير النسب التى بين أجزائه، كالقائم إذا دار على نفسه بخلاف ما إذا انتكس، فإنه يتغير النسبتين جميعًا.

فالمحيط على الإطلاق يتغير له الوضع بالنسبة إلى الأمور الداخلة فقط، والمحاط على الإطلاق بالعكس، وما هو محيط ومحاط فبالاعتبار، ومجموع العالم الجسمانى بما هو مجموعه لا وضع له بناء على أحد مجموع النسبتين فى التعريف، وأما على الاكتفاء بالأولى فله وضع، وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للإنسان، وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه، وقد يطلق الوضع على كون الشىء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، وأما الفعل فهو حالة يحصل للشىء بحسب تأثير فى غيره تأثيرًا غير قار الذات ما دام الحصول فى السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع، وأما الانفعال فهو حالة تحصل للشىء بسبب تأثره عن غيره تأثرًا غير قار الذات كالتسخن والتسود فإذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التى بينهما من تجدد التأثير والتأثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار؟ ليس من المقولتين بل كالطول الحاصل للشجر أو كيف كالسخونة الحاصلة للماء أو وضع كالقيام أو القعود الحاصل لإنسان أو غير ذلك.

وذهب الإمام الرازى إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو فى الذهن، إذ لو وجدنا فى الخارج لافتقر كل منهما إلى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون

التأثير نفس الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب أمور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين.

وأجاب عنه شارح «المقاصد» بأن ذلك إنما يلزم لو كان كل تأثير وإيجاد حتى الإبداعى الذى لا يفتقر إلى زمان من قبيل أن يفعل وكل تأثير وحصول حتى الدفعى من قبيل أن ينفعل وليس كذلك، بل إذا كان الفاعل تغير المنفعل من حال إلى حال على الاتصال والاستمرار محال الفاعل هو أن يفعل وحال المنفعل أن ينفعل حتى إنه فسر الفارابى أن يفعل بالتغير والتحريك وأن ينفعل بالتغير والتحرك.

أقول: هذا كلام حق، لكن لا دخل له فى حسم مادة الشبهة، فإن بناءها على أن كلا من أن يفعل لو كان موجودًا فى الأعيان لكان أمرًا تدريجى الحصول وكل ما هو تدريجى الحصول فإيجاده لا يكون على سبيل الإبداع، بل على نحو أن يفعل وأن ينفعل، فحصل هناك تأثير وتأثر آخرين على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام فى إيجاد ذينك الآخرين ويتسلسلان.

فالجواب الحق: يستفاد من ملاحظة ما أسلفناه فى بيان صدور الحركة عن الطبيعة أو غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بانضمامه إلى الطبيعة علة لجزء من الحركة، وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من ذلك التغير اللاحق بفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل، وكذا الكلام فى كل متغير يحصل من الثابت الذات، وبهذا حكموا بأن البارى تعالى والعقول الفعالة لا يمكن أن يباشر تحريك جسم من الأجسام للزوم التغير فيه.

وأنواع هذين الجنسين هى أنواع الحركة، بل هما نفس الحركة كما ذكره شيخ «الإشراق» ــ ضاعف الله قدره ــ تنسب تارة إلى الفاعل وتارة إلى القابل، والأمر فى تحصيل عدد المقولات ليس مهمًّا عظيمًا يحصل بإهماله خلل فى القواعد الفلسفية، وأما أمثال الوحدة والنقطة وفصول الأنواع البسيطة وسائر الاعتباريات

والسلوب كالشيئية والإمكان ونظائرهما، فعلمت أن عدم دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها.

ومن جملة أحكام المقولات التى جرى عادتهم بذكرها قبولها التضاد أو لا قبولها له؟ أما الكم فلا يقبل التضاد، إذ المتصلات من المقادير يجتمع فى موضوع واحد.

فإن منع أحد كون الجسم موضوعًا للخط، بل الخط فى السطح والسطح فى الجسم فيصير أبعد من التضاد لأن من شرط المتضادين إمكان تعاقبهما على موضوع واحد، وأيضًا من شرطهما عدم قيام أحدهما بالآخر، والعدد يعرض المقادير والزمان فلا تضاد بين المتصل والمنفصل.

وأما الاتصال والانفصال: فلما كانا من الفصول الممنوعة لأمر مبهم ليس له تحصل إلا بهما، فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية، وقد علمت أيضًا أن الفصول ليست من أنواع الجنس، فالتضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادًّا واقعًا فى الكم، وأيضًا المشهور أن من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات لا يضاد القارة لاختلاف الموضوع، ومن شرط التضاد اتحاده كما مر، وأنواع العدد لا تضاد بينهما لعدم غاية البعد المشروطة بينهما ولوجود الأقل من الأكثر والعدد يتقوم بالوحدة فلم يكن ضدًّا لها.

وأما الاستقامة والانحناء فى الخطوط، والزوجية والفردية فى العدد، والأصغرية والأكبرية فى قسميه: فالأوليان من الفصول المنوعة، والثانيتان أحدهما من الكيفيات فى الكميات والثانية عدمية، ومع هذا موضوعهما يغر واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد والأخيرتان من مقولة المضاد والمتضادان وإن عرضت لهما إضافة التضاد لكن ذاتاهما يجب أن تعقل كل منهما لا بإضافة وأيضًا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف، على أن الأصغر يجتمع مع الأكبر فى جسم واحد حين التخلخل والنمو.

وأما الكيف: فمن الظاهر وقوع المتضادة فى بعض أجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة، والسواد والبياض وغيرها، وكالنفسانيات من العلم

والجهل الذى هو نوع من الاعتقاد، والجبن والتهور، وكالاستعداديات من المصاحبة والممراضية دون بعض آخر من الأشكال والزوايا، والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع أو لعدم غاية التخالف.

وأما الأين، ففيه تضاد، فإن الكون عند المحيط فى غاية البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق ذاتية البعد فيهما، وأما الإضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات، فقد يقع فيها المضادة ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال.

وأما الجدة: فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر، وأما الوضع فالإنسان القائم الذى رأسه إلى المحيط ورجله إلى المركز إذا انتكس بحيث يكون رأسه إلى المركز ورجله إلى السماء كانت الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف، وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان، وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح.

وأما الفعل والانفعال: فقد أثبت فيهما التضاد كتسويد الأبيض وتبييض الأسود، وكاسوداد الأبيض، وابيضاض الأسود، والمتضادان فى كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعيهما، إذ قد يفعل ولا ينفعل أشياء متضادة فعلاً واحدًا أو انفعالاً واحدًا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين متضادين، وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كشىء واحد يبيض مرة ويسود أخرى، ويعلو تارة ويسفل أخرى.

ولا أيضًا يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل أو الانفعال، لأنه قد يوجد فعلان أو انفعالان متضادان فى كيفيات أو كميات بعينها بل التضاد فى كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال من الشديد إلى الضعيف تارة وبالعكس أخرى، ومن أحكام المقولات قبول بعض منها الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة فى نفسها كما اعتقده بعضهم إذ هو فاسد، فإن معنى التسود مثلاً ليس أن سوادًا واحدًا يشتد حتى يكون الموضوع

الحقيقى للحركة فى السواد نفس السواد بأن يكون ذات السواد الضعيف باقية وقد انضم لها شيء آخر.

فإن الذى ينضم إن لم يكن سوادًا فلما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفة أخرى، وإن كان الذى ينضم إليه سواد آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما فى الحقيقة والمحل والزمان وهو محال، واتحاد الاثنين من السواد أيضًا غير متصور، لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد، وكذا إن انتفيا وحصل ثالث أو انتفى أحدهما وحصل الآخر فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين وعليه القياس فى التضعف.

أقول: فإذا تحقق ما ذكرناه، ظهر أن الاشتداد كما يوجد فى الكيف كذلك يوجد فى الكم أيضًا، والفرق بينهما لا يكون معنويًا بل لغويًا وعرفيًا، نعم الحركة فى الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة، وقولهم المقدار إذا فرض فيه زيادة شيء آخر لا ينفى الكمية الأولى بلا تحصل فى مقدار آخر، فالشخص الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينقص، وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار آخر، كلام صحيح.

لكن يجرى مثله فى الكيف كما علمت ولا دخل له فى بيان الفرق بين الكم والكيف فى وقوع التكمل والنقص فى إحداهما وعدم وقوعهما فى الآخر، فإن ذلك يرجع بالحقيقة إلى الحركة فى الكمال والنقص بحسب مقولة من المقولات، ولا شك أنها كما يتحقق فى الكيف يتحقق فى الكم، وكذا أكثر ما ذكروه فى بيان الفرق بين الأشد والأضعف وبين الأزيد والأنقص.

إما أن يرجع إلى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يقال فى الكم، إن هذا المقدار أشد حظية من ذلك ولا أن هذا العدد أشد عددية من ذلك، على أنه لا يقال فى العرف إن هذا أطول وهذا أكثر فيرجع إلى صحة ما أنكروه لأن الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد أو يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوى ولكنه غير مؤثر فى وقوع الكمال والنقص فى إحديهما وعدمه فى الآخر كقولهم:

إن فى الزائد والناقص يمكن أن يشار إلى مثل حاصل وقدر زائد، والأشد والأضعف لا يمكن فيه ذلك.

وكقولهم: إن تفاوت الأشد والأضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزائد والناقص فإنه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين، وكقولهم: إن الأشد والأضعف متفاوتان نوعًا بخلاف الكم فإن الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط القصير لا يقال: لو قبلت الكمية الأشدية والأضعفية لكان فى الكميات تضاد، وقد بين أنه لا تضاد فيها لأنا نقول، لا نسلم ذلك لأنه ليس بيننا ولا مبرهنًا عليه: والمتبع هو البرهان، ومن المقولات أى يقبل الاشتداد والتضعف مقولة الأين، إذ قد يكون شيء أتم فوقية من شيء وليس إن أينًا و حدًا بعينه يصير أشد فوقية بعدما لم يكن كذلك، بل الأضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الأشد كنا عرفت فى الكيف وغيره، ومقولة الوضع أيضًا يقع فيه الاشتداد ومقابله كما الأشد انتصابًا وانحناء.

واعلم: أن مقولتى أن يفعل وأن ينفعل وإن قبلت الشدة والضعف، فإن تسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار، والاسوداد الذى هو الحركة إلى السواد منه ما هو أسرع وصولاً إلى السواد الذى هو الغاية فى ذلك أسرع وصولاً إليه من اسوداد آخر، لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لأنه حركة.

وقد مر فى بحث الحركة أن هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا تقبلان الاشتداد والتضعف وفيه إشكال، فإن الحركة إلى الكيف أو الكم أو غيرهما قد تزداد شدة وسرعة ازديادًا تدريجيًّا حاصلاً شيئًا فشيئًا، فيكون سلوكًا من انفعال ضعيف إلى انفعال شديد على التدريج.

أقول: ويمكن دفعه بأن هذا السلوك وإن كان بحسب الحس سلوكًا واحدًا وانتقالاً متصلاً لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة فى كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة فى بعض من الزمان الذى يقع الكل فيه، فالانتقال من السرعة إلى سرعة أخرى أشد منها ليس شيئًا فشيئًا وإن كان أصل السلوك تدريجيًّا.

الفن الثانى

فى العلم بالصانع وصفاته

obeikandl.com

obeikandl.com

فى العلم بالصانع وصفاته

لما فرغ من فن انقسام الوجود المسمى بالأمور العامة أرد أن يشرع فى الفن الثانى الذى وضعه لأحوال المفارقات المسماة بالربوبيات، وهى أجلّ ما فى العلوم الإلهية، كما أن مباحث النفس أشرف ما فى الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول، فصل فى إثبات الواجب لذاته، وهو الذى إذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلاً للعدم لائق، كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين بكونهما أمورًا حقيقية زائدة على المهيات فى الأعيان مما يصدق عليه هذا التعريف.

لأنا نقول: الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة، فلا يمكن تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلاً عن أن يكون متحققًا فى الخارج غير قابل للعدم، بل العدم لازم له فى تلك الحيثية، وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكورًا فى كتابنا المسمى: «بالحكمة المتعالية».

وبرهانه أن نقول: إن لم يكن فى الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب، فيجب وجوده.

وأما بيان الملازمة فهو قوله: لأن الموجودات بأسرها حينئذ جملة مركبة من آحاد، كل واحد منهما ممكن لذاته، فيكون الجملة لافتقارها إلى كل واحد منهما أيضًا ممكنة معلولة، فتحتاج إلى علة موجودة خارجة عن تلك الجملة، لاستحالة كونها نفس الجملة وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله، لأن المؤثر فى الجملة مؤثر فى كل واحد من أجزائه وإلا لم يكن هو بانفراده علة للجملة، بل هو مع علو البعض الآخر وهذا خلاف المفروض، فثبت أنه إذا كان علة الجملة بعض أجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهى، وههنا أبحاث:

الأول: إنا لا نسلم أن للمجموع وجود آخر سوى وجودات الأجزاء، فإن كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية، حتى إن العد أيضًا له وحدة نوعية فإن

العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة...[1] ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريته إنما هى بالقياس إلى غيرها ـــ أعنى الواحد ـــ فإذا لم يكن للمجموع وجود حقيقى، بل اعتبارى لا يحتاج إلى علة موجودة، وبما ذكرنا اندفع أشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه فى المجموع المركب من الواجب والعقل الأول، حتى إنهم اضطروا إلى التزام ذلك فى العلة التامة حيث قالوا: إن العلة فى ذلك المجموع إن أريد بهما العلة التامة، فنختار أنها عينه.

فإن التوقف على كل واحد من الأجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لأن حكم الكل المجموعى قد يخالف حكم الكل الأجزائى، وإن أريد بها الفاعل المستقل فى التأثير فهو جزء ـــ أعنى الواجب ـــ.

أقول: كلا القولين:

أما الأول: فلأنهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها لى العلة التامة والناقصة، فالتزام كون أحد القسمين عين المعلول كالتزام أن ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء.

وأما الثانى: فلأن الفاعل المستجمع لشرائط التأثر الذى لا يتوقف تأثيره على انضمام أمر آخر سواء كان ذلك الأمر الآخر مستندًا إليه أو إلى غيره، معناه غير معنى الفاعل الذى لا يحتاج فى فاعليته إلى أمر غير مستند إليه، بل ما يتوقف عليه تأثيره فى شيء أما نفس ذاته وشيء يكون مستندًا إلى ذاته إما ابتداء أو بواسطة، فإن أريد بكون الواجب مستقلاً فى فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد أو الكثير المعنى الأول.

فهو غير صحيح إلا بالقياس إلى المعلول الأول دون الثوانى لحاجتها إلى الواجب وغيره، وإن أريد به المعنى الثانى فهو مسلم لكن لا يكتفى بصرافة وحدته فى إيجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الآخر إليه فيلزم توقفه على جميع الأجزاء التى هى عينه، وربما يجاب عن ذلك الإشكال بأن المتعدد قد يؤخذ مجملاً

---

(١) كلمة غير واضحة بالأصل.

وقد يؤخذ مفصلاً وهو بالاعتبار الأول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع، وبالاعتبار الثانى كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك، وقد يختلفان فى الحكم، فإن مجموع القوم معًا لا يسعهم دار ضيق وهم معًا لا يسعهم.

فإذا تحقق ذلك فنقول: المجموع المركب من الواجب ومعلوله إذا أخذا معًا فهو معلول، وإذا أخذا لا معًا بل متعددًا فهو علة، فإن نقل الكلام إليه بالاعتبار الثانى فإنه أيضًا لإمكانه يحتاج إلى علة.

قلنا: ذلك المجموع المأخوذ بهذا الوجه لا نسلم أنه ممكن ولا أنه واجب بل اثنان أحدهما واجب بذاته والآخر ممكن بذاته وفيه نظر، إذ التفاوت بالإجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة، والالتفات بأن يلتفت النفس إلى المركب التفاتًا واحدًا تارة والتفاتات متعددة أخرى، وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الأمر بأن يدخل فى أحدهما شىء لا يدخل فى الآخر، فلا يمكن كون أحدهما موجودًا محتاجًا إلى العلة دون الآخر ولا اختلاف بينهما أيضًا فى الأحكام الخارجية.

والتفاوت فى المثال المذكور ليس بحسب الإجمال والتفضيل، بل إما بحسب الكل المجموعى والكل الإفرادى، إذ كان المحمول فى القضية أمرًا واحدًا وإلا لكان الاختلاف راجعًا إلى المحمول وإن فرض الاتفاق فى المجموع، فإن الكل للمجموعى سواء أخذ مجملاً أو مفصلاً يسعهم الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين، فالحق فى المقام أن بعض المركبات التى ليس لها جزء صورى ووحدة طبيعية وجوداتها بمجرد الاعتبار، فلا حاجة لها إلى علة موجودة فى نفس الأمر، فالمجموع من الواجب والممكن سواء أخذ مجملاً أو مفصلاً ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها إلى علة.

البحث الثانى: علمنا أن جملة الموجودات بأسرها موجود محتاج إلى العلة، لكن لم لا يجوز أن يكون علتها نفسها أو جزءها، ومنشأ ذلك عدم كونه واحدًا حقيقيًا؟ بيان ذلك أنه إذا توقف (آ) على (ب) وعلى (جـ) و (ج) على (آ) كان المجموع معلولاً وعلة، وإذا ذهب السلسلة إلى غير النهاية كان المجموع بتمامه

معلولاً وجزئه وهو وما فوق (آ) إلى غير النهاية علة له، فيجوز فى سلسلة الممكنات أن يكون كل سابق علة للاحق إلى غير النهاية فيكوم علة الجملة (ح) جزءها، وهو مجموع الأجزاء التى كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها إلا المعلول البحت، فلا بد فى الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على إبطال الدور والتسلسل.

أقول: الأصوب أن يقرر كلام المصنف بهذا الوجه، وهو أنه إن لم يكن فى الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات بأسرها سواء كانت غير متناهية بأن أو متناهية بأن يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جائز العدم لذاته، فيجوز انتفاء الآحاد بأسرها بأن لا يوجد واحد منهما أصلاً.

ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء منها مستندًا إلى سبب وذلك محال، لأن سبب الممكن ما لم يجب به وجوده و لم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية أو غير متناهية يحتاج إلى علة خارجة عنها لا يقال إن أردت لجواز العدم فى الممكن إمكانه الذاتى فهو لا ينافى وجوبه بالغير ووجوده، وإن أردت به جواز العدم فى نفس الأمر، فهو غير ممنوع لأن كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضًا وجب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه.

لأنا نقول: المراد هو الثانى قوله: كل منها وجب بعلته، قلنا: كلا، لأن العلة إذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية أو غير متناهية فهى مما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها، وإن لم يجز انتفاؤه مع تحققهما وما لم يحصل امتناع أنحاء عدم المعلول جميعًا لم يتحقق وجوبه

ومن جملة تلك الانحناء عدمه فى ضمن عدم الكل، وهذا طور من العدم لا يحصل امتناعه إلا بدخول الواجب بالذات فى سلسلة الاستناد، ومن الاستدلات التى لا تبتنى على إبطال التسلسل فى هذا المطلب على ما قرره بعض أهل الحق مقولة على تقدير كون الموجودات منحصرة فى الممكنات لزوم الدور، إذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد ما، لأن وجود الممكنات إنما يتحقق

بالإيجاد، وتحقق إيجاد ما يتوقف أيضًا على تحقق موجود ما، لأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد. انتهى.

واعترض عليه بأن لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام، وإنما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر إذ تحقق إيجاد شيء موقف على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه، فاللازم هو التسلسل لا الدور.

وأجاب عن ذلك بعض الأعاظم: بأن طبيعة الإيجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية، فلا محالة بتأخر وجوده من حيث مهيته عن وجود العروض والمنعوت تأخرًا داتيًا لا من حيث خصوص كونه هذا الإيجاد فقط، وكذلك طبيعة الوجود الإمكانى من حيث كونه وجودًا إمكانيًا مطلقًا يحتاج إلى طبيعة الإيجاد ويتأخر عنها كذلك لا لأجل كونه هذا الوجود الخاص فقط، فلا مدخلية للخصوصيات فى شيء من الطرفين، فالاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين.

هذا خلاصة ما أفاده ـــ أدام الله علوّه ومجده ـــ أقول: ولى فيه شك، وهو أن أحكام الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة الإبهامية، فإن اتصاف طبيعة الإنسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض، لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات شخصية ـــ كزيد مثلاً ـــ بهما فلقائل أن يقول: الاحتياج الدائر بين الطبيعتين فى صورة التسلسل بأن يكون كل واحد من أفراد إحديهما من حيث مهيته مفتقر إلى فردية من الأخرى، كذلك وبالعكس غير مستنكر كقول الصوفى:

إذا تغيبت بدا وإن بدا غيبنى

ونظير هذا البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى «مصارع الحكماء» رادًا عليهم فى قدم العالم وهو قوله: اعلم أن الدور فى النطفة والإنسان، والبيض والدجاج، والحب والشجر، إنما تنقطع إذا عينت الابتداء من أحد الطرفين وإلا لتوقف وجود كل منهما على وجود الآخر ولم يكن لتحصيل إحديهما دون الآخر أولوية، وذلك يؤدى إلى أن لا يحصل أصلاً وقد حصل، فلا بد من قطع الدور بأحدهما والبدو فى الأشخاص الإنسانية بالأكمل أولى.

قال المحقق الطوسى فى «مصارع المصارع» فى الجواب: أحسنت يا علامة العلماء، فيما يسأل عنه العوام والصبيان، فإنه ليس بدورًا ههنا لا فى اللفظ، لأن الشيء إذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده إلى مثل ذلك الشيء لا يكون دورًا يؤدى إلى أن لا يحصلا بل ربما يتسلسلان إن استحال وجب أن يكون له مبدأ، فههنا اشتبه الدور على المصارع.

وليت شعرى ما هذه الأولوية فى جعل الشخص مبدأ دون النطفة إن لم يكن يقرأ فى الكتب الإلهية خلق آدم عليه السلام وإذا كان المبدأ بالأكمل أولى، فلم لم يخلق الناس أولاً عقلاء كاملين، والأشجار أولاً مثمرة كاملة؟ ثم ردوا إلى النطف والجواب. انتهى.

ثم **أقول**: يمكن دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بأنه إذا ثبت احتياج كل فرد من أفراد الوجود إلى شيء من الإيجاد لزم احتياج جميع الوجودات إليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية، وكذلك إذا ثبت احتياج كل واحد من آحاد الإيجاد على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الإيجادات إليه بالبيان المذكور.

فإذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه أى يكون جميع أفراد كل منهما بحيث لا يشد عنهما شيء مفتقرًا إلى فرد ما من الأخرى يلزم الدور المستحيل وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل آخر له قدس سره فى هذا السلك وهو قوله: ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بأدنى تأمل. انتهى. وذلك لأن الكلام عائد فيه أيضًا كما مر سؤالاً وجوابًا.

واعلم: أن الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الإلهيين الذين يبرهنون على وجود الواجبُ من غير أخذهم فى الاستدلال إمكان ما سواه أو الحدوث فى الأجسام كما هو مسلك المتكلمين، أو الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار إليهما فى القرآن بقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ

﴿ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[١] بأنه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه، وهى التى أشير إليها فى قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[٢].

وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات البارى تعالى بملاحظة مفهوم الوجود، وإنه يقتضى فردًا واجبًا بالذات، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتى على صفاته، ثم بالنظر إلى صفاته على كيفية صدور أفعاله واحدًا بعد واحد من العقول المجردة أولاً، ثم النفوس الفلكية ثانيًا، ثم الأجسام الفلكية والبسائط العنصرية، ثم لمركبات من الجماد والنبات والحيوان، كل ذلك بلا ملاحظة الخلق فى شىء من لمراتب حتى إنهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن عتقادهم فى حق الله تعالى وصفاته وكليات أفعاله غير هذا الاعتقاد الذى هم عليه، ولا شك أن طريقتهم أشرف وأحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين لمستدلين بحدوث الأجسام وأعراضها على وجود الخالق، ثم بأحوال الخليقة كالأحكام والتغيير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلاً.

فانظر إلى هاتين المرتبتين من مراتب الأنظار بعين الاعتبار فإنهما متعاكستان متقابلتان، فالحكيم المتأله يعدو من المعقول إلى المحسوس والمتكلم الباحث يعدو من محسوس إلى المعقول ﴿ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ﴾[٣].

---

(١) سورة فصلت آية ٥٣.
(٢) سورة فصلت آية ٥٣.
(٣) سورة لقمان آية ٣٤.

فصل فى أن وجود الواجب نفس حقيقية

بمعنى أنه لا مهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً، فإن له مهية هى الحيوان الناطق ووجود هو كونه فى الأعيان، لأن وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زائدًا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه.

وذلك باطل كما سيجىء، ولو كان زائدًا عليها لكان عارضًا لها لكونه وصفًا ثابتًا لها، ولو كان عارضًا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقر إلى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال إلى المحل فيكون وجود الواجب ممكنًا لذاته لأن كل مفتقر إلى الغير، ممكن لذاته، فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر إن كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم أن يكون موجودة قبل الوجود لأن العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدًا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودًا، فيكون الشيء موجودًا قبل نفسه، هذا خلف، وإن كان ذلك المؤثر غير المهية يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجًا فى وجوده إلى الغير، وهذا ـــ أى الاحتياج ـــ على الواجب تعالى محال.

وقد نوقش فى هذا الدليل بأن اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود مفتقرًا إلى شيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك عنه أو إمكانه فى نفس الأمر كما زعمه بعضهم، بل بالنظر إلى نفس ذلك الوجود، وأين هذا من ذاك؟.

إذ يجوز أن يكون العلة المقتضية للوجود هى المهية من حيث هى هى، كما أنها القابلة له أيضًا، فيتقدمه بالمهية لا بالوجود، كما أن ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود، وكما أن المهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها، وكما أن مهية الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل أيضًا ضرورى هذا حاصل ما أورده الإمام الرازى على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص.

وأجاب عنه الحكيم الطوسى ـــ قدس سره ـــ القدوسى فى مواضع من كتبه كـ «شرح الإشارات» ونقدى «التنزيل والمحصل» بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود، وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه، فإنه ما لم يلحظ

كون الشيء موجودًا امتنع أن يلحظه مبدأ الوجود ومفيدًا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلحظه العقل خاليًا عن الوجود، أى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم أيضًا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين.

فإذن هى المهية من حيث هى هى، وأما الذاتيات بالنسبة إلى المهية والمهية بالنسبة إلى لوازمها، فلا يجب تقدمها إلا بالوجود العقلى، لأن تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها إنما هو بحسب المهية فقط لا كالجسم مع البياض.

أقول: كلام هذا النحرير يحتاج إلى مزيد تتميم وتقرير، لأنه كان واجبًا عليه أن يدفع النقض أو المعارضة بالمهية القابلة للوجود، فإن المهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له، فيجب تقدمها على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه، فما يجاب به عن هذا كان جوابًا عما إذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار، وفى الوجود ولوازم المهية فإن خلو المهية عن الوجود ممتنع فى نفس الأمر.

وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هى هى فالأولى أن يقول: كون القابل مطلقًا مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر أيضًا فى مبحث التلازم وجوب تأخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها، فكذلك المهية القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لأنها لا تتجرد عن الوجود، إلا فى نحو من أنحاء ملاحظة العقل بأن يحلل العقل الموجود إلى مهيته ووجود يصفها به لا بأن يكون فى تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فإنها أيضًا نحو وجود عقلى.

كما أن الكون فى الخارج نحو وجود خارجى بل بأن العقل من شأنه أن يأخذها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم باعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه، فاتصاف المهية من حيث هى هى بالوجود أمر عقلى ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد، فإن للجسم من حيث هو هو مرتبة فى نفس الأمر متقدمة ليس فى تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله، فيصح

اتصافه بواحد منهما بخلاف المهية بالقياس إلى وجودها، إذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها بأحدهما، بل المهية ووجودها أمر واحد فى الواقع بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية أيضًا إذ ليس لها وجود منفرد لوجودها وجود آخر وقد انضما فحصل بينهما شيء من النسب المذكورة، فقابلية المهية للوجود إنما يتصور على ما صورناه، وأما فاعليته له فلا يتصور بوجه من الوجوه.

فإن قلت: تلك الملاحظة أيضًا نحو من انحسار وجود المهية فى نفس الأمر، فكيف تتصف المهية فى هذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية فى الاتصاف.

قلنا: هذه الملاحظة لها اعتباران:

أحدهما: اعتبار تخلية المهية وتجريدها عن جميع أنحاء الوجود حتى عن هذا النحو.

وثانيهما: اعتبار كونها نحوًا من أنحاء الوجود، فالمهية بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر مخلوطة به غير متصفة، هذا غاية ما يفهم من عباراتهم فى هذا الموضع، ولبعض الفقراء بفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا التجشم حيث حقق وقرر فى كتبه أن لوجودات الممكنات مراتب مفاوتة بحسب التقدم والتأخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين تلك المهية بمعنى أن الموجود هو الوجود والمهية متحدة معه نحوًا من الاتحاد وجميع الموجودات ظلال وإشراقات الموجود الواجب القائم بذاته ولا وجود للمهيات أصلاً ولا تأثيرًا ولا تأثر فيها بل إنها اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويتصف بها الوجودات.

فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية حدية أو رسمية مسماة بالمهيات والعوارض بلا وصول رائحة من الوجود إليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه أكابر الصوفية والموحدون، وبيانه مما يحتاج إلى مجال أوسع من هذا الموضع وقد أقام البرهان عليه فى بعض كتبه.

بل نقول: على الطريقة الرسمية وأيضًا لا يحتاج إلى ما تجشموه حيث تقرر أن الوجود فى الممكن نفس ثبوت المهية لا ثبوت شيء للمهية، فليس هناك ثبوت شيء لشيء حتى تجرى فيه قاعدة الفرعية، نص عليه الشيخ فى «التعليقات» حيث قال: فالوجود الذاتى فى الجسم هو موجودية للجسم لا كحال البياض، والجسم فى كونه أبيض لأن الأبيض لا يكفى فيه البياض والجسم. انتهى.

وقد انحرف كثير من الناظرين فى هذه العبارة وأمثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود وكونه أمرًا مصدريًا لا تحقق له فى الخارج مع أنهم يعلمون أن حقيقة كل شيء هى نحو وجوده الخاص به، وكان إطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين المهية والوجود من باب التوسع والاشتراك، فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط الذى بين المهية وسائر الأعراض والأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات.

والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القابلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام قائلين: إن قاعدة الاستلزام لا تجرى فى اتصاف المهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا أيضًا فى اتصافها باللوازم المطلقة التى لا تقدم للمهية عليها بالوجود بل نحو آخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما فى الأجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الأجزاء الوجودية، كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين أو عقليتين.

ومن البراهين على هذا المطلب ما أفاده صاحب «التلويحات» وهو أن الذى فصل الذهن وجوده عن مهيته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودًا فإذا صار شيء منها موجودًا، فالكلى له جزئيات أخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها إلا لمانع، بل ممكنة إلى غير النهاية، وقد علمت أن ما وقع من جزئيات كلى بقى الإمكان بعد وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهيتة وراء الوجود، فهى إذ أخذت كلية أمكن وجود جزئى آخر لها لذاتها، إذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجبًا ممتنع الوجود باعتبار مهيته وهذا محال.

