

الإلهيات

فَرْكَاتُ الْإِسْلَامِ

تأليف

أَبُو الْوَلَدِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ

مُتَحَقِّقٌ

أَيُّوبُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

الإلهيات



مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم: ۵۶۴

مسلسل انتشار: ۱۰۹۵

آثار استاد حسن زاده آملی: ۱۳

شابك ۸ - ۳۴۹ - ۴۲۴ - ۹۶۴

ISBN 964 - 424 - 349 - 8



مجلس شورای اسلامی ایران
مرکز انتشارات

الاهیّات

عَزَّكَابِ الشِّفَاءِ



تألیف
مرکز تحقیقات کلامی و فقهی
الشیخ العیسیٰ بن سینا

کتابخانه
مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۶۴۱۲
تاریخ ثبت:

تحقیق

ایة الله حسن زاده آملی

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق.

[شفاء، برگزیده، الهیات]

الالهیات من کتاب الشفاء / لابی علی سینا، حقیقه حسن حسن زاده آملی، -

قم: مکتب الإعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۳۷۶.

۵۲۰ ص. - (نمونه). (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۵۶۴ :

آثار استاد حسن زاده آملی، ۱۳)

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۲. ۲. مابعدالطبیعه - متون قدیمی

تا قرن ۱۲. ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق. الهیات شفاء. نقد و تفسیر

الف. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ - محقق. ب. دفتر تبلیغات اسلامی

حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات. ج. عنوان. د. عنوان: شفاء

۱۸۹/۱

۷۰۱ ش ۲ الف / ۷۵۱ B



الالهیات من کتاب الشفاء

المؤلف: الشيخ الرئيس ابن سینا

المحقق: آية الله حسن حسن زاده آملی

ناشر: مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامي

المطبعة: باقری

الطبعة: الأولى / ۱۴۱۸ ق، ۱۳۷۶ ش

الكمية: ۲۵۰۰

السعر: ۱۵۰۰ تومان

حقوق الطبع محفوظة للناسر

قم، شارع شهداء (صفاتی)، مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامي،

ص ب: ۹۱۷، هاتف: ۷-۷۴۲۱۵۵، فاكس: ۷۴۲۱۵۴، توزيع: ۷۴۲۱۲۶

Printed in the Islamic Republic of Iran

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله باري النسم، وفياض المعارف على قلوب الكلم. والصلاة والسلام على أئمة
الأم وإمامهم التجلي الأعظم النبي الخاتم، وآله أحسن منازل القرآن الذي يهدي للتي هي
أقوم، ومن أتبع هديهم وهديهم من العرب والعجم (عليه السلام)
وبعد، فهذا السفر القويم القيم الذي بين يديك كما يشهده المقرَّبون هو كتاب الإلهيات
من الشفاء للفيلسوف الأعظم الإلهي الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا (شرف الله نفسه
وتغمده بانواره) وقد وفقنا الله ملهم الصواب والهادي إلى الرشاد لتدريسه في الحوزة العلمية
في قم المحمية؛ وفي أثناء تدريسه لم آل جهداً في تصحيحه بعرضه على عدة نسخ مخطوطة
من إلهيات الشفاء - المحفوظة في مكتبتنا الخاصة، ترى في آخر الكتاب نماذج منها - وهبها لنا
ربنا المفيض الوهاب ومهيئ الأسباب. وقد فرغنا من تدريسه وتصحيحه والتعليق عليه يوم
الأحد ٢٧ من المحرم من سنة ١٤٠٣ هـ ق = ١٣٦١/٨/٢٣ هـ ش.

ولما كان هذا الكتاب الكريم لعظم منزلته من أوان تدوينه إلى زماننا هذا من المتون
الدراسية في المدارس العالية العلمية، قد علّق عليه غير واحد من أعلام العلماء تعليقات
منيفة، بل اهتم بعضهم بشرحه، منها:

تعليقات الآغا حسين الخوانساري، وتعليقات صدر المتألهين الشيرازي، وتعليقات السيد
أحمد العلوي العاملي المسماة بـ مفتاح الشفاء، وتعليقات غياث الدين منصور الدشتكي
الشيرازي، وتعليقات المولى أولياء الله، وتعليقات المولى سليمان؛ ومن الشروح شرح

محمد الحارثي السرخسي، وشرح محمد علي بن أبي نصر الإسفرائني، وشرح المولى مهدي بن أبي ذر النراقي، وكشف الخفاء في شرح الشفاء تأليف العلامة الحلبي، والفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا تأليف ابن رشد الأندلسي؛ بل وقد ترجم آخرون طائفة من الكتاب بالسريانية والعبرية واللاتينية والفرنسية.

وقد اقتفينا أثرهم وكما أومأنا إليه آنفاً علّقنا على ذلك الكتاب المستطاب شُرْذمة من الإشارات الموجزة المونقة في أحيان تحقيقه وتصحيحه، وأوقات إلقاء مباحثه ومطالبه على النفوس المستعدة؛ نحو كثير من آثارنا التي أفاض علينا الله فتاح القلوب ومَنّاح الغيوب، من جملتها تعليقاتنا على كتاب النفس من الشفاء، وتعليقاتنا على شرح المحقق الطوسي على إشارات الشيخ الرئيس من منطقها وحكمتها، وتعليقاتنا على تهذيب القواعد لابن تركة، وتعليقاتنا على الأسفار الأربعة المسماة بمفاتيح الأسرار لسلاّك الأسفار، وتعليقاتنا على اللاكبي المنتظمة الموسومة بنثر الدراري على نظم اللاكبي، وتعليقاتنا على غرر الفرائد المسماة بدرر القلائد على غرر الفرائد، وتعليقاتنا على كشف المراد على تجريد الاعتقاد، وتعليقاتنا على مصباح الانس لابن الفناري المسماة بمشكوة القدس على مصباح الانس وتعليقاتنا على شرح الخوارزمي على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على شرح القيصري على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على تذكرة آغاخان وأنجم (أي تذكرة المبدأ والمعاد) للمحقق الطوسي، وقد طبع أكثرها غير مرة وقد أقبلت النفوس الشيقة إلى الكمال إليها كما قد أقبلت إلى سائر مصنفاتنا النورية أيضاً.

وأهدي جزيل الشكر إلى ساحة أصدقائي العالمين المكرّمين في مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الذين قد بذلوا الجِدَّ والجهد في طبع كثير من مصنفاتي ونشرها بأحسن أسلوب مرغوب، وأتم وجه مطلوب، جزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير جزاء العلماء العاملين، آمين؛ قوله سبحانه: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾. «دهوبهم فيها سبحانه اللهم ونحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم أن الحمد لله رب العالمين».

قم - حسن حسن زاده الأملّي

١٧ ربيع الأول من سنة ١٤١٨ هـ ق = ١٣٧٦/٥/١ هـ ش

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله ربّ العالمين ، وصلاته على النبي محمد
وآله الأكرمين أجمعين

الفنُّ الثالثُ عشرُ
من كتاب الشفاء
في
الإلهيات

عَشْرُ مَقَالَاتٍ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقالة الأولى

من جملة الإلهيات



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

و فيها ثمانية فصول :

الفصل الأول : في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى

الفصل الثاني : في تحصيل موضوع هذا العلم

الفصل الثالث : في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

الفصل الرابع : في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم

الفصل الخامس : في الدلالة على الموجود والشئ ...

الفصل السادس : في ابتداء القول في الواجب الوجود ، ...

الفصل السابع : في أن الواجب الوجود واحد

الفصل الثامن : في بيان الحق ، والصدق ، والذب ...



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الأول

فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى

فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبين إنيته فى العلوم وإذ قد وفقنا الله ولى الرحمة والتوفيق ، فأوردنا ماوجب إيرادُه من معانى العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية ، فبالحرى أن نشرع فى تعريف المعانى الحكمية ، ونبتدى مستعينين بالله فنقول :

إن العلوم الفلسفية ، كما قد أشير إليه فى مواضع أخرى من الكتب ، تنقسم إلى النظرية وإلى العملية . وقد أشير إلى الفرق بينهما وذكر أن النظرية هى التى يُطلب فيها استكمالُ القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالفعل ، وذلك بحصول العلم التصورى والتصديقى بأمرٍ ليست هى بأنها أعمالنا وأحوالنا ، فتكون الغاية فيها حصول رأى واعتقادٍ ليس رأياً واعتقاداً فى كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل .

وأن العملية هى التى يُطلب فيها أولاً استكمالُ القوة النظرية بحصول العلم التصورى والتصديقى بأمرٍ هى بأنها أعمالنا ، ليحصل منها ثانياً استكمالُ القوة العملية بالأخلاق .

وذكر أن النظرية منحصرة في أقسام ثلاثة هي: الطبيعية، والتعليمية، والإلهية.

وأن الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ماهي متحركة وساكنة، وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة.

وأن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات، وإما ما هو ذو كم. والمباحث عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم. ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة، ولا قوة حركة.

وأن الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد. وقد سمعت أيضاً أن الإلهي هو الذي يُبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله تعالى جده.

فهذا هو قدر ما كان قد وقعت عليه فيما سلف لك من الكتب. ولم يتبين لك من ذلك أن الموضوع للعلم الإلهي ما هو بالحقيقة إلا إشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق إن تذكرتها. وذلك أن في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع، وأشياء هي المطلوبة، ومبادئ مسلمة منها تؤلف البراهين. والآن، فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم، وهل هو ذات العلة الأولى، حتى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله، أو معنى آخر.

وأيضاً قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة، وفلسفة أولى، وأنها تُفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم، وأنها هي الحكمة بالحقيقة. وقد كنت

تسمعُ تارةً أنَّ الحكمةَ هي أفضلُ علمٍ بأفضلِ معلومٍ، وأخرى أنَّ الحكمةَ هي المعرفةُ التي هي أصحُّ معرفةٍ وأتقنُها، وأخرى أنَّها العلمُ بالأسبابِ الأولى للكلِّ. وكنتَ لا تعرفُ ما هذه الفلسفةُ الأولى، وما هذه الحكمةُ، وهل الحدودُ والصفاتُ الثلاثُ لصناعةٍ واحدةٍ، أو لصناعاتٍ مختلفةٍ كلُّ واحدةٍ منها تُسمَّى حكمةً.