غاية ما فى الباب أن يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنًا فى نفسه فلا يكون واجبًا لأن جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة، فإذا كان شيء من مهياتها ممكنًا، فصار الواجب أيضًا باعتبار مهيته ممكنًا وهذا محال، فإذن إن كان فى الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين: فهو الوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه شيء من خصوص وعموم وهذا كلامه نور الله سره، والإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمرًا موجودًا إلى وجود ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيًا شخصيًا لا كليًا؟.

وتخصيص إطلاق المهية على الكلية لا ينفع إذ المقصود أن الوجود غير زائد، بل هو نفس حقيقة الواجب، مندفع بأن كلامه مبنى على أن تشخص الشيء فى الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثانى أو مساوق له، فكل ما يفصّله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود لكان فى مرتبة ذاته كلية لا محالة، وكل ما له مهية فنفس تصورها لا يأبى عن أن يكون لها جزئيات غير متناهية إلا لمانع خارجى.

فحاصل البرهان أنه لما كان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المهيات فالواجب لو كان ذا مهية، فجزئيات تلك المهية لا يجوز أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها وإلا لما تحقق الواجب أصلاً، ولا واجبة لذاتها وإلا لكان المعدوم واجبًا أو لوقوع الكل وكلاهما باطل، ولا ممكنة وإلا لكان هذا الواقع أيضًا ممكنًا لذاته مع أنه واجب لذاته هذا خلف.

فإذن إن كان فى الوجود واجب بالذات فليس إلا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما أشنع ما أورد عليه بعض الأعلام من الكرام من أن دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة، ولم لا يجوز أن يكون لمهية كلية أفراد متعددة متناهية لا يمكن أن يتعدى عنها؟.

فى الواقع، وإن جاز فى الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهى، فهو بمعنى لا يقف، وبطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما

يلزم أن يكون الواجبات غير متناهية، فلقائل أن يمنع بطلان هذا قائلاً: إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب أمور غير متناهية موجودة معًا ولزوم ترتب الواجبات غير بيّن ولا مبين.

فإنا نجيب عما ذكره أولاً: بأن كل مهية بالنظر إلى ذاتها لا تقتضى شيئًا من التناهى واللاتناهى ولا مرتبة معينة من المراتب أصلاً إلا بسبب وعلة، فإذا قطع النظر عن الأسباب الخارجة عن نفس المهية لا تأبى عند العقل أن يكون لها أفراد غير متناهية، وعما ذكره ثانيًا وثالثًا، بأن الكلام ههنا ليس فى بطلان التسلسل فى الواجبات عدديًّا كان أو لا يقينيًّا، مترتبًا أو متكافيًا حتى قيل: إن بطلانه منظور فيه بل الكلام فى إنه إذا كان الواجب تعالى مهية كلية يمكن أن يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المهيات، فإذا وجب فرد من مهية كلية يلزم أن يكون جميع أفرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وأمكنت لو أمكن.

فنقول: تلك الأفراد المفروضة لم تكن واجبة وإلا لما عدمت، ولا ممتنعة وإلا لكان هذا الواقع أيضًا ممتنعًا هذا خلف، ولا ممكنة وإلا لكان الواجب لذاته ممكنًا لذاته، هذا أيضًا خلف، فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود يلزم كونه خلوًّا عن المواد الثلاث وهو محال.

أقول: ومما سنح لنا فى هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب «الإشراق» هو إن الوجود لو كان زائدًا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر، فيحتاج إلى فصل مقوم فيتركب ذاته.

وأيضًا قد علمت أنه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هى، ولو امتنع شيء عليها امتنع على أفرادها، فلما لزم وقوع قول الإمكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها، فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف بكل ما له

مهية زائدة على الوجود، فهو إما جوهر أو عرض والواجب ليس جوهرًا كما عرفت ولا عرضًا لقيام العرض بغيره، فلا يكون له مهية غير الوجود.

وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب الاحتمال العقلى فى أول الأمر بمراتب المضيء فى كونه مضيئًا، فإن من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد ويسمى موجودًا بالغير كالمهيات الممكنة عند المعتزلة والمشائين، ولا شك فى إمكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات أو الواقع فضلاً عن إمكان تصور الانفكاك، فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر إلى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وإن أمكن تصوره فالتصور ممكن لكن المتصور مستحيل.

ومنها: ما له ذاته هى عين وجوده، فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلاً عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء، ولا تزيد مراتب الموجود فى الوجود بحسب العقل على هذه الثلاثة، وعليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء، إذ منه مضيء بالغير كوجه الأرض والقمر المستضيء بمقابله.

ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه.

ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان متجوهرًا قائمًا بنفسه، فإن المضيء ما يحصل له الظهور وإلا ما يقوم به الضوء كما يفهمه أهل اللغة، إلا أن يعنى بالقيام ما هو أعم من المجازى والحقيقى، ففى الأول مضيء وضوء ومقتضى له، وفى الثانى الثانيان، وفى الثالث الثالث.

ولا شك أن أعلى مراتب الوجود هو مذهب الحكماء فى واجب الوجود عز مجده، وما قال بعض الموحدين من المتألهين: من إن الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الأشياء بل هو حقيقتها، فقيل فيه: إنه وراء طور العقل.

أقول: إنى لأعلم من الفقراء من عنده إن فهم هذا المعنى من أطوار العقل، وقد أثبته وأقام البرهان عليه فى بعض موارده من كتبه ورسائله، و ﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[1].

(١) سورة المائدة آية ٥٤.

obeikandl.com

فصل: فى أن وجوب الوجود بعينه نفس عين ذاته

ففى هذا الفصل حكمان:

أحدهما: أن وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة.

وثانيهما: أن تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدرى نفس ذاته.

أما بيان الحكم الأول: فلأن وجوب الوجود لو كان زائدًا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضًا لذاته، فكان معلولاً لذاته لاحتياجه إلى المؤثر، وامتناع كون المؤثر سببًا منفصلاً وإلا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبًا لذاته، هذا خلف، فلو احتاج إلى مؤثر لكان هو الذات لا غير، والعلة ما لم يجب وجودها استحال أن يوجد المعلول.

لأن وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول، وذلك الوجوب المعتبر فى ذات الواجب هو الوجوب بالذات لا بالضرورة لاستحالة كونه واجبًا بالغير لأن كل واجب بالغير ممكن لذاته، فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال بالبديهة والكلام فيه كالكلام فى عينية الوجود سؤالاً وجوابًا فلا نعيده.

وأما بيان الحكم الثانى: فلأن تعينه لو كان زائدًا على حقيقته بأن تكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة بالتشخصات أو يكون بحيث يتشخص بأمر زائد على حقيقته سواء كان نوعًا منتشرًا أو محصورًا فى واحد دون غيره كالعقل والشمس مثلاً، لكان معلولاً لذاته بالبيان الذى مر فى وجوده ووجوبه، والعلة ما لم تكن متعينة لا توجد المعلول.

فيكون التعين حاصلاً قبل نفسه وهو محال لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين، بل هو عينه ولا يرد النقض بالصور الجسمية فى كونها من حيث نوعيتها وإبهامها علة للهيولى المتشخصة، إذ الكلام فى العلة المستقلة دون الشرائط والمعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما له.

واعلم: أن حقيقة الواجب كما أنه لا يمكن أن يكون معنى نوعيًّا متشخصًا بأمر زائد كما علمت، فكذلك لا يمكن أن يكون معنى جنسيًّا متخصصًا بفصل

أو فصول، لأن الجنس أمر مبهم فى ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه، والتقرير الجامع فى القبيلتين إن النوع لا يحتاج إلى المشخص فى قوام حقيقته وتقرر مهيته، بل فى أن يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج إلى الفصل فى ثبوت المعنى الجنسى له لأنه عرض له كما أن المشخص عرضى للنوع والعرضى لا دخل له فى تقرير المهية، بل كل منهما لإبهامه وكونه بالقوة يحتاج إلى تحصله ووجوده إلى أمر مخصص لذاته ومقوم لوجوده.

وبالجملة مهيئ له نحوًا من أنحاء الوجود، وهذا إنما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود وإلا لكان المقسم مقومًا والخارج داخلاً، ولما ثبت من قبل أن واجب الوجود ليست له مهية إلا صرف الوجود، فكل ما فرض مقومًا لوجوده كالفصل والمشخص يكون مقومًا لنسخ حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذى هو نفس حقيقته جنسًا للأشياء كما توهمه المتصوفة لكان الفصل مفيدًا لمعنى الجنس.

وكذا لو كان حقيقة متشخصة يتشخص زائد على ذاته لكان المعنى النوعى محتاجًا فى معناه إلى المشخص وكلاهما باطل كما علمت: فثبت أن الواجب تعالى هو الوجود البحت الذى لا يوصف أنه جنس، ولا بأنه نوع، ولا يوصف بأنه كلى أو جزئى، أى فرد من طبيعة كلية بل إنه متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر الموجودات لا بأمر فصلى أو عرضى، وإنه عقلى بمعنى إنه مجرد عن المادة لا بمعنى إنه كلى وإذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له، وإذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لأن الحد والبرهان كما تحقق فى «الميزان» متشاركان فى الحدود.

والشىء الذى يكون غنيًا عن كل شىء فالعلم به إما أن يكون أوليًا شهوديًا أو اعترافًا بالجهل واستدلالاً عليه بآثاره ولوازمه، وحينئذ لا يعرف حق معرفته، إذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شىء غير واجب الوجود برهانًا عليه وهو البرهان على كل شىء، فإن العلم اليقينى بذى السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل إلا بالسبب كما ورد فى «الصحيفة الإلهية» قل أى شىء أكبر شهادة؟

قال: الله، نعم، لو استدل عليه بأوثق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وإنه يقتضى واجبًا بالذات كما أشرنا إليه لم يكن القياس دليلاً.

وإن لم يكن أيضًا برهانًا محضًا بل كان قياسًا شبيهًا بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس وإليه الإشارة فى قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[1].

(١) سورة آ عمران آية ١٨.

فصل فى توحيد واجب الوجود

بمعنى نفى الشركة عنه فى مفهوم وجوب الوجود، لا بمعنى أن نوعه منحصر فى شخصه على ما توهم لفساده كما علمت، وبمجرد كونه تعالى متشخصًا بنفس ذاته لا يكفى فى استحالة الشريك له فى بادئ النظر كما زعمه بعض الشارحين، حيث قال: إن ما بيننا من أن التعين نفس حقيقته يكفى فى إثبات توحيده، فإن التعين إذا كان نفس المهية كان نوع تلك المهية منحصرًا فى شخصه بالضرورة. انتهى.

وذلك لاحتمال أن يكون هناك حقائق مختلفة واجبة الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من إقامة البرهان على التوحيد.

فنقول: لو فرضنا موجودين واجبى الوجود، لكانا مشتركين فى وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بأمر من الأمور وإلا لم يكونا اثنين وما به الامتياز إما أن يكون تمام الحقيقة، أو لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها، لا سبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجًا عن حقيقة كل منهما أو خارجًا عن حقيقة أحدهما وهو أى: خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال، لأنا بينا أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته.

قيل: ههنا بحث لأن معنى قولهم: وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود، لأن تلك الحقيقة عين هذه الصفة، فلا يكون اشتراك موجودين واجبى فى وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس ذات كل منهما أثر صفة الوجوب، فلا منافاة بين اشتراكهما فى وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة.

أقول: معنى كلام الحكماء إن وجوب الوجود عين حقيقة الواجب، هو أن ذاته نفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام أمر آخر ومن غير ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته، أى حيثية كانت حقيقية أو إضافية أو سلبية،

وكذلك قياس سائر صفاته، وتوضيح ذلك أنك كما قد تعقل المتصل مثلاً نفس المتصل كالجزء الصورى للجسم من حيث هو جسم.

وقد يعقل المتصل شيئًا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة، فكذلك قد يعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود، وقد يعقل شيئًا ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقة فى الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط، وفى الثانى: هى مع حيثية أخرى هى صفة قائمة بالموضوع حقيقية أو انتزاعية، وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففى اتصافها به تحتاج إلى عروض هذا الأمر وإلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا الأمر فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود، فلا يكون واجب الوجود لذاته، فكل واجب لذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته.

وقس عليه سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما، ولا سبيل إلى الثانى لأن كل واحد منهما يكون مركبًا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج إلى غيره فلا يكون واجبًا لإمكانه فيكون كل واحد من الواجبين أو أحدهما ممكنًا لذاته، هذا خلف.

فلئن قيل: لا يجوز أن يكون ما به الامتياز حينئذ أمرًا عارضًا لا مقومًا حتى يلزم التركيب.

فجوابه: إن ذلك يوجب أن يكون التعيين عارضًا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان، وليعلم أن البراهين الدالة على هذا المطلب الذى هو من أصول المباحث الإلهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتى والوجود المتأكد، وإن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو فى حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير فلا يكون واجبًا.

وهذه المقدمة مما ينساق إليها البرهان ويصرح بها فى كتب أهل العلم والعرفان، وقد أسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين

وتبلدت منه أذهانهم وضلت مما ينسب إلى ابن كمونة وهو الذى سماه بعضهم بافتخار الشياطين لإبدائه هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل، وهى أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه يكون كل منهما واجبًا بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعًا منهما مقولاً عليهما قولاً عرضًا؟ وذلك لأنا نجيب عن هذه الشبهة بأن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات، أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية، وكلا الشقين محال.

أما الثانى: فلما مر من أن كل ما لم تكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن فى ذاته، وأما الأول: فلأن مصداق حمل مفهوم واحد مطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن أية حيثية كانت لا يمكن أن تكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة فى ذاتى أصلاً [وذلك] أن كل سليم الفطرة يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا تكون مصداقًا لحكم واحد ومحكيًا عنها به، نعم يجوز ذلك إذا كانت متماثلة من جهة كونها متماثلة، كالحكم على زيد وعمرو بالإنسانية من جهة اشتراكهما فى تمام المهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة، أو كانت مشتركة فى ذاتى من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية أو فى عرضى كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضين من جهة اتصافهما بالبياض، أو كانت تلك الأمور المتباينة متفقة فى انتسابها إلى شىء واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالموجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات أمرًا عقليًا انتزاعيًا لو كانت متفقة فى أمر سلبى كالحكم عليها بالإمكان ليسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذاتها، وأما ما سوى أشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة.

بل نقول: لو نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدرى المعلوم بوجه من الوجوه بديهة أدّانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذى لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد إذ

كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضًا هذا الوجود فرضًا مباينته أصلاً ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما أشار إليه صاحب «التلويحات» عظم الله قدره بقوله: صرف الوجود الذى لا أتم منه كما فرضته ثانيًا، فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز فى صرف شيء، فوجوب وجوده الذى هو ذاته يدل على وحدته كما فى التنزيل: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[1] وعلى موجودية الممكنات به كما فى قوله تعالى: ﴿ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[2].

أقول: ولنا بتأييد الله وملكوته برهان عرشى على توحيد الواجب تعالى لما يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعى بيانه تمهيد مقدمة، وهى أن حقيقة الواجب تعالى لما كان فى ذاته مصداقًا للواجبية للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرى غير ذاته وإلا لزم احتياجه فى كونه واجبًا موجودًا إلى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة أخرى فى ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبًا وموجودًا وإلا لزم التركيب فى ذاته من هاتين الجهتين ابتداء أو بالآخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه.

نقول: ينبغى أن يكون واجب الوجود بذاته موجودًا واجبًا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلا لم تكن حقيقته من حيث هى هى بتمامها مصداق حمل الوجود والموجوب، إذ لو فرض كونه فاقدًا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل أو عادمًا لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقًا للوجود فيتحقق حينئذ فى ذاته جهة إمكانية وامتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصيل، فيتركب ذاته من حيثيتى الوجوب وغيره من الإمكان أو الامتناع فلا يكون واحدًا حقيقيًّا، وهذا معنى قولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيء فى الفصل التالى لهذا الفصل.

---

(١) سورة آل عمران آية ١٨.

(٢) سورة فصلت آية ٥٣.

فإذا تمهدت هذه المقدمة التى مفادها أن كل كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى وفى غيره يكون مترشحًا عنه فنقول: لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية، لأن الملازمة بين الشيئين تستلزم معلولية أحدهما للآخر أو معلولية كل منهما لأمر ثالث كما تحقق فى موضعه، فعلى أى من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض، فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثًا ومترشحًا عنه فيكون كل واحد منهما عادمًا لنشأة كمالية وفاقدًا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له أو ممكنة، فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب، بل تكون ذاته بذاته مصداقًا لحصول شىء وفقد شىء، فلا يكون واحدًا حقيقيًّا والتركيب بحسب الذات.

والحقيقة تنافى الواجبية فالواجب يجب أن يكون من فرط التحصل جامعًا لجميع النشأة الوجودية والحيثيات الكمالية التى بحسب الوجود لما هو وجود فلا مكافئ له تعالى فى الوجود بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات، وهذا البرهان وإن لم ينفع للمتوسطين فضلاً عن الناقصين لابتنائه على كثير من الأصول الفلسفية والمقدمات المطوية، لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين.

فصل فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

هذه العبارة موروثة من القدماء، والحق أن معناها ما تبهناك عليه فى الفصل السابق، وهو أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية بمعنى أن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله: أى ليس له حالة منتظرة، فإن ذلك أصل يترتب عليه.

هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا لتحققه فى المفارقات عن المادة مطلقًا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم إلا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والأوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسمًا أو متعلقًا بالجسم مع كونه مفارقًا عنه بالكلية هذا خلف، والدليل على الحكم الأصل قوله: لأن ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبًا من جميع الجهات.

وإنما قلنا: إن ذاته كافية فيما له من الصفات، لأنها لو لم تكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فى ذات الواجب تعالى وغيبته أى عدم ذلك الغير علة لعدمها أى لعدم تلك الصفة فى ذاته تعالى، وذلك لأن وجود العلة علة لوجود حلول وعدمها لعدمه.

ولو كان كذلك أى: لو كان وجود تلك الصفة معلولاً لحضور ذلك الغير وعدمها معلولاً لغيبته لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هى بلا شرط يجب لها الوجود لأنها إما أن تجب مع وجود تلك الصفة أو مع عدمها، فإن كان، أى الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار حضور الغير.

وإن كان الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله لذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار غيبة الغير، وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبًا لذاته هذا خلف لأن الواجب لذاته عبارة عن موجود إذ اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن ما سواه وجب له الوجود، وحينئذ لم يكن كذلك هذا خلف.

وههنا إيراد مشهور؟ وهو أن غاية ما لزم من الدليل أن يكون وجود الصفة أو عدمها بالغير، لا أن يكون الواجب فى ذاته أو تعينه متعلقًا بذلك الغير وذلك لأنه إن أراد باعتبار الذات من حيث هى هى ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير، فالملازمة متنوعة، إذ لا يلزم من عدم ملاحظة أمر عدم ذلك الأمر وإن أراد به اعتبارها مع عدم الغير فى نفس الأمر وجودًا وعدمًا.

فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع، فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال، وهو عدم كون الواجب واجبًا فلا يظهر الخلف، والأولى أن يقرر الدليل هكذا إذا اعتبرت ذات الواجب حينئذ من حيث هى هى بلا شرط أى مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودًا وعدمًا فإما أن يجيب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال، لاستحالة وجود المعنى مع قطع النظر عن وجود العلة أو مع عدم تلك الصفة، وهو أيضًا محال بعين ما ذكرنا.

ولا يخفى: أن وجوب الذات لا يخلو فى نفس الأمر عن هذين الأمرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط، فيكون وجوب الذات أيضًا محالاً لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو التالى، فثبت الملازمة وبطلان التالى معلوم فكذا المقدم.

قيل: هذا الحكم منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها، فيلزم أن تكون واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير، فيمتنع تبدلها وتغيرها مع أن ذات الواجب غير كافية فى حصولها له تعالى، لتوقفها على أمور مغايرة للذات متغيرة متجددة.

والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس فى «إلهيات الشفاء» حيث قال: ولا تبالى أن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها.

أقول: تحقيق الحق فى هذا المقام يستدعى تقديم جملة من الكلام وهو: إن صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظائرهما، وهى عين ذاته بمعنى أن ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية أخرى

كما أشرنا إليه سابقًا، ومنها إضافية محضة كالمبدئية والقبلية وغيرهما، وهى زائدة على ذاته متأخرة عنه وعن ما أضيفت بها إليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه، فإن الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية، بل كونه فى ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات، وهو إنما هو كل بنفس ذاته فعلّوه ومجده لا يكون إلا بذاته لا غيره.

ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية وأشباهها، والاتصاف بها يرجع إلى سلب الاتصاف بصفات النقص، وكما أن صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها اختلاف إلا بحسب التسمية، بل جميعها يرجع إلى معنى واحد وحيثية واحدة هى بعينها حيثية الذات، فذاته بذاته مع كمال فردانيته فيه وبساطته يستحق هذه الأسباب لا بامر آخر غير ذاته كما قال المعلم الثانى: وجود كله، وجوب كله، علم كله، قدرة كله، حيوية كله، لا أن شيئًا منه علم وشيئًا آخر قدرة ليلزم التركيب فى ذاته، ولا إن شيئًا فيه علم وشيئًا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقية.

فكذلك نقول فى صفاته الإضافية والسلبية: إنها لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته تعالى، فإن إضافاته إلى الأشياء وإن تعددت أساميها واختلفت لكنها كلها ترجع إلى معنى واحد وإضافة واحدة هى قيومية الإيجابية للأشياء، فمبدئيتها هى بعينها رازقيته ولطفه ورحمته وبالعكس، وهكذا فى جميعها وإلا لأدى تكثرها واختلافها إلى اختلاف ذاته، لأنها منبعثة عن ذاته والسلوب أيضًا يرجع جميعها إلى سلب الإمكان.

قال العلامة الشيرازى فى «شرح حكمة الإشراق» والمحقق الشهرزورى فى كتاب «الشجرة الإلهية» ناقلين عن الشيخ الإلهى شهاب الدين نور سره: ومما يجب أن تعلمه وتحققه أنه لا يجوز أن تلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة وهى المبدائية تصحح جمع الإضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك، بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان فإنه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما،

كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية والمدرية عنه وإن كانت السلوب لا تتكثر عن كل محال. انتهى.

فثبت إن إضافته تعالى إلى الأشياء إضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها إذا تمهد ما أسبقناه من الكلام الذى شهدت به عقول الأعلام من الكرام.

فنقول: إن ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما أضيف إليه وإن تغيرت إضافته إليها بحسب كونها متغيرة فى أنفسها، ومن حيث هى إضافة متخصصة بها لا بما هى إضافة مطلقة، لأن تلك الصفات يستلزم التعلق إلى أمر كلى كمخلوق مكلى ومرزوق كلى بالذات، وإلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الأمر الكلى بالعرض، فذات الواجب وإن كانت غير كافية ابتداء فى حصول الصفة الإضافية له، بل يتوقف على حصول أمر ما غيره، لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لأنه معلوله بالذات أو بوساطة معلوله بالذات، والذات مستقلة فى إفادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى واجبة بسببه.

فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها إليه لا يمكن فرض عدمها، ومن حيث إمكاناتها فى حدود أنفسها لا يتعلق إضافة المبدئية والخالقية وغيرها، فبالحقيقة هذه الصفات النسبية لا تحصل إلا به تعالى، لأن الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره فى نفسه غير موجود من حيث هو أثر من آثاره ولمعة من أنواره مرتبط به ومتعلق لإضافته، وبهذا الاعتبار هوكالإضافة إليه حاصلان من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه، وذلك الغير سواء كان واحدًا أو متعددًا فى حكم أمر واحد كلى بهذا الاعتبار وإنما التعدد والاختلاف بحسب حالها فى حدود أنفسها، وذلك لا يوجب تعددًا واختلافًا لا فى ذاته تعالى ولا فى صفاته.

والحاصل: أن صفاته تعالى الإضافية وإن كانت زائدة على ذاته تعالى، لكن لا يحصل بها كثرة فى ذاته ولا أيضًا بتغير ذاته تعالى لأجلها لأنها لا تختلف بحسب معانيها فى أنفسها حتى توجب تكثر اعتبارات واختلافات حيثيات فى ذات الأول تعالى كما ذكرنا، والتعددات والتجددات الواقعة فيها إنما هى بالقياس إلى الأشياء المتعلقة هى بها المتعددة أو المتجددة فى أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض.

وأما بالنسبة إلى الذات الأحدية الواجبية المتعالية، فليست إلا واحدة منتسبة إلى ذلك الجناب بانتساب واحد جلى يتضمن سائر الانتسابات وهى إما مرتبة ترتبًا سببيًّا ومسببيًّا على حسب ترتب مفطوراته ومبدعاته، فلا يوجب تكثرًا فى ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الأشياء الكثيرة المترتبة تكثرًا فى ذاته، وهذا معنى ما نقل عن الأقدمين من الفلاسفة: إن نسبة الأول إلى الثانى أم جميع النسب وأما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المنصرمة فى أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض فلا توجب تغيرًا فى ذاته تعالى لأنها بالقياس إلى ذات الواجب فى درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم، بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة إنما يتحقق للمسجونين فى سجن الزمان المطمورين فى كورة المكان.

وأما الواجب تعالى فهو أرفع وأعلى من أن يقع فى التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية: ليس عند ربك صباح ولا مساء، يعنى إن نسبة ربك المنزه عن وصمة الغير والتجدد إلى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية قومية غير زمانية، ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ فى «التعليقات»: إن الأشياء كلها عند الأوائل واجبات ليس هناك الشبه، فإذا كان شيء لم يكن فى وقت فإنما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل، فإنه كلما حدث استعداد من المادة حدثت فيها صورة من هناك، إذ ليس هناك منع ولا بخل، فالأشياء كلها واجبات لا تحدث وقتًا وتمتنع وقتًا ولا تكون هناك كما تكون عندنا.

فصل فى أن الواجب لذاته لا يشارك الممكنات فى وجوده

اختلفت كلمة أرباب الأنظار، وأصحاب الأفكار فى أن موجودية الأشياء بماذا، فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شىء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادًا ذاتيًا كما فى الواجب، أو عرضيًا كما فى الممكن.

وذلك المفهوم عنده أمر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع لا عامًا ولا خاصًا بديهى يعبر عنه فى الفارسية «هست» وليس للموجود عنده قيام لا بالمهيات الممكنة ولا بنفسه كما فى الواجب عند غيره ولا اتصاف لشىء من الأشياء بالوجود عنده إلا فى الاعتبار العقلى المخالف للواقع كما صرح به فى تعاليقه على كتاب «التجريد» وذهب أبو الحسن الأشعرى وأتباعه إلى أن وجود كل شىء عين مهيته.

بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مثلاً، ولفظ الوجود فى لغة العرب كمرادفاته فى سائر اللغات مشترك بين معانى لا تكاد تنحصر، وجمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالمهية فى الواجب والممكن جميعًا قيام سائر الأعراض بمحالها.

والمشهور من مذهب الحكماء المشائين أنه كذلك فى الممكنات، وأما فى الواجب فهو عندهم عين ذاته تعالى ـــ يعنى أن حقيقته وجود خاص قائم بذاته من غير افتقار إلى فاعل بوحده أو محل يقوم به ـــ وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة، وإن كان مشاركًا لها فى الوجود المطلق، ويعبرون عنه بالوجود البحت، والوجود بشرط لا بمعنى أنه لا يقوم بالمهية أصلاً، وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص محتاج إلى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدل العام.

أجابوا: بأن وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غنى فى التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب، ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجى كما أن كون الشىء أخص من مطلق المهية أو الشيئية لا يوجب احتياجه إليها، كيف؟ والمطلق اعتبارى محض، والوجودات

عندهم حقائق متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الإضافة إلى المهيات ليكون متماثلة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسًا لها إلا أنه لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى أقسام الشيء توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافة إلى المهيات المعروضة لها.

وزعمت جماعة من الآخرين: أن الوجود عام أمر عقلى انتزاعى من المعقولات الثانية، وهو ليس عينًا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته لذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن.

إلا أن الأمر الذى هو مبدأ لانتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته إلى هذا المذهب مال صاحب «الإشراق» كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة أخرى ذهبوا إلى أن موجوديته تعالى إنما هى بكونه وجودًا خاصًا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات، فالوجود عندهم واحد شخصى والتكثر فى الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها، فإذا نسب الوجود الحقيقى إلى الإنسان مثلاً حصل موجود، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر وهكذا.

فمعنى قولنا: الواجب موجود إنه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيره موجودان له نسبة إلى الواجب، حتى إن قولنا: وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا: إله زيد وإله عمرو، ففهم الموجود حينئذ أعم من الوجود القائم بذاته، ومن الأمور المنتسبة إليه نحوًا من الانتساب.

فإن صدق المشتق لا ينافى قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه سلب القيام بالغير، ولا كون ما صدق عليه أمرًا منسوبًا إلى المبدأ لا معروضًا له بوجه من الوجوه على أن أسر إطلاق اللغويين وأرباب اللسان لا عبرة به فى تصحيح الحقائق العقلية.

وقالوا أيضًا: كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات الأولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصية مجهولة الكنه وثانوية

المعقول ومتأصلة قد يختلف بالقياس إلى الأمور ونسبوا هذا المذهب إلى أذواق المتألهين من الحكماء وهو غير مرضى عندى لما بينته فى موضعه.

وما يفهم من أواخر كتاب «التلويحات» لصاحب «الإشراق» هو: أن وجود المجرد سواء كان واجبًا أو ممكنًا عقلاً أو نفسًا عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الرأى وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له أولاً على كون مهية النفس الإنسانى هى الوجود، ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها، واقتصر فى بيان ذلك بقوله: وإذا كان تعالى على هذه البساطة فالعقول أولى.

ثم إن الدائر على ألسنة طائفة من المتصوفة: إن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكًا بأنه لا يجوز أن يكون عدمًا ولا معدومًا وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود أو مع الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودًا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه أن ارتفاع كل وجود ولا يخفى أن هذا القول يرجع فى الحقيقة إلى أن الواجب ليس بموجود بالذات وإن كل موجود حتى الأشياء الخسيسة واجب، تعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

لأن الوجود المطلق مفهوم كلى عقلى لا يحقق له إلا فى الذهن، ولا شك أن تكثر الموجودات التى هى أفراده وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ العام لا تحقق له إلا فى ضمن الخاص، نعم، إذا كان العام ذاتيًّا للخاص يفتقر هو إليه فى تقومه فى العقل، وأما إذا كان عارضًا فلا.

وأما قولهم: يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه، وما يمتنع عدمه فهو واجب، فمغالطة منشئها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض؛ لأنه إنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع، بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذى هو الواجب كسائر اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها لائق، بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشىء بنقيضه لأنا نقول: الممتنع اتصاف الشىء بنقيضه بمعنى

حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا: الوجود عدم، لا بالاشتقاق مثل قولنا: الوجود معدم، كيف وقد اتفقت الحكماء على أن الوجود المطلق العام معدوم، وما أدى إليه نظرنا بعد الأنظار الدقيقة والأفكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية هو أن موجودية كل شيء ـــ كما أشرنا إليه سابقًا ـــ إنما هى بكونه عين حقيقة الوجود؟.