ونحنُ نبيِّنُ لك الآنَ أنَّ هذا العلمَ الذي نحنُ بسبيله هو الفلسفةُ الأولى، وأنَّ الحكمةَ المطلقةَ، وأنَّ الصفاتِ الثلاثَ التي رُسمَ (ترسم - خ) بها الحكمةُ هي صفاتُ صناعةٍ واحدةٍ، وهي هذه الصناعةُ. وقد علِّمُ أنَّ لكلِّ علمٍ موضوعاً يخصّه، فلنبحثُ الآنَ عن الموضوعِ لهذا العلمِ، ما هو؟ ولننظرَ هل الموضوعُ لهذا العلمِ هو إثنية الله تعالى جدّه، أو ليس ذلك (كذلك - خ) بل هو شيءٌ من مطالبِ هذا العلمِ؟

فنقولُ: إنَّه لا يجوزُ أن يكونَ ذلكَ هو الموضوعُ، وذلكَ لأنَّ موضوعَ كلِّ علمٍ هو أمرٌ مُسلمٌ الوجودُ في ذلكَ العلمِ، وإنما يُبحثُ عن أحواله، وقد علِّمُ هذا في مواضعٍ أخرى. ووجودُ الإلهِ تعالى جدّه لا يجوزُ أن يكونَ مسلماً في هذا العلمِ كالموضوعِ، بل هو مطلوبٌ فيه. وذلكَ لأنَّه إن لم يكنْ كذلكَ لم يخلُ إمَّا أن يكونَ مسلماً في هذا العلمِ ومطلوباً في علمٍ آخرَ، وإمَّا أن يكونَ مسلماً في هذا العلمِ وغيرَ مطلوبٍ في علمٍ آخرَ، وكلا الوجهين باطلان. وذلكَ لأنَّه لا يجوزُ أن يكونَ مطلوباً في علمٍ آخرَ، لأنَّ العلومَ الأخرى إمَّا خلقيةٌ أو سياسيةٌ، وإمَّا طبيعيةٌ، وإمَّا رياضيةٌ، وإمَّا منطقيةٌ. وليس في العلومِ الحِكْميةِ علمٌ خارجٌ عن هذه القسمةِ، وليس ولا في شيءٍ منها يُبحثُ عن إثباتِ الإلهِ تعالى جدّه، ولا يجوزُ أن يكونَ ذلكَ. وأنتَ تعرفُ هذا بادنى تأملٍ لأصولِ تكررَتُ عليك. ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ

غير مطلوب في علم آخر لأنه يكون حيثئذ غير مطلوب البتة . فيكون إما بيناً بنفسه ، وإما مايوساً عن بيانه بالنظر ، وليس بيناً بنفسه ولا مايوساً عن بيانه ، فإن عليه دليلاً . ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده ؟ فبقي أن البحث عنه أتما هو في هذا العلم .

ويكون البحث عنه على وجهين : أحدهما البحث عنه من جهة وجوده ، والآخر من جهة صفاته . وإذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم ، لم يجز أن يكون موضوع هذا العلم ، فإنه ليس على علم من العلوم إثبات موضوعه ، وسنبين لك عن قريب أيضاً أن البحث عن وجوده لا يجوز أن يكون إلا في هذا العلم ، إذ قد تبين لك من حال هذا العلم أنه بحث عن المفارقات للمادة أصلاً . وقد لاح لك في الطبيعيات أن الإله غير جسم ، ولا قوة جسم ، بل هو واحد بريء عن المادة ، وعن مخالطة الحركة من كل جهة^١ . فيجب أن يكون البحث عنه لهذا العلم .

والذي لاح لك من ذلك^٢ في الطبيعيات كان غريباً عن الطبيعيات ، ومستعملاً فيها منه ما ليس منها ، إلا أنه أريد بذلك أن يُعَجَّل للإنسان الوقوف على إنية المبدأ الأول فتتمكن منه الرغبة في إقتباس العلوم ، والانسحاق إلى المقام الذي هناك ليتوصل إلى معرفته بالحقيقة . ولما لم يكن بد من أن يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك أن الذي يُظن أنه هو موضوعه ليس بموضوعه ، فلننظر :

هل موضوعه الأسباب القصوى للموجودات كلها أربعتها إلا واحداً منها

١- أي بالذات وبالعرض .

٢- أي من الإلهي .

الذي لم يمكن القول به . فإن هذا أيضاً قد يظنه قوم .
لكن النظر في الأسباب كلها أيضاً لا يخلو إما^١ أن يُنظر فيها بما هي
موجودات أو^٢ بما هي أسباب مطلقة، أو^٣ بما هي كل واحد من الأربعة
على النحو الذي يخصه . أعني أن يكون النظر فيها من جهة أن هذا فاعل،
وذلك قابل، وذلك شيء آخر، أو من جهة ما هي الجملة التي تجتمع
منها .

فنقول : لا يجوز أن يكون النظر فيها بما هي أسباب مطلقة، حتى
يكون الغرض من هذا العلم هو النظر في الأمور التي تعرض للأسباب بما هي
أسباب مطلقة . ويظهر هذا من وجوه :

أحدها، من جهة أن هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من الأعراض
الخاصة بالأسباب بما هي أسباب، مثل الكلّي والجزئي، والقوة والفعل،
والإمكان والوجوب وغير ذلك .

ثم من البين الواضح أن هذه الأمور في أنفسها بحيث يجب أن يُبحث
عنها، ثم ليست من الأعراض الخاصة بالأمور الطبيعية والأمور
التعليمية . ولا هي أيضاً واقعة في الأعراض الخاصة بالعلوم العملية . فيبقى
أن يكون البحث عنها للعلم الباقي من الأقسام وهو هذا العلم .

وأيضاً فإن العلم بالأسباب المطلقة حاصل بعد العلم بإثبات الأسباب

١- الشق الأول .

٢- الشق الثاني .

٣- الشق الثالث .

٤- الشق الرابع .

٥- أي هذه الأمور .

للأمر ذوات الأسباب . فإننا ما لم نُثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور
بإثبات أن لوجودها تعلقاً بما يتقدمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجود
السبب المطلق، وأن ههنا سبباً ما . وأما الحس فلا يؤدي إلا إلى الموافاة .
وليس إذا توافى شيان، وجب^١ أن يكون أحدهما سبباً للآخر . والإقناع
الذي يقع للنفس لكثرة ما يُورده الحس والتجربة فغير متأكد، على
ما علمت^٢، إلا بمعرفة أن الأمور التي هي موجودة في الأكثر هي
طبيعية^٣ واختيارية^٤ .

وهذا في الحقيقة مستند إلى إثبات العلل، والإقرار بوجود العلل
والأسباب . وهذا^٥ ليس بيناً . أولياً بل هو مشهور، وقد علمت^٦ الفرق
بينهما^٧ . وليس إذا كان قريباً عند العقل^٨، من البين بنفسه أن للحادثات
مبدء ما يجب أن يكون بيناً بنفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها
في كتاب أقليدس . ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الأخرى، فإذا
يجب أن يكون في هذا العلم .

فكيف يمكن أن يكون الموضوع للعلم المبحوث عن أحواله في المطالب
مطلوب الوجود فيه؟

١- لأنه يجوز أن تكون الموافاة للتلازم بينهما أو مجرد اتفاق .

٢- أي على إثبات الأسباب .

٣- أي من الطبيعية .

٤- أي إرادية .

٥- أي هذا الإقناع .

٦- في المنطق .

٧- أي الأولى والمشهور، والشهرة ليست سبب الاستغناء عن البرهان .

٨- القطرة خ . ل .

وإذا كان كذلك فبين أيضاً أنه ليس البحثُ عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها، لأن ذلك مطلوب في هذا العلم.

ولا أيضاً من جهة ماهي جملة وكل، لست أقول جملي وكلّي.

فإن النظر في أجزاء الجملة أقدم من النظر في الجملة، وإن لم يكن كذلك في جزئيات الكلّي باعتبار قد علمته، فيجب أن يكون النظر في الأجزاء إمامي هذا العلم فتكون هي أولى بأن تكون موضوعه، أو يكون في علم آخر. وليس علم آخر يتضمن الكلام في الأسباب القصوى غير هذا العلم.

وأما إن كان النظر في الأسباب من جهة ماهي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود.

فقد بان أيضاً بطلان هذا النظر، وهو أن هذا العلم موضوعه الأسباب القصوى، بل يجب أن يعلم أن هذا كماله ومطلوبه.

مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة

١- لأن الأجزاء أقدم.

٢- يعني كما بان أن موضوعه ذاته تعالى باطل، كذا بان بطلان موضوعية الأسباب القصوى.

الفصل الثاني من المقالة الأولى

فى تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب أن ندلّ على الموضوع الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي هو فى هذا العلم، فنقول:

إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ما هو جوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئي، اعني الهولى والصورة، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون. والعلوم التي تحت العلم الطبيعي أبعد من ذلك. وكذلك الخلقية.

وأما العلم الرياضي فقد كان موضوعه إما مقداراً مجرداً فى الذهن عن المادة، وإما مقداراً مأخوذاً فى الذهن مع مادة^٢، وإما عدداً مجرداً عن المادة^٣، وإما عدداً فى مادة^٤. ولم يكن أيضاً ذلك البحث متجهاً إلى إثبات أنه مقدار مجرد أو فى مادة أو عدد مجرد أو فى مادة، بل كان جهة

١- وهو علم الهندسة.

٢- وهو علم الهيئة.

٣- وهو علم الحساب.

٤- وهو علم الموسيقى.

الأحوال التى تعرض له بعد وضعه كذلك .
والعلوم^١ التى تحت الرياضيات أولى بأن لا يكون نظرها إلا فى العوارض
التي تلحق أوضاعاً أخص من هذه الأوضاع .
والعلم المنطقي ، كما علمت ، فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية
التي تُستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يُتوصل بها من
معلوم إلى مجهول ، لا من جهة ماهي معقولة ولها الوجود العقلي الذي
لا يتعلق بمادة أصلاً أو يتعلق بمادة غير جسمانية . ولم يكن غير هذه العلوم
علوم أخرى .

ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر ، وعن الجسم بما هو
جوهر ، وعن المقدار والعدد بما هما موجودان ، وكيف وجودهما ، وعن
الأمور الصورية التي ليست فى مادة أو هى فى مادة غير مادة الأجسام ، وأنها
كيف تكون وأى نحو من الوجود يخصها ، فمما يجب أن يجرد له بحث .
وليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات ، ولا من جملة العلم
بما هو وجوده فى المحسوسات ، لكن التوهم والتحديد يجردّه عن
المحسوسات .

فهو إذن من جملة العلم بما هو وجوده مبين^٢ .
أما الجوهر فبين أن وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة وإلا لما
كان جوهرًا إلا محسوساً .
وأما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات ، فهو بما هو عدد

١- وهى المناظر والمرايا وغير ذلك .

٢- أي مبين عن المادة أعني الإلهي .

غير متعلق بالمحسوسات .

وأما المقدار فلفظه اسم مشترك ، فمنه ما قد يقال له مقدار ، ويعنى به البعد^١ المقوم للجسم الطبيعي ، ومنه ما يقال له مقدار ، ويعنى به^٢ كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود . وقد عرفت الفرق بينهما . وليس ولا واحد منهما مفارقاً للمادة .

ولكن المقدار بالمعنى الاول وإن كان لا يفارق المادة فإنه أيضاً مبدء لوجود الأجسام الطبيعية . فإذا كان مبدء لوجودها لم يجز أن يكون متعلق القوام بها^٣ ، بمعنى أنه يستفيد القوام من المحسوسات ، بل المحسوسات تستفيد منه القوام . فهو إذن أيضاً متقدم بالذات على المحسوسات . وليس الشكل كذلك ، فإن الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسماً متناهيها موجوداً وحملها سطحاً متناهيها . فإن الحدود يعنى بها نهايات الأجسام التى تجب للمقدار من جهة استكمال المادة به وتلزمه من بعد . فإذا كان كذلك لم يكن الشكل موجوداً إلا فى المادة ولا علة اولية لخروج المادة إلى الفعل .

وأما المقدار بالمعنى الآخر فإن فيه نظراً من جهة وجوده ، ونظراً من جهة عوارضه . فاما النظر فى ان وجوده أى أنحاء الوجود هو ، ومن أى اقسام الوجود ، فليس هو بحثاً أيضاً عن معنى متعلق بالمادة .

فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر أنه خارج عن المحسوسات .

فبين أن هذه كلها تقع فى العلم الذى يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ، ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هى كلها حالاته

١- أى الصورة الجسمية .

٢- أى الجسم التعليمي .

٣- أى بالمادة .

وعوارضه إلا الموجود . فإن بعضها جواهر ، وبعضها كميات ، وبعضها مقولات أخرى ؛ وليس يمكن أن يعمها معنى محقق إلا حقيقة معنى الوجود .

وكذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد وتتحقق فى النفس ، وهى مشتركة فى العلوم . وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير ، والموافق والمخالف ، والضد وغير ذلك ، فبعضها يستعملها استعمالاً فقط^١ ، وبعضها إنما يأخذ حدودها ، ولا يتكلم فى نحو وجودها . وليست^٢ عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية ، وليست من الأمور التى يكون وجودها إلا وجود الصفات للذوات ولا أيضاً هى من الصفات التى تكون لكل شيء . فيكون كل واحد منها مشتركاً لكل شيء ولا يجوز أن يختص أيضاً بمقولة^٣ ولا يمكن أن يكون من عوارض شيء إلا الموجود بما هو موجود .

فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه ، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا . ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن إثباته ، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى هو موضوعه بل تسليم^٤ إنيته وماهيته فقط .

١- أى بعض العلوم يستعمل تلك الأمور استعمالاً فقط ، وبعض العلوم يأخذ حدود

تلك الأمور ولا يتكلم فى نحو وجودها .

٢- أى تلك الأمور .

٣- من المقولات العشر .

٤- تسليم . خ . ل .

فالموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود بما هو موجود؛ ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط.

وبعض هذه أمور هي له كالأنواع: كالجوهر والكم والكيف؛ فإنه ليس يحتاج الوجود في أن ينقسم إليها، إلى انقسام قبلها، حاجة الجوهر إلى انقسامات، حتى يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان.

وبعض هذه له كالعوارض الخاصة، مثل الواحد والكثير، والقوة والفعل، والكلّي والجزئي؛ والممكن والواجب، فإنه ليس يحتاج الوجود في قبول هذه الأعراض والاستعداد لها إلى أن يتخصّص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك.

ولقائل أن يقول، إنه إذا جعل الوجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون إثبات مبادئ الموجودات فيه، لأن البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه.

فالجواب عن هذا أن النظر في المبادئ أيضاً هو بحث عن لواحق هذا الموضوع، لأن الوجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه؛ بل هو بالقياس إلى طبيعة الوجود أمر عارض له، ومن اللواحق الخاصة به لأنه ليس شيء أعم من الوجود، فيلحق غيره لحوقاً أولياً ولا أيضاً يحتاج الوجود إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أو شيئاً آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله، ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه؛ بل الموجود كله لا مبدأ له، إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض^٢

١- راجع إلى المبدأ، أي كونه مبدأً.

٢- أي لما سوى المبدأ.

الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجودات مطلقاً، بل إنما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية؛ فإنما وإن كانت لا تبرهن على وجود مبادئ المشتركة، إذ لها مبادئ يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها، فإنما تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور التي فيها. ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة إلى أجزاء.

منها: ما يبحث عن الأسباب القصوى، فإنها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده، ويبحث عن السبب الأول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط أو متكمم فقط. ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود.

ومنها ما يبحث عن مبادئ العلوم الجزئية. ولأن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعم، مثل مبادئ الطب في الطبيعى، والمساحى في الهندسة، فيعرض إذن في هذا العلم أن يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التي تبحث عن أحوال جزئيات الموجودة. فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود، والأمور التي هي له كالاقسام والأنواع، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه، وكذلك في غير ذلك. وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فنبحث عنه ونقرر حاله. فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها في أسباب الموجود المعلوم بما هو موجود معلول، وبعضها في عوارض الموجود، وبعضها في مبادئ العلوم الجزئية.

فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى، لأنه العلم

بأول الأمور^١ فى الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم، وهو الوجود والوحدة. وهو^٢ أيضاً الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم؛ فإنها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل. وهو أيضاً المعرفة بالله، وله حد العلم الإلهى الذى هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود. إذ الموجود بما هو موجود ومباده وعوارضه ليس شىء منها، كما اتضح، إلا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها. وإن بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة، فإنما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود إلى المادة، بل الأمور المبحوث عنها فيه هى أقسام أربعة: فبعضها بريئة عن المادة وعلائق المادة أصلاً.

وبعضها يخالط المادة، ولكن مخالطة السبب المقوم^٣ المتقدم وليست المادة بمقومة^٤ له.

وبعضها قد يوجد فى المادة وقد يوجد لا فى مادة مثل العلية والوحدة، فيكون الذى لها^٥ بالشركة بما هى هى أن لا يكون مفتقرة التحقق إلى وجود المادة، ويشترك هذه الجملة^٦ أيضاً فى أنها غير مادية الوجود أى غير مستفادة الوجود من المادة.

١- بيان وجه تسمية هذا العلم، أى السمة أحد الرؤوس الثمانية أيضاً.

٢- أى العلم المطلوب فى هذه الصناعة. أى علم هو؟ أحد الرؤوس الثمانية.

٣- مثل الصورة للهولى.

٤- بل المادة متقومة به.

٥- أى الأبعاد الثلاثة المذكورة.

٦- أى الأبعاد الثلاثة المذكورة تشترك أيضاً

وبعضها أمور مادية، كالحركة والسكون، ولكن ليس البحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة، بل نحو الوجود الذى لها، فإذا أخذ هذا القسم مع الأقسام الأخرى اشتركت فى أن نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة.

وكما أن العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالمادة، لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة، وكان لا يخرج عنه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن أن يكون البحث رياضياً، كذلك الحال ههنا.

فقد ظهر ولاح أن الغرض فى هذا العلم أى شىء هو^١. وهذا العلم يشارك الجدلى والسوفسطائية من وجه، ويخالفهما من وجه، ويخالف كل واحد منهما من وجه. أما مشاركتها فلأن ما يبحث عنه فى هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئى، ويتكلم فيه الجدلى والسوفسطائى. وأما المخالفة فلأن الفيلسوف الأول من حيث هو فيلسوف أول لا يتكلم فى مسائل العلوم الجزئية وذينك يتكلمان. وأما مخالفته للجدل خاصة بالقوة، لأن الكلام الجدلى يفيد الظن لا اليقين كما علمت فى صناعة المنطق. وأما مخالفة السوفسطائية فبالإرادة، وذلك لأن هذا يريد الحق نفسه، وذلك يريد أن يظن به أنه حكيم يقول الحق وإن لم يكن حكيماً.

١- الغرض من هذا العلم هو البحث عن الوجود بما هو موجود، وهو العلة الغائية، وهو أحد الرؤوس الثمانية.

الفصل الثالث من المقالة الأولى

فى منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

وأما منفعة هذا العلم، فيجب أن تكون قد وقفت فى العلوم التى قبل هذا على أن الفرق بين النافع وبين الخير ما هو، وأن الفرق بين الضار وبين الشر ما هو، وأن النافع هو السبب الموصول بذاته إلى الخير، والمنفعة هى المعنى الذى يوصل به من الشر إلى الخير.

وإذا قد تقرر هذا فقد علمت أن العلوم كلها تشترك فى منفعة واحدة وهى: تحصيل كمال النفس الإنسانية بالفعل مهينة إياها للسعادة الأخروية. ولكنه إذا فُتِش فى رؤوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجهاً إلى هذا المعنى، بل إلى معونة بعضها فى بعض، حتى تكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه إلى تحقيق علم آخر غيره.

وإذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولاً مطلقاً، وقد يقال قولاً مخصصاً. فأما المطلق فهو أن يكون النافع موصلاً إلى تحقيق علم آخر كيف كان.

واما المخصص فان يكون النافع موصلا إلى ما هو أجل منه ، وهو كالأغاية له إذ هو لأجله بغير انعكاس .

فاذا أخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت لهذا العلم منفعة . وإذا أخذنا المنفعة بالمعنى المخصص كان هذا العلم أجل من أن ينفع فى علم غيره ، بل سائر العلوم تنفع فيه .

لكننا إذا قسمنا المنفعة المطلقة إلى أقسامها كانت ثلاثة أقسام :

قسم يكون الموصل منه موصلا إلى معنى أجل منه ؛ وقسم يكون الموصل منه موصلا إلى معنى مساوٍ له ؛ وقسم يكون الموصل منه موصلا إلى معنى دونه ، وهو أن يفيد فى كمالٍ دون ذاته . وهذا إذا طلب له اسم خاص كان الأولى به الإفاضة ، والإفادة ، والعناية ، والرياسة ، أو شئ مما يشبه هذا إذا استقرت الألفاظ الصالحة فى هذا الباب عثرت عليه .

والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة . وأما الإفادة التى يحصل من الأشرف فى الأخس فليس يشبه الخدمة . وأنت تعلم أن الخادم ينفع المخدم ، والمخدم أيضا ينفع الخادم ، أعنى المنفعة إذا أخذت مطلقة^١ ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعا آخر ، فمنفعة هذا العلم الذى بينا وجهها فى إفادة اليقين بمبادئ^٢ العلوم الجزئية ، والتحقيق^٣ لماهية الأمور المشتركة فيها^٤ ، وإن لم تكن مبادئ .

فهذا إذن منفعة الرئيس للمرؤوس ، والمخدم للخادم ، إذ نسبة هذا العلم

١- أي أعم من أن يكون من الخادم أو المخدم .

٢- هذا من المبادئ التصديقية أو الأعم .

٣- هذا من المبادئ التصورية .

٤- كالوحدة والعلية .

إلى العلوم الجزئية نسبة الشئ الذى هو المقصود معرفته فى هذا العلم إلى الأشياء المقصودة معرفتها فى تلك العلوم . فكما أن ذلك مبدأ لوجود تلك ، فكذلك العلم به مبدأ لتحقيق العلم بتلك .

وأما مرتبة هذا العلم^١ فهي أن يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية .

أما الطبيعية ، فلأن كثيرا من الأمور المسلمة فى هذا مما تبين فى علم الطبيعى مثل : الكون ، والفساد ، والتغير ، والمكان ، والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك ، وانتهاء المتحركات إلى محرك أول ، وغير ذلك .

وأما الرياضية ، فلأن الغرض الأقصى فى هذا العلم معرفة تدبير البارى تعالى ، ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ، ومعرفة النظام فى ترتيب الافلاك ، وليس يمكن أن يتوصل إليه إلا بعلم الهيئة ، وعلم الهيئة لا يتوصل إليه إلا بعلم الحساب والهندسة .

وأما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسية فهي نوافع غير ضرورية فى هذا العلم .

إلا أن لسائل أن يسأل فيقول : إنه إذا كانت المبادئ فى علم الطبيعة والتعاليم إنما تُبرهن فى هذا العلم وقد كانت مسائل العلمين تُبرهن بالمبادئ ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم ، كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الأمر بيانا للشئ من نفسه .

والذى يجب أن يقال فى حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح فى كتاب البرهان . وإنما نورد منه مقدار الكفاية فى هذا الموضع فنقول :

إن المبدأ للعلم^٢ ليس إنما يكون مبدأ لأن جميع المسائل تستند فى

١- مرتبة هذا العلم أحد الرؤوس الثمانية .

٢- أي للطبيعى مثلاً . وهو جواب السؤال .

براهينها إليه بفعل أو بقوة^١، بل ربما كان المبدأ مأخوذاً فى براهين بعض هذه المسائل^٢.

ثم قد^٣ يجوز أن تكون فى العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعاً البتة؛ بل إنما تستعمل المقدمات التى لا برهان عليها.

على^٤ أنه إنما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة إذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة^٥، وأما إذا كان ليس يفيد العلة، فأنما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر. وبالحزب أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ، من جهة أن الحس بما هو حس يفيد الوجود^٦ فقط.

فقد ارتفع إذن الشك، فإن المبدأ للطبيعى يجوز أن يكون بينا بنفسه ويجوز أن يكون بيانه فى الفلسفة الأولى بما ليس يتبين به فيما^٧ بعد، ولكن إنما تتبين به فيها مسائل أخرى حتى يكون ما هو مقدمة فى العلم الأعلى لإنتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له فى إنتاجه من ذلك المبدأ، بل له مقدمة أخرى.

وقد يجوز أن يكون العلم الطبيعى أو الرياضى أفادنا برهان «إن» وإن لم يفدنا فيه برهان «اللم» ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان «لم» وخصوصاً

١- أى بالوسائل.

٢- دون بعض، فيمكن أن يكون ذلك البعض الذى لا يكون المبدأ مأخوذاً فى براهينه مساوياً

للاخر، وحيث يلزم الدور.

٣- جواب آخر عن السؤال.

٤- جواب آخر.

٥- وهو دليل لم.

٦- وهو دليل إن.

٧- أى فى الإلهي.

فى العلل الغائية البعيدة .

فقد اتضح إنه إما أن يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التى فى العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادئ تبين فى هذا العلم ، بل من مبادئ بيّنة بنفسها .

وإما أن يكون بيانه من مبادئ هى مسائل فى هذا العلم ، لكن ليس يعود فتصير مبادئ لتلك المسائل لعينها بل لمسائل أخرى .

وإما أن تكون تلك المبادئ لأمر من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد أن نبين فى هذا العلم لميّته . ومعلوم أن الأمر إذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور البتة ، حتى يكون بياناً يرجع إلى أخذ الشيء فى بيان نفسه .

ويجب^١ أن يعلم أن فى نفس الأمر طريقاً إلى أن يكون الغرض من هذا العلم يحصل مبتدأ لا بعد علم آخر . فإنه سيتضح لك مما بعد إشارة إلى أن لنا سبيلاً إلى إثبات المبدأ الأول لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة ، بل من طريق مقدمات كلية عقلية يوجب للوجود مبدأ واجب الوجود يمتنع أن يكون متغيراً أو متكثرًا فى جهة ، ويوجب أن يكون هو مبدأ لكل ، وأن يكون الكل^٢ يجب عنه على ترتيب الكل^٣ . لكننا لعجز أنفسنا لانقوى على سلوك ذلك الطريق البرهانى الذى هو سلوك عن المبادئ إلى الثانى ، وعن العلة إلى المعلول ، إلا فى بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل .

فإذن من حق هذا العلم فى نفسه أن يكون مقدماً على العلوم كلها ، إلا

١- فيه إشارة إلى جواب آخر عن السؤال المذكور أيضاً .

٢- أى الجميع .

٣- أى الجميع ، بأن يكون العقل الأول مقدماً وهكذا .

أنه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها، فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم.

وأما اسم هذا العلم فهو أنه : «مابعد الطبيعة». ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون، بل جملة الشيء الحادث عن المادة الجسمانية و^١ تلك القوة^٢ والأعراض.

فقد قيل^٣ إنه قد يقال : الطبيعة، للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة. والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بماله^٤ من الخواص والأعراض. ومعنى «مابعد الطبيعة» بَعْدِيَّةٌ بالقياس إلينا. فأتينا أول ما نشاهد الوجود، ونتعرف عن أحواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي.

وأما الذي يستحق أن يسمى به هذا العلم إذا اعتبر بذاته، فهو أن يقال له علم «ما قبل الطبيعة»، لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم، هي بالذات وبالعموم، قبل الطبيعة.

ولكنه لقائل أن يقول : إن الأمور الرياضية المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة، هي أيضاً «قبل الطبيعة»، وخصوصاً العدد فإنه لا تعلق^٥ لوجوده بالطبيعة البتة، لأنه قد يوجد لا في الطبيعة، فيجب أن يكون علم الحساب والهندسة علم «ما قبل الطبيعة».

١- الواو بمعنى «مع» أو عطف على المادة.

٢- أي القوة التي هي مبدأ حركة وسكون.

٣- أي هذا الاصطلاح أيضاً وقع، وهو استشهاد لوقوع الطبيعة بهذا المعنى أيضاً.

٤- أي مع ماله.

٥- كالوجود والإمكان ونحوهما.

٦- أي لا توقف له في الوجود إلى الطبيعة.

فالذى يجب أن نقوله فى هذا التشكيك هو أنه : أما الهندسة فما كان النظر فيه منها أنما هو فى الخطوط والسطوح والجسمات . فمعلوم أن موضوعه غير مفارق للطبيعة فى القوام ، والأعراض اللازمة له أولى بذلك . وما كان موضوعه المقدار^١ المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على أنه مستعد لأية نسبة اتفقت ، وذلك ليس للمقدار^٢ بما هو مبدأ للطبيعات وصورة^٣ ، بل بما هو مقدار وعرض . وقد عرفت فى شرحنا للمنطقيات والطبيعات الفرق بين المقدار الذى هو بُعد الهيولى مطلقاً ، وبين المقدار الذى هو كم ، وأن اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك . فاذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المعلوم المقوم للجسم الطبيعى ، بل المقدار المقول على الخط والسطح والجثه . وهذا هو المستعد للنسب المختلفة .

وأما العدد فالشبهة فيه أكده ، ويشبهه فى ظاهر النظر أن يكون علم العدد هو علم « ما بعد الطبيعة » . إلا أن يكون علم « ما بعد الطبيعة » أنما يعنى به شئ آخر ، وهو علم « ما هو مباين » من كل الوجوه للطبيعة ، فيكون قد سُمي هذا العلم بأشرف ما فيه . كما يُسمى هذا العلم بالعلم الإلهي أيضاً ، لأن المعرفة بالله تعالى هو غاية هذا العلم . وكثيراً ما تسمى

١- وهو أعم من الصورة الجسمية والمقدار العرضي .

٢- أي الصورة الجسمية ، فهو من المسائل الإلهية .

٣- أي صورة جسمية .

٤- إنما كان أكد لأن أحكام الهندسة لا تجري في المفارقات مطلقاً ، بخلاف الحساب لأن العدد يجرى هنالك .

٥- هذا دفع دخل ، بأن يقال : فالعقول أيضاً شريك في هذا التعريف وغيرها من الأمور ، فلم خصص بالإلهي؟ قال : قد سمي هذا العلم ...

الاشياء من جهة المعنى الأشرف، والجزء الأشرف، والجزء الذى هو كالأغاية . فىكون كان هذا العلم هو العلم الذى كماله، وأشرف أجزائه، ومقصوده الأول، هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه . وحيث إذا كانت التسمية موضوعة بإزاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له فى معنى هذا الاسم، فهذا هذا .

ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم «ما بعد الطبيعة» هو أنه سيظهر لك أن موضوعه ليس هو العدد من كل وجه، فإن العدد قد يوجد فى الأمور المفارقة، وقد يوجد فى الأمور الطبيعية، وقد يعرض له وضع فى الوهم مجرداً عن شىء هو عارض له . وإن كان لا يمكن أن يكون العدد موجوداً، إلا عارضاً لشيء فى الوجود .
فما كان من العدد وجوده فى الأمور المفارقة، امتنع أن يكون موضوعاً لآى نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان، بل إنما يثبت على ما هو عليه فقط، بل إنما يجب أن يوضع بحيث يكون قابلاً لآى زيادة اتفقت، ولآى نسبة اتفقت إذا كان فى هوى الأجسام التى هى بالقوة كل نحو من المعدودات، أو كان فى الوهم؛ وفى الحالين جميعاً هو غير مفارق للطبيعة .