فى الواقع، فإن للوجود مفهومًا وهو من المفهومات الاعتبارية ومعقولات الثانوية وله حقيقة وذات، بل الحقيقة فى كل شيء هو نحو وجوده الخاص به، وليست الوجودات الخاصة أمورًا ذهنية كما يقوله الإشراقيون، ولا التفاوت بينها إنما يكون بالذات كما يقوله المشاءون، بل الشدة والضعف والكمال والنقص، فوجود كل شيء عين حقيقته فى الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله إلى مهية، ووجود كالواجب، أو أمكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود فى كل شيء وهو أولى بأن يكون ذا حقيقة من ذلك الشيء، كما أن البياض أولى بأن يكون أبيض مما يعرض له البياض.

وكما أن المضاف بالحقيقة هو الإضافة وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت، فالوجود موجود بالذات، والمهيات موجودة بالعرض، وبرهان ذلك مذكور فى «الحكمة المتعالية» من كتبنا.

ولما كان من الظاهر أن المصنف اختار مذهب المشائين القائلين: بعروض الوجودات للمهيات الممكنة مع كونها متخالفة الحقائق ومخالفة للوجود الواجب القائم بذاته لا بمهية من المهيات، فلزمه أن يبطل كون الوجود معنى واحدًا نوعيًّا مقولاً على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال: لأنه ـــ أى الواجب ـــ لو كان مشاركًا للممكنات فى وجوده لوجود المطلق أى طبيعة النوعية من حيث هو هو، أما أن يجب له التجرد عن العروض أو اللاتجرد والعروض لها إو لا يجب له شيء منهما ـــ أى من التجرد والعروض للمهية ـــ وأقسام التالى بالبرهان باطلة فكذا المقدم.

وأشار إلى بطلان كل منهما فقال: فإن وجب له التجرد وجب أن يكون وجود الممكنات مجردًا غير عارض للمهيات لامتناع تنافى اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال ـــ أى عدم عروض الوجود فى المهيات الممكنة محال ـــ لأنا نعقل مهية الممكن مثل المسبع أى الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية أو السطح المحاط بسبعة خطوط متساوية وكان المراد هو الأول مع الشك فى وجوده الخارجى، فلو كان وجوده ـــ أى وجود الممكن كالمسبع وغيره ـــ من المهيات نفس حقيقته لكان الشىء الواحد معلومًا ومشكوكًا فيه فى حالة واحدة وهو محال.

لا يخفى: أن الشك فى مقابل التصديق لا فى مقابل التصور لاستلزامه له، وكلام المصنف فى قوة قياس اقترانى من الشكل الثانى، فعلى هذا لا يتكرر الأوسط إذ حاصله أن المسبع متصور ووجوده غير مصدق به، فالأولى أن يقال: إنا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده.

أو يقال: إنا نحكم على المسبع بأنه مسبع ونشك فى وجوده، فلو كان وجوده نفس حقيقته لما أمكن الشك فيه ضرورة أن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، وأيضًا الحمل فى الأول غير مفيد وفى الثانى مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة.

قال بعض الشراح: هذا الدليل إنما يتم إذا كانت المهية معقولة بالكنه.

أقول: ليس بشىء لأن المسبع وغيره من الأشكال مهياتها مؤلفة من الأبعاد والأقدار والزوايا والأضلاع، وهذه كلها أمور بديهية معلومة بأدنى التفات من النفس، وكذا القول فى كثير من المهيات التى يحصل صورها فى العقل بالنظر أو بالبديهة مع الشك فى وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشىء فى الذهن، فهى بنفسه معلومة لنا بالكنه وإن كانت وجهًا لشىء آخر، فذلك الشىء وإن كان معلومًا بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه.

لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة، وبالجملة عند تصورنا لشىء من الأشياء سواء كان بالكنه أو بالوجه يحصل عند العقل صورة، وتلك الصورة لا محالة مهية من المهيات حاصلة عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها،

ويمكن لنا الشك فى وجودها أو الذهول عنه، لكن يرد على الدليل كون أنه إثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئى وإنه غير جائز.

وأجيب عنه: بأن المطلوب ههنا رفع الإيجاب الكلى، وهو أن وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة، والمثال الجزئي كاف فى هذا المقصود لا يقال: المقصود إثبات أن الواجب لذاته لا يشارك شيئًا من الممكنات فى الوجود، وهذا إنما يثبت لو ثبت عروض الوجود فى الممكنات لها، والمثال الجزئى لا يفيد هذه المقدمة الكلية لأنا نقول: مقصودهم وإن لم يظهر من عبارة المصنف هو أن الوجود ليس محمولاً على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ، وهذا يثبت بالمثال الجزئى هكذا قيل وفيه ما فيه.

ومما يجب أن يعلم أن هذا الدليل وأمثاله، لا يدل على زيادة الوجود المطلق للمهيات، بل إنما دلت على زيادة الوجود الخارجى، بيان ذلك أن نحو موجودية الأشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها، فإن تصور الشيء الخارجى لا يمكن إلا بحصول مهيته فى الذهن من دون وجوده، إذ لو تصور وجوده الخارجى أو نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجى لزم منه أن يكون الشيء من حيث إنه موجود فى الخارج موجودًا فى الذهن.

ولزم أيضًا أن يترتب على الشيء فى الذهن آثاره وأحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحيوية والتغذية والنمو وغيرها، وكلاهما ممتنع، فحينئذ نقول: لو أريد بالمهية التى حكم بها أنها معقولة بالكنه المهية الخارجية فغير مسلم أنها معقولة بالكنه، وإن أريد بها المهية الحاصلة فى الذهن أو المطلق فمسلم أنها معقولة بالكنة لكن قولهم مع الشك فى وجودها أو الغفلة عنه غير ممنوع إن أريد منه أعم من الوجود الذهنى والخارجى وممنوع إن أريد منه الخارجى فيلزم منه زيادة وجود الخارجى للمهية العقلية لا زيادته للمهية الخارجية، ولا زيادة الموجود المطلق للمهية المطلقة، على أن معنى كون المهية موجودة فى الخارج عندنا هو انتزاعها من وجود خارجى، وفهمها عنه وحملها عليه حملاً بالذات أو بالعرض كما علمت من طريقتنا.

وإن واجب الوجود ـــ أى بحسب طبيعته النوعية ـــ اللاتجرد والعروض للمهية لما كان وجود البارى مجردًا، إذ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف هذا خلف، أى اللامتجرد فى وجود البارى تعالى ممتنع، لما ثبت بالبرهان أن وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شىء يعرض له الوجود وإلا لكان فيه جهة إمكانية وهو محال، وإن لم يجب له ـــ أى للوجود من حيث حقيقته وذاته شىء منهما ـــ كان كل منهما ـــ أى من التجرد واللاتجرد ـــ له ممكنًا، فيكون واحد منهما لإمكانه وعدم لزومه معلولاً لعلة فيلزم افتقار الواجب فى تجرده إلى الغير، فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات، هذا خلف بالبرهان السابق، فإذًا وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات، بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع فى مطلق الوجود العام المقول عليهما قولاً عرضيًا.

أقول: هذا الدليل يتوقف بتمامه على أن الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال والنقص، والشدة والضعف والقيام بالذات والحلول فى الغير، وليس لهم برهان على ذلك، وغاية ما ذكروه فى نفى الشدة والضعف والزيادة والنقصان فى الذاتيات هى أن الأشد والأزيد إما أن يشتملا على شىء ليس فى الأضعف والأنقص أولاً، وعلى الثانى لا يكون بينهما فرق، وعلى الأول إما أن يكون ذلك الشىء معتبرًا فى المهية أو لا، وعلى الأول لا يكون الأضعف من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى الثانى لا يكون فى الذاتى، بل فى الخارج، وهو خلاف المفروض وذلك فاسد بوجوه:

الأول: إنه مصادرة على المطلب الأول، إذ الكلام فى أن التفاوت بين شيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه، والحاصل أن المشهور عند الجمهور وإن كل متمايزين فى الوجود أو العقل، فتمايزهما وافتراقهما إما بتمام مهيتهما أو بشىء من نسخ مهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك فى جزء آخر كالجنس أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما فى تمام الحقيقة المشتركة بينهما، وههنا نحو آخر من الامتياز ذهبت إليه فلاسفة الإشراق وهو الافتراق بكمال ونقص وقوة وضعف فى نفس المهية بما هى هى،

بأن يكون نفس المهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق، والدليل المذكور لا ينفى هذا الاحتمال الذى هو محل الخلاف.

الثانى: إنه منقوض بالعارض، وما ذكر فى دفع النقض فى بعض الحواشى للتجريد غير دافع له كما يظهر لمن راجعه.

الثالث: إن معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير، فإن التفاوت بينهما بنفس الخط الذى هو واحد نوعى بالاتفاق.

الرابع: إن الاختلاف بين السوادين الشديد والضعيف ليس بأمر خارج عن السواد وهو ظاهر، فهو إما بفصل أو بنفس السوادية المشتركة.

الأول باطل، فتعين الثانى وهو المطلوب.

بيان بطلان الأول، إن الفصل الذى يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لمهية السواد المشترك على تقدير جنسيه وإلا لم يكن مميزًا لها كما علمت مرارًا، وإن الفصل عرضى لمهية الجنس ومفهومه خارج عنها، فحاله بالقياس إلى مهية الجنس كحال سائر العرضيات، فإذا كان التمامية والشدة فى السواد من جهة الفصل الذى معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه.

فلئن قيل: إن الذى يقال بالتفاوت على الإفراد هو العرضى المحمول كالأسود على معروضات مبدأ الاشتقاق وهى الأجسام فى مثالنا هذا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدء له تمامية فى حد فرديته الغير المشتركة، وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته أيضًا، ومن دون التفاوت بين أفراد المبدأ بالقياس إلى المفهوم المشترك بينهما، فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف فى أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقًا، وإنما المشكك مفهوم الأسود على معروضى الفردين المختلفين شدة وضعفًا فى حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وإن كانت مهيتها بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد الذى هو الجنس، لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسى، فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتًا فى غير معنى السواد.

قلنا: إن القول بأن الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل فى السوادية ولا اختلاف حمل السواد عليهما بوجه، بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه لا غير بعيد عن الصواب، فكيف وإذا كان الاختلاف الذى بين المبدأين موجبًا لاختلاف المشتق على المعروضين، فلم لا يكون ذلك الاختلاف مقتضيًا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين؟.

فإن قلت: إن ذات الشىء وحقيقته إن كانت هى الكاملة، فالمتوسط والناقص ليسا ذاته وحقيقته، وكذا إذا كانت كل من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من تلك الحقيقية بعينها، **قلت:** إن ما لا يحتمل التعميم والتفاوت إنما هى الوحدة العددية.

وأما الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول: هى الجامعة للحدود الثلاثة الزائد والناقص والمتوسط.

فإن قلت: الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج، فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود فى الخارج وإن كان ظرف عروض الاشتراك والكلية له إنما هو الذهن، فما بقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات إما أنه مطابق للكامل أو الناقص أو المتوسط، وعلى أى تقدير فما يكون مطابقًا للجميع ولا مقتضيًا إلا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقى من المراتب مستندة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشترك وهو المراد.

قلت: الكلى الطبيعى على الوجه الذى تصورته إنما يتحقق فى المتواطئ من الذاتيات دون المشكك، فإن المهية التى إذا جردت عن الزوائد متفقة غير متفاوتة منحصرة فى المتواطئات والمشكك ليس من هذا القبيل، بل هذا أول المسألة، فإن كل مرتبة توجد منه فى الخارج فى ضمن شخص أو أشخاص متعددة لو أمكن وجودها فى العقل، فهى بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها فى الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس إلى تلك الأفراد دون غيرها، وكذا حال مرتبة أخرى له أيضًا على هذا القياس.

فتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة فى الذهن ليست فى التمامية والنقص بمنزلة واحدة، فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب، نعم الجميع مشتركة فى نسخ واحد مبهم غاية الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف فى الأفراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك إنما يطلب من «الأسفار الأربعة» ومن «السوانح العرشية» المذكورة هناك فى إثبات التفاوت فى الذاتيات هو أن أجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بأمر خارج عن ذاتها.

وبالجملة الدليل المذكور فى هذا الفصل على نفى زيادة حقيقة الوجود للمهيات إنما يتم لو لم يكن الوجود متفاوتًا فى نفس حقيقته، إذ مع قيام هذا الاحتمال فى الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته فى جميع المراتب والأفراد فى التجرد والحلول كيف؟ والمهية الجوهرية كالإنسان وغيره قد توجد فى الخارج لا فى محل أو فى الذهن فى المحل مع كونها واحدة نوعية؟.

فالحق أن الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل بل لا يعرض لها الكلية وإنما الكلى هو الأمر المصدرى البديهى التصور من أوائل العقليات الذى هو العرض لعام للجميع وأفراده ليست متخالفة الذوات والحقائق، بل بالهويات التى ليست بأمور زائدة على حقيقة الوجود، فإن التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة فى نسخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات، والحقيقة بأنحاء الاختلافات التشكيكية من الأولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف، فالوجود الذى لا سبب له أولى بالموجودية من غيره وهو مقدم على جميع الموجودات تقدمًا ذاتيًّا، بل الموجودات كلها كظلال ورشحات لنور وجوده وبحر خيره وجوده.

وكذا كل من الوجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود الجوهر مقدم على وجود العرض، والوجود المفارقى أقوى من الوجود المادى، والقار من الوجود أقوى من غير القار منه، ووجود نفس المادة القابلة أضعف الوجودات الجوهرية،

كما أن وجود الحركة والزمان والعدد وأشباههما من ضعف الوجود وأخس الوجودات العرضية ولذلك هى واقعة فى حاشية الوجود، نازلة فى صف فعال مجلس الإفاضة والجود.

والمشاءون إذ قالوا: إن العقل مثلاً متقدم بالطبع على الهيولى، أو الهيولى والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعى، فليس مرادهم إن مهية شىء من تلك الأمور متقدمة على مهية الآخر أو حمل الجوهر على الجسم وجزئيه يتقدم ويتأخر، بل المقصود أن وجود ذلك متقدم على وجود هذا، فالعلية والمعلولية والتأثير والتأثر والكمال والنقص فى الأشياء بسبب الوجودات وفى الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بأمر آخر.

فالوجود الواقع فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع آخر فى مرتبته ولا وقوعه فى مرتبة الآخر سابقة أو لاحقة، وأشد المتعصبين فى باب اعتبارية الوجود وكونه أمرًا عقليًا لا تحقق له فى الخارج هو صاحب «الإشراق» حتى إنه منع كون وجود الواجب عين ذاته، حيث قال فى كتبه من إنه: ليس فى الوجود ما عين مهيته الوجود، فإنا بعد أن نتصور مفهومه، قد نشك فى أنه هل له الوجود أم لا؟.

فيكون له وجود زائد وكذلك نجرى الكلام فى وجوده فيتسلسل إلى غير النهاية ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى، وجوابه إن حقيقة الوجود كنهه لا يحصل فى الذهن إذ كل ما حصل فى الذهن فهو أمر كلى وإن تخصص بأمور وحقيقة الوجود ليس كليًا كما عرفت، وما حصل منها فيه أمر انتزاعى عقلى وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بمهيته التى هى عبارة عن الأنينة لا محال لهذا الشك، والأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين كما فعله فى «حكمة الإشراق».

لأنهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بما مر من إنا نعقل المهية ونشك فى وجودها والمشكوك فيه نفس المعلوم ولا داخلاً فيه أو متغايران فى الأعيان،

فالوجود زائد على المهية ألزمهم بعين هذه الحجة بقوله: إن الوجود أيضًا كوجود العنقاء مثلاً فهمناه و لم نعلم إنه موجود فى الأعيان أم لا؟.

فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل موجودًا مرتبًا موجودًا معًا إلى غير النهاية، ولكن ما أوردناه عليه يجرى مثله فى أصل الحجة فينهدم الأساسان.

obeikandl.com

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بذاته

لأنه ـــ أى الواجب ـــ مجرد عن المادة وعلائقها إذ لو لم يكن مجردًا عن المادة لكان إما منقسمًا أو حالاً فى محل أو يكون نفس المادة القابلة للصور والأعراض الجسمانية، إذ المادى لا يخلو من أحد هذه الأمور والتوالى بأسرها باطلة، فكذا المقدم.

أما الأول والثانى، فلاستلزامهما التركيب والاحتياج إلى الغير فى الوجود وهما ممتنعان فى حق البارى تعالى.

وأما الثالث، فلأن المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا تتقوم بنفسها، بل بما حل فيها لأنها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل، فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذو مادة فيكون مجردًا، كيف؟.

وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى غير الوجود فضلاً عن المادة وغوايتها، وكل مجرد عن المادة القائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم بذاته، وأشار إلى بيان هذه المقدمة بقوله: لأن ذاته حاصلة عنده ـــ أى ذات المجرد القائم بنفسه ـــ حاصلة له بخلاف القائم بغيره، سواء كان مجردًا كالصور العقلية القائمة بالنفس أو ماديًا كالصور النوعية القائمة بالمواد وكل ما حصل له شىء مجرد فهو عالم به، فيكون كل مجرد عالمًا بذاته.

لأن العلم هو حصول حقيقته الشىء مجردة عن لمادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها.

واعلم: أن المراد بالعلم إن كان هو التعقل، فيجب فى المعلوم التجرد التام عن المادة، أى عنها وعن لواحقها وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد.

وبيان ذلك: إن الشىء لا يخلو إما أن يكون مقارنًا لأمور غريبة عن مهية مقارنة مؤثرة فيه، كمقارنة الإنسان فى الخارج لأمور غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار وكيف وأين، بحيث لو انفكت عنه لانعدم أو مقاومة غير مؤثرة كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع أحدهما برفع الآخر، وإما أن يكون مجردًا عما

سواه من الأغشية واللبوسات، كالإنسانية المطلقة المطابقة لأفرادها المتفاوتة فى العظم والصغر، المختلفة فى الوقع والأين والمتى ولو لم تكن الإنسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيها.

وقد علمت أن كل حقيقة يلحقها أمر غريب عن ذاتها، فإنما يلحقها لا لذاتها، بل بجهة استعدادية تلحقها وإلا لم يتخلف عنها، وقد علمت أن جميع جهات الاستعداد والقوة منشأها الهيولى الجسمية، فكل متلبس بأمر غريب عن ذاته، فهو مادى والعلم عبارة عن امتياز الشىء عن غيره، فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطًا بغيره لا يكون معلومًا بل يكون مجهولاً.

فالمعلوم إما مجرد عما سواه بالكلية أو عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة فى وجوده، وإما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة الأول يسمى معقولاً، والثانى محسوسًا سواء كان مبصرًا أو ملموسًا أو مشمومًا أو مذوقًا أو مسموعًا أو متخيلاً أو متوهمًا، فكل إدراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وملابسها شديدًا أو ضعيفًا، فالحس كالبصر مثلاً يأخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها، لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما، بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة.

وأما الخيال، فإنه يجرد الصورة المنزوعة عن المادة تجريدًا أشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية.

وأما الوهم، فإنه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة فى التجريد لأنه يدرك أمورًا غير مادية فى ذاتها ويأخذها عن المادة إذا عرض لها أن يكون فى مادة، فهذا النزع والتجريد أشد استقصاء وأقرب إلى حاق كنه الشىء وذاته من التجريدين السابقين إلا أنه مع ذلك لا يجرد الصور عن لواحق المادة بالكلية، بل يأخذها جزئية وبالقياس إلى مادة مخصوصة وبمشاركة من الخيال.

وأما القوى العاقلة، فالصور المستثبتة فيها إما صور ليست مادية فى نحو من أنحاء الوجود أصلاً، وإما صور ليست مادية فى ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة أو صور وجودها الخارجى ووجود مادى، ولكن قد تجردتها العاقلة عن

المادة وملابسها وغواشيها تجريدًا تامًّا ونزعًا محكمًا حيث وصلت إلى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب من أمر غيب، وكما أن كل معلوم إذا كان وجوده الإدراكى مع غواشى المادة كان محسوسًا لا معقولاً لمصادفته عوارض غريبة ممتنعة عن الانطباق على كثير منه وإذا كان فى جوهر غير جسمانى كان معقولاً لا محسوسًا-لخلوه عنها، فكذلك من جانب المدرك.

إذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة، فتلك الصورة لا محالة تحل فى مادتها، إذ لو تحل فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام ووجود دون المادة فلم تكن جسمانية، هذا خلف، فلزم من ذلك أن تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشى التى توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين، وكل جوهر قدسى تحل فيه صورة إدراكية، فيمتنع أن يكون معها أمور مادية من اللون والوضع وغيرهما، فهى لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها.

فإن قلت: لم صار الوضع واللون وغيرهما إذا قارنت الجسم صيرته مشارًا إليه محسوسًا وإذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره كذلك؟.

قلت: لأنه إذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه، إذ لوكانت مؤثرة فيه لكان يعدم رفعها عنه، كما أن المتخيل لا يخلو من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلاً والمعقول لا يأبى كونه معقولاً عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تأثيرها فيه حين كونه معقولاً عن المادة، فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه أن مدار العاقلية والمعقولية على كون الشىء مجردًا بالكلية سواء كان بحسب ذته مجردًا أو بتجريد مجردًا إياه.

ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشىء متعلقًا بها نوع تعلق، وإن كان مدار الإدراك مطلقًا على نحو من التجريد، لكن التعقل إنما يكون بتجريد تام ونزع محكم سائر الإدراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبى المدرك والمدرك وكل ذات يكون فى غاية التجرد والتبرئ عن المادة وملابسها وجودها فى نهاية الاستقلال

والغناء عما سواه، فيكون عالمًا بذاته علمًا تامًّا، فالبارى تعالى عالم بذاته وهو المطلوب، فوجوده الذى هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم، وكذا كل مفارق فى اللوجود عن المادة.

والفرق بين البارى تعالى وبين العقول المفارقة، إن علومهم وإن كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين مهياتهم لزيادة الوجود على المهية هناك بخلاف الواجب، فإن علمه عين ذاته كما أنه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى.

واعترض الإمام الرازى: فى «مباحث المشرقية» على الحكماء حيث ذهبوا إلى أن علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته، بأن الأشياء التى تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها لذواتها وليس كذلك، إذ إثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج إلى تجشم إقامة برهان وبيان إثبات عملها غير بيان إثبات وجودها، وكذا ليس من أثبت وجود البارى تعالى أثبت علمه بذاته تعالى، بل يلزمه إقامة حجة أخرى.

أقول: بعدما بينا أن معقولية الشىء عبارة عن وجوده لشىء له فعلية الوجود والاستقلال، فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العينى غير موجود لشىء آخر، بل يكون موجودًا لذاته كان معقولاً لذاته، فإذا حصلت مهيته فى عقل آخر صارت بهذا الاعتبار موجودًا لشىء آخر لا لذاته، فلا جرم صارت معقولة لذلك الشىء لا لذاته.

وإذا لم تكن مهيته بهذا الاعتبار ـــ أى باعتبار وجودها فى ذلك العاقل ـــ عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار إنها عاقلة لذاتها إذ هى بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقليته المجرد ذاتها هى كون ذاتها حاصلة له لا لغيره.

ومحصل القول: إن عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هى عين وجوده الحاصل له فى الخارج لا عين مهيته فى نفسه ولا عين وجوده شىء آخر، فلا يلزم أن من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم إلا فى مجرد يكون فى وجوده مهيته

كالواجب تعالى، ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه فى ذهن من الأذهان لكونه عين الوجود الخارجى، بل الجائز ارتسام وجه من وجوهه ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام، فلا يلزم من تعلقها إياه بوجه تعقلها عقله لذاته الذت هو عين وجوده وذاته، بل يحتاج إلى استئناف بيان وبرهان.

وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسى عن الرازى فى «شرح الإشارات» بهذه العبارة: إنا بعد العلم بأن الله ليس بجسم ولا حال فيه قد يتشكك فى أنه هل يعلم ذاته؟ وهل يعلم كونه عالمًا بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له؟ وأجاب عنه بقوله: إن ذلك إنما يقع إذا لم يحقق إن ذاته بأى وجه حصل لذاته وإن غيره بأى وجه حصل له، فإن معانى الحصول مختلفة، فإذا حققنا تجرده وحققنا أن كون الشيء مجردًا قائمًا بالذات يقتضى علمه بذاته وصفاته لم نتشكك فى ذلك. انتهى كلامه.

ولا يخفى: أن ما ذكرناه أظهر فى الجواب وأقرب إلى الصواب، فإن مناط التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا مجردًا لاستلزامه والاستيجاب بين الحصول والعلم، فينحسم مادته بما ذكرناه هداية لما ذكر أن الإدراك هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك بما كان مظنة أن يقال: الإدراك بهذا المعنى من مقولة الإضافة.

والإضافة تقتضى تغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء وذاته فبطل ما ذكره فى هذا الفصل من أن الواجب عالم بذاته، ثم على تقدير كون الإدراك عبارة عن تمثل صور المدرك عند المدرك، فالشيء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول، فأورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال: تعقل الشيء لذاته لا تقتضى التغاير بين العاقل والمعقول، وذلك لأن العلم حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك.

وهذا ـــ أى حضور حقيقة الشيء ـــ مطلقًا لشيء أعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الأخص الذى هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الأعم الذى هو حضور حقيقة الشيء مطلقًا لأن الأخص ملزوم والأعم لازم، ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، وكذا يقول: كون الشيء معقولاً

هو أن يكون مهية المجردة عند شيء وهذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها، فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير.

ولقائل أن يقول: هذا هو بعينه محل الإشكال، فإن للخصم أن يقول: الكون عند الشيء حالة إضافية لا يعقل إلا بين الشيئين.

أرأيت لو أن قائلاً يقول: المحركية أعم من المحركية للغير، فيلزم صحة كون الشيء محركًا لنفسه وكذلك الموجدية، أعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدًا لنفسه.

والجواب: إن تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة وليس بكاف في التحريك والإيجاد، لأن كلا منهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء على نفسه صح، وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الإنسان نفسه كما وقع في «شرح الإشارات» ليس بجيد.

فإن تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة، ولهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه أحدى الذات والجهات لأن حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج، فإن المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والإعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان المادة، فهما متغايران قطعًا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه.

قال الشيخ الرئيس في كتبه: كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقدم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين.

ثم أورد المصنف دليلاً آخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله: ولأن كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير أن يكون العاقل مغايرًا للمعقول وإلا ـــ أي وإن تغاير المكان ـــ له ـــ أي لكل واحد من الناس ـــ نفسان أحدهما عاقل والآخر معقول هذا خلف ـــ أي تعدد النفس لإنسان واحد ـــ محال إذ لا يشعر كل واحد من ذاته إلا نفسًا واحدة.

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بالكليات[1]

أى: بجميع المهيات المعقولة لأنه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب أن يكون عالمًا بالكليات، فالواجب لذاته يجب أن يكون عالمًا بالكليات أى بسائر المعقولات، أما الصغرى فقد مر ذكرها فى الفصل المتقدم، وأما الكبرى فلأن كل مجرد بالإمكان العام الشامل للوجوب يمكن أن يعقل.

وهذا بديهى، أى لا خفاء فيه بعد أن ينبّه بأن المانع من كون الشىء معقولاً هو علائق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلائق، والنقص بأن الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردًا كما وقع فى «المطارحات» غير وارد، فإن معنى امتناع تعقل الواجب هو أن العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها أن تتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافى إمكان معقوليته فى نفسه، بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كما للشمس بالنسبة إلى أعين الخفافيش.

وكل ما يمكن أن يعقل وحده يمكن أن يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محالة وأقل ذلك أن يحكم بثبوتها له أو بسلبها عنه، والحكم بشىء على شىء أو بسلبه عنه يقتضى تفاوتهما فى الذهن.

فإذن لا شىء يصح أن يعقل وحده إلا ويصح أن يعقل مع غيره، فيمكن — أى لكل ما يصح أن يعقل — أن يقارن سائر المعقولات فى النفس — أى فى العقل — فإن الإدراك والتعقل هو حضور صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة ولواحقها، فيعقل المجرد مع سائر المعقولات عبارة عن حصوله معها فى العقل وهذا مقارنته إياها فى العقل، وكل ما يمكن أن يقارن سائر المعقولات فى العقل يمكن أن يقارنه سائر المعقولات لذاته.

وبالنظر إلى مهيته سواء كان فى العقل أو فى الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة فى العقل ولو صحت المقارنة فى العقل دون الخارج لزم توقف

---

(١) الكل فى اللغة: اسم مجموع المعنى ولفظه واحد، وفى الاصطلاح: اسم الجملة مركبة من أجزاء.

صحة مقارنتها المطلقة على حصولها معه فى العقل الذى هو المقارنة المخصوصة، وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه.

بيان ذلك: أنه يستراب إن صحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها أعم متقدمة على المقارنة فى العقل وشرط المتقدم شرط للمتأخر، فلو كانت صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة فى العقل لكانت المقارنة فى العقل مشروطة بالمقارنة فى العقل، وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه.

والحاصل: إن صحة نوع من المقارنة كافية فى الدالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث المهية المشتركة من دون شرط، وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد، فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينها ومقارنة المعقولات فى الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالمًا بها، فثبت أن كل مجرد قائم بذاته يصح أن يكون عالمًا بسائر المعقولات.

قال بعض الشارحين: وههنا بحث:

أما أولاً: فلأن تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة إنما يتم إذا كانت المقارنة ذاتية لها.

وأما ثانيًا: فلأن اللازم من المقارنة صحت المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص، فجاز أن تصح الذات المجردة المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط، أعنى المقارنة العقلية، فإذا وجد فى الخارج امتنعت المقارنة لانتفاء شرطها الذى هو الوجود الذهنى أو لوجود مانع لها الذى هو الوجود الخارجى، وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما إذا كانت المجرد موجودًا فى الخارج قائمًا بذاته.

وأما ثالثًا: فلأن ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة إلى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات فى المجرد القائم بذاته، فيلزم أحد الأمرين: إما فساد ذلك الدليل أو بطلان هذه المقدمة.

أقول: أما الجواب عن الأول: فبأن تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشيء زائد عليه الذى باعتباره يتحقق الخصوص ضرورى وإن كان

بحسب ذاته متقدمًا على العام كما فى «العرضيات» وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده.

وأما عن الثانى: فبأنه إذا جاز اتصاف العالم بشىء ولو فى ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشىء لذاته إلا لمانع خارج من ذاته، إذ كل ما يمتنع على طبيعته لذاتها يمتنع على كل فرد من أفرادها مطلقًا، والأمور الخارجة عن المهية الغير اللازمة لها إنما تلحقها من جهة المادة واستعدادها، فما لا يكون ماديًّا يمتنع عليه ذلك.

وأما عن الثالث: فبأن ما ادعى أحد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور، بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر إلى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى.

ثم إنى أقول: لكن يرد على الدليل المذكور وجوه أخرى من الإيراد:

أحدها: إن من جملة عوارض المهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها فى العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها، فيمتنع تحققها فى الخارج امتناعًا ذاتيًّا متعلقًا بهذا النحو من التحقق، فلعل مقارنة معقول بمعقول فى العقل من قبيل الأوصاف الذهنية التى يمتنع بالذات تحققها فى الخارج، فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية.

وثانيها: إن لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظى كمقارنة جسم بجسم ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذى وضع بغير ذى وضع ومقارنة زمانى بغير زمانى، فيجوز أن تكون المقارنة بين الصور الذهنية نحوًا آخر والمقارنة بين الخارجيات نحوًا آخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوى مشترك، فلا يمكن مقايسة أحدهما بالآخر لأن المشترك بينهما ليس إلا لفظ المقارنة فقط.