فلذا علم الحساب من حيث ينظر فى العدد إنما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى إنما يكون له عند كونه فى الطبيعة، ويشبه أن يكون أول نظره فيه وهو فى الوهم، ويكون إنما هو فى الوهم بهذه الصفة، لأنه وهم له مأخوذ من أحوال طبيعية لها أن تجتمع وتنفرد وتتحد وتنقسم .

فالحساب ليس نظراً فى ذات العدد، ولا نظراً فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقاً؛ بل فى عوارضه من حيث هو يصير بحال تقبل ما أشير

إليه، وهو حيثُ مادي أو وهمي إنساني يستند إلى المادة.
 وأما النظر في ذات العدد، وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة
 ولا يستند إليها، فهو لهذا العلم.



مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة

الفصل الرابع من المقالة الأولى

فى جملة ما يتكلم فيه فى هذا العلم

فينبغى لنا فى هذه الصناعة أن نعرف حال نسبة الشئ والموجود إلى المقولات ؛ وحال العدم ؛ وحال الوجوب ؛ فى الوجود الضرورى وشرائطه .

وحال الإمكان وحقيقته ، وهو بعينه النظر فى القوة والفعل ؛ وأن ننظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض ؛ وفى الحق والباطل ؛ وفى حال الجوهر ، وكم أقساماً هو ، لأنه ليس يحتاج الموجود فى أن يكون جوهرًا موجوداً إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً ، فإن ههنا جواهر خارجة عنهما ، فيجب أن نعرف حال الجوهر الذى هو كالهولى ، وأنه كيف هو ، وهل هو مفارق أو غير مفارق ، ومتفق النوع أو مختلف ، وما نسبته إلى الصورة . وأن الجوهر الصورى كيف هو ، وهل هو أيضاً مفارق أو غير مفارق . وما حال المركب ، وكيف حال كل واحد منهما عند الحدود ، وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات .

ولأن مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض ، فينبغي أن نتعرف في هذا العلم طبيعة العرض ، وأصنافه ، وكيفية الحدود التي تحدّها بالأعراض ، ونتعرف حال مقولة مقولة من الأعراض ، وما أمكن فيه أن يظن أنه جوهر وليس بجوهر ، فنبين عرضيته ، ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتأخر ، ونعرف كذلك حال الأعراض .

ويليق بهذا الموضع أن نتعرف حال الكلّي والجزئي ؛ والكلّ والجزء ؛ وكيف وجود الطبائع الكلية ، وهل لها وجود في الأعيان الجزئية ؛ وكيف وجودها في النفس ، وهل لها وجود مفارق للأعيان والنفس .

وهناك نتعرف حال الجنس والنوع ، وما يجري مجراهما ، ولأن الموجود لا يحتاج في كونه علة أو معلولاً إلى أن يكون طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك . فبالحرى أن نتبع ذلك بالكلام في العلل ، وأجناسها ، وأحوالها ، وأنها كيف ينبغي أن تكون الحال بينها وبين المعلولات ، وفي تعريف الفرقان بين المبدأ الفاعلي ، وبين غيرها .

وأن نتكلم في الفعل والانفعال . وفي تعريف الفرقان بين الصورة والغاية ، وإثبات كل واحد منهما ، وأنهما في كلّ طبقة يذهب إلى علة أولى .

ونبين الكلام في المبدأ والابتداء ، ثم الكلام في التقدم والتأخر والحدوث ، وأصناف ذلك ، وأنواعه ، وخصوصية كل نوع منه ، وما يكون متقدماً في الطبيعة ومتقدماً عند العقل ، وفي تحقيق الأشياء المتقدمة عند العقل ، ووجه مخاطبة من أنكرها ، فما كان فيه من هذه الأشياء رأى مشهور مخالف للحق نقضناه .

فهذه وما يجري مجراها لواحق الوجود بما هو وجود ، ولأن الواحد

مساوق للوجود فيلزمنا أن ننظر أيضا فى الواحد .

وإذا نظرنا فى الواحد وجب أن ننظر فى الكثير ، ونعرف التقابل بينهما .
وهناك يجب أن ننظر فى العدد ، وما نسبته إلى الموجودات ، وما نسبة
الكم المتصل ، الذى يقابله بوجه ما ، إلى الموجودات ، ونعد الآراء الباطلة
كلها فيه ، ونعرف أنه ليس شئ من ذلك مفارقاً ولا مبدءاً للموجودات ،
ونثبت العوارض التى تعرض للأعداد ، والكميات المتصلة ، مثل الأشكال
وغيرها .

ومن توابع الواحد : الشبيه ، والمساوى ، والموافق ، والمجانس ، والمشاكل ،
والمماثل ، والهوهو . فيجب أن نتكلم فى كل واحد من هذه ومقابلاتها ،
فإنها مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه ، وغير المساوى وغير الموافق
وغير المجانس ، وغير المشاكل ، والغير بالجملة ، والخلاف ، والتقابل ،
وأصنافها ، والتضاد بالحقيقة ، وماهيتها .

ثم بعد ذلك نتقل إلى مبادئ الموجودات فنثبت المبدأ الأول وأنه واحد
حق فى غاية الجلالة ، ونعرف أنه من كم وجه «واحد» ، ومن كم وجه
«حق» ، وأنه كيف يعلم كل شئ ، وكيف هو قادر على كل شئ ، وما معنى
أنه يعلم وأنه يقدر ، وأنه جواد ، وأنه سلام أى خير محض ، معشوق لذاته ،
وهو اللذيد الحق ، وعنده الجمال الحق ، ونفسخ ما قيل وظن فيه من الآراء
المضادة للحق .

ثم نبين كيف نسبته إلى الموجودات عنه ، وما أول الأشياء التى توجد
عنه .

ثم كيف يترتب عنه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية، ثم الجواهر الملكية النفسانية، ثم الجواهر الفلكية السماوية، ثم هذه العناصر، ثم المكونات عنها. ثم الإنسان وكيف تعود اليه هذه الأشياء، وكيف هو مبدأ لها فاعلى، وكيف هو مبدأ لها كمالى، وماذا يكون حال النفس الإنسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة، وأى مرتبة تكون مرتبة وجودها. وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة، ووجوب طاعتها، وأنها واجبة من عند الله، وعلى الاخلاق والأعمال التى تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة فى أن تكون لها السعادة الأخرية. ونعرف أصناف السعادات. فإذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا، والله المستعان به على ذلك.



مركز تحقيقات كليات علوم إيسدى

الفصل الخامس من المقالة الأولى

في الدلالة على الوجود والشيء وأقسامهما الأول، بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول : إن الوجود، والشيء، والضروري، معانيها ترسم في النفس
ارتساماً أولياً، ليس الارتسام بما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها.
فإنه كما أن في باب التصديقات مبادئ أولية، يقع التصديق بها لذواتها،
ويكون التصديق بغيرها، بسببها، وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ
الدال عليها، لم يكن^١ التوصل إلى معرفة ما يُعرف بها، وإن لم يكن
التعريف الذي يحاول إخطارها بالبال أو يُفهم ما يدل به عليها من الألفاظ
مُحاولاً لإفادة علم ليس في الغريزة؛ بل منبهاً^٢ على تفهيم ما يريد القائل
ويذهب إليه. وربما كان ذلك^٣ بأشياء هي في انفسها أخفى من المراد
تعريفه، لكنها لعل ما وعبرة ما صارت أعرف.

١- أي بتعريفات لفظية منبهة على معنى الوجود والشيء.

٢- تامة، أي لم يحصل، جواب «إذا لم يخطر».

٣- أي بل كان منبهاً.

٤- أي التعريف اللفظي، أي ما يدل عليها من الألفاظ.

كذلك فى التصورات أشياء^١ هى مبادئ للتصور^٢، وهى متصورة لذواتها^٣، وإذا أريد أن يُدَلَّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول؛ بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال، باسم^٤ أو بعلامة، ربما كانت فى نفسها أخفى منه، لكنها لعلّة ما وحال ما يكون أظهر دلالة.

فإذا أُسْتُعْمِلَت تلك العلامة نُبِّهَت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث إنه هو المراد لا غيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلّمة إياه. ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر فى ذلك إلى غير النهاية، أو لدار.

وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها، كالموجود، والشئ والواحد وغيرها^٥. ولهذا ليس يمكن أن يبين شئ منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شئ أعرف منها. ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع فى اضطراب، كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً؛ وهذا^٦ إن كان ولا بد فمن أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل. وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلاً أو منفعلاً، وأنا إلى

١- أي تصورات بديهية.

٢- أي مبادئ لتحصيل التصورات المجهولة.

٣- أي بديهية بانفسها.

٤- ويعرف بتعرف.

٥- أي بلفظ، كما يقال فى تعريف الوجود: «هو الثابت».

٦- كالامر، كما يقال: «حدث امر عظيم» أي شئ عظيم.

٧- أي وهذا الحكم، وفي نسخ معتبرة عندنا: «وهذان وإن كان».

هذه الغاية^١ لم يتضح لى ذلك^٢ إلا بقياس لا غير ، فكيف يكون حال من يروم أن يعرف حال الشيء الظاهر^٣ بصفة^٤ له ، محتاج^٥ إلى بيان حتى يثبت^٦ وجودها له ؟

وكذلك قبول^٧ من قال : إن الشيء هو الذى يصح عنه الخبر ، فإن «يصح» أخفى من «الشيء» و «الخبر» أخفى من «الشيء» ، فكيف يكون هذا تعريفاً للشيء ؟ وإنما تُعرف الصحة ويُعرف الخبر بعد أن يستعمل فى بيان كل واحد منهما أنه «شيء» أو أنه «أمر» أو أنه «ما» أو أنه «الذى» ، وجميع ذلك كالمترادفات لاسم الشيء ، فكيف يصح أن يُعرف الشيء تعريفاً حقيقياً بما لم يُعرف إلا به ؟

نعم ربما كان فى ذلك وأمثاله تنبيه ما ،
وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشيء هو ما يصح الخبر عنه ، يكون كأنك قلت : إن الشيء هو الشيء الذى يصح الخبر عنه ، لأن معنى «ما» و «الذى» و «الشيء» معنى واحد ، فيكون قد أخذت الشيء فى حد الشيء .