وثالثها: إن ما قالوه لو كان حقًّا لزم اشتمال كل مجرد عقلى على أفراد غير متناهية فى الخارج بمثل البيان المذكور، لكن التالى ممتنع لانحصار كل عقل نوعه فى شخصه. فالمقدم مثله بيان للزوم جريان مثل الدليل المذكور بأن نقول: مهية كل

عقل يجوزها الاقتران لأفراد كثيرين لكونه مفهومًا كليًّا فى الذهن، وإذا ثبت صحة الاقتران الذهنى ثبت صحة الاقتران مطلقًا وثبت منه صحة الاقتران الخارجى لكونه فردًا من الاقتران المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها، ثم نتمم الدليل بأن ما يمكن للمفارق بالإمكان العام يجب وجوده لفقد الحالة المنتظرة فى المفارقات العقلية لأن الاتصاف بأمر سانح يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها.

وبالجملة: الدليل المذكور لابتنائه على تعدى ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية إلى ما يلحقها فى الخارج فاسد عندنا، فالأولى أن يتمسك فى هذا المطلب بدليل آخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام يجب وجوده له وإلا لكان له حالة منتظرة، فلا تكون ذاته كافية فيما له من الصفات، هذا خلف، لما مر من أنه واجب من جميع جهاته والأولى أن يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد، فهو واجب الحصول له بالفعل.

ويستدل على ثبوتها بأنه لو كان حصوله بالقوة لتوقف الحصول على استعداد مادة لقبوله، فيكون ماديًّا مع أنه مجرد، فثبت أن كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى فى القياس الأصل، ولو جعل المصنف الكبرى هناك كل مجرد يمكنه أن يعقل سائر المعقولات لينتج القياس بعد إثبات هذه المقدمة الكبروية وأن الواجب يمكن أن يعقل سائر المعقولات.

وقال بعد ذلك: وكل ما يمكن للواجب بالإمكان يجب وجوده له إلى آخر الدليل لكان له وجهًا أيضًا لكن على أى وجه كان لا بد فى الدليل من مؤنة إثبات المقدمة القائلة: كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له، فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب.

واعلم أن المصنف اختار فى علم الواجب تعالى بالأشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين: بارتسام صور الموجودات فى ذاته تعالى، كالكسيمايس الملطى وأرسطاطاليس، وهو الظاهر من كلام الشيخين أبى نصر وأبى على وتلميذه بهمنيار.

وبالجملة جمهور أتباع المعلم الأول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم، هو أن الصورة العقلية قد تؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة، بل ربما يكون الأمر بالعكس من ذلك، كصورة بيت أبدعها البناء أولاً فى ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولية علة محركة لأعضائه إلى أن يوجدها فى الخارج، فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت، ولما كانت نسبة جميع الأشياء الممكنة إلى الله تعالى نسبة المصنوع إلى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية.

فقياس عقل واجب الوجود للأشياء هو قياس أفكارنا للأمور التى نستنبطها، ثم نوجدها فى الخارج من حيث إن المعقول منها سبب للموجود، والفرق بين الأمرين بانا لكوننا ناقصين فى أفاعيلنا الاختيارية إلى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها ثم إلى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والأول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج فى فاعليته إلى أمر خارج عن ذاته: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] فإنه تعقل ذاته وما يوجبه ذاته وبعلم من ذاته كيفية الخيرية فى الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه.

فالعالم الكيانى بإزاء العالم الربوبى، فالعالم الربوبى عظيم جدًّا، وأيضًا لو كان البارى يعقل الأشياء من الأشياء لكانت وجوداتها متقدمة على عاقليته لها، فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق أنه واجب من جميع الوجوه ويكون فى ذاته وقوامه إن تقبل مهيات الأشياء وكان فيه عدمها باعتبار ذاته، فيكون فى ذاته جهة إمكانية ولكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته وهذا محال فيجب أن يكون من ذاته ما هو الأكمل لا من غيره، فقد بقى أن يكون علمه بالممكنات حاصلاً له تعالى قبل وجودها لا من وجودها.

---

(١) سورة يس آية ٨٢.

هذا حاصل كلام المشائين فى علم الله بما سواه، والمتأخرون عن آخرهم أنكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما أورده أبو البركات البغدادى فى كتاب «المعتبر» وهو أن قولهم لو كان علمه مستفادًا من الأشياء لكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلاً للأشياء.

فإن فاعليته لها إنما يتم بصدور الفعل عنه فيجب أن يكون لفعلته مدخل فى تكميل ذاته وذلك باطل، فيلزم نفى كونه فاعلاً للأشياء كما أن هذا الكلام باطل، فكذا ما قالوه.

أقول: الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها، قد تطلق ويراد بها نفس المعنى الإضافى ولا ريبة فى أنها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود ما أضيفت هى إليه، وقد يطلق ويراد بها مبادئ تلك الإضافات وهى متقدمة على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعانى بأول الاعتبارين صفة كمالية لذاته تعالى، بل بالاعتبار الثانى، فإن فاعليته تعالى هى كونه بحث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات.

وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف لديه الأشياء وعلى هذا قياس سائر الصفات الكمالية، فكما أن فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلاً مستقلاً، فلو عكس الأمر أيضًا لزم الدور فوذانه فى العلم أن يجعل المعلوم تبعًا للعلم إلا العلم تبعًا للمعلوم.

ومنها ما ذكره المصنف وأجاب عنه وهو قوله: فإن قيل لو كان البارى عالمًا بشىء وارتسمت فيه صورته لكان فاعلاً لتلك الصورة لإمكانها وافتقارها إلى ما تقوم به، فيحتاج إلى فاعل وفاعلها إن كان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه إلى الغير فى اتصافه بصفة العلم، فتعين أن يكون الفاعل لها ذاته تعالى وقابلاً لها لقيامها به وهو محال لامتناع كون الشىء الواحد فاعلاً وقابلاً، لأن القابل هو الذى يستعد للشىء والفاعل هو الذى يفعل الشىء، والأول غير الثانى لإمكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر.

فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها بأخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب، وأيضًا الفعل للفاعل قد يكون فى غيره والقبول للقابل لا

يكون فى غيره فجهة الفعل غير جهة القبول، وأيضًا لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجوب يكذبه، وأيضًا نسبة القابل إلى الصورة بالإمكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب، والاقتضاء والوجوب الذى اقتضاها الفاعلية مبطل للقوة التى اقتضاها القابلية ولا يبطل شىء لذاته وما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون الشىء الواحد مستعدًّا للشىء الصورى ومفيدًا له؟.

لا يخفى أن هذا الكلام فى صورة المنع المقدمة وقع الاستدلال عليها فى أصل البحث وهو خلاف أسلوب المناظرة لأن المنع طلب الدليل على مقدمته، فالأولى أن يكتفى فى الجواب بمنع تعدد جهتى الفعل والقبول مطلقًا، وهذا لأن معنى كونه مستعدًّا للشىء إنه لا يمتنع لذاته أن يتصوره ومعنى كونه فاعلاً أنه متقدم بالعلية على ذلك التصور، فلم قلتم إنهما متنافيان؟.

فإن العقل يجوز أن لا يمتنع على الشىء تصوره بأمر آخر وإن كان متقدمًا عليه بالذات، وملخص المقال إن ههنا اشتباهًا فى أخذ القبول بمعنى الانفعال التجددى الذى هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بأمر زائد والبرهان لا يساعد إلا على نفى الأول دون الثانى، إذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان للجهتين فى الذات المتكثرتان لهما إنما هما الفعل والانفعال التجددى وهما مناط فى كل جسم كما علم فى أوائل هذا الكتاب لا الفعل والقبول مطلقًا، ولفظ الاستعداد مطلقًا يناسب المعنى الأول وإن وقع فى عبارة المصنف بالمعنى الآخر لكن أمر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى.

بل لقائل أن يقول: حصول صور الأشياء فى ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعى جعلاً مستقلاً، بل جعلاً تابعًا لجعل الذات وجودًا وعدمًا، فإن كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وإن كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات.

قال الشيخ الرئيس فى «التعليقات»: إن كانت الصفات عارضة لذاته تعالى، فوجود تلك الصفات إما عن سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلاً له ولا

يصح ذلك، فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوة، وأما أن يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته، فيكون إذن قابلاً كما هو فاعل اللهم إلا أن تكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فإنه حينئذ يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لأنها موجودة فيه بل لأنها عنه، وفرق بين أن يوصف جسم بأن أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج وبين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه.

وإذا أخذت حقيقة الأول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو أنه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل، بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فإن حقائقها هى أنها يلزم عنها اللوازم وفى ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هى قابلة فاعلة، فإن البسيط عنه وفيه شىء واحد. انتهى كلامه ملخصًا. فقد علم أن حيثيتى القبول والفعل ليست مطلقًا مما يوجب اثنينية فى الذات ولا فى الاعتبار إلا إذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر وليس من شرط القيام التأثر، بل قد يكون بلا تأثر كما فى لوازم البسائط.

فإن قيل: لا نسلم وجود لازم للمهية البسيطة، بل المهيات التى تكون عللاً للوازمها مركبات، فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة أخرى، فلا يلزم كون الشىء فاعلاً وقابلاً بجهة واحدة.

قلنا: فى كل مركب يتحقق أمر بسيط ولكل واحد من البسائط شىء من اللوازم ولا أقل من كونه واحدًا وموجودًا، وأيضًا للمركب جهة واحدة، فحتى الخمسة فى خمسيتها والعشرة فى عشريتها واللازم الذى يلزمه من هذه الحيثية فليس علة لزومه أحد أجزائه وإلا لكان حاصلاً له قبل الاجتماع، وليس القابل له أيضًا أحد أجزائه، فإن الموصوف بتساوى الزوايا القائمتين ليس أحد أجزاء المثلث كضلع واحد أو زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع، فكان الشىء باعتبار واحد فاعلاً وقابلاً.

قال بعض الشارحين: حق الجواب أن يقال: إنما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزأين له وليس كذلك، بل هما إضافتان عارضتان له بالقياس إلى الصورة.

أقول: ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال.

أما الأول: فلما علمت أن إضافة الواجب إلى الأشياء ليست مختلفة، بل جميعها بمعنى واحد فله إلى كل شيء إضافة واحدة.

وأما الثانى: فلأنه إذا اختلفت الحيثيتان فيه، فهما إما أن تكونا عارضتين له أو مقومتين له أو الواحدة منهما مقومة والأخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقى أما على الأخيرين فواضح، وأما على الشق الأول فنعيد الكلام إلى صدورهما بأن نقول: إنهما لا تصدران إلا بجهتين مختلفتين أيضًا، فأما أن يتسلسل الأمر إلى لا نهاية أو ينتهى إلى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوًا كبيرًا.

ومنها ما أفاده العلامة: فى «شرح الإشارات» حيث تصدى لتبين مفاسد القول بارتسام صور المعقولات فى ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعًا بليغًا من قوله: ولا شك فى أن القول بتقرير لوازم الأول فى ذاته تعالى قول يكون للشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، وقول: بكون الأول موصوفًا بصفات غير إضافية ولا سلبية، وقول: بكونه يكون محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وقول: بأن المعلول الأول غير مباين لذاته وبأنه لا يوجد شيئًا مما تباينه بذاته بتوسط الأمور الحالة فيه.

إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء والقائلين بنفى العلم عنه تعالى، وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاءون القائلون باتحاد العاقل، والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرًا من التزام هذه المعانى.

أقول: يمكن التقصى عن هذه الإشكالات والتخلص من هذه المضائف، أما من التزام كون ذات البارى قابلاً وفاعلاً فلما مر، وأما من لزوم اتصافه تعالى بصفات حقيقية، فبأن تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له، بل هى معلولات لذاته بعد تمامه وكماله ذاتًا ووصفًا، إذ هى فى مرتبة متأخرة عن ذاته وصفاته.

فذاته تعالى، وإن كان محلاً لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا تكون هى كمالات لذاته تعالى، وليس علو الأول ومجده بذاته كما ذكروا بعقله للأشياء، بل بأن يفيض عنه الأشياء معقولة فيكون علوه ومجده لا بلوازمه التى هى المعقولات.

وذكر بهمنيار هذا المعنى فى «التحصيل» بقوله: واللوازم التى هى معقولاته تعالى وإن كانت أعراضًا موجودة فيه فليس مما يتصف بها أو ينفعل عنها، فإن كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءًا للوازمه، أى معقولاته، بل ما يصدر عنه إنما يصدر بعد وجوده وجودًا تامًّا، وإنما يمتنع أن يكون ذاته محلاً لأعراض ينفعل عنها أو يستكمل بها أو يتصف بها، بل كماله فى أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا فى أنه يوجد له، فإذا وصف بأنه يعقل هذه الأمور فإنه يوصف به لأنه يصدر عنه هذه لا لأنه محلها. انتهى.

وأما من استدعاء الكثرة فى ذاته تعالى، فيما دفعها الشيخ فى عدة مواضع من كتبه كـ «التعليقات» وغيرها، إن هذه الكثرة إنما هى بعد الذات الأحدية بترتب سببى ومسببى لا زمانى، فلا يثلم بها وحدة الذات.

أقول: معناه إنه كما أن صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح فى وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلى والمعلولى، وكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة إنما ترتبت عنه على وجه لا ينسلم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة يرتقى إليه ويجتمع فى واحد محض فهى مع كثرتها اشتملت عليها أحدية الذات إذ الترتيب مما يجمع الكثرة فى واحد كما أشار إليه الفارابى فى الفصوص بقوله: واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتخذ الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل فى وحدة.

وأما من استجاب كون المعنى الأول غير مباين لذاته، فإن أراد بعدم مباينته له تعالى حلول صورته فى ذات الواجب تعالى، فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الربانى بالصور المرتكزة فى ذاته.

وإن أراد به كون صورته عين الواجب بناء على أن صدور كل معلول عنه تعالى إنما هو متوسط صورته السابقة عليه، فلو لم يكن صورة المعلول الأول حين حقيقة الواجب لزم التسلسل فى العلل وهو مستحيل، بيان ذلك إنه إذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى لأنها عقلت فلا يخلو إما أن يكون قبل كل صورة عقلية صورة عقلية أخرى فالكلام كما قلنا، وإما أن لا يكون فكأنا قلنا: عقلت لأنها عقلت أو وجدت لأنها وجدت عنه وهو باطل.

فجوابه: ما وجد فى كتب الشيخين أبى نصر وأبى على من أن هذه الصور المعقولة نفس وجودها فيه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لأحدهما على الأخرى، فهى من حيث هى موجودة ومن حيث هى معقولة موجودة.

وحاصل ما ذكروه: أن الصور الصادرة عنه تعالى، إذا كانت خارجية يحتاج فى صدورها إلى صورة عقلية سابقة عليها، وأما إذا كانت عقلية، فلا يحتاج فى صدورها إلى صورة أخرى عقلية، بل إيجادها عين العلم بها، فلا حاجة إلى إثبات علم آخر بها سابق عليها.

ومنها: ما أورده صاحب «المطارحات» ــ قدس الله سره ــ من أنه يلزم على القول بارتسام الصور فى ذاته تعالى على الترتيب العلى أن يكون ذاته منفعلاً عن الصورة الأولى، إذ هى علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية، لا يقال: الصور وإن كانت فى ذاته فليست كمالاً له لأنا نقول: هى من حيث كونها فى ذاتها لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل، بل بالقوة.

ولا شك أن كون ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء القوة إنما يكون لوجودها، فيكون وجودها كمالاً له ومزيل النقص مكمل، فالصور السوابق تكون مكملة وذاته مستكملة والمكمل أشرف من المستكمل مع أن ذاته أشرف من كل شىء، هذا حاصل ما ناقض به القائلين بارتسام الصور فى ذاته.

وأقول: فيه بحث من وجهين:

أما أولاً: فلانتقاضه بصدور الموجودات الخارجية عنه لإجراء خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتأمل.

وأما ثانيًا: فلأن إمكان المعلول فى ذاته لا ينافى إيجاب العلة إياها.

فنقول فعلية تلك الصور من جهة المبدأ ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك فقد ولا قوة أصلاً ولا لتلك الأشياء إمكان من الجهة المنسوبة إلى مبدئها الأعلى، والانفعال إنما يلزم لو انتقل ذاته من معقول إلى معقول آخر كما فى العلوم النفسانية، أو بفيض معقولاته على ذاته من غيره كما فى علوم البارى، وأما إذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما فى لوازم المهيات، فلا يلزم من الانفعال شىء أصلاً.

ومنها ما ذكره العلامة الخفرى ردًّا على انكسيمايس الملطى القائل بالصور المرتسمة فى ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام منه بقوله:

أولاً: إن فيضان هذه الصور إما بالعلم المتقدم أو لا، فعلى الأول يرد: إن العلم المتقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية، فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الإيجاد العينى؟ وعلى الثانى: يرد عليه إن هذا قول بأن الله تعالى أبدع الأشياء لا يعلمها، وهذا قول [مستساغ] كما ذكره ذلك الفيلسوف.

وثانيًا: أن هذه الصور إما جوهرًا أو أعراضًا، فإن كان الأول، لزم أن يكون موجودات عينية، فلا بد لها من صور أخر للعلم بها والكلام فى ذلك كالكلام فى أصل الصور، وإن كان الثانى لزم أن يكون الواجب الوجود بالذات محلاً لها وفاعلاً لها، والقول: بكون الواجب بالذات فاعلاً لها لا محلاً لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقى المُمكنات، ولا خفاء أيضًا فى إن علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علمًا كماليًّا ذاتيًّا لكونه تابعًا لفيضان تلك الصور، فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى غير تابع للتأثير والحق تحققه كما مر. انتهى.

أقول: كلامه منظور فيه بوجوه:

الأول: أن العلم الإجمالى الكمالى غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى إلا عند من يجعله علمه تعالى بالأشياء الخارجية بمجرد الإضافة الإشراقية

الوجودية إليها، والقائلون به طائفة أخرى يجعلون موجودية الأشياء فى الخارج منتسبة إلى جاعلها وقيومها مناط معقوليتها له، أولا ترى أن الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار وأتباعه مع إثباتهم العلم الإجمال الذى هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به فى صدور الموجودات عنه تعالى؟ بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجى عنه تعالى بلا امتياز سابق عنده وإرادة متقدمة منه.

الثانى: أنه قد سبق أن علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين إيجاده لها بلا اختلاف، والعلم إذا كان عين الإيجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة فى صدوره عن الفاعل بعلم وإرادة إلى علم سابق تفصيلى به، فلا يتأتى قوله، وهذا قول بأن الله أبدع الأشياء لا يعلها.

الثالث: أن قوله: هذه الصور إما جواهر وإما أعراض إلى آخره... غير متوجه، فإن جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية، فلا يستدعى العلم بها صورة أخرى كما مر، والكل باعتبار الوجود العينى أعراض قائمة بذاته، لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره.

الرابع: أن استدلاله على أن علم البارى بهذه الصور ليس علمًا كماليًّا بكونه تابعًا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارًا من أن علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة، لا أنه تابع لذلك وإن كان مراده أن نفس تلك الصور ليست كمالاً له.

فنقول: ومن الذى أنكر هذا؟ فإن الفلاسفة القائلين بالصور فى علمه تعالى ينادون إن وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالاً له فى أنه يتبع عقله لذاته للأشياء الخارجة عن ذاته.

الخامس: أن قوله: فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بقادح فيما هم بصدده، إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم فى الصور، بل يثبتون للبارى علمًا كماليًّا هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذى هو مبدأ المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس فى

«كتاب النفس» من «الشفاء» وكيف أنكر أحد من معتبرى الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية أو ذهنية.

فهذه جملة من أقوال القادحين فى تقرير رسوم المدركات فى ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والإتمام والنقض والإبرام.

فإن قلت: فما الذى تراه وتعتقد فى ذلك من الصحة، والفساد، والحقية والبطلان؟.

أقول: الفساد والبطلان بوجوه أخرى غير ما ذكر الأول ما ألهمت به وهو أنه لو كان علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها فى ذاته، فلا يخلو إما أن تكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له، أو لوازم خارجية له، أو لوازم له مع قطع النظر عن الموجودين، لا سبيل إلى الأول والثالث، إذ لا يتصور للواجب تعالى إلا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجى الذى هو عين حقيقته، واللوازم الخارجية لا تكون إلا حقائق خارجية لا ذهنية.

إذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضناه، لأن الجواهر الحاصلة فى ذاته تعالى على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الأعراض الحاصلة فيه، وإن كان الكل مما يعرض لها فى الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل، وتأمل فيه.

الثانى: أيضًا وجه إلهامى يستدعى مقدمات أولها: أن العلم التام بشىء من أنحاء الوجود لا يحصل إلا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثال له، بل لا مثال له أصلاً وإنما مثاله بخلاف المهية، فإن لها مثالاً مطابقًا لها فى الحقيقة.

وبعبارة أخرى، أفراد الموجودات الخارجية بما هى تلك الأفراد لا يمكن حصولها فى الذهن حصولاً مطابقًا لها وإلا يلزم أن يكون الموجود الخارجى من حيث هو موجود خارجى موجودًا ذهنيًّا، وأيضًا لما كان العلم الارتسامى بحصول صورة من مهية الشىء فى الذهن، فلا بد من وحدة المهية وانحفاظها وتعدد الوجود، وهذا إنما يتصور إذا كانت غير الوجود، أو الموجود بما هو موجود.

وثانيها: أن التأثير والتأثر والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس إلا فى أنحاء الوجودات، بمعنى أن العلو من حيث وجودها مما تؤثر فى المعلول من حيث وجوده، لأن مهية العلة من حيث هى هى مع عدم اعتبار وجودها علة لمهية المعلول كذلك، اللهم إلا فى لوازم المهيات التى هى أمور اعتبارية.

وثالثها: إنه ليس معنى قولهم: العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها، كما يظهر من التدبر فى برهانه: أن العلم بمهية العلة التامة مطلقًا يوجب العلم بالمعنى ولا أن العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات مما يوجبه حتى يرد على الأوليين، ذلك لا يجرى فى غير لوازم المهيات، وعلى الثانى والثالث، عدم الفرق بين العلة والمعلول فى الحكم وعدم فائدة فيه.

بل المراد منه: أن العلم بالعلة بتمام حقيقتها التى هى بها علة تامة متأدية لمعلولها الخاص يقتضى العلم بذلك المعلول، أى أخذها بحيث يكون أية حيثية لها مدخل فى تتميم عليتها مأخوذة معها داخلة فيها أو أية حيثية غيرها خارجة عنها وإلا لم يكن ما فرض علة تامة، وهكذا يجرى الكلام فى انضمام الجهات والحيثيات التى لها مدخل فى العلية إلى أن ينتهى إلى شىء هو لذاته موجب تام، فإذا كان ذلك الشىء لذاته بلا اعتبار آخر علة وموجبًا لمعلول خاص، فمتى علم بعلم تام علم كونه علة تامة لذلك المعلول على وجه تأديته إليه وعلم من ذلك نحو حصول المعنى منه ونحو كونه فى نفسه الذى من توابع كون علته فى نفسها.

والحاصل: أن كل معلول من لوازم مهية علته التامة بما هى علة تامة له، فكذلك العلم به من لوازم مهية العلم بعلته.

فإن قلت: فيلزم أن يكون جميع المعلولات أمورًا اعتبارية لما تقرر من أن لوازم المهيات أمور اعتبارية!!.

قلت: المهيات على ضربين: مهيات هى غير آنيات ولا مأخوذة معها شىء منها، ومهيات هى نفس الآنيات أو مأخوذة معها شىء منها، فلوازم الضرب الأول منها لا يكون إلا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود فى لزومها بخلاف الضرب

الآخر منها، فإنها لوازم الوجود الخارجى الذى هو عين المهية أو معتبر معها أو محثية به.

إذا تمهدت هذه المقدمات الثلاث فنقول: لما كان الواجب تعالى بوجوده الذى هو عين ذاته سببًا تامًّا لوجود جميع الموجودات على الترتيب، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به علة، فيجب أن يعلم معلولاته بما هى معلولاته على النحو الذى حصلت منه تعالى ـــ أى بحسب كونها موجودة ـــ لا بمجرد مهياتها من حيث هى هى، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لأنها من تلك الحيثية فقط، من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم، والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة فى الخارج ليس إلا بنفس حصولاتها الخارجية لا بحصول مهياتها فى ذات العالم بما سواه أكان واجبًا أو عقلاً أو نفسًا فلكية.

فعلمه بجميع الأشياء ليس إلا بحضورها أنفسها وبوجودها الذى به وجدت، لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية، فقد ثبت أن علمه بجميع الأشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئى.

الثالث: إنه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور الكثرة من الواحد الحقيقى بجهة واحدة، لأن المعنى الأول إذا كان صدوره عن المبدأ الأول تعالى مشروطًا بسبق صورته كما تقتضيه قاعدتهم هذه، يلزم أن تكون الصورة الأولى علة لحصول اللازم المباين، ولحصول صورة أخرى وهى صورة المعنى الثانى، فيلزم أن يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين.

ولا يقال: لعل ذاته تعالى من حيث ذاته علة لوجود المعلول الأول، ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الأول، لأنا نقول: فعلى هذا انفسخت قاعدتهم من أن علمه بالأشياء علة لوجود الأشياء، إذ على هذا التقدير وجود المعنى الأول وعلمه تعالى به فى درجة واحدة، فلا يتقدم العلم على الإيجاد، وما

حداهم إلى إثبات الصور فى ذاته تعالى إلا كون علمه تعالى بكل شيء سببًا لوجود ذلك الشيء فى الأعيان على ما سبق ذكره.

فإن لم تكن الصورة العقلية للمعنى الأول موجبًا لوجوده فبطل أصل مذهبهم، وأيضًا إذا كان ذاته تعالى علة لذات المعنى الأول وعقله لذاته علة لعقلة المعلول الأول، فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركيب فى ذاته، وإن كانت شيئًا واحدًا وحيثية واحدة يلزم أن يكون وجود المعلول الأول وعقل الواجب له شيئًا واحدًا، له حيثية واحدة بلا اختلاف، لأن وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة المعلول كذلك، فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون لها معلولان متغايران تغايرًا يوجب مباينة أحدهما عن علته واستقلاله فى الوجود؟.

ومقارنة الثانى لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسى فى «شرح الإشارات» والعجب أنه مع تفطُّنه لهذا الأصل المتين والقاعدة القويمة كيف لم يتمم أعماله فى انكشاف جميع الأشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها لذاتها، بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للأشياء الكلية والجزئية عليه، وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناطًا لعلم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضى؟.

بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودى والحضور العينى على جميع الأشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء أو علومهم، وسواء كانت القوى الخيالية والحسية، وإدراكاتها الخيالية والحسية فإن جميعها إنما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يغرب عنه شيء من الأشياء لا باعتبار الشهود العينى ولا باعتبار الوجود العلمى، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[1] إشارة إلى النحو الأول، وقال تعالى: ﴿وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[2] إشارة إلى النحو الثانى.

---

(١) سورة سبأ آية ٣.

(٢) سورة سبأ آية ٣.

فإن قيل: فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالأمور المتقدمة على الزمان والدهر، وعلم متغير وهو علمه بالأمور الكائنة الفاسدة والتغير فى علمه تعالى مطلقًا غير صحيح.

قلنا: هذه الأشياء وإن كانت فى ذواتها أو بقياس بعضها إلى بعض متغيرة، لكنهما بالنسبة إلى العوالى والشوامخ العقلية وإلى ما هو أعلى وأرفع منها فى درجة واحدة فى الحضور كما وقعت إليه الإشارة.

ومنهم من ارتكب هذا التغير فى حضور الأشياء الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى، معتذرًا بأن هذا التغير لا يوجب تغيرًا فى الذات ولا فى العلم الكمالى الذاتى، بل التغير إنما يكون فى النسب والإضافات الاعتبارية.

ومثل ذلك مثل من اطلع على ما فى كتاب دفعه ثم التفت إليه صفحة بعد صفحة وسطرًا بعد سطر، فإن العلم بما فى الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات، هذا والعمدة ما ذكرناه أولاً، فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه فى الشرح أن القول بإثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات فى ذاته تعالى قول فاسد ومعتقد ردىء ورأى سخيف وتجاسر فى حق المبدأ الأعلى، جَلَّ كبرياؤه عن ذلك وعلا علوًّا كبيرًا.

وتحقيق الحق فى كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذى ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ ﴾[1] يطلب عندنا، وقد أوردنا طرفًا منه فى كتاب «المبدأ والمعاد» ولعمرى إن إصابة الحق فى هذا الأمر الجليل على الطريق الذى يوافق الأصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبرئًا عن المناقشات ومترهًا عن المؤاخذات فى أعلى طبقات القوى الفكرية، وهو بالحقيقة تمام للحكمة الإلهية الحقة قَلَّ من اهتدى إليه سبيلاً و لم تزلّ قدمه فيه.

وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته فى العلوم وذكائه الذى لم يعدل به ذكاء، كيف زل قدمه وذل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز

---

(١) سورة فصلت آية ٤٢.

ارتسام الحقائق فى ذاته تعالى، وتسويغ كون مبدأ غاية وأوائل مفطوراته أمورًا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها أقوى منها، مع أن العلة والمقدم فى الوجود يجب أن يكون فى باب الموجودية، والقوام أقوى تحصلاً وأكد تقوّمًا وأشد استقلالاً من معلولها وما يتأخر عنها فى الوجود والإنصاف.

إن طريقة شيخ الإشراق ومتابعيه أقرب إلى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم فى باب العلم، كارتسام الصور الذى قال به الشيخان وأتباعهما ووجود المثل التى قال بها أفلاطون الإلهى، واتحاد العاقل والمعقول الذى ذهب إليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين، وثبوت المعدومات سواء نسب إلى الخارج كما زعمته المعتزلة، وإلى الذهن كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محيى الدين العربى وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوى على ما نقل عنهم، أو العلم الإجمالى الذى اكتفى به أكثر المتأخرين.

وتلك الطريقة ـــ أى إثبات علمه تعالى على قاعدة الإشراق ـــ مبناها على أن علمه تعالى بذاته هو كونه نور الذات، وعلمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له إما بذواتها كالجواهر والأعراض الخارجية، أو بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للأشياء الإدراكية، ومستمرة كانت كما فى المدبرات العلوية الفلكية عقولها أو نفوسها أو غير مستمرة كما فى القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية، فعلمه تعالى محض إضافة إشراقية عنده.

فواجب الوجود مستغن فى علمه بالأشياء عن الصورة، وله الإشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شىء عن شىء، وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع إلى بصره لا إن بصره يرجع إلى علمه كما فى غير هذه القاعدة، ونوريته نفس قدرته، فإن النور فياض لذاته، بمعنى أن علمه بالأشياء نفس إيجاده لها كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه، فله إضافة الفعالية إلى جميع الأشياء فقط بها يصحح جميع الإضافات كالعالمية وغيرها إذ هى عينها فى التحقق فهذا مذهبه فى علم الله وبيانه على ما جرى بينه وبين إمام المشائين فى الخلسة الملكوتية إنما يتأتى بأن يبحث الإنسان أولاً فى علمه بقواه وآلاته ثم يرتقى إلى علم ما هو أشد تجردًا بذاته

وبالأشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك أن علم المبدأ الأعلى ليس بالصورة مطلقًا بل بالمشاهدة الحضورية والإشراق الحضورى.

إذ قد تحقق أن النفس غير غائبة عن ذاتها وإدراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها وإلا لم تشر إلى ذاتها بأنها إذ كل صورة زائدة عليها وإن كانت قائمة بها فهى بالنسبة إليها هولانًا، وأيضًا لم يكن إدركها لذاتها على الوجه الجزئى إذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات فهى لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة.

ثم إن إدراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها إنما يكون بنفس هذه الأشياء لا بصورة زائدة عليها مرتسمة فى النفس، لأن الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم أن تكون النفس محركة لبدن كلى ومستعملة لقوى كلية وليس لها إدراك بدنها الخاص وقوتها الخاصة وهو ليس بصحيح، فإنه ما من إنسان إلا ويدرك بدنه الجزئى وقواه الجزئية، والنفس تستخدم المفكرة فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات، وحيث لم يكن للقوة الجرمية سبيل إلى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها إذ وجودها فى نفسها، هو وجودها لمحلها لا لنفسها، كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة؟.

وإن لم يجد آثارها، فإذا لم يكن للوهم الذى هو رئيس سائر القوى الجزئية سبيل إلى إدراك نفسه وإدراك القوى الباطنة، فكذلك حال سائر المدارك الجزئية، فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات، إنما هى النفس الناطقة بنفس تلك الأمور لا بصور أخرى، وذلك لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الأمر وأفق التأثير وتسلطها على البدن، وقواه لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتربية.

وكلما كانت النفس أشد تجردًا وأقوى سلطنة على البدن وقواها كان إدراكها أتم وحضور قواها عندها أشد وظهور الإدراكية لها أقوى، ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لأدركته أيضًا بمجرد الإضافة الإشراقية القهرية من دون احتياجها إلى قبول صورته والانفعال عنها، فالقبول من جهة

النقص والقهر من جهة الشرف، ونحن إنما احتجنا إلى قبول الصورة فى بعض الأشياء كالسماء والكواكب وغيرهما لأن ذواتها غائبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هى حاضرة لنا كحضور آلاتنا لما احتجنا إلى صورة ذهنية، فإذا تحقق وتبين أن النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة فى قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمى مختف عليها لكونها نورًا لذاته قاهرًا عليها، فالوجود البحت المتمجد الواجبى، إذ هو فى أعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة وله إضافة الجاعلية التامة إلى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الأتم والجلال الأرفع.

فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والأجرام وقواها ويحل فيها وما يتمثل لها بمجرد الإضافة المبدئية والإحاطة الشهودية، فكما أن علمه بذاته لا يزيد على ذاته، كذلك علمه بالأشياء غير زائد على حضور ذواتها، والعقول القادسة والذوات الجرمية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها وأعيانها حضورًا عقليًا نوريًا.

قال: ومما يدل على أن هذا القدر كاف فى العلم، أن الإبصار إنما هو بمجرد إضافة ظهور الشىء للبصر مع عدم الحجاب، فإن الرؤية ليست بانطباع أشباح المقادير فى الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها كما بين فى مقامه، فيلزم الاعتراف بأن الإبصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصرة، فيقع به إشراق حضورى للنفس لا غير، فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر إبصار وإدراك وتعدد الإضافات لا يوجب تكثرًا فى ذاته، وكذا تجددها لا يوجب تغيرًا فى ذاته كما مر ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[1].

فهذه هى طريقة الشيخ الإلهى فى مسألة العلم، ولا يخفى على الأذكياء وثاقتها وعظم شرافتها فى أسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع إلى الأمور المقرنة للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل إليه، وبعد أن قرر الشيخ هذه

---

(١) سورة سبأ آية ٣.

المسألة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة أورد على نفسه إشكالاً وهو: إنا إذا علمنا شيئًا إن لم يحصل منه فينا أثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد، فما كنا أدركناه وإن حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك، فيكون صورة ذهنية، ثم أجاب عنه بأن ذلك إنما يجرى فى العلم الارتسامى.

وأما العلم الحضورى الشهودى، فإذا حصل فينا فلا بد لنا من حصول شيء لم يكن حاصلاً فينا قبل ذلك، وهو الإضافة الإشراقية فقط من غير افتقار إلى المطابقة الواجبة حصولها فى العلوم الصورية وتقسيم العلم فى أوائل المنطق إلى التصور والتصديق، إنما هو فى العلوم التى هى غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالأشياء التى يكفى فى العلم بها مجرد الإشراق الحضورى، فإنها ليست من التصورات والتصديقات فى شيء، والمشاءون وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم و لم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تراهم كالمبهوتين فى علم الله.

فمنهم من نفاه وضل ضلالاً بعيدًا، وخسر خسرانًا مبينًا.

ومنهم من جعله صورًا معقولة قائمة بذواتها.

ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات، والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرًا عنده بالصورة تراه فى كتاب «الشفاء» متحيرًا فى ذلك.

فتارة يقول: إن صور جميع الموجودات التى بها علم واجب الوجود لا يجوز أن يكون فى ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية.

وتارة يجعلها فى بعض الموجودات.

وتارة يقول فيكون فى صقع من الربوبية ولا يفهم أحد ما هذا الصقع الذى فيه صور جميع الموجودات وتارة يلزم أن هذه الصور فى ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لأنها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة فى حقيقته.

ولما تفطن الشارح لكتاب «الإشارات» وهو العلامة الطوسى: أن إثبات الصور فى ذات الله تعالى قول فاسد، ومذهب باطل، ناقصه وحاول طريقة أخرى لتصحيح مسألة العلم معاهدته نفسه على أن لا يخالف الشيخ أصلاً، وأنت إذا تأملت طريقته تأملاً شافيًا وجدتها مأخوذة من طريقة شيخ الإشراقى التى يقول

بصحتها كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالأنوار الإلهية لكن يخالفها، هذه تجعل علوم المجردات بالأشياء بحصول صور الأشياء فيها، ثم يجعل الصور المرتسمة فى الجواهر العقلية مناطًا لعلم الله تعالى بالأشخاص المادية والحرادث الكونية وهو غير جيد كما سبق.

وأنت قد عرفت من طريقة صاحب «الإشراق» أن الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التى دونها بالإضافة الإشراقية من دون احتياج إلى أن يكون فيها صورة وأثر على ما قررناه.

ثم إنك قد عرفت أن الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالإشراق الحضورى يدرك الأمور المادية بالإشراق الحضورى من غير أن يدركها بالصور الحاصلة فى المبادئ المفارقة، بل ارتسام صور الموجودات الكلية فى العقول الفعالة والنفوس العالية باطل عنده.

واستدل عليه فى كتاب «حكمة الإشراق» بما حاصله: إن انتقاش المجردات بصور ما تحتها إما أن يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالى عن السافل، أو عما فوقها بأن يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض آخر فينتهى إلى أن يكون الصور المتكثرة حاصلة فى ذات الحق تعالى، بل إلى تكثر ذاته تعالى عنه علوًّا كبيرًا.

فإن قلت: فالنظام العجيب الواقع فى هذا العالم المفضى إلى العلم السابق، كيف يصدر عن المبادئ مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء، وقد بطل فيما مر القول بالبحث والاتفاق؟.

قلت: وقوعها على رأيه بسبب جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها، فإن للعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة فى عدد معدود، بل على وفق تكثر الأنواع الجسمانية، فإن هذه الأصنام وهيئاتها وكسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الأرباب النورية وهيئاتها ونسبها المعنوية.

وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتأله أصلح المسالك فى كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقته طريقة العلامة الطوسى فى الوثاقة لكنها غير تامة وهى تتم بأدنى نظر كما قلناه.

فإن قلت: على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم أن لا يكون علمه تعالى بالأشياء علمًا فعليًّا ولا يكون صدور الأشياء عنه باختياره؟.

قلت: للعلم الفعلى عندهم صورتان: الأولى أن يكون العلم سببًا للمعلوم بالعرض ومقدمًا عليه تقدمًا ذاتيًّا كما إذا أراد بناء بيت فتصور أولاً صورته، فقد أحدث أولاً صورة ذلك البيت فى ذهنه ثم أوجد مثلها فى الخارج على وفق ما تصوره، الثانية أن يكون العالم من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان أمرًا ذهنيًّا أو عينيًّا، فكما أن العالم فى الصورة الأولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة أخرى، بل نفس حصولها عنه فى ذهنه نفس معلوميتها له، كذلك العالم فى الصورة الثانية يعلم العين الخارجى بإيجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس إيجاده لها.

فالعلم بالصورة هناك حصولاً وبالعلم هناك حضورًا، كلاهما علم فعلى والمعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين فى الصورة الأولى فعلى أيضًا ولكن المعلوم معلوم بالعرض، ففى الشق الأول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب زائد على ذاته، وفى هذا الشق يصدر فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات عالمة، فالمبدأ الأعلى أوجد المعلول الأول وفى حال إيجاده علمه لا أنه تعالى علمه فأوجده حتى تكرر التعقلات الموجب للتسلسل فى الارتسامات أو فى الوجودات، ولا أنه تعالى أوجده فعلمه ليلزم أن يكون علمه انفعاليًّا مستفادًا من المعلوم، بل أوجده عاقلاً له ـــ أى نفس وجوده نفس معقوليته ـــ فإيجاد المبدأ الأعلى له عين العلم به.

وكذلك حكم الثوانى من الممكنات إلى آخر الوجود، فعلمه تعالى بالأشياء حضورى فعلى ولا يلزم أن يكون فاعلاً موجبًا لأن اقتضاء الشىء للشىء إن كان

مع شعور بالشيء المقتضى فهو إرادة، وإن كان بلا شعور فهو ميل طبيعى، ولا فرق بين الميل الطبيعى والإرادة إلا بأن الأول لا يقارن الشعور بخلاف الثانى.

والحاصل: أن مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشئ من نفس ذات العالم كاف فى كونه إراديًا، وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الزمانى على ما يدعيه المتكلمون.

فإن قلت: أليس مدار المعقولية عندهم على التجريد عن المادة؟ فكيف تصير الأشخاص الجسمانية معقولات بأنفسها لا بصورها المنتزعة من مواردها.

قلت: ذلك إنما يكون فى الأشياء التى لم يتحقق للعاقل بالقياس إليها علاقة وجودية وتسلط قهرى وعدم احتجاب، فإذا تحقق ما ذكرناه يكفى للعاقلية مجرد الإضافة الشهودية الإشراقية كما سبق، وإلى هذا أشير ما يوجد فى كلام بعضهم إن الشيء المادى والزمانى بالنسبة إلى مبادئها غير مادى ولنا زمانى، يعنى به ارتفاع أثر المادة وأثر الزمان عنه، وهو الخفاء والغيبة، فقد علم بتمام ما ذكرناه فى طريقة الإشراق أنها أصح الأقوال المذكورة فى علم الأول تعالى ولها قصور من جهة إن مناط علمه تعالى بالأشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم تكن له فى مرتبة ذاته علم بشيء من الأشياء، بل يكون عالميته بالأشياء مجرد إضافته إليها المتأخرة عن ذاته، فلا بد من الرجوع إلى طريقتنا فى كيفية علمه تعالى، فإنها تمام فى باب القوة والمتانة.

بل لعمرى إنه من العجائب التى لم تر مثلها أعين الأنام ولم تسمع نظيرتها أسماع أولى العقول والأفهام، وهو مما أتانيه ربى الذى يعطى كل ذى حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه، فإن الفيض عام والجود تام، هذا فلنرجع إلى ما نحن بصدده، ومن اعتقد أن علم البارى بالأشياء نفس ذاته كأنه إشارة إلى ما زعمه أكثر المتأخرين، بأن علمه بجميع الأشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لأن الأشياء لما كانت بأسرها صادرة عنه وهو مبدأها على التفصيل كان مشتملاً عليها محيطًا بها إحاطة البذر للشجرة، فبهذه العلاقة إذا علم ذاته فقد علم جميع الأشياء مجملة.

وأورد عليه أن العمة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول، فكيف تكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم بأحدهما نفس العلم بالآخر؟ نعم، العلم بالمعلول يترتب على العلم بالعلة لا أنه نفسه، ولا إحاطة للبذر بالشجر، كيف وليس فيها الشجر إلا بالقوة والقوة فى حقه تعالى ممتنعة.

فمن اعتقد أن علمه تعالى بالأشياء منحصر فى العلم الإجمالى على الوجه المذكور اعتقد نفى العلم بها حقيقة تعالى عنه، لأن ذاته تعالى متباينة لذواتها، فالعلم بذاته ليس علمًا بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض، لأن كون أحد الأمرين المتخالفين علمًا بالآخر بالعرض إنما يتضح إذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علمًا بذى الوجه بالعرض ولا ريب أن الواجب والممكن متباينان فى الذات والوجود، فكيف يكون ذاته علمًا بما سواه بالعرض؟.

وفيه نظر، إذ لا يبعد أن يقول أحد: لعل الارتباط الخاص الذى بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف فى أن يكون نفس ذاته بعينه علمًا بمعلوله بالعرض؟.

قال المعلم الثانى فى كتابه فى «السياسات المدنية»: فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته عقل بوجه الموجودات، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده، هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه.

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلى

قد علمت أن علمه تعالى بالأشياء عند المصنف بالصور القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة من الحكماء، كالمعلم الثانى والشيخ الرئيس وأتباعهما.

وقد علمت أيضًا أن كل صورة عقلية ولو تخصصت بألف تخصيص مخصص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لأن مناط الجزئية كما حقق أما الإحساس، أو العلم الحضورى، وقد عرفت مرارًا من مسفوراتنا أن جزئية الشىء بنحو وجوده والوجود لا يدرك إلا بالمشاهدة، فيلزم عليهم أن لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة ولا الإبداعيات إلا بصورها الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونفى هذا الشهود فى غاية السخافة.

فإن جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى وهو مبدأ لكل وجود عقليًّا كان أو حسيًّا ذهنيًّا كان أو عينيًّا، وفيضانها عنه تعالى لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره.

فمن قال: إن الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى، فقد بعد عن الحق بعدًا كثيرًا وإن لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم، فإنه ما نفى عنه تعالى العلم بأمر من الأمور مطلقًا، بل إنما نفى نحوًا من أنحاء العلم الذى هو العلم الحضورى والمشاهدة، وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة، ووصفه تعالى بالسميع والبصير وإن كان من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله جمع من أهل الكلام.

وتقرير كونه تعالى عالمًا بالجزئيات على الوجه الكلى هو أنك بعدما علمت من الفصل السابق أن جميع الأشياء من شأنها أن تكون مدركة للواجب تعالى، وإن ما يمكن له تعالى بالإمكان العام يجب حصوله له وإلا لكان له حالة منتظرة، وعلمت أيضًا أن العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول، فالواجب تعالى لما كان ذاته سببًا للأشياء الممكنة كليها جزئيها على ترتيبها وسبب لأسبابها وهو يعلم ذاته ويعلم من ذاته أسبابها، فوجب أن يكون عالمًا بها لأن من يعلم العلة وجب أن يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها وإلا لما كان عالمًا بها علمًا تامًّا.

فوجب أن يكون الواجب عالمًا بجميع الجزئيات وإلا لما كان علمه تعالى بالأشياء منحصرًا عندهم بالصور الحاصلة.

والصور الحاصلة عن الشيء إما أن تستفاد من وجود ذلك الشيء، أو يستفاد وجود ذلك الشيء منها أو لا هذا ولا ذاك، والأول باطل فى حقه تعالى بالاتفاق لأن الجزئيات متغيرة.

وإذا كان علمه تعالى مستفادًا من وجودها لزم الانفعال والتغير فى ذاته تعالى كما أشار إليه بقوله، لكن لا يدركها مع تغيرها وإلا لكان يدرك منها تارة إنها موجودة غير معدومة، وتارة يدرك إنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية وواحدة من الصور لا يبقى مع الثانية.

لأنا إذا اعتقدنا أنها موجودة زال اعتقاد كونها معدومة وبالعكس، فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلاً عن غيره، هذا خلف لما مر من أنه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيًّا، والثالث أيضًا باطل لأن علمه بالأشياء سبب لوجود الأشياء عند القائلين بالصور، نعم عند من يكون علمه بالأشياء نفس وجودات الأشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره، فتعين الثانى وهو أن يكون عليه تعالى بها سابقًا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يعتريه تغير أصلاً وإن تغير المعلوم وبهذا الوجه أيضًا يكون علمه كليًّا كما يقول: بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلى.

قال الشارح: الجديد ههنا محل تأمل لأنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة أو بغير واسطة، وادعوا أيضًا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير، وهل هذا إلا تناقض؟.

فإن الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها، فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضًا، وقد التجئوا لدفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو

التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية، فإنهم يخصصون قواعد بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية.

أقول: ما ذكره افتراء عليهم وقع عن جماعة من المتأخرين كصاحب «إحياء العلوم» وغيره، وبناء على ذلك إما على أنهم فهموا من قول الحكماء أن البارى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى أن الجزئيات معلومة له بضبائعها الكلية لا بهوياتها الشخصية، وأما على إنهم زعموا أن تصور المهية لا يمنع فرض الشركة إلا بواسطة أمر مخصوص ينضم إليه وهو المسمى بالتشخص وهو أمر جزئى لا مهية له، فما لم يدرك ذلك الأمر المخصص كان المدرك كليًا.

وزعموا أن علمه بالجزئيات على الوجه الكلى لأجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص، وأما للاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بأن العلم إذا كان كليًا غير متغير يلزم أن يكون المعلوم به أيضًا كليًا غير متغير، فيلزم من ذلك بعكس النقيض أن المعلوم إذا كان جزئيًا زمانيًا لم يكن العلم به كليًا، والواجب إذا كان علمه منحصرًا فى العلم الكلى الغير الزمانى يلزم أن لا يكون له علم بالشخصيات، وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية.

أما عن الأول: فهو ظاهر من أقوالهم صريحًا ونقل عباراتهم فى هذا الباب يوجب التطويل والإسهاب، فلنقتصر على قول الشيخ فى «التعليقات» الأول: يعرف الشخص وأحواله الشخصية ووقته الشخصى ومكانه الشخصى من أسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية إليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته أو ذاته هو سبب الأسباب، فلا يخفى عليه شيء ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة.

وأما عن الثانى: فلأن مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الإدراك لا التفاوت فى المدرك، فهما تنشآن من اختلاف نحوين من الإدراك لا من إدراك المخصص وعدم إدراكه، فكل ما يدرك بطريق الإحساس يكون جزئيًا، وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليًا سواء كان مذهبهم هذا حقًا أو لا.

فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الأمور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما أن كثيرًا من الصفات التى فى حق غيره كمال فى حقه نقص

لتعاليه عن صفات الماديات من حيث ماديتها، كذلك الإحساس والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات، فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر، كيف وعكس ذلك أحق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين.

وأما عن الثالث: فإن العلم بالمتغير لا يلزم أن يكون متغيرًا، كما أن العلم بالمحسوس لا يلزم أن يكون إحساسًا، لا يقال: مناط الجزئية إذا كان عندهم محسوسية لشيء، فإذا لم يكن محسوسًا لم يكن معلومًا بخصوصه لأنا نقول: العالم به خصوصه بعلمه على وجه كونه محسوسًا ولا يلزم منه أن يكون محسوسًا لذلك العالم، إذ يكفى للعالم بتشخصه العلم بمحسوسيته بشيء آخر.

وإن لم يكن محسوسًا لذلك، فثبت أن العلم بالجزئيات من حيث إنها جزئية يمكن أن يكون على وجه كلى كما صورناه، فلا يلزم المنافاة بين كلامى الحكماء ولا التخصيص فى قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفى علمه بالجزئيات على الوجه الجزئى بأن يكون قولنا على الوجه الجزئى قيدًا للعلم لا للمعلوم.

وإن كان رأيهم هذا سخيفًا كما بينا، ثم إن المصنف أراد توضيح العلم بالجزئى على الوجه الكلى، فأورد مثالاً فقال: كما تعلم أنت بالقوانين النجومية والأحكام الهيوية الكسوف الجزئى بعينه فإنك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كأول الحمل شماليًّا، أى واقعًا فى الجانب الشمالى من قرص الشمس بصفة كذا ككونه ناقصًا ووقوعه فى عقدة الرأس.

وهكذا إلى جميع العوارض منها، إنه واقع فى ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم وقوعه فى ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ الهجرى أو اليزدجردى الذى مبدأ بعثة نبى على صفة كذا وكذا، أو جلوس ملك على السرير بصفة كذا وكذا.

فإنك إذا علمت الكسوف الجزئى على هذا الوجه، أى بأسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على هذا الوجه الكلى كما قال، لكنك ما علمته ـــ أى هذا الكسوف جزئيًّا ـــ لأن ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين، لأنك علمته

بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة بعضها إلى بعض وإن كان منحصرًا فى واحد، لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة إحساسية أو إشراق حضورى أو التخيل الذى هو أيضًا مشاهدة فى الباطن لم يكف فى كون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين، ولذا قال: وهذا العلم الكلى غير كاف لوجود ذلك الكسوف فى هذا الوقت ما لم ينضم إليه المشاهدة، لأنه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال إلى الحضور وإلى الانقضاء، بل هو ثابت قبله ومعه وبعده، متعال عن الزمان، لكونه محيطًا بالزمان وأجزائه الماضية والمستقبلة متعلقًا بها فى درجة واحدة.

فإن قلت: هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الأشخاص البشرية بعدما لم يكن، فيكون زمانيًا لإحاطة الزمان بحدوثه.

قلنا: زمانية بعض أفراده المختص بأمر متعلق بالمادة لا تنافى فعالية عن الزمان بحسب ذاته، ولما لم يكن الحاصل فى حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لما عرفت من نفيهم الإضافة الإشراقية له تعالى بالنسبة إلى الأعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الإحساس والتخيل والعلم العقلى الذى يستفاد من وجود الأشياء المسمى بما بعد الكثرة.

فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذى يستفاد منه وجود الأشياء وهو الذى يسمى بما قبل الكثرة، فإذن لم يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام، هذه طريقتهم فى كيفية علمه بالجزئيات، وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[1].

---

(١) سورة النور آية ٤٠.

فصل فى أن واجب الوجود مريد للأشياء وجواد

ففى هذا الفصل مطلبان:

المطلب الأول: فى إثبات إرادته للأشياء، اعلم أن العلم بكيفية إرادته تعالى للأشياء من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة مأخذه أنكر بعض الناس الإرادة والمشيئة فى إيجاد العالم، كأوساخ الدهرية والطباعية القائلين بأن وجود الأفلاك والعناصر مع ما فيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس بأمر الله وكلمته، بل بطبائعها.

ولأجلها نشأ القول بالاتفاق المنسوب إلى بعض الفلاسفة كديمقراطيس، ومن هذا القبيل ما ارتكبه أبو الحسن الأشعرى وأتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلى وداع حكمى.

وكذا ما زعمته طائفة أخرى من المتكلمين أنه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على ذاته ظانين أنه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلاً بالطبع، ولم يتفطنوا إن كل قادر يكون أفعاله معللة بالأغراض والدواعى الزائدة على ذاته يكون كالإنسان مضطرًّا فى صورة مختار محكومًا عليه فى صورة حاكم لأن الباعث للشىء على شىء مستخدم ومستعبد له فى تكميله ومن الذى يستخدم المقصود ويستعبد المعبود المسجود، فجميع هذه الظنون الفاسدة إنما نشأت من الجهل بأن إرادته تعالى أرفع من هذا النمط الذى يتصورونه فى حقه تعالى وإن ذاته أجل وأقدس من القصد والطبيعة، وعن همة زائدة فى رتبة رفيعة.

وقد أسلفنا لك طرفًا من الكلام فى «مبحث الغاية» لو تفطنته لكفاك عن التورط فى هذه المزالق مع التدبير اللائق والتأمل الصادق، وما يناسب هذا الموضع أن الإرادة قد تكون شوقًا متأكدًا يحصل عقيب داع هو تصور الشىء الملائم تصورًا ظنيًّا، أو تخيليًّا، أو علميًّا موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض الأجسام، كالعضلات الآلية والأعضاء الأدوية المخلوقة بأمر مبدع الأشياء لأجل طاعة بعض ما هو أقرب فى الوجود إلى ملكوته الأعلى لحصول ذلك الشىء

الملائم بوجه من الوجوه، وقد يكون شوقًا ذاتيًا غير مسبوق بتصور الشيء، بل مقارنًا له.

ومن هذا القبيل أكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقًا، بل عشقًا ناشئًا عن عشق الذات المدركة بنفسها أو عن إدراكاتها المتعلقة بالأشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبًا لوجود الأشياء بذاتها أو بواسطة تلك الإدراكات المتعلقة بها، فإن الشوق إنما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل، فلا يوجد للمجردات العقلية، فإرادتها خالية عن الشوق، فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون علمه بذاته وهو فى غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذى منبع لجميع الخيرات.

ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه، فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل إنها صدرت عن ذاته، فالداعى له فى إيجاد الأشياء إنما هو عين ذاته.

وقد علمت فى «مبحث الغاية» أن كل ما كانت فاعلية لشيء على هذا السبيل كان فاعلاً وغاية لذلك الشيء، فإذن كما أن علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الأشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الإشراقيين.

فكذلك محبته لذاته عين ذاته وإراداته للأشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدءًا لها وعين ذواتها بالعرض ـــ أى من حيث كونها ناشئة عن محبة الذات ـــ فإرادته للأشياء الخارجية ـــ أى مريديته لها عند هذه الطائفة ـــ هى كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له مشاهدة عنده مرضيًا بها عنده على نظام هو أتم النظامات الممكنة خيرًا وكمالاً، لا أن يتبعه صور الأشياء اتباع الصورة للمضى والإسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علوًا كبيرًا.

أو عند رؤساء المشائين القائلين بأن علمه بنظام الخير المقتضى له صور زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور إذ هى عين علمه عندهم، وأما إرادته لفيضان تلك الصور المتقررة فى ذاته على ما ذهبوا إليه، فهى عين ذاته وعين علمه بذاته، فعلى أى تقدير إرادته تعالى للفعل عين ذاته، لأنه عين علمه بذاته عين محبته لذاته

المستلزمة لمحبة ما سواه كما عرفت، فكما أن لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته ونفس وجود الأشياء الخارجية كما أنها نفس علمه بها فهى نفس رضاه لها.

وإلى ما ذكرنا أشير بقوله: أما إرادته فلأن كل ما هو معلوم عند المبدأ الأعلى وهو ـــ أى ذلك المعلوم خير وغير مناف لمهيته ـــ فائض خيران من ذات المبدأ المقتضى لفيضانه، فذلك مرضى له وهذا هو الإرادة فى حقه كما علمت.

أما بيان أن كل ما هو معلوم له يكون خيرًا، فلأن معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لأن الواجب تعالى فى غاية الشرف والمجد، فما يصدر عنه يجب أن يكون أشرف ما يمكن أن يوجد من شىء، فإن الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضى الأخس ويترك الأشرف، بل يلزم من فيض وجوده الأشرف.

فالأشرق، كما أشار إليه المعلم الأول وبرهانه مذكور فى كتب صاحب «الإشراق» ألم تريا عارف كيف أبدع أولاً العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتمخصة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الأفلاك الصادرة بتوسطهما عن مبدع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور فى ذواتها ولا إعياء ولا فتور فى حركاتها، عاشقة لأضواء القدس، مطيعة لله تعالى، ولها أيضًا من كل صفة للهيولانية فيها مدخل أشرفها وأفضلها، فلها من الأشكال أفضلها وهى الكروية.

ومن الحركات أفضلها وهى الدورية الموجبة للحياة والنطق كما علمت، ومن الكيفيات المرئية أفضلها وهى الضياء والنورية، وتشارك السابقين الأولين من الملائكة المقربين فى إنها أعطيت أفضل ما تجوهرت وتزينت به فى أول أمرها وبدء فطرتها.

وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفيات المرئية التى تخصها والكمالات الممكنة فى حقها إلا فى النسبة مع حفظ نوعها أيضًا، فإنها لم يكن لها فى أول الفطرة أن تعطى الشىء الذى يتحرك إليه وهى أيسر غرض فى الأجسام وأخسه لأن النسبة أبعد الأعراض عن جوهر الشىء وأخسها، فالأجرام السماوية تلحقها النقص فى أخس الأشياء التى من شأنها أن يوجد لها شيئًا فشيئًا ولا يمكن غير ذلك، لأن

تجردها عن الوضع ممتنع وإلا لكانت عقلاً لا جسمًا وكذا الجمع بين الأوضاع لتضادها، فلا محالة يحصل جزء فجزء إلى ما شاء الله تعالى.

ثم الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى غاية الجودة ونهاية النظام لأن نظامها متعلق بحركات الأفلاك وأوضاعها، ونظام الأفلاك ظل نظام ما فى القضاء الإلهى لما علمت أن الموجودات غير صادرة على سبيل البحث والاتفاق كما نسب إلى ديمقراطيس، ولا على طريقة الجزاف كما توهمه الأشعرية، ولا عن إرادة ناقصة كإرادتنا المحوجة إلى دواع خارجة عن ذواتها كما زعمته المعتزلة، ولا بحسب الطبيعة التى لا شعور لها بذاتها فضلاً عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت إليه أوساخ الدهرية والملاحدة.

والحاصل: إن نظام المعقول الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود، وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدأ الأعلى عن النقص والشين، فهذا النظام الذى على وفقه يجب أن يكون أتم النظامات الممكنة وأكملها.

أقول: ومن البراهين التى سنحت لها فى هذا الباب إنه قد تبين وتحقق فى كتب الحكمية كـ «تحصيل بهمنيار» وكتاب «إخوان الصفا» ما ذهبت إليه طائفة من متألهى الحكماء ومحققى الصوفية إن لجميع العالم من العقول والنفوس الأجرام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية.

فنقول: إذا كان العالم بجميع أجزائه واحدًا شخصيًّا، فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تمامًا وكمالاً أو فى مرتبة فى الشرف والخيرية، لأن ذلك المفروض لا يخلو إما أن لا يكون مندرجًا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية أو يكون، وكل من الشقين ممتنع، فتصور نظام آخر مطلقًا باطل.

أما الأول: فلما تقرر أنه لا يمكن أن يكون جواهر ولا أعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وأعراضه، أما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الأفلاك والهيولى المشتركة، فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات

الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداده وأعراضه المفارقة فلا محالة لا يمكن غيره، فكل ما وقع في تلك الأمور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع آخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الأنواع إلا ما هو الواقع فيه لا غير.

وأما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة، واختلاف أنواعها بأمور لاحقة للجسمية المشتركة إذ ليس لها أنواع بسطية يكون جعل جنسها وفصلها واحدًا كالسواد مثلاً، وأما الأجسام البسيطة فلانحصار منوعاتها من الصور بما صدرت من المبادئ بحسب بعض جهاتها اللازمة إما مطلقة، أو بضرب من الصور السوابق بلا مدخلية للأمور العارضة المفارقة، فلا يمكن وجود غيرها.

وأما الأعراض فلأنها تابعة للجواهر متقومة بها، فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الأعراض ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم إمكان نوع من الأعراض خارج عما وجدت وتحققت من الأجناس العوالي وأنواعها وأنواع أنواعها.

ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين، وكذلك حكم أنحاء المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية، وقد ثبت أيضًا أن الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم في عالم التركيب شرائط النوع الأنقص بكمالها لم تدخل فيما هو أعلى منها، وهذا المعنى معلوم بالوجدان في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرًا وعقلاً مستفادًا هو أفضل ما في الخليقة وخليقة الله في أرضه.