على أنا لا ننكر أن يقع بهذا أو ما يشبهه ، مع فساد ما أخذه ، تنبيه بوجه ما على الشيء ، ونقول : إن معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران فى الأنفس ، وهما مُعَيَّنَان . فالوجود والمثبت والمحصل أسماء مترادفة على معنى

١- من العمر والفضيلة والعلم .

٢- أي انقسام الوجود بالفاعل والمنفعل .

٣- كالموجود .

٤- كالفاعلية والمنفعلية .

٥- أي تلك الصفة .

٦- أي حتى يثبت من يروم .

٧- أي مشتمل على بيان دوري وأخفى .

واحد، ولأنشك في أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب .
والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها، فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو^١، فللمثلث حقيقة أنه مثلث، وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي^٢. فإن لفظ الوجود يدل به أيضا على معاني كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء .
ونرجع فنقول: إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي مهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة^٣ إما في الأعيان، أو في الأنفس، أو مطلقا يعمهما جميعا، كان لهذا معنى مُحَصَّلٌ مفهوم .
ولو قلت: إن حقيقة كذا، حقيقة كذا، أو أن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشواً من الكلام غير مفيد. ولو قلت: إن حقيقة كذا شيء، لكان أيضا قولاً غير مفيد ما^٤ يجهل؛ وأقل إفادة منه أن تقول: إن الحقيقة شيء، إلا أن

١- چیزی است که اوست .

٢- الوجود الإثباتي هو مقابل الوجود الحقيقي، والإثباتي ما يشبهه العقل في ذهن من الوجود العام البديهي الانتزاعي الذي هو من المعقولات الثانية والمفاهيم الاعتبارية، وقد تفوه بالوجود الإثباتي صاحب الأسفار في مواضع منها في الفصل السابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى (ص ١٤، ج ١، ط ١) ومنها في الفصل ٢٨ من المرحلة السادسة (ص ١٩٢، ج ١) ومنها على التفصيل والبيان في أواسط الفصل الثالث من المرحلة الثالثة (ص ١٠٣، ج ١).

٣- اي ثابتة بوجوده الإثباتي .

٤- بی فايده وزايد ولغو .

٥- اي الذي .

يعنى بالشيء، الوجود؛ كأنك قلت : إن حقيقة كذا حقيقة موجودة^١.
وأما إذا قلت : حقيقة «آ» شيء ما، وحقيقة «ب» شيء آخر، فإنما صح هذا
واقاد. لأنك تضمير في نفسك أنه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك
الشيء الآخر، كما لو قلت : إن حقيقة (أ) حقيقة وحقيقة (ب) حقيقة
أخرى. ولولا هذا الإضمار وهذا الاقتران جميعاً لم يفد، فالشيء يراد به
هذا المعنى^٢.

ولا يفارق لزوم معنى الوجود إياه البتة، بل معنى الوجود يلزمه دائماً،
لأنه يكون إما موجوداً في الأعيان، أو موجوداً في الوهم والعقل، فإن
لم يكن كذا لم يكن شيئاً.

وإن ما يقال : إن الشيء هو الذي يخبر عنه حق، ثم الذي يقال مع هذا :
إن الشيء قد يكون معدوماً على الإطلاق، أمر^٣ يجب أن ينظر فيه. فإن
عنى بالمعدوم المعدوم في الأعيان، جاز أن يكون كذلك، فيجوز أن يكون
الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الأشياء الخارجة. وإن عنى غير ذلك كان
باطلاً، ولم يكن عنه خبر البتة، ولا الأعيان كان معلوماً إلا على أنه متصور
في النفس فقط. فاما أن تكون متصوراً في النفس صورة تشير إلى شيء
خارج فكلأ.

أما الخبر، فلأن الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن. والمعدوم

١- أي ثابتة.

٢- أي معنى آخر وهو الحقيقة المتعينة، أي الماهية، وهي لا تفارق لزوم معنى الوجود إياها،
أي الوجود بكل المعنيين إما الخارجي وإما الذهني، ولكن الشيخ صرح بأن الشيء
بهذا المعنى الوجود الخاص للشيء.

٣- خبر «الذي».

المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن. لأن قولنا: «هو»، يتضمن إشارة، والإشارة إلى المعدم - الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن - محال. فكيف يوجب على المعدم شيء؟

ومعنى قولنا: إن المعدم «كذا»، معناه أن وصف «كذا» حاصل للمعدم، ولا فرق بين الحاصل والموجود. فيكون كأننا قلنا: إن هذا الوصف موجود للمعدم.

بل نقول^١: إنه لا يخلو أن ما يوصف به المعدم ويحمل عليه إما أن يكون موجودا وحاصلا للمعدم أو لا يكون موجودا حاصلا له؛ فإن كان موجوداً وحاصلاً للمعدم، فلا يخلو إما أن يكون في نفسه موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فيكون للمعدم صفة موجودة.

وإذا كانت الصفة موجودة، فالوصف بها موجود لا محالة، فالمعدم موجود، وهذا محال.

وإن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدم في نفسه موجوداً لشيء؟ فإن ما لا يكون موجوداً في نفسه، يستحيل أن يكون موجوداً للشيء. نعم قد يكون الشيء موجوداً في نفسه ولا يكون موجوداً لشيء آخر، فأما إن لم تكن الصفة موجودة للمعدم فهو نفي الصفة عن المعدم^٢، فإنه إن لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدم، فإذا نفينا الصفة عن المعدم، كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له؛ وهذا كله باطل.

١- دليل آخر على أن المعدم ليس له عين في الخارج.

٢- أي عدم كونها موجودة للمعدم، هو نفي الصفة عن المعدم.

وإنما نقول^١ : إن لنا علماً بالمعدوم ، فلأن المعنى إذا تحصل فى النفس فقط ولم نشر فيه الى الخارج ، كان المعلوم نفس ما فى النفس فقط ، والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو أنه جائز فى طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة إلى خارج ، وأما فى هذا الوقت فلان نسبة له ، فلا معلوم غيره .

وعند القوم الذين يرون هذا الراى ، أن فى جملة ما يُخبر عنه ويُعلم أموراً لاشيئية لها فى العدم ، ومن شاء أن يقف على ذلك فليرجع إلى ما هذوا^٢ به من اقاويلهم التى لا يستحق فضل الاشتغال بها .

وإنما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الإخبار إنما يكون عن معانٍ لها وجود فى النفس ، وإن كانت معدومة فى الأعيان ، ويكون معنى الإخبار عنها أن لها نسبة ما إلى الأعيان . مثلاً إن قلت : إن القيامة «تكون»^٣ ، فهى القيامة وفهمت «تكون» ، وحملت «تكون» التى فى النفس ، على القيامة التى فى النفس ، بأن هذا المعنى إنما يصح فى معنى آخر معقول أيضاً ، وهو معقول فى وقت مستقبل ، أن يوصف بمعنى ثالث معقول ، وهو معقول الوجود . وعلى هذا القياس الأمر فى الماضى . فبين أن المخبر عنه لا بد من أن يكون موجوداً وجوداً ما فى النفس . والإخبار فى الحقيقة هو عن الوجود فى النفس ، وبالعرض عن الوجود فى الخارج . وقد فهمت الآن أن الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل ، وأنهما مع ذلك متلازمان .

١- المعدوم له تحصل فى النفس فقط .

٢- من الهذيان .

٣- تامة .

وعلى أنه قد بلغنى أن قوماً يقولون: إن الحاصل يكون حاصلًا، وليس بوجود، وقد تكون صفة الشيء ليس شيئًا لا موجودًا ولا معدومًا، وأن «الذى» و«ما» يدلان على غير ما يدل عليه الشيء. فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين. وإذا أخذوا بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا.

ف نقول الآن: إنه وإن لم يكن الوجود كما علمت^١ جنسًا، ولا مقولًا بالتساوى على ما تحته^٢، فإنه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير. فأول ما يكون، يكون للماهية التى هى الجوهر^٣ ثم يكون لما بعده. وإذا هو معنى واحد على النحو الذى أومأنا إليه فتلحقه عوارض تخصه، كما قد بينا قبل. ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به. كما أن لجميع ما هو صحتى^٤ علمًا واحدًا.

وقد تعمّر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضًا؛ بل بوجه العلامة. وجميع ما قيل فى تعريف هذه مما بلغك عن الأولين قد يكاد يقتضى^٥ دورا. وذلك لأنهم، على ما مر لك فى فنون المنطق. إذا أرادوا أن يحدّوا الممكن، أخذوا فى حده إما الضرورى وإما المحال ولا وجه لهم غير ذلك.

فإذا أرادوا أن يحدّوا الضرورى، أخذوا فى حده إما الممكن وإما المحال. وإذا أرادوا أن يحدّوا المحال أخذوا فى حده إما الضرورى وإما الممكن. مثلاً

١- فى الفصل الأول من المقالة الثانية من المنطق (ص ٥٩، ج ١، ط مصر).

٢- الوجود ليس بمتواط، بل إنه معنى متفق فيه يقال على الموجودات بالتشكيك.

٣- «الجوهر» خ. ل.

٤- «يقتضى» خ. ل.

إذا حدّوا الممكن قالوا مرةً، إنه غير الضروري أو أنه المعدوم، في الحال الذي ليس وجوده، في أي وقت فُرض من المستقبل، بمحال. ثم إن احتاجوا إلى أن يحدّوا الضروري قالوا: إما أنه الذي لا يمكن أن يُفرض معدوماً، أو أنه الذي إذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالاً. فقد أخذوا الممكن تارةً في حده، والمحال أخرى.

وأما الممكن فقد كانوا أخذوا، قبل، في حده إما الضروري وإما المحال. ثم المحال، إذا أرادوا أن يحدّوه، أخذوا في حده إما الضروري بأن يقولوا: إن المحال، هو ضروري العدم؛ وإما الممكن بأن يقولوا: إنه الذي لا يمكن أن يوجد؛ أو لفظاً آخر يذهب مذهب هذين.

وكذلك ما يقال من أن الممتنع هو الذي لا يمكن أن يكون، أو هو الذي يجب أن لا يكون. والواجب هو الذي هو ممتنع ومحال أن لا يكون، أو ليس بممكن أن لا يكون. والممكن هو الذي ليس بممتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون وأن لا يكون. وهذا كله كما تراه دور ظاهر. وأما كشف الحال في ذلك فقد مرّ لك في أنولوطيقا.