كما أن العقل الأول خليفة الله في سمائه، إذ المراد بالسماء جملة عالم الإبداع وبالأرض جملة عالم التكوين، فإذا لم يمكن تحقق جواهر ولا أعراض مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقًا لهذا العالم بحسب المهية ومخالفًا له في أمور عرضية، فقد بطل أن يكون مخالفًا له في النوع.

وأما إبطال الشق الثانى وهو كون المتصور من نظام آخر متحد المهية مع هذا النظام الموجود، فلوجوه منها: إن العالم بجميع أجزائه إذا كان واحدًا نوعيًّا غير مسبوق باستعداد مادة وتهيؤ قابل، إذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدًّا لقبول وجوده باستعداد سابق، وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرًا فى شخص واحد، كيف وكل استعداد ينتهى إلى قسمة فكية بحركة مستقيمة وجهات الحركات محددها محيط الأجسام؟.

وأيضًا لا بد لحدوث الاستعدادات من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها، لأن مهيتها مهية التجدد والانقضاء واللحوق موحيًا لتكثر أشخاص نوع واحد باللواحق المطارية لها من خارج إذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر لاطرادها، وإذا كان كذلك فلا يصح وجود أجسام كثيرة محددة للجهات، فالعالم حينئذ واحد وقته واحدة مع ما يتعلق به تأثيرًا وتدبيرًا وحلولاً، ومنها إن وجوده حيث لم يكن مسبوقًا بزمان يكون صدوره عن البارى القيوم مرة واحدة على سبيل الإبداع، والمبدعات نوعها منحصرة فى شخصها.

وقد بينا سابقًا أن تدريجية بعض أجزائه فى حدود أنفسها لا ينافى صدورها عن المبدأ الأحدى الذات مرة واحدة.

ومنها: إن الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة أخرى وحيثية أخرى ووحدة العلة يوجب وحدة المعلول.

ومنها: إن تشخصه بذات البارى تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو رأى أهل الحق وتسخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا لا ينافى ما ذهبوا إليه، لأن الوجودات الإمكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن أنوار عظمته وأشعة كبريائه.

ومنها: إن العلة الغائية فى وجوده، هى ذاتَ المبدأ الأعلى وعلة بدئه هى بعينها علة تمامه، وكل ما هو غايته أجلّ الأشياء فهو فى غاية الشرف المتصور فى حقه، فهذا بيان أن ما صدر عنه تعالى خيرات لا يتصور كونها أشرف مما وقع.

وأما بيان كونها غير منافية لذات المبدأ تعالى، فلأنها معلولة له تعالى، إما بالذات أو بتوسط ما هو معلول له بالذات، والمعلول لا ينافى ما هو علته بل يلائمه ويوافقه، وأيضًا لا يكون فى الوجود أمر جزافى واتفاقى كما علمت بل كله غريزى فطرى سواء كان طبيعيًّا بحسب ذاته كحركة الحجر إلى الأسفل أو قسريًّا كحركته إلى فوق، أو إراديًّا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان، إذ كل ما يحدث فيجب عن سبب ويرتقى فى سلسلة الأسباب إلى مبدأ واحد ومسبب فرد تتسبب عنه الأشياء وتتشعب عنه الأمور على ترتيب علمه بها، فليس فى الوجود شىء مناف لطبيعة علله وأسبابه، فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس إلى طبيعة جزئية متلائمة منتظمة بالقياس إلى طبيعة الكل وطبائع الأسباب المؤدية إليها.

وكذا النغمات الغير المؤتلفة والأشعار الغير[1] الموذونة بالقياس إلى بعض السلايق مؤتلفة موزونة بالقياس إلى النظام الكلى، ووجود الأصابع الزائدة على خلقة الإنسان طبيعى فى جبلة العالم وكذا كل عمرو، أجل وإن كان اخترامىًّا، فهو بالقياس إلى الكل طبيعى وإن لم يكن طبيعيًّا على الإطلاق.

ولو تيسر لك أن تعلم كل شىء بأسبابه وعلله بأن تخرج عن هذه الهاوية المظلمة مهاجرًا إلى الله ويرتقى إلى عالم الأفلاك وما فوقها وما فوق فوقها إلى أن تعرف المبدأ الأول حق معرفته، ثم ما يتلوه من الملائكة العلية، ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة بإذن ربها، ثم ما يباشره تحريكًا وتدبيرًا من الأجسام الفلكية مع لوازم حركاتها وآثارها من الأسطقسات ثم الأمزجة والممتزجات التى توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات، لرأيت جميع الأشياء حسنًا عندك ملائمًا لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الآن بالبرهان.

المطلب الثانى فى بيان جوده: وعرفوه بأنه إفادة ما ينبغى إفادته لا لغرض ولا عوض، وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المنتسبين ويمكن الاختصار على قول

---

(١) الغير، وردت هكذا بالأصل، والأفصح أن تكتب غير بدون.

المعرف إفادة ما ينبغى لا لغرض، لأن من أفاد لمن لا ينبغى لم تكن إفادته هذه إفادة ما ينبغى، ومعلوم أن الغرض شامل للمعوض عينًا كان أو غيره.

والجواد الحقيقى ليس إلا المبدأ تعالى، فإن غيره تعالى إنما يفعل الخير لغرض من الأغراض العائدة إليه سواء كان ثوابًا فى الآخرة أو نجاة من العقاب أو مدحًا وتخلصًا من مذمة، أو استكمالاً للنفس وتشبهًا بالعالى، أو إزالة المحبة ما هو فى معرض الزوال، أو الراحة عن الألم الذى يلحقه لدقة القلب لعلاقة، أو غير ذلك، وأما المبدأ الأعلى فيفيض الخير بإرادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل أحد من غير بخل ولا عوض أصلاً.

كما قال: أما جوده فنقول الواجب لذاته إما أن يفعل بقصد وشوق إلى كمال، أو يفعل لأنه ــ أى فعله ــ نظام الخير فى الوجود، فيوجد الأشياء على ما ينبغى من الوجه الأحسن لا لغرض وشوق إلى كمال يحصل له بالإيجاد والإفادة، والأول محال لما بينا: إن واجب الوجود ليس له كمال منتظر.

فلو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم أن يكوم له حالة منتظرة، هذا خلف، والقسم الثانى حق، وهو إنه يفيد وجود الأشياء على الوجه الأتم لا لغرض وشوق يعود إليه، فهو الجواد لا يقال لعل غرضه من فعل الخير أمر يعود إلى غيره وهو إيصال كل مستحق إلى مطلوبه.

قلنا: ذلك الأمر لو لم يكن وجوده أولى عنده من عدمه لم يكن مقتضيًا لفاعليته ومرجحًا لفعله، وإذا كان كذلك فلغيره مدخل فى تتميم كمال له لا يتحقق إلا بحصول تلك الأولوية، فقد علم أن الداعى له لإفاضة الخيرات من ذاته ليس إلا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذى هو عين ذاته وعين إرادته للخيرات.

وأما النقائص والشرور الواقعة فى ضرب من الممكنات وعدم وصولها إلى كمالاتها المتصورة فى حقها، فهى لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك، وقصور القابلية تنتهى آخر الأمر إلى لوازم المهيات الإمكانية ومتبعها الإمكان.

قال المعلم الثانى فى «التعليقات»: الأول تام القدرة والحكمة والعلم كامل فى جميع أفاعيله ولا يدخل فى أفعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور، والآفات والعاهات الطبيعية إنما هى تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام، وتحقيق ذلك أن اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين أحدهما: ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وأمثالها، فإنها عدميات محضة وهو على ضربين:

الأول: عدم ليس ذلك العدم بإزاء الوجود الذى هو مقتضى طباع الشىء ولا مما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات، كقصور الممكن عن الوجود الواجب والوجوب الذاتى وكقصور كل تال من العقول الفعالة عن وجود متلوّه وسابقيه، وقصور النفوس عن رتبة العقول وكذا الأجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع، فالخير الذى يقابله منحصر فى الواجب إذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة إمكانية ومن عداه من المهيات المعروضة للوجود لا يخلو عن شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت إمكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم فى البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود، فهذا الشر منبعه الإمكان الذاتى وإن كان مختفيًا تحت سطوح صبح الأزل مستورًا فى ضوء كبير الأول.

والثانى: ما يكون عدم مقتضى الشىء أو ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا فى غير الماديات، فالإبداعيات حيث يكون وجود كل منها على أكمل ما يتصور فى حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى أصلاً وما عداها من الأمور المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت إمكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها فى التعلق بالهيولى، فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الإمكان لأنها صدرت من المبادئ لأجل جهة الإمكان فيها.

فمنبع الشر مطلقًا هو الإمكان كما وقع فى عباراتهم، والمعنى الثانى من لفظ الشر هو ما يمنع الشىء عن الوصول إلى الخير الممكن فى حقه من الوجود أو كمال للوجود، كالبرد المفسد للثمار والحر المعفّر لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والأخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها إلى كمالها العقلى

كالبخل والجبن والإسراف والسفاهة والجهل المركب وأمثالها والأفعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة وأشباهها من الآلام والأحزان والعموم وغير ذلك من الأشياء التى معانيها وجودية ولكنها تتبعها إعدام.

فنقول: إطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الأول حقيقة، وعلى المعنى الثانى مجاز، لأن الشر الحقيقى لا ذات له بل هو إما عدم ذات أو عدم كمال لذات، والبرهان عليه إنه لو كان أمرًا وجوديًا فلا يخلو إما أن يكون شرًّا لنفسه أو لغيره والأول باطل، وإلا لما وجد إذ الشىء لا يقتضى لذاته عدمه أو عدم كماله.

كيف وجميع الأشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع أنه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه، وكذا الثانى لأن كونه شرًّا لغيره إما لأنه يعدم ذلك الغير أو لأنه يعدم بعض كمالاته، فإنه لو لم يكن معدمًا لشىء أصلاً لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر لذلك الشىء للعلم الضرورى بأن كل ما لا يوجب عدم شىء ولا عدم كمال له فلا يكون شرًّا لذلك الشىء.

فإذا كان كونه شرًّا لكونه معدمًا لشىء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشىء أو عدم كماله لا نفس الأمر الوجودى المعدوم، بل هو فى ذاته من الكمالات النفسانية أو الجسمانية، كالظلم فإنه وإن كان شرًّا بالقياس إلى المظلوم وإلى النفس الناطقة التى كمالها فى تسخير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس إلى القوى الغضبية التى كمالها فى الانتقام، وكذا الإحراق كمال للنار وشريته بالنسبة إلى من تقعد به سلامته.

فعلم أن الشر إما عدم ذات أو عدم كمال لذات، فالوجود من حيث إنه وجود خير محض، والعدم من حيث إنه عدم شر محض فقد ظهرت بما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر أن الحكماء ما صححوها بالقياس، بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتجئوا تارة أخرى إلى أنها ضرورية، وما ذكروه من الأمثلة لإيضاح ما ربما اشتبه على بعض الأذهان.

ثم إنك قد علمت: أن الشر الذى هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم المهيات التى لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل، بل قد يلحق المهيات لا من ذاتها،

فلا محالة لا بد له من علة وسبب فكلامنا ليس فى الشق الأول الذى لا لمية له، إذ من المعلوم أنه ليس للمهيات فى كونها ممكنة ولا فى حاجتها إلى علة لوجودها سبب ولا لقصور الممكن عن الواجب بذاته ولا لتفاوت مراتب هذا النقصان فى المهيات علة، بل إنما ذلك لاختلاف المهيات فى حدود ذواتها لا لأمر خارج عنها، كيف ولو كان النقص فى جميعها متشابهًا لكانت المهيات مهية واحدة؟.

بل الكلام فيما هو من القسم الآخر، وهو عدم ما هو من الأمور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلاً للإنسان، فإن ذلك ليس شرًّا له لأجل كونه إنسانًا، بل هو شر لأجل إنه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق إليه لا من حيث إنه إنسان بل من حيث إنه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذى لا صلاح فى أن يعم، وهذا الشر أما يوجد فى الأشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو إما خير محض بالمعنى الثانى أو خيره أكثر من شره.

وأما ما يكون شرًّا محضًا أو مستولى الشرية أو متساوى الطرفين، فما لا وجود له أصلاً حتى احتيج فيه إلى منشأ ومبدأ آخر سوى واجب الوجود بالذات الذى هو خير محض لا يوجد منه شرًّا أصلاً كما توهمته كفرة المجوس، وكل واحد من القسمين المذكورين أولاً من أفراد الخير لأن ترك أحدهما شر محض وترك الآخر شر غالب، فيجب صدورهما عن الواجب بالذات مفيض الخيرات.

مثال القسم الأول: عالم العقول، وعالم الأفلاك إذ هما مبرآن من الشرور والفساد الناشئين من نسخ التضاد، ومثال القسم الأخر: عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر، ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد إهماله وإلا لزم ترك خير كثير بشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك أيضًا إنما يكون لأجل النفع فى أشياء أخر لو لم يخلق لخلق سربال الوجود وقصر رداء الجود وبقى فى كتم العدم عوالم كثيرة ومقايس جمة غفيرة.

فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضيًا بالذات، كيف ولو لم يكن فى عالم العناصر تضاد ولا تفاسد، فمن أين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار؟ ومتى ينتقل الهيولى من صورة إلى صورة ومن حالة إلى حالة حتى يبلغ

إلى غاية من الاستعداد؟ وتقبل العقل المستفاد الذى يضاهى الملكوت الأعلى فى الشرف والكمال والإحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع أن أمثال هذه الوقائع والآفات اللازمة فى الطبائع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون الالتفات إليها من المبادئ العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوطة بسلسلة من الأسباب يلزم من عدمه عدمها وهو أعظم خلل فى نظام الخير.

فإن وجد نوع يفسد بعض أشخاص نوع آخر قائمًا بعده شرًّا من يظن أن العالم الأعلى وعظائم الأمور ما خلق إلا لأجل الإنسان، وهذا جهل محض، كيف ولا غرض للعالى فى السافل ولا التفاوت له إليه؟ خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى وهؤلاء للنار ولا أبالى، وليس أن البارى مستقل الذات كما توهمته الأشعرية بإيجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين فى أفعالهم وعقائدهم، وإبقاء الدول الجائرة ونشر السياسات المذمومة، وإهمال الأطفال عن حضانة مرضعاتهم بأماتتها، وإذلال العلماء ورفعة حال الجهال إلى غير ذلك من الوقائع، وقد قال عز من قائل: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[1] بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم مفاده لحركات كلية لأغراض علوية مقدرة بهيئاتها وأزمنتها فى عالم آخر، كما قال الله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾[2] ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[3] على أن جميع أسباب الشر إنما توجد تحت كرة القمر فى بعض جوانب الأرض التى هى حقيرة بالنسبة إلى الأفلاك المقهورة تحت أيدى النفوس المطموسة تحت أشعة العقول الأسيرة فى قضية الرحمن ولا نسبة لها إلا جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء، ثم إن إصابة الشر فى هذا الموضع إنما هى لبعض الأشخاص وفى بعض الأوقات والأنواع محفوظة، وأما بالقياس إلى نظام الكل فلا شر أصلاً.

إذ قد عرفت أن هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعى بالقياس إليه والطبيعى للشىء لا يكون شرًّا له أصلاً.

---

(١) سورة فصلت آية ٤٦.
(٢) سورة الرعد آية ٨.
(٣) سورة الحجر آية ٢١.

فقد تحقق وتبين بالبرهان الساطع أن كل ما تقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنًا وخيرًا ومن ظن أنه شر كان لخلل فى عقله وقصور فى فهمه، فلا شر فى النظر إلا وهو خير من جهات أخرى لا يعلمها إلا منشئها وموجدها، فإذن، تصور ذرة الشر فى بحر أشعة شمس الخير لا يضرها، بل يزيدها بهاء وجمالاً وضياء وكمالاً كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنًا وملاحة وإشراقًا وصباحة.

فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الأفعال وتصوير الأمثال والأشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال.

ثم لا يبعد أن يذهب على بعض الأوهام العامية أن الفاعل للكل إذا كان مختارًا فله أن يختار أيما شاء من الخيرات، فلا يمتنع عليه شىء فهذه الأبحاث ساقطة على هذا التقدير.

فنقول: قد علم مرارًا أن اختياره تعالى أرفع من هذا النمط الذى تصوروه ولا يمكن أن تكون إرادته متساوية النسبة إلى الشىء ومقابله بلا داع ومصلحة، إنما كان ذلك رأى جماعة قصرت أفهامهم عن درك حقائق الأشياء وكيفية ارتباطها بالمبدأ الأعلى جل كبرياؤه.

فارتكبوا كثيرًا من المحالات الناشئة عن عقيدتهم الفاسدة من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفى اللزوم فى شىء من الأشياء وتجويز كل قبح من الله تعالى، ولم يتفطنوا أنه على تقدير أن لا تكون أمور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة، بل تكون بإرادة جزافية كما ظنوا لم يكن أولياء الله وأحباؤه وخلص عباده ممنونة بالمحن الشديدة وتسلط الأعادى عليهم مدة مديدة، بل كانوا مما جمع لهم بين المثوبة فى الآخرة والسلامة فى الدنيا.

واستخف من ذلك ما قال بعضهم: من أن الفلاسفة لما قالوا بالإيجاب والجبر فى الأفعال فخوضهم فى هذا المبحث من جملة الفضول، لأن السؤال يلم عن صدورها غير وارد كصدور الإحراق من النار لأنه يصدر عنها لذاتها.

وجوابه: بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار، بل ذوات الأشياء الصادرة عنه معقولة له عين مرتبة من مراتب إرادته ورضاه كما عرفت، إن بحثهم عن كيفية وقوع الشر فى هذا العالم الأجل أن البارى تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عما لا جهة شرية فيه أصلاً، فيلزم عليهم فى بادئ النظر ما ذهبت الثنوية لأجله إلى إثبات مبدأين **أحدهما**: مبدأ الخيرات **والآخر** مبدأ الشرور.

فقالوا لإزالة هذه المفسدة: إن الصادر عنه تعالى ليس بشر، بل الصادر عنه إما ما يتبرى بالكلية عن الشرور، وأما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى التى منبعها الإمكان، وكلا القسمين من أفراد الخير، فيجب صدورهما عن الخير الحقيقى وغير ما ذكرنا من أقسام الشر غير موجود فلا يقتضى مبدأ أصلاً كما قد تفاخر أرسطو بذلك الكلام فى دفع شبهة التنويه.

قيل: لو كانت الشرور الواقعة فى هذا العالم كالجهل والكفر وأمثالهما بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به لأن الرضا بما يريد الله واجب كما فى الحديث القدسى: «من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى فليخرج من أرضى وسمائى، وليعبد ربًّا سوائى» ولا شك أن الرضا بالقبيح قبح كما ورد «الرضا بالرضا كفر» فكيف التوفيق بين هذن الحكمين؟.

وما أجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقتضى بأن الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضى، والكفر وأمثاله مقضى لا قضاء ومحصله أن الإنكار المتعلق بالمعاصى والقبائح إنما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل، فإن الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وإيجادها، والرضا إنما يتعلق بإيجادها الذى هو فعل الله ليس بشىء.

لما علمت أن جميع الأشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة إياه وإن الفرق بين القضاء والمقضى بالاعتبار، بل الحق فى الجواب أن يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت، فالمأمور به هو الرضا بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها، والمنهى عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات

على سبيل الاستجرار واللزوم، وهى الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذه أيضًا إذا لم يعتبر من هذه الحيثية، بل قصد إليها بالذات وبالقياس إلى هذا الشخص الجزئى الموصوف به.

وأما إذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس إلى النظام الكلى، فلا شر أصلاً لأن هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود والإيجاد.

ولعلك تقول: إن أكثر أفراد الإنسان الذى هو أشرف أنواع القسم الأخير يغلب عليهم الشرور، فإن مناط تحصيل السعادة والشقاوة الأجلتين اللتين يستحقر بالقياس إليها السعادة والشقاوة العاجلتين للأنفس إنما هو باستعمال قواها الثلاثة: النطقية والشهوانية والغضبية لاكتساب ما ينبغى أن يكون بحسبهما من الحكمة والعفة والشجاعة.

والغالب كما ترى على أكثرهم أضداد هذه الأمور ــ أعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب ــ فيلزم كونهم من الأشقياء والأشرار لا سيما فى الأجل.

فاعلم: أن الجهل الذى لا نجاة معه فى الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقينى وهو نادر كوجود اليقين الذى يوجب قسطًا وافرًا من السعادة، وأما الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد فهو عام فاش فى نوع الإنسان وكذلك حال القوتين الأخيرتين، فالبالغ فى فضيلة العقل والخلق وإن كان نادرًا كالشديد النـــزول فيها، لكن المتوسطين على مراتبهم أغلب وأوفر.

وإذا ضم إليهم الطرف الأعلى صار لأهل النجاة غلبة عظيمة، وقد شبهت الحكماء حال النفوس فى انقسامها إلى هذه الأقسام بحال الأبدان فى انقسامها إلى البالغ فى الجمال والصحة، ومتوسط وهو الأكثر، والقبيح والسقيم وهو أقل من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمين.

فإذن قد يثبت إن الشر ليس بغالب، على أن الحكم الجزم بأن رحمة الله لا تنال إلا قليلاً من عباده مشكل، وقد قال الله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾[1] فإنه يدل على انخراط الجميع فيها مع زيادة تخصيص لأهل الدرجة العليا.

ثم لك أن تقول من جملة الأصول المقررة الحكمية: إن كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك، فقد كان جائز أن يصدر عنه تعالى خير محض متبرأ عن الشر والآفة أصلاً.

لكنا نجيب: إن هذا واجب فى مطلق الوجود لا فى كل وجود، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد على الوجه المذكور، فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما لكان الشر حينئذ أعظم، فإن عدت **وقلت**: لم ما أوجد القسم الثانى بلا قصور وآفة؟.

قلت: فإذن لم يكن هو هو ورجع إلى القسم الأول، وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت المهيات كلها بريئة من الشرور التى هى لوازم لها لكانت المهيات واحدة، ومن المحال أن تكون النار نارًا ولا يوجد لها لازم النارية من إحراق ثوب لاقته إلا أن لا يكون الثوب ثوبًا بل شيئًا آخر لا تحرقه النار، أو لا تكون النار نارًا محرقة وإن اشتبه عليك بعد هذه المباحث إنه لما كانت الأفاعيل البشرية من الفضائل والرذائل والطاعات والمعاصى وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معجونة فينا، فلماذا تعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات؟.

فاعلم أن العقاب على المعصية ليس لأن الأول المتعالى عن سمات الحادثات يستولى عليه الغضب ويحدث له الانتقام، بل النفوس إنما يترتب عليه الثواب والعقاب بهيئات ساقها إليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الأفاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها لواحق الأمور الموجودة فينا وتبعاتها، فالمجازاة إظهار ما كتب علينا فى القدر وإبراز ما أودع فينا وغرز فى طباعنا بالقوة كما قال سبحانه: سينجز لهم وصفهم و ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[2] فمن أساء علمه وأخطأ فى اعتقاده فإنما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده وكان أهلاً

---

(١) سورة الأعراف آية ١٥٦.

(٢) سورة التوبة آية ٤٩.

للشقاوة فى معاده، ولعلك لاعتيارك بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب وتصول وترجع فتقول: إن ما حال والفلسفى أن تقيم للشرور والقبائح الكائنتين فى الوجود معذرة وتحبب الله عز وجل إلى عباده فقال: إن ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة إلى النظام الكلى والأمر العام وما هو كذلك بالقياس إلى النظام الجزئى والأمر الخاص، وإذا تعارضا فلا بد من تقديم إصلاح العام الكلى وإهمال جانب الجزئى، كمن قطع عضو أصابه سم الحية لإصلاح حال الجسد ونظامه الكلى وجعل كل شر وضر لاحقين لأحاد الناس واجبين فى النظام الكلى فهو فاسد من وجهين:

أحدهما: إنه يلزم منه أن رب العباد فارقهم وهاجرهم ورماهم بالمصائب والنوائب تقديمًا لغيرهم عليهم، وهذا مما يسوؤهم جدًّا ويسىء ظنهم بربهم جدًّا لأن عناية كل شىء مصروفة إلى نفسه قبل كل شىء فإذا رأى ربه يؤثر غيره عليه ويرميه بنصب وعذاب لأجله يأس من رحمته وندم على عبوديته، وأى فائدة له فى أن يكون ذلك الشىء خيرًا، فإنه إن كان خيرًا فهو خيرًا لذاته لا لأن مقتضاه مصائبه وآفاته، وجاء فى المثل: غثك خير من سمين غيرك.

والوجه الثانى: أنه أراهم ربهم عاجزًا مضطرًّا، إذ ظن أنه لا يجد سبيلاً إلى صلاح الأنام وإقامة النظام إلا بإدخال الضر على هذا العاجز المسكين، فما له أن يعبد ربًّا عاجزًا؟ فإنه لا يعبد ربه إلا لأنه يجد نفسه عاجزًا فقيرًا فيلتجئ إلى قوى عزيز، فإذا كان هو عاجزًا مثله فقد فر من العجز إلى العجز، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، فتقول فى جوابك بمثل ما قال الشاعر:

هوِّن على بصر ما شق منظره ... فإنما يقظات العين كالحلم
فاصبر ريثما آب إليك الفرار ... وفائت السكينة والوقار

فلست أول من زل فى هذا المقام واستهزأ من هذا الكلام.

ثم استمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك فى إزالة ريبك، فاعلم أن الطاعة كل هيئة تقتضيها ذات الإنسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهى من الفطرة الأولى التى فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض

غريب، فهى تجرى مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الإنسان إليه كشهوة الطين التى هى غريبة، بالنسبة إلى المزاج الطبيعى لم يحدث إلا لحدوث مرض وانحراف عن المزاج الأصلى الجبلى.

وقد ثبت فى الحكمة أن الطبيعة بسبب عارض غريب تحدث فى جسم المريض مزاجًا خاصًّا يسمى مرضًا، كما أن الصحة أيضًا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة فى ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القاسر، فيكون كلا من الحالتين ملائمًا لها فى وقت مخصوص، لأن حالة القسر مطبوعة أيضًا من وجه وقد ورد فى الحديث القدسى: «إنى خلقت عبادى كلهم وإنهم آتاهم الشيطان فاجتالهم عن دينهم»[1].

فالطاعة هى الحنيفية التى تقتضيها ذواتهم لو لم تمسسهم أيدى الشياطين، فإذا مستهم أيديها فسدت عليهم فطرتهم الأصلية فاقتضوا أشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهى الإلهى من الهيئات الظلمانية ونسوا أنفسهم وما جبلوا عليه، فاحتاجوا إلى رسول مبلغ من الله يتلو عليهم الآيات، ويسن لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم من الصلوات والصيام والزكاة وصلة الأرحام إلى غيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا إلى فطرتهم الأصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيًّا لهم بلا كلفة ومشقة كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾[2] وهم الذين باشرت أنوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها، فإن الله إذا تجلى لشىء خشع له.

ثم إن هذا المرض الذى عرض لذواتهم والحالة المنافية التى قامت بهم لولا أن وجدوا من ذواتهم قبولاً لعروضهما لهم ورخصة فى لحقوهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم فإذن كان مما يقتضيه ذواتهم أن يلحقهم أمور منافية مضادة لجواهرهم.

---

(١) رواه أبو داود فى الأدب، رقم ٤٢٥٠ ومسلم برقم ٥١٠٩.

(٢) سورة البقرة آية ٤٥.

فإذا لحقتهم تلك الأمور اجتمعت فيها جهتان، وهما: الملائمة والمنافية، أما كونها ملائمة فلأن ذواتهم اقتضتها، وأما كونها منافية فلأنها اقتضتها على أن يكون منافية لهم، فلو لم تكن منافية لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل أمرًا آخر، أو لا نظرت فى المحموم الذى تفعل طبيعته فى بدنه الذى قلّت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده، وإلى طبيعة الأرض التى تقتضى يبوسة حافظة لأى شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل القسرى المنافى لكرويتها الطبيعية ومنعت عن العود إليها.

فعروض ذلك الشكل للأرضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه، فالإنسان عند عروض مثل هذا المنافى ملتذ متألم سعيد شقى ملتذ، ولكن لذاته ألمه سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جدًا، ولكنا أوضحناه لك أيضًا مما لم يبق معك فيه شك، فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم أشقياء مبعدون ولا شك فى ذلك، ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التى وسعت كل شىء.

فاعلم أنه بالنظر إلى الجهة الدقيقة التى نبهناك عليها أن ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك، فإن الله تعالى لا يولى أحدًا إلا ما تولاه عدلاً منه ورحمة، فإذن، عرفت يا حبيبى وفقك الله تعالى أن تحت كل سم ترياقًا، وقبل كل لعنة رحمة، وهى الرحمة التى وسعت كل شىء، فخلق الله كل ممكن على ما اختاره لنفسه، كما ورد فى الكتاب الإلهى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾[1].

وقد ورد فى الخبر فى صفة يوم القيامة موقوفًا على ابن مسعود: «إن الله عز وجل ينزل فى ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسى فينادى مناد: أيها الناس، لم ترضوا من ربكم الذى خلقكم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا

---

(١) سورة النساء آية ١١٥.

أن يولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون فى الدنيا، أليس ذلك عدلاً من ربكم؟ قالوا: بلى، قال: فينطلق كل قوم إلى ما كانوا يعبدون ويتولون فى الدنيا، قال: وتمثل لهم أشباه ما كانوا يعبدون[1]... الحديث بطوله.

أقول: وكما يولون فى الآخرة ما تولوا فى الدنيا فإنما يولون فى الدنيا ما تولوه فى السوابق، فإن كان لك شك فى ذلك فاتل قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[2] الآية، لتعلم أن الله عز وجل لا يحمل أحدًا شيئًا قهرًا أو قسرًا، بل يعرضه عليه، فإن تولاه فولاه، وإن لم يتوله لم يوله، وهذا محض الرحمة والعدالة.

فإن قلت: ليس تولية الشيء ما تولاه مطلقًا عدلاً بل حيث يكون التولى عن رشد وبصيرة، فإن السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة إليه لجهله وسفاهته، فلا يكون تولية ذلك السفيه إياه عدلاً ورحمة بل ظلمًا وجورًا، وإنما العدل والرحمة فى ذلك منعه إياه.

قلت: هذا التولى الذى كلامنا فيه ليس تولى شيء يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة إلى الخير والشر، فإن ما يختاره السفيه إنما يسمى شرًا لأنه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء أولى متعلق بنقيض ذلك الأمر المتولى له فذلك هو الذى أوجب إن سمينا ذلك شرًا بالنسبة إليه.

وأما الاقتضاء الأولى فلا يمكن وصفه بالشر، لأنه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه فيوصف بأنه شر، بل هو الاقتضاء الأولى الذى يكون خيرًا على أى وجه كان، لأن الخير لكل شيء ليس إلا ما هو مؤثر عند ذاته بذاته وتقتضيه ذاته، والتولى الذى فيه كلامنا هو الاستدعاء الذاتى واللسان الوجودى الفطرى الذى تسأل به الذات المطيعة السامعة لقول ﴿ كُنْ ﴾ الداخلة امتثالاً فى الوجود.

---

(١) لم نقف عليه فيما بين أيدينا من كتب الحديث.

(٢) سورة الأحزاب آية ٧٢.

وقوله: ﴿ كُن ﴾ ليس أمر قسر وقهر، لأن الله غنى عن العالمين، ولا حاجة له فى وجودهم ليجبرهم، بل أمر إذن وعطاء، لأنه مسبوق بسؤال الوجود، فكأنه قال لربه بلسان مهيته: ائذن لى أن أدخل فى عالمك، وهو الوجه.

فقال الله تعالى له: ﴿ كُن ﴾ أى ادخل حضرتى فقد أذنت لك، كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام: ﴿ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ﴾[1].

فلولا سبق الذاتى عن الطائر أن يكون لم يسم ذلك إذنًا، ومتى أمر الجليل تبارك اسمه أمر قسر وكره، فذلك أيضًا بضراعة من المأمور واستدعاء فطرى من طبعه ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون لطف الجلال، فلعمر إلهك قد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب فى قوله عز سبحانه: ﴿ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا ﴾[2] من مشاهدة جمال القهر ما طربت به السماء طربًا رقصها، فهى بعد فى ذلك الرقص والنشاط وغشى به على الأرض لقوة الوارد.

فألقيت مطروحة على البساط وسريان لذة القهر هو الذى عبدها ومشاهدة لطف الجلال هى التى سلبت أفئدتها حتى قالا قول الوامق ذى الحنين ﴿ طَآئِعِينَ ﴾ فافهم فهم حق يتلى بلا فهم شعر يفترى.

---

(١) سورة آل عمران آية ٤٩.

(٢) سورة فصلت آية ١١.

الفن الثالث

فى الملائكة بلسان الشرع

obeikandl.com

obeikandl.com

وهى العقول المجردة بلسان الحكمة والأنوار القاهرة بلغة الإشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية، وقد يطلق الملائكة على غيرها أيضًا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبائع.

ولما كانت العقول من موضوعات العلم الإلهى كان من الواجب أن يبحث عنها فى القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الأمور الإلهية بعنوان: الموضوعية وإن علم وجودها فى المباحث الأخرى بعنوان المحمولية، فإن صاحب العلم الطبيعى البحث عن أحوال الأجسام الطبيعية من جهة تغيرها كثيرًا ما ينجر بياناته وتعليماته فى أحوالها إلى وجود مفارق عقلى، كما فى بحثه عن مبادئ حركات الأفلاك وغايتها، وكما فى بحثه عن شىء يخرج به العقل الهيولانى إلى العقل بالفعل، وكبحثه عما به تصير الأجسام والأعراض المحسوسة التى هى معقولة بالقوة معقولة بالفعل، لأن ما يكون بالقوى فى العاقلية والمعقولية لا يخرج إلى الفعل فى شىء منها إلا بمخرج يكون عاقلاً ومعقولاً بالفعل دفعًا للدور والتسلسل، ولتناهى الأجسام وما هو إلا مفارق عقلى ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الأفاعيل.

وقد علمت إن الشىء قد يكون بحسب الوجود فى نفسه متقدمًا وبحسب الوجود الرابطى متأخرًا، فبهذا الاعتبار يجوز كون شىء موضوعًا فى علم ومحمولاً فى آخر، فيجوز كونها مما أقيم عليها البرهان العلمى فى علم يبحث فيه عن أحوال معلولاتها سواء كان طبيعيًا، كما ذكرنا، أو إلهيًا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة المؤدى إلى إثبات مقيم عقلى للهيولى مع توارد الصور عليها، وبالجملة فنمط البراهين فى إثباتها فى كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم فى كتاب «البراهان» وهو كقولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف فله مؤلف، ويشتمل هذا الفن على فصول أربعة:

فصل فى إثبات العقل

أى إقامة البرهان عليه والتصديق به كما أشار إليه بقوله: وبرهانه إن الصادر عن المبدأ الأول إنما هو الأمر الواحد لأنه ـــ أى المبدأ الأول ـــ بسيط أحدى، إذ التركيب والتشريك ينافيان الوجوب بالذات على ما مر.

فالمبدأ الأول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات، وكل بسيط شأنه هذا لا يصدر عنه فى المرتبة الأولى إلا أمر واحد، فالواجب لا يصدر عنه فى المرتبة الأولى إلا شىء واحد، وقصور الكثير الذات عن درجة الإبداع ليس لقصور قدرته تعالى عن إيجاده أو لبخله حاشاه عن ذلك لأنه كامل الذات تام الفيض جلّ عن القصور والبخل.

بل هو الفاعل المطلق فى جميع الأشياء واحدًا بعد واحد وليس لغيره إلا رتبة الأعداد وتكثير جهات الإفاضة والإيجاد دون الإجادة والإمداد، بل لقصور الكثرة والجسمية غير ممكن أن يكونا أول من قرع باب الصنع والإبداع وقرأ فاتحة الإفاضة والجود على المهيات والطباع كما قال الشيخ الرئيس فى الكلمة الإلهية: ليس فى طباع الكثرة أن يتكون عنه معًا صنعًا ولا فى قوة الجسم أن يظهر منه مبدعًا.

فنقول: وذلك الواحد الصادر عن المبدأ الأول إما أن يكون هيولى أو صورة أو عرضًا أو نفسًا أو عقلاً، وعدم تعرضه للجسم معلوم لأنه كثير، أما على طريقة المشائين فظاهر، وأما على طريقة غيرهم، فلتركب أنواعه المحصلة من الجوهر الذى هو الجسمية، والهيئات التى تحصل بها نوعًا أو شخصًا، والشىء ما لم يتحصل لم يوجد لا جائز أن يكون هيولى لعدم تقومها فى نفسها لأنها لا تقوم لها بالفعل بدون الصورة، بل تقومها بالصورة، كما سلف، لو كانت متقدمة على الصورة بالذات، لكانت علة لها وهو محال ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء ليكون علة لما بعدها.

وأول الصوادر علة لما يبعدها لتقدمه عليها بالطبع، فلم يكن الهيولى أول الصوادر ولا جائز أن يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية أو جسمية، لأنها لا

تتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها فى سببيتها للهيولى لاحتياجها فى تشخيصها وقبول أعراضها المشخصة إليها بل هى شريكة لمقيمها بواحد من الصور كما مر فى صدر الكتاب، ولا جائز أن يكون الصادر الأول عرضًا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذى يقوم به ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق، ليست قائمة به ليكون هى أولى الصوادر.

ولا جائز أن يكون أول المبدعات نفسًا، وإلا لكان فاعلاً قبل وجود الجسم لأن الصادر أولاً علة لوجود ما بعده، فلو كانت النفس صادرة أولاً لكانت علة لما بعدها، فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال، إذ النفس هى التى تفعل بواسطة الأجسام.

قال الشارح الجديد: لا نسلّم أن الواجب واحد من جميع الوجوه، بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز أن تكون تلك الجهات شروطًا لتأثيره فيتعدد آثاره، كما جوزوا تعدد آثار المعلول الأول بحسب جهاته الاعتبارية وأيضًا لأتم إن النفس لا يؤثر إلا بآلة جسمانية، بل قد يؤثر بدونها، وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة من هذا القبيل على ما صرّحوا به.

فإن قيل: فيكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل جميعًا ولا نعنى بالعقل إلا هذا.

قلنا: العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته وجميع أفعاله والمحتاج إلى المادة فى بعض أفعاله لا يكون عقلاً، بل نفسًا، فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول هو النفس ويكون إيجادها فى أول المرتبة بدون الآلة؟.

أقول: أما الجواب عما ذكره أولاً، فهو أن سلوب الأشياء عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهوماتها إلا بعد تحقق الأمور التى يحكم عليها أنها مسلوبة عن الواجب أو عليه تعالى بأنه مسلوب عنه تلك الأمور، إذ صدق الفعالية وإن كانت تحصيلية الأعدولية إنما يتحقق بوجود طرفيها بأحد الأنحاء ذهنًا أو خارجًا كما حقق فى مقامه، وهذه المساوقة بينهما لا تنافى أعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث إن الموجبة تقتضى وجود الموضوع دون السالبة.

لأن هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقًا والأهمية باعتبار طبيعتى الربط الإيجابى والربط السلبى حيث إن ثبوت شىء لشىء يستدعى بخصوصه ثبوت المثبت له، وسلب شىء لا يستدعى بخصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار أصل الحكم، فحيث ما لم يكن إلا ذات أحدية لا يتصور شىء من السلوب عدوليًا كان أو تحصيليًا.

وأما الجواب عما ذكره ثانيًا، فبأن النفس من حيث كونها نفسًا لا يخلو من نقص وقوة وإلا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعًا لتصرفاتها وأفعالها، وإن لم يكن موضوعًا لوجودها، فما دامت القوة باقية لا بد وأن يكون تعلقها بالبدن باقيًا.

حتى إنه إذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلاً محضًا لم يمكن أن ينسخ لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها فى تأثيراتها، إذ السنوخ واللحوق من خواص الماديات وفى عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد آفة أو ضعف أو كلال، فكل ما انخرط فى سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة، ونفوس الأنبياء والأولياء وإن كانت فى غاية الاتصال المتصور فى حق النفوس ما دامت كونها نفوسًا بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار الغريبة والأحوال العجيبة.

لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما بالأجرام وعن نسبة ما وضعية لأبدانهم بالقياس إلى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالاً كليًا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح، والمثال التى لا تعلق لها إلا بالمادة والأجسام لكانوا متساوى النسبة فى التأثير إلى جميع الأشخاص والأوضاع والأمكنة والأزمنة، ولا تحتبس نفوسهم بالانحصار فى تعلقها ببدن مخصوص دون غيره، وأيضًا لما كان وجود الصادر الأول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هى معشوقات للأفلاك فى حركاتها وأسباب لإخراج كمالاتها عن القوة إلى الفعل وبديهة العقل شاهدة بأن النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن أن تكون علة للعقول الفعالة التى هى فى جميع كمالاتها بالفعل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الأول أحد جزئيه والمركب نفسًا وتوقف الكل فى الفعل على الآلة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء؟ **قلنا:** جزئية العقل للنفس على تقدر جوازه لا ينافى وجود المطلوب إثباته على وجه السبق، فإنّا لا ندعى إلا وجود جوهر فاعل بدون الآلة سواء كان جزء لأمر آخرًا، و لم يكن وسواء فعل بآلة أيضًا أو لم يفعل.

ثم إن ظهر امتناع شيء من ذلك كان مسألة أخرى غير متعلقة بمطلوبنا، وبهذا يخرج جواب آخر عن الاعتراض الثانى للشارح، كما لا يخفى، لا يقال: إنكم قد قررتم أن الوسائط ليست مؤثرة لما تحتها، بل شرطًا لوجودها فيجوز أن يكون النفس شرطًا لوجود العقل لأنّا نقول: إذا كان فى سلسلة الإيجاد عقل ونفس وكان أحدهما سببًا وشرطًا لوجود الآخر فلا بد وأن يكون الأقوى، والأشرف مقدمًا فى الوجود على الأضعف والأخس، إذ المعية بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح.

فالحاصل أن أول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب أن يكون أمرًا واحدًا بالفعل مستقلاً فى الوجود والتأثير وغير الجوهر العقلى لا يكون لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود بحسب المهية من العرض وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التأثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وإن كانت مجردة.

فهذه الجواهر الأربعة متأبّية الذات عن صدورها عن المبدأ الأعلى فرادى وأزواجًا وعن دخولها فى دين الوجود أفواجًا لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلاً عن العرض الواجب التأخر عن الكل فتعين أن يكون الصادر الأول عقلاً وهو المطلوب.

ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالإمام الرازى ومن اقتفى أثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول: لا نسلم وحدة البارى، ولو سلم فلا نسلّم وجوب كون الواحد علة للواحد، ولو سلم فلا نسلّم تركب الجسم من الهيولى والصورة،

ولو سلم فلا نسلّم تقدم أحدهما على الآخر، فإنّا لا نسلّم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة فى فعليتها عليها ولو سلم فلا نسلّم امتناع كونه عرضًا.

وأيضًا يحتمل أن تكون تلك الأمور وسطة فى إيجاد الواجب ولا تكون موجدة، ولا نسلّم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المعلول، هذا غاية ما ذكروه لكن المستنير بالأنوار الساطعة لا يـهشه ظلمات تلك الشبهات، بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات.

obeikandl.com

فصل فى إثبات كثرة العقول وبرهانه

بعدما تبين بصناعة المجسطى: أن الأفلاك كثيرة لأجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الأصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات فى الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على أجرامها وهى منقسمة إلى كلية، يظهر من كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافًا كليًا معلومًا بأول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة أو مركبة، وإلى جزئية تنفصل الكلية إليها كما تنحل حركاتها إلى حركاتها.

وتلك الكلية ثمانية أفلاك عند القدماء محيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهى مركز الأرض، واحد منها المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على نضد المشهور المتفق عليه الجمهور لأجل مجموع أمور دالة بأجمعها عليه من كسف بعضها لبعض وتفاوت اختلاف المنظر فى بعضها عن بعض، وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع له الاتصالات...[1] جميعًا كزحل والمشترى والمريخ وبين ما لا يقع له إلا المقارنة والتسديس.

وأما عند المتأخرين فلأنهم زادوا فلكًا آخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطًا بالكل يكون عدد الأفلاك الكلية عندهم تسعة، وإن كان الفلك الكلى لكل كوكب عند الجميع منفصلاً إلى أفلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضًا واستقامة ورجعة وسرعة وبطؤًا وقربًا وبعدًا من الأرض، إن المؤثر فى الأفلاك إما أن يكون عقلاً واحدًا أو فلكًا واحدًا.

قال الشارح: الجديد أو أفلاكًا متكثرة بأن يكون بعضها مؤثرًا فى بعض.

أقول: هذا الشق أيضًا يرجع إلى أن يكون المؤثر فيها فلكًا واحدًا كما لا يخفى، ولهذا لم يذكره المصنّف، ولم يذكر أيضًا كون المؤثر فيها واجبًا، لأن

---

(١) فى الأصل كلمة غير واضحة.

صدور شيء منها إما أن يكون مع العقل الأول، يلزم صدور الكثير عنه أو لا، وإن كان بتوسطه فيرجع إلى الشق الأول.

والمراد بتأثير الفلك أعم من تأثيره بنفسه أو بجرمه كما ستطلع عليه، لا جائز أن يكون المؤثر فى الأفلاك عقلاً واحدًا لاستحالة صدور جميع الأفلاك عن عقل واحد لما بينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ولا سبيل إلى الثانى، لأن الفلك لو كان علة لفلك آخر فإما أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى أو على العكس، لا سبيل إلى الثانى وهو أن يكون المحوىّ علة لوجود الحاوى لأنه ــ أى المحوىّ ــ أخسّ.

قال بعض الشراح: لأنه فى سلسلة الممكنات أبعد فى المرتبة من المبدأ الأعلى وهو مصادرة على المطلوب، وكأنه ظن أن كل ما هو أعلى مكانًا يجب أن يكون أقرب إلى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيًا.

وقال بعض آخر: لكونه أقرب إلى عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك، وهذا أولى وإن كان فيه منع لأنّا لا نسلّم أن التفاوت بحسب البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر فى التفاوت بحسب التخلص عن الشرور والآفات فى أجسام ليست قابلة لها أصلاً فإن لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الأربع المتضادة المتفاسدة وأصغر فيه منع ظاهر.

إذ ربما كان المحوى بحسب المقدار المساحى الناشئ من ثخانته أعظم من الحاوى وإن كان قطره أطول، وأيضًا من السافل ما هو أكثر كوكبًا وأشرف حالاً وأشد نورية من العالى كالحال فيما بين فلكى الشمس والمريخ، فإن الشمس أعظم جرمًا وأتم نورية مما فوقها، وإن كان فلك مريخ أعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ والمشترى وفلكيهما بعكس هذا، لكن التكافؤ بين العالى والسافل يكفى لنا فى هذا المطلوب، أى نفى علية المحوى للحاوى ــ لأن العلة يجب أن تكون أشرف من معلولها، وذلك ثابت إذ لا شك أن شيئًا من المحوى لا يكون من جميع الوجوه أشرف من الحاوى له، والأخس الأصغر استحال أن يكون سببًا للأشرف الأعظم.

واعلم: أن الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل فيه أو يتعلق به كالصورة والنفس.

أما الأول: فلما مر من أن الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعليته لشيء، ولاشتراك الأجسام فى الجسمية الموجب لعدم أولوية بعضها بالعلة أو المعلولية دون بعض آخر بالذات وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه.

وأما الثانى والثالث: فلأن تأثير الجسمانى سواء كان متقوم الوجود بالجسم أو متقوم التأثير لا يكون إلا لمادته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس إليه، وكذلك تسخين النار لا يكون إلا للملاقى لجرمها أو القريب منه، وإضاءة الشمس لا يكون إلا لما كان متقابلاً لها أو فى حكم المقابلة، ولا يفعل الأولى فى البعيد جدًا ولا الثانية فى المستور.

وبرهان أن الجسمانى لا يؤثر إلا بالوضع مذكور فى بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ فى أجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته، ولم نكن نراه فى غير ذلك الموضع، ولا شبهة فى أن صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس إلى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا نسخة أصلاً نسبة وضعية حتى يؤثر فى ذلك الجسم.

فهذا هو الطريق العام فى نفى علية جسم لجسم، لكنهم أرادوا أن يبينوا نفى علية الأجسام التى تحيط بعضها ببعض بطريق خاص، أما فى علية الحاوى للمحوى، فباستلزامها لإمكان الخلاء، وأما فى علية المحوى للحاوى فباستلزامها ما لم يذهب إليه الوهم من كون الشيء علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم.

ومما ذكرنا يندفع ما طعن به أكثر المتأخرين، كالإمام الرازى ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء إلى الخطابة ظنًا منهم بأن مجرد التلفظ بالشرف والخسّة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ.

إنه يقول فى منطق «الشفاء» إذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم بأنه خلط، وفى كتاب «المباحثات» إن الرجل العلمى لا يلتفت إلى كون هذا خسيسًا وهذا شريفًا، إنما ذلك أليق بالخطابة.

وليس كذلك لأن الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط، بل عللوا به عدم ذهاب الوهم إليه كيف، وهم قد أثبتوا أن بحدد الأمكنة والجهات يجب أن يكون محيطًا بالجميع وأن الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن أن يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه أو فوق الجميع، وإلا لزم إما الخلاء وإما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة، وكلاهما محال.

ولا جائز أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى، لأنه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متأخرًا عن وجود الحاوى، لأن وجوب المعلول ووجوده متأخران عن وجود العلة، فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الإمكان لا الوجوب لأنه حينئذ لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن، فعدم المحوى مع وجود الحاوى ـــ أى فى مرتبة وجوده ـــ لا يكون ممتنعًا لذاته ولا لغيره، بل يكون ممكنًا وإلا لكان وجوده ـــ أى الحوى معه أى مع وجود الحاوى ـــ لا متأخرًا عنه.

هذا خلف، لأنا قد فرضناه متأخرًا عنه، وإذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى ممكنا كان الخلاء ممكنًا لذاته مع إنه ممتنع لذاته لما مر فى مباحث الطبيعى.

هذا خلف، وذلك لأن عدم المحوى وتحقق الخلاء داخل الحاوى ملازمان، اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر عقلاً بحيث لا يمكن انفكاكه عنه، كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوى وعدم الخلاء داخل الحاوى.

والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا بمجرد المصاحبة الاتفاقية فإنهما لا يتخالفان فى الوجوب والإمكان، لأن تخالفهما فى ذلك يوجب إمكان انفكاك أحدهما عن الآخر، فإمكان الخلاء داخل الحاوى تابع لإمكان وجود المحوى يلزم فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود وهذا محال.

ولقائل أن يقول: كون عدم الخلاء واجبًا لذاته ينافى كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوى واجبًا بغيره، وجوابه على ما حققه العّلامة الطوسى فى شرح الإشارات يقتضى تحقيق أنه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتًا يقتضى العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانًا لأمر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع

النظر عن غيره، وإن كان الحكم بعدمه لأجل وسط فى الحكم لا فى نفس ثبوت الحكم به له بخلاف الممتنع بالغير، فإن مجرد مهيته المعقولة ليست محكومًا عليها بالعدم بوسط أو بغير وسط، بل بحسب الغير.

وكذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتًا ووجودًا يقتضيه وإنما هو شىء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته، فإن العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه إلا بعد اعتبار وجود الغير أو عدمه، ومع اعتبار العلة وجودًا أو عدمًا يصير واجبًا أو ممتنعًا.

وإذا تحقق ذلك فنقول: إن التلازم بين المحوى ونفى الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته، بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوى وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوى لا به كما وجب تحقق نفى الخلاء بذاته لا غير، وهذا لا ينافى وجوبه بغير الحاوى بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى.

ولا ينافى أيضًا وجوب نفى الخلاء داخله لأنه بل بالذات، وأما إذا تصور أحد التلازم بين نفى الخلاء ووجود المحوى باعتبار كونه معلولاً للحاوى فقد جعل وجود المحوى فى هذا الفرض مما يمكن أن يتصور معه وجود الخلاء فانقلب به كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعًا والممتنع ممكنًا، فإن المحوىّ مع كونه واجبًا بالحاوى ممتنع لذاته والخلاء الذى هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنًا لذاته لائق.

لا يقال: لا نسلّم التلازم بين عدم المحوّى ووجود الخلاء. لأنّا لو فرضنا عدم الحاوى والمحوى معًا فأحد المتلازمين أعنى عدم المحوّى متحقق مع انتفاء الآخر أعنى وجود الخلاء لما قيل إن عدم المحوى ووجود الخلاء، فيما نحن فيه، متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا إلى إثبات التلازم بينهما مطلقًا فإنه ليس بشىء إذ التخصيص فى القواعد العقلية غير مرضى إذ ربما يؤدى إلى الخلل فى قاعدة أخرى بل لما ذكرنا من أن التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوى فإن المحوى لا

يستلزم، من حيث ذاته، نفى الخلاء، بل من حيث إنه متحدد بالحاوى، إذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء، ولا ملاء.

كما أن الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء له إذ لا مكان له، هذا عند القائلين بكون المكان سطحًا من الجسم الحاوى، وأما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد فى الخلاء والملاء فكما أن التلازم بين المحوى وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوى أو البعد المحدود فى المتلازمين فكذا يعتبر أحدهما فى التلازم بين نقيضيهما يعنى عدم المحوى ووجود الخلاء وكلا الأمرين مفقود فى فرض عدم الحاوى والمحوى معًا، فافهم ذلك وأحسن إعمال رؤيتك فى جواب من قال: إن نفى الخلاء الذى هو المكان الخالى إما بعدم المكان أو بوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر فى حيثية الملاء فإنه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى أيضًا، ولعل هذا القائل ذهل عن أن فرض المحور الذى اعتبر فى استلزامه نفى الخلاء كونه محويًا مجردًا عن الحاوى خرق للاعتبار المذكور أو جمع بين المتناقضين فى ذلك الفرض.

وكذا المناقشة التى وقع من بعض الشراح بأن الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين فوجود الخلاء وإن استلزم عدم المحوى المعين لكن عدم المحوى المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما.

لأنا نقول: التلازم فى الأصل ليس متحققًا إلا بين وجود الخلاء وعدم المحوى المقيد بكونه داخل الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين وكذا بين وجود المحوى وعدم الخلاء باعتبار كونه جسمًا محاطًا بالحاوى أى جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولاً للحاوى أو لا، كما مر، لكن مع فرض كون الحاوى علة يكون جميع ما فرض محويًا مشتركًا مع هذا المحوى المعين فى كونه معلولاً للحاوى ومحاطًا به، فحينئذ يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولاً للحاوى وكون العدم داخل الحاوى متلازمين.

وأما التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم الخلاء مطلقًا أو وجود الخلاء مطلقًا وعدم المحوى المعين فلا يدعيه أحد، فإذا ثبت أن المؤثر فى الأجرام العالية

ليس الجسم وصورته ونفسه المتوقفتان فى تأثيرهما عليه ولا العرض المتوقف فى وجوده عليه، فظهر أن المؤثر فى الأفلاك عقول متكثرة، وهو المطلوب.

وأما احتمال كون المؤثر فيها عرضًا قائمًا لا بالجسم، بل بالجوهر المجرد فنقول فيه: إن محله إن كان نفسًا فلكيًا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسًا، وإن كان عقلاً واحدًا فلا يوجد فيه أعراض كثيرة يفى بصدور هذه الأجسام الكثيرة المتخالفة الذات والصور المتكافئة فى الوجود كما علمت، وإلا لأدّى ذلك إلى صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الأحدية، وإن كان عقولاً متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب تعدد الأفلاك.

أقول: لقائل أن يقول: إن الواجب تعالى عند المصنف وجماعة من أتباع المعلم الأول محل لأعراض كثيرة، فليكن صدور الأفلاك المتعددة منشأة تلك الصور الكثيرة، لكن لنا أن نقول: تلك الأعراض عندهم صور مترتبة لأمور مترتبة ترتبًا عليًا ومعلوليًا، إذ كانت واقعة دون الترتيب السببى والمسببى يلزم الكثرة فى ذاته تعالى، ولو كانت المعلومات التى هى صورها واقعة فى الخارج لا على نحو وقوعها فى صقع الربوبية لما علمها البارى على ما هى عليها، فيلزم جهل الأول بها، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

ولـمّا بين المصنف امتناع كون بعض السماويات علة لبعض أراد أن يشير إلى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوى للمحوى مبناه على أصل ثابت عندهم، وهو جعلهم الحاوى معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوى بقوله: هداية الحاوى، وهو الفلك الأعظم وسبب المحوى، وهو العقل الثانى معًا فى مرتبة الإبداع لكونهما معلولى علة واحدة فى درجة واحدة وهو العقل الأول.

كما سيأتى مع أن السبب للمحوى وهو العقل الثانى متقدم على المحوى ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوى ليس بمتقدم كما مر، وكان من الواجب أن يتقدم عليه، لأن ما مع المتقدم متقدم كما أن ما مع المتأخر متأخر، هذا تقرير

المعارضة، وأشار إلى جوابها بقوله: لأن السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية، وما مع المتقدم بالعلية لا يجب أن يكون مقدمًا بالعلية.

بل يجب أن لا يكون متقدمًا بالعلية وإلا لزم كون شيء واحد شخصي معلولاً لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع، وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجًا إليه ومستغنيًا عنه في حالة واحدة، وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتأخر معية ذاتية يجب أن يكون متأخرًا بالعلية، لأنه معلول أيضًا، والمعنى يجب تأخره عن علته، وقد مر هذا الفرق في أوائل الكتاب.

هدايـــــة:

لإزالة ما يتوهم من آن كلا من الحاوي والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن، فخلو مكانه يكون ممكنًا، فالخلاء ليس بممتنع، والإشارة إلى جوابه بقوله: الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته، فجاز أن ينعدما بالنظر إلى نفسيهما كما هو شأن الممكنات بحسب ذواتها، ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء، فإن جواز انتفاء كل منهما إما مع وجود الآخر أو مع عدمه أو مع قطع النظر عن وجوده وعدمه.

والشق الأول: غير لازم، إذ الأشياء التي ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازمًا في مرتبة وجود الآخر.

والشق الثاني: وإن كان جوازه لازمًا باعتبار أن الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء، لأن الخلاء الممتنع هو البعد المفطور أو الفضاء الموهم بين الأجسام القابل للزيادة والنقصان، فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ما وراء المحدد في عدم استلزام خلاء ولا ملاء.

والشق الثالث: لكونه عامًا لا يوجب جواز الخلاء، لأن الخلاء لا يتحقق بتجويز أحد قسميه، والعام لا يستلزم الخاص لإمكان تحققه في ضمن الخاص الآخر.

فلئن قيل: كل واحد من عدم الحاوى ووجود المحوى ممكن لذاته ولا تنافى بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه إمكان الخلاء.

قلنا: كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الآخر، لأن المنافاة ثابتة، لأن الحاوى لاستلزامه العقل الذى هو علة مقتضية للمحوى ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم اللازم متنافيان، فوجود الحاوى مناف لعدم المحوى، فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء.

هذا ما ذكره بعض الشارحين.

وأقول: فيه نظر، لأن علّية العقل الذى هو مع الحاوى لوجود المحوى غير مبرهن عليه، فالملازمة بينهما غير ثابت، بل الأولى أن يقال: تجويز عدم المحوى مع وجود الحاوى إنما يلزم لو كان الحاوى علة للمحوى وإذ ليس فليس، بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه، كما قال مشيرًا إلى ذلك.

لأن الخلاء لا يلزم من ذلك، وإنما يلزم من وجود الحاوى وعدم المحوى، وذلك غير لازم لما عرفت من أن الأشياء المتكافئة فى الوجود ليس عدم بعضها فى مرتبة وجود الآخر ليلزم من عدم المحوى فى مرتبة وجود الحاوى إمكان الخلاء.

فصل فى أزليّة العقول وأبديتها

واعلم أن هذه المسألة مما اختلفت الفلاسفة فيها، والمشهور عن إفلاطون القول بحدوث العالم، وكذا نقل عن جمّ غفير منهم موافقًا لما عليه الإسلاميون، وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع أهل الملك والشرائع.

وخالفهم طائفة أخرى من الحكماء كالمعلم الأول وأتباعه من المشائين، وبعض أتباع الرواقيين كشيخ الإشراق، وشرذمة قليلة من فرق الإسلام كأصحاب أحمد بن حنبل.

وفى الحقيقة أصحاب أبى الحسن من الأشاعرة القائلون بصفات زائدة على ذات البارى من هذا القبيل، قال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى كتاب «مصارع الحكماء»: اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء فى هذا المسألة:

فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين من الملطية ورؤسائها صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم مبادئها وسائطها ومركباتها، كما صار إليه جماعة من المسلمين.

وطائفة من الإشراقية وأصحاب الرواق صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات، فإن المبادى فوق الدهر والزمان، فلا يتحقق فيها حدوث زمان بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان، ومنعوا كون الحركات سرمدية.

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته، ووافقه من فلاسفة الإسلام: إن العالم قديم وإن الحركات الدورية سرمدية. انتهى.

أقول: تحقيق المقام أن الأول قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقًا بعلة ولا بزمان، ولا شبهة فى أن الأزلى بهذا المعنى ينحصر فى ذات الحق الأول جلّ مجده، وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه فى جانب الماضى ولا شبهة فى عدم اتصاف شىء مما ارتفع عن الزمان والتغير به كجملة المفارقات عن المادة فى الذوات والأفعال، وما هو مبدع الكل المقدس:

ساحت قبائه عن غبار الحدوث والفناء ليس عند ربك صباح ولا مساء

على أن البرهان الدال على تناهى الكميات القارة والأبعاد المقدارية قائم أيضًا على نفى تمادى الكمية الغير القارة إلى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التى هى محل الزمان فى الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها، فعلى هذا لا يكون شيء من الأشياء واجبًا كان أو ممكنًا، مجردًا أو ماديًا موصوفًا بالأزلية.

وبهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقًا بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق فى المبادئ العقلية واليوليات والأجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها وأعراضها اللازمة أو المفارقة، وعلى هذا القياس القول فى الأبد، إلا أن بعض الحوادث أبدية كالنفوس الإنسانية التى قد دلت البراهين العقلية والآيات والأحاديث الشرعية على أبديتها، وإذا تبين ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصدده، أما كونها أزلية بالمعنى المذكور، فلوجوه لم يذكر إلا أحدها كما قال:

أحدها: أن واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه فى تأثيره فى معلوله وإلا لكان له حالة منتظرة، هذا خلف كما مر.

والعقول أيضًا مستلزمة لجملة ما لا بد منه فى تأثير بعضها فى بعض، لأن كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل وإلا لكان شيء منها ـــ أى من جملة ما لا بد منه ـــ فى تأثير بعضها فى بعض حادثًا، وكل حادث مسبوق بمادة كما مر، فيكون هى ـــ أى المعقول لمقارنتها ـــ الحادث المادى مادية، هذا خلف، ويلزم من هذا ـــ أى من كون كل واحد من العقول مستلزمًا لجملة ـــ ما لا بد منه فى تأثيره لعقل آخر تال له أزليّتها لأن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة.