على أن أولى هذه الثلاثة في أن يتصور أولاً، هو الواجب. وذلك لأن الواجب يدل على تأكّد الوجود، والوجود أعرف من العدم، لأن الوجود يعرف بذاته، والعدم يعرف، بوجه ما من الوجوه، بالوجود. تفهيمنا هذه الأشياء يتضح لك بطلان قول من يقول: إن المعدوم يعاد لأنه أول شيء يخبر عنه بالوجود. وذلك أن المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله، لو وجد بدله، فرق. فإن كان مثله إنما ليس هو لأنه ليس الذي كان (و) عُدِم، وفي حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذي أومأنا إليه فيما سلف آنفاً.

وعلى أن المعدوم إذا أعيد احتيج الى أن يعاد جميع (لجميع = نسخه بدل)
 الخواص التي كان بها هو ما هو . ومن خواصه وقته ، وإذا أعيد وقته كان
 المعدوم غير معاد ، لأن المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان . فإن كان المعدوم
 يجوز إعادته وإعادة جملة المعدومات التي كانت معه ، والوقت إما شيء له
 حقيقة وجود قد عدم ، أو موافقة موجود لعرض من الأعراض ، على
 ما عرف من مذاهبهم ، جاز أن يعود الوقت والأحوال ، فلا يكون وقت
 ووقت ، فلا يكون عود . على أن العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلى بيان ،
 وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم .



مركز تحقيقات كميوتيز علوم اسلامی

الفصل السادس من المقالة الأولى

فى ابتداء القول فى الواجب الوجود ، والممكن الوجود ،
وأن الواجب الوجود لاعلة له ، وأن الممكن الوجود معلول ،
وأن الواجب الوجود غير مكافئ لغيره فى الوجود ،
ولامتعلق بغيره فيه



ونعود إلى ما كنا فيه فنقول : إن لكل واحد من الواجب الوجود ،
والممكن الوجود ، خواص . فنقول : إن الأمور التى تدخل فى الوجود
يحتمل فى العقل الانقسام إلى قسمين ، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته
لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده ، وإلا لم يدخل
فى الوجود ، وهذا الشيء هو فى حيز الإمكان ، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته
وجب وجوده .

فنقول : إن الواجب الوجود بذاته لاعلة له ، وإن الممكن الوجود بذاته له
علة ، وإن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وإن
الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر ، فيكون كل
واحد منهما مساويا للآخر فى وجوب الوجود ويتلازمان . وأن الواجب
الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة البتة . وإن الواجب الوجود

لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه^١، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف، ولا متغير، ولا متكرر، ولا مشارك في وجوده الذي يخصه.

أما أن الواجب الوجود لاعلة له، فظاهر. لأنه إن كانت لواجب الوجود علة في وجوده، كان وجوده بها. وكل ما وجوده بشيء، فإذا اعتبر بذاته دون لم يجب له وجود، وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره، ولم يجب له وجود، فليس واجب الوجود بذاته. فتبين أنه إن كان لواجب الوجود بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته.

فقد ظهر^٢ أن الواجب الوجود لاعلة له. وظهر من ذلك^٣ أنه لا يجوز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، لأنه إن كان يجب وجوده بغيره، فلا يجوز أن يوجد دون غيره، وكلما لا يجوز أن يوجد دون غيره، فيستحيل وجوده واجبا بذاته. ولو وجب بذاته، لحصل. ولا تأثير لإيجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده فلا يكون واجبا وجوده في ذاته.

وأيضاً^٤ أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه

١- أي ذاتياً كان ذلك الاشتراك كاشتراك الجنس في الأنواع، أم عرضياً كاشتراك العرض العام في المصاديق.

٢- من قوله: «لكل ما وجوده بشيء»، فإذا اعتبر بذاته دونه ولم يجب له وجود.

٣- من قوله: «وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته».

٤- أي وظهر أيضاً من ذلك أي مما ذكر في قوله: «وكل ما وجوده بشيء» فإذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجوده وهو في حيز الإمكان، أي وجوده وعدمه متساويان فيحتاج في كليهما إلى علة.

كلاهما بعلة ، لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم ، فإذا عدم حصل له العدم متميزاً من الوجود . فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين^١ يحصل له عن غيره أولاً عن غيره ، فإن كان عن غيره فالغير هو العلة ؛ وإن كان لا يحصل عن غيره فهو اذن واجب الوجود ومن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره .

وكذلك فى العدم ، وذلك لأن هذا التخصص إما أن تكفى فيه ماهية الأمر أو لا تكفى فيه ماهيته ، فإن كانت تكفى ماهيته لاي الأمرين كان ، حتى يكون حاصلاً ، فيكون ذلك الأمر واجباً لمماهيته لذاته ، وقد فرض غير واجب ، هذا خلف . وإن كان لا يكفى فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف إليه وجود ذاته ، فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته ، فله علة . وبالجمله فإنما يصير أحد الأمرين واجباً له ، لا لذاته ، بل لعلة .

أما المعنى الوجودى فبعلة ، هى علة وجودية . وأما المعنى العدمى فبعلة ، هى عدم العلة للمعنى الوجودى .

وعلى ما علمت . فنقول : إنه يجب أن يصير^٢ واجباً بالعلة ، و^٣ بالقياس إليها . فإنه إن لم يكن واجباً ، كان عند وجود العلة و^٤ بالقياس إليها ممكناً أيضاً ، فكان يجوز أن يوجد وأن لا يوجد غير متخصص بأحد الأمرين^٥ ، وهذا محتاج من رأس إلى وجود شيء ثالث يتسعين له به الوجود عن العدم ، أو العدم عن الوجود عند وجود العلة ، فيكون ذلك

١- أي الوجود والعدم .

٢- أي الممكن .

٣ و٤- عطف تفسيري .

٥- أي الوجود والعدم .

علة أخرى، ويتمادى الكلام إلى غير النهاية. وإذا تمادى إلى غير النهاية لم يكن، مع ذلك^١، قد تخصص له وجوده، فلا يكون قد حصل له وجود، وهذا محال. لا لأنه ذاهب إلى غير النهاية في العلل فقط، فإن هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في إحالته، بل لأنه^٢ لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض موجوداً. فقد صح أن كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس إلى علة.

فنقول: ولا يجوز أن يكون واجب الوجود مكافئاً لواجب وجود آخر، حتى يكون هذا موجوداً مع ذلك، وذلك موجوداً مع هذا، و^٣ ليس أحدهما علة للآخر، بل هما متكافيان في أمر لزوم الوجود. لأنه لا يخلو إذا اعتبر ذات أحدهما بذاته دون الآخر، إما أن يكون واجباً بذاته أو لا يكون واجباً بذاته.

فإن كان واجباً بذاته فلا يخلو إما أن يكون له وجوب أيضاً باعتباره مع الثاني، فيكون الشيء واجب الوجوب بذاته، وواجب الوجود لأجل غيره، وهذا محال، كما قد مضى^٤. وإما أن لا يكون له وجوب بالآخر، فلا يجب أن يتبع وجوده وجود الآخر، ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر، حتى يكون أنما يوجد إذا وجد الآخر هذا^٥.

١- أي مع التماذي إلى غير النهاية.

٢- أي وهذا محال لأنه لم يوجد ...

٣- الواو حالية.

٤- قد مضى في أول الفصل قوله في ذلك: «وظهر من ذلك أنه لا يجوز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره».

٥- أي خذ ذا.

وأما إن لم يكن واجبا بذاته ، فيجب أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وباعتبار الآخر واجب الوجود . فلا يخلو حيثنذ إما أن يكون الآخر كذلك أو لا يكون ، فإن كان الآخر كذلك فلا يخلو حيثنذ إما أن يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك ، وذلك هو فى حد إمكان الوجود ، أو فى حد وجوب الوجود .

فإن كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو فى حد وجوب الوجود وليس من نفسه^١ أو من ثالث سابق كما قلناه فى وجه سلف بل^٢ من الذى يكون منه ، كان وجوب وجود هذا شرطاً فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده ، بَعْدِيَّةً بالذات فلا يحصل له^٣ وجوب وجود البتة .

وإن كان وجوب الوجود لهذا من ذلك ، وذلك فى حد الإمكان ، فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك وهو فى حد الإمكان وتكون ذات ذلك فى حد الإمكان مفيداً لهذا وجوب الوجود ، وليس له حد الإمكان مستفاداً من هذا ، بل الوجوب . فتكون العلة لهذا إمكان وجود ذلك ، وإمكان وجود ذلك ليس علته هذا ، فيكونان غير متكافئين ، أعنى ما هو علته بالذات ومعلول بالذات .

ثم يعرض شىء آخر وهو ، أنه إذا كان إمكان وجود ذلك هو علة إيجاب وجود هذا ، لم يتعلق وجود هذا بوجوبه ؛ بل بإمكانه . فوجب أن يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضناها متكافئين ، هذا خلف .

فإذن ليس يمكن أن يكونا متكافئى الوجود ، فى حال ما ، لا يتعلقان بعلة

١- أي ليس وجوب وجود ذلك من نفسه ، أو ليس وجوب وجوده من ثالث .

٢- أي بل يكون وجوب وجود ذلك من الآخر الذى يكون وجوب وجوده .

٣- للزوم الدور واجتماع الوجود والعدم .

خارجة، بل يجب أن يكون أحدهما هو الأول بالذات، أو يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعاً بإيجاب^١ العلاقة التي بينهما أو يوجب العلاقة بإيجابهما. والمضافان^٢ ليس أحدهما واجباً بالآخر، بل مع الآخر، والموجب لهما العلة التي جمعتهم، وأيضاً المادتان^٣ أو الموضوعان الموصوفان بهما. وليس^٤ يكفي وجود المادتين أو الموضوعين لهما وحدهما، بل^٥ وجود ثالث يجمع بينهما.

وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون وجود كل واحد من الأمرين وحقيقته هو أن يكون^٦ مع الآخر، فوجوده بذاته يكون غير واجب، فيصير ممكناً، فيصير معلولاً، ويكون كما قلنا ليس علة مكافئة^٧ في الوجود، فتكون إذن علة امرأ آخر، فلا يكون هو الآخر علة للعلاقة التي بينهما، بل ذلك الآخر.