وأما كونها أبدية، فلأنه لو انعدم شيء منها ـــ أى من العقول ـــ لانعدم أمر من الأمور المعتبرة فى وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء علته التامة وإلا للزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال، فيكون البارى أو شيء من العقول قابلاً للتغيير والحوادث، هذا خلف، بل تغير شيء منها يؤدى إلى تغير فى الأول تعالى.

وهذا مع ما يلزم منه فى أن يكون فى ذاته تعالى جهتان: فاعلية وقابلية، وقد برهن على استحالتهما فى حقه تعالى، يلزم أن يكون له محرّك ومغيّر إلى الأشياء لأن حدوث الحادث لا يخلو عن حركة ومحرك، فيلزم أن يكون له العالم جسمًا، وهذا مما لزم على القائل يكون البارى تعالى ذا إرادات متجددة سواء صرّح بجسميته أو لا، تعالى عمّا يقول الظالمون ويلحدون علوًّا كبيرًا.

obeikandl.com

فصل فى كيفية توسط العقول بين البارى وبين العالم الجسمانى

المراد بالعالم الجسمانى مجموع الأجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها، وقد مر أن الواجب واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة، ولأن معلوله الأول هو العقل المحض بلا شائبة القوة، والاستعداد والتغير والحركات التى لا تحصل إلا فى المواد والأبعاد والأفلاك معلولات للعقول، لكن الأفلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة.

فإن استمرت سلسلة الإيجاد والإفادة فى اقتضاء الوحدة لم تنته نوبة الوجود إلى الجسم أبدًا ولا يوجد أصلاً، ولكنه قد وجد، فلا بد من وقوع كثرة فى أمر واحد وهو فى الواجب ممتنع، فتكون مبادئها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين بارئها كثيرة ــ أى مشتملة على كثرة ــ لما بينا من أن الواحد المحض لا يصدر عنه إلا الواحد.

ولا بد أيضًا أن يكون صدور الأفلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بأن يكون صدور جرم فلكى وجوهر عقلى معًا عن جوهر واحد عقلى على ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية فى الطول من قاعدتهم، والعقل الذى يصدر عنه الفلك الأعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود وإلا لم يمكن صدوره عنه باعتبار أن له ــ أى للعقل الأول ــ مهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود بعلتها.

وله وجود وتعقل الاعتبارين الحاصلين لمهيته بالقياس إلى وجوده إلى مبدأ وجوده، وللوجود بالقياس إلى مهيته وعلته، فيلزم له وجوب الوجود بالغير ونسبته إلى الحق الأول مبدأ للعقل الثانى، وبالاعتبار الآخر وهو إمكان الوجود لذاته وتعلقه لذاته مبدأ للفلك بمادته وصورته التى هى نفسه.

والمعلول الأشرف يجب أن يكون تابعًا للجهة الأشرف فى ذات العقل الأول والأخس للأخس، فيكون العقل الأول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقلاً له، وهو أشرف الجهات مبدأ للعقل الثانى، وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلاً لوجوده ولإمكان وجوده مبدأ للفلك الأعظم بجرمه ونفسه بالأخس للأخس وبالأشرف للأشرف، والإمكان أخس الجهات، فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالتسوق إلى ذلك العقل.

واعلم: أن اعتبار الشىء فى العقول المفارقة سواء كان وجود أو مهية أو إسكانًا أو وجوديًا عين اعتبار تعلقها لذلك الشىء، إذ لا حجاب فى المجردات العقلية.

ثم اعلم أن الإمكان شىء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية إلى الوجود أو باعتبار نسبة الوجود إليها، وكذا الوجوب، بسبب الغير وإن ذات العقل ووجوده إذا اعتبرا معًا شيئًا واحدًا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئًا واحدًا هو الفلك، وإذا اعتبر اثنين، فاعتبر الفلك ذا جزئين فى الخارج جرم كبرى ونفس.

ولا مانع أيضًا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية إمكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل، وبإزائه فى جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسميين بأن يكون الكائن الصورى بأزاء الأمر الصورى والكائن المادى بأزاء الأمر الأشبه به وهو الجنس، فالمفصل بأزاء المفصل، والمجمل بأزاء المجمل.

وقد علمت أن الإجمال والتفصيل ليس بإخراج شىء عن الجمل وإدخاله فى المفصل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة، وملاحظة جهة الكثرة تارة أخرى فى شىء واحد وحدة ذاتية أو طبيعية له جهة كثرة اعتبارية أو وجودية.

فعلى هذا يندفع كثير من اعتراضات الإمام وغيره عنهم، بأنهم خبّطوا فى الكلام وخلطوا القول فى موضع لا يليق فيه المحجة، فتارة اعتبروا فى العقل جهتى وجوده وجعلوه علة لعقل وإمكانه، وجعلوه علة لفلك، ومنهم من اعتبر بدلهما

تعقله لوجوده وإمكانه علة لعقل وفلك، وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه: وجوده فى نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته.

وقالوا: يصدر عنه بكل اعتبار أمر، فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل، وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس، وباعتبار إمكانه يصدر عنه فلك، وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته، ولا يخفى أن بعض هذه الأنحاء فى الإيجاد لم يقع فى كتبهم التى رأيناها ويحتمل أن يكون ذلك كتاب آخر وقع بيد المعترض.

ولقائل أن يقول: إن المعلول الأول إن كان متقومًا من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواجد الحق، وإن كان أحديًا صرفًا علم بخبر صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله عنه.

وأجيب عنه فى «شرح الإشارات» بأن المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته، فإنه أول مهية صدرت عن الأول تعالى بكمالاتها، ويطلق على الصادر الأول وحده من غير أن يعتبر معه شىء من لوازمه.

فعلى التقدير الأول: يصح الحكم عليه بأنه متقوم من مختلفات.

وعلى التقدير الثانى: لا يصح، ولا مناقضة بينهما.

أقول: هذا الكلام غير حاسم، فإن غرض المعترض ليس مجردًا لتدافع فى كلامهم يجعل العقل الأول متقومًا من مختلفات أو أمرًا وحدانيًا، بل إنه إن كان كثيرًا، فكيف صدر عن الأول تعالى؟ وإن كان واحدًا صرفًا، فكيف صار مبدأ الكثرة؟.

والأولى أن يجاب: بأن الصادر شىء واحدى لكن معه أمور لازمة لا يجعل جاعل، فإن الصادر عندهم عن المبدأ هو الوجود أو المهية والإمكان وغيرهما من الأمور التى لا تحتاج اعتبارها إلى جعل وتأثير، ولهذا يعتبر فى مرتبة الصادر الأول لا متأخرة عنه، فالصادر الأول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببًا لأمور كثيرة، وباعتبار وحدة وجوده الذى هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق، كما صرح به الشيخ فى «الشفاء» بقوله: ونحن لا نمنع أن يكون

عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست فى أول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد يزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون ذلك أيضًا واحدًا، ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاتها، فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لإمكان وجود الكثرة معًا عن المعلولات الأولى.

والمحقق الطوسى ذكر طريقة أخرى لكيفية تكثّر الجهات الموجب لإمكان صدور الكثرة معًا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه الإشكال.

فقال: إذا فرضنا مبدأ أول وليكن (أ) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو أولى مراتب معلولاته، ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء واحد وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيكون فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر، وإن جوّزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر صار فى ثانية المراتب ثلاثة أشياء، ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء، وبتوسط (د) وحده ثان، وبتوسط (ج د) معًا ثالث، وبتوسط (ب) (ج) رابع، وبتوسط (ب) (د) خامس، وبتوسط (ب ج د) سادس، وعن (ب) بتوسط (ج) سابع، وبتوسط (د) ثامن، وبتوسط (ج د) معًا تاسع وعن (ج) وحده عاشر، وعن (د) وحده حادى عشر وعن (ج د) معًا ثانى عشر.

وتكون هذه كلها فى ثالثة المراتب.

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحد صار ما فى هذه المرتبة أضعافًا مضاعفة، ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاوز وجود كثرة لا تحصى عددها فى مرتبة واحدة، فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد، هذا ما فى شرح «الإشارات».

وأقول: إنه مأخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره فى «حكمة الإشراق» فإنه بعدما أثبت أن أنواع الأجسام متكافئة من وجوه وليس لبعضها

علّية بالقياس إلى البعض، أما السماويات، فلأن بعض الأفلاك أكبر جرمًا وأصغر كوكبًا وبعضها بالعكس وكذا.

وأما العنصريات فلما وجد بينهما من التغالب كما بين الماء والنار والإنسان والأسد حيث لا يوجد نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع آخر منها ولانقلاب بعضها إلى بعض غلبة كيفياتها، فعلم من تكافؤها أن لها عللاً من خارج متكافئة غير مترتبة، وبيّن أيضًا أن كرة الثوابت مشتملة على أجرام متباينة الصور والطبائع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها إلا خالقها وموجدها، فلا بد لها من علل غير محصورة العدد أو جهات غير معدودة، وجهات العقل الثانى غير وافية بصدورها، فظهر إن هذه الأشياء لا تنحل إلا على طريقة الإشراق.

حاول أن تبين طريقًا آخر أجود وأمتن من طريقة المشّائين فى ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد؟.

فقال: إن العقول المجردة كثيرة جدًا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثانى ثالث، وهكذا رابع وخامس، وهكذا فى النزول إلى أن يحصل فى هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الأنوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الأول الواحى، إذ الحجاب إنما هو من لوازم المادة وتوابعها.

فهى تشاهد النور الأول ويقع عليها شعاعه، ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرف على ما تحته فى المرتبة، وكل سافل تقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة، حتى إن القاهر الثانى يقبل من الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الأقرب، والثالث أربع مرات منها صاحبه وما يقبل منه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الأقرب.

والرابع: ثمانى مرات أربع مرات من انعكاس صاحبه، ومرتا الثانى ومرة من النور الأقرب ومرة من نور الأنوار بغير واسطة، وهكذا تتضاعف الأنوار الفائضة العقلية إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الإحاطة به، فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقلية ممن كان وعلى من كان نور جوهرى عقلى.

فهذا أحد الوجوه الذى يتكثر الجواهر النورية بسببه، ثم إن هذه الأنوار لما لم يكن بينها وبين نور الأنوار ولا بينها وبين بعضها حجاب، لما مر أنه من خواص الأبعاد وشواغل الأجرام، فيكون كل واحد منها يشاهد الأنوار والأنوار العقلية أيضًا، والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع.

كما لا يخفى، ويؤيّده أن يعينك مشاهدة وشروق شعاع وهما متغايران، فحينئذ إذا تضاعفت الأنوار السانحة الفائضة هكذا فكيف مشاهدة كل عال وإشراقٌ ونوره على سافل من غير واسطة أو بواسطة متضايفة الانعكاس، فيحصل من هذه الجهة جملة أخرى من الأنوار العقلية مثل ما حصل من الإشراقات، فتضاعف الأنوار الفائضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الإشراقية والمشاهدية.

وإنما حصل من كل مشاهدة وإشراق نور عقلى، لأن الإشراقات الكثيرة المتعددة إذا وقعت على حى لا يغيب عن ذاته فيكون له حينئذ شعور بكل واحد منها وبزيادتها، فيحصل من كل واحدة من هذه الإشراقات والمُشاهدات نور مجرد عقلى بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة واقعة على ميت كالأجسام، فإنها وإن تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها أمور، إذ لا شعور له بتلك الإشراقات ولا بزيادتها، فيحصل عدد كثير من القواهر المترتبة بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وآحاد الإشراقات وهى مترتبة فى النزول العلى، وهى القواهر الأصول الأعلون.

ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره أعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها إلا البارى تعالى، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ

﴿جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[1] ويحصل من بعض الأصول بمشاركات أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرتها.

وكذا صور الثوابت المتناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التى بين الأشعة الكاملة الشديدة وبين الأشعة البواقى الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل الأنوار، منها القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما هو تحت الكرة الثوابت، فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر صاحب الطلسم والنوع القائم النورى.

ثم ذكر أيضًا: إن قاعدة الإمكان الأشرف يقتضى أيضًا وجود هذه الأنواع النورية المجردة لأنها أشرف.

وذكر أيضًا: إن الأنواع ليس فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات، فإنه لا يكون من الإنسان غير الإنسان، ومن البر غير البر، فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وانتقاش المجردات نفوسًا كانت أو عقولاً بصور الأنواع باطل، لما سنذكره، فلا بد وأن يكون نوعها ـــ أى ربما قائمًا بذاته فى عالم النور ثابتًا ـــ لا يتغير، فهذه طريقته فى صدور الأشياء عن المبدأ الأول والمشاؤون أيضًا.

وإن اشتهر عنهم أن عدد العقول عشرة إلا أن التعمق فى أصولهم تعطى أن عدد المحركات السماوية يجب أن يكون بعدد الكرات، فلكية كانت أو كوكبية، ويزيد عليها واحد لعالم العناصر، فإن حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية فى استخراج الأوضاع لحركاتها الدورية الشوقية من القوة إلى الفعل، فيكون لكل كرة جزئية أيضًا محركًا مزاولاً عاشقًا، ومحركًا مفارقًا معشوقًا كما فى الكرات الكلية، فيكون المعقول عندهم كثرة وافرة، لكن القصور فى كلامهم من وجوه:

الأول: أنهم لم يذهبوا إلى أن لكل كوكب ولكل فلك عقلاً، بل بعضهم ذهب إلى أن عدد العقول بعدد الأفلاك التسعة الكلية بزيادة واحدة للعنصريات،

---

(١) سورة المدثر آية ٣١.

وبعضهم إلى أنه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب، حتى تكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطى من الأفلاك كخمسين أو أكثر.

قال صاحب «الشفاء»: فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات.

فإن كانت الأفلاك المتحيرة إنما المبدأ فى حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات، فكان عددها عشرة بعد الأول، أولها: العقل المحرك الذى لكرة الجرم الأقصى، ثم الذى لكرة الثوابت، ثم الذى لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو العقل العالم العرضى ونسميه نحن «العقل الفعال».

وإن لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عددًا، وكان على مذهب المعلّم الأول قريبًا من خمسين فما فوقها، وآخرها: العقل الفعّال، وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

أقول: لا يخفى أن قول الأول لا يخلو من فساد، لأنك قد علمت أن الطبيعة والقوة والصور النوعية فى البسائط متّحدة بالذات، متغايرة بالاعتبار، وقد علمت أيضًا أن الإجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والإيجاد، اللهم إلا بالزمان والأعداد، وإن تأثير قواها ليس إلاّ بمشاركة الوضع.

فلا يتصور توسط الحجم فى إيجاد الصور الجوهرية لجسم آخر وخصوصًا فى الإبداعيات التى صورتها نفسها على أصولهم مع أن الصورة النوعية لجسم متقدمة على هيولاه، وهيولى الفلكيات لا يتصور بصورة بعد أخرى، ومفسدة إمكان الخلاء عائدة أيضًا، فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور، ولا يبعد أن يكون سبب الشهرة أحد أمرين:

أحدهما: أنه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الأفلاك وعددها بحسب ما وجدوه فى أول الأمر تسعة، فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة، تسعة بأزاء الأفلاك وواحد للعناصر، ثم لما ظهر لهم بنظر أدق فى أحوال الأفلاك واختلافها أيضًا فى السرعة والبطؤ والاستقامة والرجعة والقرب إلى الأرض والبعد عنها.

واختلافها أيضًا فى مبدأ عوداتها الطولية والعرضية والقريبة والبعدية أن عددها أزيد مما وجدوه أولاً، حكموا بزيادة العقول أيضًا على ما حكموا به أولاً بعدما استمرت الشهرة بعشرية عددها كما استمرت بتسعية عدد الأفلاك.

وثانيهما: إن لكل جملة من الأفلاك يكون جملة من العقول سيدها ومفيضها واحد منهما، كما أن لكل جملة من السماويات فلك كلى شامل لها محيط بها قاسم العدد باعتبار السادات من العقول والكليات من الأفلاك لا باعتبار الأتباع منهم والجزئيات منها.

الثانى: أنه لا يمكن الجزم بأن الصادر عن العلة الأولى يصدر عنه الفلك الأقصى.

الثالث: أنه ليس فى كلامهم ما يدل على أن العقول متوالية فى الترتيب بحسب توالى الأفلاك.

الرابع: أن الجزم غير حاصل بأن الاعتبارات المذكورة فى العقل هى التى حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية أو غيرها، ولا أن العقل الواحد يكون علة للفلك الكلى بما فيه من الأفلاك والكواكب ولا أن النفس المتعلقة بكل فلك كلى واحدة.

الخامس: أن الجهات الثلاث فى العقل الأخير غير كافية لصدور الأنواع المتباينة الصور المحفوظة الطبائع فى درجة واحدة، فإن اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل، كما علمت، لا يوجب إلا اختلاف أنحاء الحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقائق ومبادئ الفصول.

والأظهر أن الأوائل من الحكماء رضى الله عنهم لم يحكموا بهذه الأحكام فى ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين، بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لأنهم هم المنشؤون، والمنشئ لعلم والمبعوث لشريعة يتعذر عليه التفاصيل، فلا جرم طرقوا لمن يأتى بعدهم سبيلاً وسهلوا الباب عليهم بذكر أنموذج ومثال فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد، فيتيسر بفهم الأنموذج على الأذكياء تفصيل هذا الباب لكل بحسب طاقته البشرية الميسر لما خلق له، والله أعلم بحقائق الأمور.

وما أسخف بعد هذه المراتب اعتراض الإمام الرازى عليهم بما ذكره مرارًا، من: أن مثل هذه الكثرة لو كفى فى أن يكون الواحد مصدرًا للمعلولات، فذات الواجب تعالى يصلح أن يجعل مبدأ للممكنات، باعتبار ما له من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك، ويحكم بأن الصادر الأول عنه ليس إلا واحدًا.

وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارًا وعرفت إن الكثرة فى العقول ليست من الأمور الاعتبارية الصرفة، فإن الإمكان وإن كان أمرًا سلبيًا والوجوب أمرًا إضافيًا لكن تعقلها أمر حقيقى، والأليق بحال من اعتادت نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت الآراء الكلامية ملكة لها أن لا يشرع فى علم يحتاج تعلّمه إلى فطرة ثانية وقريحة خالية عن أقاويل المبتدعين لحبّ الرياسة فى أمور الدنيا ليحفظ غرضه، ولا ينكشف قصوره على أبناء العلم والعرفان وأصحاب الذوق والوجدان، فبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك، وذلك ــ أى صدور العقل والفلك ــ عن كل عقل إلى العقل التاسع، فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض لما فى عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتأثير والإيجاد لا بالتحريك والتصريف.

كما هو شأن النفوس، وهو العقل الفعال لعدم تناهى تأثيراته من النفوس والصور وغيرها، فيصدر عنه باعتبار تفعل جهة فقره وإمكانه الخاص والعام له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية، وباعتبار تعقل مهية الصور النوعية المختلفة، وباعتبار نسبة الوجوب على المبدأ الأعلى نفوسنا الناطقة، وإنما ذلك بمعاونة

الأجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها فى الحركة الدورية لاشتراك العناصر فى مادة واحدة، ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف أنواع الصور الأول للعناصر، ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر، إلى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها إلا خالق القوى والقدر.

ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة يكثر أعداد فيضه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت أن جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددى فى قابل واحد، كما اشار إليه بقوله: بشرط استعداد الهيولى.

فإن الفاعل الواحد بجهة: واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد فى استعداداته، وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال وإلا لما تغير الاستعداد، لأن العقل لا يتغير، إذ يتأدى تغيره إلى تغير واجب الوجود، لأنه ليس فى عالم الحركات والأزمنة، بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية، فإن تلك الحركات تحدث أوضاعًا سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات هيولى العناصر، فههنا حركة حادثة تقتضى وضعًا حادثًا تقتضى حدوث استعداد فى الهيولى مبتدع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى.

وكل حادث فى العالم حركة كانت أو وضعًا أو استعدادًا أو صورة فهو مسبوق بشرط حادث، وفى بعض النسخ: بشرط سبق حادث، والأول أولى، لأن الحركات المحدثة الجزئية بل سائر الحوادث إما أن يوجد دائمًا أو بعد حدوث حادث آخر، لا سبيل إلى الأول وإلا لزم دوام الحادث وهو محال، فتعين الثانى وهو: إن قبل كل حادث زمانى حادث آخر.

وهذه الحوادث إما أن توجد على نهج الاجتماع فى الوجود أو على نهج التعاقب فيه، لا سبيل إلى الأول، وهو اجتماعها فى الوجود، وإلا لزم اجتماع أمور لهما ترتب فى الوجود لاحتياج كل منها إلى الآخر السابق عليه وهو محال، فقبل كل حركة حركة، وقبل كل حادث حادث، لا إلى أول وهو المطلوب.

واعلم أن فى ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيمًا، وهو: إن العلة التامة للحادث، إن كانت قديمة بجميع أجزائها لزم قدم الحادث، وإن كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم، بل يحتاج إلى علة تامة حادثة يكون معها فى الوجود وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فتنقل الكلام إلى علة علة الحادث.

فيلزم من ذلك ترتب أمور غير متناهية موجودة مجتمعة فى الوجود، مع ذلك لا يترقى حادث فى سلسلة علله إلى قديم ولا ينـــزل قديم، فى سلسلة معلولاته إلى حادث فأرادوا التقصى عن ذلك الإشكال.

فقالوا: إن العناية الإلهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذات متجددة النسب، متعاقبة الإضافات، وذلك هو الحركة الدورية الدائمة، فمن حيث دوامها استندت إلى العلة القديمة، ومن حيث حدوثها استندت إليها الحادثات.

وتفصيله: إن الموجود من الحركة، كما هو المشهور عندهم، أمر وحدانى مستمر، هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين أو المتحققين، وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس إلى الحدود المفروضة فى المسافة، فهى أمر دائم باعتبار ذاته، حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض، فمن حيث الذات الثابتة استندت إلى المبدأ الثابت، ومن حيث النسب المتعاقبة استندت إليها الحوادث، فينسب الثابت بالثبات والحدوث بالحدوث، هذه خلاصة ما هو المشهور منهم.

وأنت تعلم أنه غير واف بدفع الإشكال، إذ الكلام عائد فى استناد تلك النسب المتعاقبة إلى ذات قديمة، قال بعض الأفاضل فى «شرحه للهياكل» بعدما ذكر هذا الإشكال: الوجه فى تحقيق المقام أن يقال: إن المرجح لكل واحدة من النسب هو النسب السابقة عليها، وهكذا، فإن اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهى ثابتة مستندة إلى العلل الثابتة، وإن اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها أجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منه مستندًا إلى السابق عليه.

أقول: ما سمّاه تحقيقًا فى غاية الضعف، فإن الكلام فى أن العلة التامة يجب أن تكون مجتمعة مع المعلول فى الوجود ـــ أى وجود كان ـــ وتلك الحركة التوسطية

باعتبار نسبها أمر كمّىّ متصل غير قار، وأجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع فى الوجود، فكيف ينسب بعضها إلى بعض بالعلية التامة أو بجزئيتها الأخيرة؟.

ويليه فى الضعف والسخافة ما ذهب إليه وابتهج به ناقلاً عن بعض السابقين فى «شرح الهياكل» وفى رسالته المسماة «بالزوراء» من أن هذه الحركة الفلكية متصلة لا جزء لها فى نفس الأمر، بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية، فإن العقل يحكم التسليم بأن استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها، فنسبة الصور المتعاقبة إلى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الأجزاء المفروضة إلى الحركة الدورية الفلكية.

والعجب أنه مع إنكاره لوجود الحركة المتصلة فى الخارج وجعله الوجود مقصورًا على التوسط منها الذى هو أمر وحدانى كيف جعل أجزاءها جواهر موجودة متأصلة الوجود؟ والأشبه بطريقتهم ما أشرنا إليه فى مبحث الحركة واستنادها إلى الطبيعة التى هى أمر ثابت بالذات، وحاصل ذلك الكلام أنه لا يجوز أن يصدر عن معنى ثابت وحده شىء متجدد كالحركة إلا وأن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال ـــ أى أحوال كانت لائقة بذلك المبدأ ـــ.

فإن كان المبدأ طبيعة فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة، وإن كان إرادة فيجب أن يكون عن إرادة متجددة جزئية، فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى جميع أجزاء الحركة نسبة واحدة، فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون آخر ولذلك صرحوا بأن مزاول الحركة يجب أن لا يكون عقلاً ولا نفسًا، بل قوة تخيلية منطبعة، فسبب الحركة الإرادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الإرادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة، فحينئذ نقول: لما ثبت أن الحركة الدورية الفلكية التى هى الموجبة للحركة الاستعداديّة فى هيولى العناصر على وجه الإمداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لأجل إشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبدأ العقل ومعشوقها القدسى يوجب انبعاثات للحركة شوقًا إليه وتشبهًا به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث إشراق ونيل روح منه من مبدأها ومعشوقها.

وكل إشراق ونيل وروح منه يوجب شوقًا موجبًا لانبعاث إرادة لحركة، فيحصل هناك سلسلة من الإشراقات والتشويقات وسلسلة من الأشواق والإرادات على وجه الاستمرار والاتصال، ففى كل سلسلة شيء كالتوسط وهو أمر ثابت وحدانى مستمر، وشيء كالقطع وهو أمر متصل متجدّد، ففى الإشراقات إشراق كلى بأمر عقلى ثابت، وفى الأشواق والإرادات شوقى كلى مبدأها نفس الفلك موجب لإرادة كلية للحركة التوسطية وأشواق جزئية مبدأها قوة منطبقة شوقية موجبة لإرادات جزئية لحركات جزئية.

فحينئذ المبدأ القريب للحركة الإرادية الفلكية ولنفرض أنها اثنتان إحداهما فى الكيف والأخرى فى الوضع، قوة ذات جهتين: جهة ثبات باعتبار ذاتها لأنها أمر جوهرى محصل الذات، وجهة تجدد باعتبار انضمام أمر متجدد إليه، لو لم يكن انضمام مثل هذا الأمر إليه لم يتم مبدئيته للحركة، فانضمام كل جزء من إحدى السلسلتين إليه هو مبدأ لجزء من أجزاء السلسلة الأخرى، وبانضمام هذا الجزء إليه يصير مبدأ لجزء آخر غير الجزء من السلسلة الأولى على وجه الاتصال من غير دور.

وأجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض فى الوجود لأنها متصلة واحدة، لكن فى التعبير يقع بحيث يوهم أنها متفاصلة يعوز العبارة عن بيان كون المبدأ باعتبار انضمام أجزاء كل من هاتين السلسلتين يصير علة للأخرى، فتجدد كل منهما بتجدد الأخرى على وجه الاتصال كما عرفت فى الحركة الطبيعية، فاجعل ذلك مقياسًا لتصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشأ.

ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها فى أواخر الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته إلى الاستكمال.

أنا هنا أقول: وقد علمت طريقتنا من القول بتناهى الحركات جميعًا، فلكية كانت أو عنصرية، وقصور جميع الممكنات عن درجة السرمد والأزلية، فالأمر فى ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا أصعب، لكن وفقنى الله برحمته وفضله لأصل

حكمىٌ انقشع بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين. وهو: إن الحوادث تستند بأسرها إلى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة.

فإن موضوع قولنا: كل حادث زمانى فله علة حادثة هو المهية التى عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له، ولا كذلك الحركة بل ماهيتها لنفس الحدوث والتجدد فهى حادثة لذاتها، والذاتيات لا تعلل، والسؤال بلِمَ لا يجرى فى حدوثها وتجددها، كما لا يجرى فى كون الأمس قبل وفى كون الغد بعد؟ لأن القبلية والبعدية نفس حقيقية الأمس والغد، ونحن بعد المراجعة إلى عقولنا لم نحكم جزمًا إلا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد.

وأما المعلول الذى نفس مهيته الحدوث والتجدد، فلا نحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد وحدوث زائد على مهيته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التى لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددى الذاتى إلا بحسب الفرض والوهم، كما إن الهيولى جوهرها ليس إلا القوة والاستعدادا، فلا يحتاج فى استعدادها الذاتى نحو الصور مطلقًا إلى معد ومهيىء وإذا عرضت لها الاستعدادات الخاصة لصورة دون أخرى يحتاج إلى معدات ومهيات من خارج.

فالحاصل: إن كل واحد من المتغيرات ينتهى إلى مهية هى نفس التغير، فلكونها متغيرًا صح أن يكون علة للتغيرات، ولكونها نفس التغير صح أن يكون منسوبًا إلى جاعل أصل المهيات بإفاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وفنون حصولاتها المحوجة إلى علل حادثة مادية، وتلك المهية هى الحركة ولهذا عرفها بعض المحققين بأنها: هيئة يمتنع ثباتها لذاتها، وهذا التحقيق من الأبحاث الشريفة النافعة جدًا فى دفع إشكالات كثيرة.

والمعنى: لما ذكر أن كل حادث يسبقه حادث آخر، ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية، إما مجتمعة أو متعاقبة، فاختار التعاقب وردّ الاجتماع، أراد أن يشير إلى برهان التطبيق الدال على نفى ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق آراء العقلاء فقال: **فإن قيل:** لم قلتم إنه يستحيل ترتب أمور غير متناهية؟

قلنا: لأنّا إذا أخذنا جملتين إحديهما من مبدأ معين إلى غير النهاية، وأخرى مما قبله بمرتبة واحدة ـــ أى بمرتبة معينة متناهية ـــ من العدد وأطبقنا الثانية الناقصة على الأولى الزائدة بواحد أو أكثر معين عليها بأن نقابل الجزء الأول من الجملة الأولى والجزء الثانى بالثانى والثالث بالثالث وهلم جرًا...

فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية بأن يوجد بإزاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة، أو تنقطع الثانية لا سبيل إلى الأول وإلا لكان الزائد مثل الناقص، ويلزم من ذلك تساوى الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزء والكل كلاً، هذا خلف، فيلزم الانقطاع فتكون الجملة الثانية ـــ أى الناقصة ـــ متناهية والأولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهى بعدد متناه يجب أن يكون متناهيًا، فيلزم تناهى الجملتين على تقدير لا تناهيهما، هذا خلف.

قال الشارح الجديد: وإنما اعتبروا قيدى الاجتماع فى الوجود والترتيب، لأن الآحاد إذا لم تكن موجودة فى الخارج معًا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق، لأن وقوع آحاد إحديهما بإزاء آحاد الأخرى ليس فى الوجود الخارجى، إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان أصلاً، وليس فى الوجود الذهنى أيضًا لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة من المعلوم أنه لا يتصور وقوع آحاد إحدى الجملتين بآزاء آحاد الأخرى إلا إذا كانت الآحاد موجودة معًا، إما فى الخارج أو فى الذهن.

أقول: قد سلف منا أن للأشياء نحوًا من المعية دون الزمانى والعلى هى المعية فى أصل الوجود مع قطع النظر عن الكون فى المتى وأجزاء الحركة المتصلة لها، هذه المعية فى الوجود وقد بيّنا إن علم البارى بجميع الأشياء التى وجدت أو ستوجد علم واحد حضورى وشهود تام إشراقى، وعلى هذا النحو وجود الأشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة التغير وافق التجدد وعملها الإشراقى الوجودى بها، فيجرى فيها من الحيثية التى ذكرتها التطبيق والتضايف وغيرها من البراهين.