وأما أن لا يكون، فتكون المعية طارئة على وجوده الخاص لاحقة له. وأيضاً فإن الوجود الذي يخصه^٨ لا يكون عن مكافيه من حيث هو مكافيه؛ بل عن علة متقدمة إن كان معلولاً. فحينئذ إما أن يكون وجوده ذلك عن صاحبه، لا من حيث يكافيه، بل من حيث وجود صاحبه الذي

١- أي بسبب.

٢- أي الحقيقان كالأبوة والبنوة، والتقدم والتأخر، والعلية والمعلولية.

٣- وهما المضافان المشهوران كالأب والابن.

٤- أي ليس يكفي في وجود المضافين ووجوبهما.

٥- أي بل الكافي وجود ...

٦- كالمضافين الحقيقيين.

٧- «مكافيه» خبر ليس، مضاف إلى الضمير.

٨- كوجود الأب من حيث الذات.

يخصه، فلا يكونان متكافئين، بل علة ومعلولا. ويكون صاحبه أيضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالأب والابن. وإما أن يكونا متكافئين من جملة ما يكون الأمران ليس أحدهما علة للآخر، وتكون العلاقة لازمة لوجودهما، فتكون العلة الأولى للعلاقة هي أمر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت، والعلاقة عرضية، فيكون لالتكافؤ هناك إلا بالعرض المبين أو اللازم. وهذا غير مانحن فيه، ويكون للذي بالعرض علة لامحالة، فيكونان من حيث التكافؤ معلولين له.



مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

الفصل السابع من المقالة الأولى

فى ان الواجب الوجود واحد

ونقول أيضا: إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة وإلا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منها، فى المعنى الذى هو حقيقته، لا يخالف الآخر البتة أو يخالفه. فإن كان لا يخالف الآخر فى المعنى الذى لذاته بالذات، ويخالفه بأنه ليس هو، وهذا خلاف^١ لامحالة، فيخالفه فى غير هذا المعنى. وذلك لأن المعنى الذى هو فيهما غير مختلف، فقد قارنه شيء به صار هذا أو فى هذا، أو قارنه نفس أنه هذا أو فى هذا، ولم يقارنه هذا المقارن فى الآخر، بل ما به صار ذاك ذاك، أو نفس أن ذاك ذاك، وهذا تخصيص^٢ ما قارن ذلك المعنى، وبينهما به مباينة.

فإذن كل واحد منهما يباين الآخر به، وليس يخالفه فى نفس أصل المعنى، فيخالفه فى غير المعنى.

بل نقول الأشياء التى هى غير المعنى ويقارن المعنى هى الأعراض

١- أي تخالف واختلاف.

واللواحق الغير الذاتية . وهذه اللواحق فيما ان تعرض لحقيقة الشئ بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها مختلفة فيه ، وهذا خلف .

واما ان تعرض له عن اسباب خارجة لاعن نفس ماهيته ، فيكون لولا تلك العلة لم تعرض ، فيكون لولا تلك العلة لم يختلف ، فيكون لولا تلك العلة لكان الذوات واحدة او لم تكن ، فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود ، وذلك بانفراد ، واجب الوجود لا من حيث الوجود ، بل من حيث الاعراض ، فيكون وجوب وجود كل واحد منها الخاص به ، المنفرد له ، مستفاداً من غيره . وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته ، بل هو في حد ذاته ممكن الوجود ، فيكون كل واحدة من هذه ، مع انها واجبة الوجود بذاتها ، ممكنة الوجود في حد ذاتها وهذا محال .

ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي^١ ، بعد ما يوافقه في المعنى^٢ ، فلا يخلو ذلك المعنى^٣ اما ان يكون شرطاً في وجوب الوجود ، او لا يكون . فإن كان شرطاً في وجوب الوجود ، فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود ، وإن لم يكن شرطاً في وجوب الوجود ، فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود ، وهو داخل عليه ، عارض ، مضاف إليه ، بعد ماتم ذلك وجوب وجود ، وقد منعنا هذا وبيننا فساد . فإذا

١- أي ذاتي ، اعني الفصل .

٢- أي في حقيقة وجوب الوجود .

٣- أي المعنى الاصلي .

٤- فلا شريك له في نوعه ، ويكون نوعه منحصرأ في شخص واحد .

لا يجوز أن يخالفه في المعنى .

بل يجب أن نزيد لهذا بياناً من وجه آخر وهو : أن انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين : إما أن يكون على سبيل انقسامه بالفصول^١ أو على سبيل^٢ انقسامه بالعوارض . ثم من المعلوم أن الفصول^٣ لا تدخل في حد ما يقام مقام الجنس . فهي لا تفيد الجنس حقيقته ، وإنما يفيد القوام بالفعل ، ذاتاً موجودة وذلك كالناطق ، فإن الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية ، بل يفيد القوام بالفعل ذاتاً موجودة خاصة .

فيجب أيضاً أن تكون فصول وجوب الوجود ، إن صحت ، بحيث لا تفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود ، بل تفيد الوجود بالفعل . وهذا محال من وجهين : أحدهما ، أنه ليس حقيقة وجوب الوجود إلا نفس تأكيد الوجود ، لا حقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكيد الوجود ، والوجود لازم لها ، أو داخل عليها ، كما علمت . فإذا إن إفادة الوجود^٤ لوجوب الوجود ، هي إفادة شرط من حقيقته ضرورة ، وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل .

والوجه الثاني ، يلزم أن تكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في أن تحصل بالفعل بموجب له ، فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده لغيره ، وإنما كلامنا في وجوب الوجود بالذات ،

١- أي سبيل انقسام الجنس بالفصول .

٢- أي انقسام النوع .

٣- كوجوب الوجود في مدعانا هذا .

٤- أي إفادة الفصول الوجود لوجوب الوجود ، بإضافة الإفادة إلى الوجود إضافة المصدر إلى مفعوله .

فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وقد أبطلنا هذا .
فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود إلى تلك الأمور ، لا يكون انقسام
المعنى الجنسى إلى الفصول . فتبين أن المعنى الذى يقتضى وجوب الوجود
لا يجوز أن يكون معنى جنسياً ينقسم بفصول أو أعراض .

فبقى أن يكون معنى نوعياً . فنقول : ولا يجوز أن تكون نوعية محمولة
على كثيرين ، لأن أشخاص النوع الواحد ، كما بينا ، إذا لم يختلف فى المعنى
الذاتى ، وجب أن يكون إنما تختلف بالعوارض ، وقد منعنا إمكان هذا فى
وجوب الوجود ، وقد يمكن أن نبين هذا بنوع من الاختصار ، ويكون الغرض
راجعاً إلى ما أوردناه .

فنقول : إن وجوب الوجود إذا كان صفة لشيء وموجوداً له ، فإما
أن يكون واجباً فى هذه الصفة ، أى فى وجوب الوجود ، أن تكون عين
تلك الصفة موجودة لهذا الموصوف ، فيمتنع الواحد منها أن يوجد وجوداً
لا يكون صفة له ، فيمتنع أن يوجد لغيره ، فيجب أن يوجد له وحده .

وإما أن يكون وجودها له ممكناً غير واجب . فيجوز أن يكون هذا الشيء
غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته ، هذا خلف . فوجوب
الوجود لا يكون إلا لواحد فقط .

فإن قال قائل : إن وجوده صفة لهذا ، لا يمنع وجوده صفة للآخر وكونه
صفة للآخر لا يطل وجوب كونه صفة له .

فنقول : كلامنا فى تعيين وجوب الوجود صفة له ، من حيث هو له ، من
حيث لا يلتفت فيه إلى الآخر ، فذلك ليس صفة للآخر بعينه ؛ بل مثلها

الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها.

وبعبارة أخرى نقول: إن كان الواحد منها واجب الوجود، وكونه هو بعينه، إما أن يكون واحداً، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره. وإن كان كونه واجب الوجود، غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لأنه هو بعينه، إما أن يكون أمراً لذاته، أو لعل وسبب موجب غيره. فإن كان لذاته، ولأنه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه؛ وإن كان لعل وسبب موجب غيره، فلكونه هذا بعينه سبب، فلخصوصية وجوده المنفرد سبب، فهو معلول.

فإذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه. وسنزيد هذا أيضاً في موضع آخر. فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود.

وأما الممكن الوجود، فقد تبين من ذلك خاصيته وهو أنه يحتاج ضرورة إلى شيء آخر يجعله بالفعل موجوداً. وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً، باعتبار ذاته، ممكن الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره، وذلك إما أن يعرض له دائماً، وإما أن يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائماً، بل في وقت دون وقت. فهذا يجب أن تكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان، كما سنوضحه.

والذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة^١. لأن

١- نقل عبارته في الأسفار هكذا: «والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان فهو غير بسيط الحقيقة» (ج ١، ص ١٤، ط ١).

الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره ، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود ، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود بعريّ عن ملاسته ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه ، وهو الفرد ، وغيره زوج تركيبي^١ .



١- من الإمكان والوجوب بالغير ، كما في جميع ما سواه تعالى ، ومن القوة والفعل ايضاً كما في عالم الطبيعة .

الفصل الثامن من المقالة الأولى

فى بيان الحق، والصدق، والذب عن أول الاقاويل فى المقدمات الحقّة

أما الحق فيفهم منه الوجود فى الأعيان مطلقاً^١، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول أو العقد الذى يدل على حال الشيء فى الخارج إذا كان مطابقاً له، فنقول: هذا قول حق، وهذا اعتقاد حق. فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً، والممكن الوجود حق بغيره، باطل فى نفسه. فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل فى نفسه. وأما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق، إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه. وأحق الأقاويل أن يكون حقاً ما كان صدقه دائماً، وأحق ذلك ما كان صدقه أولياً ليس لعلة.

وأول كل الأقاويل الصادقة الذى إليه ينتهى كل شيء فى التحليل، حتى

١- أي نفس الأمر مطلقاً.

٢- سواء كان واجباً أو ممكناً، وسواء كان جوهرأ أو عرضاً.

أنه يكون مقولا بالقوة أو بالفعل في كل شيء يُبين أو يتبين به كما بيناه في كتاب البرهان هو^١ أنه: لا واسطة بين الإيجاب والسلب. وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء إلا من عوارض الوجود بما هو موجود، لعمومه في كل موجود.

والسوفسطائي إذا أنكر هذا، فليس ينكره إلا بلسانه معانداً، أو يكون قد عرض له شبهة في أشياء فسد عليه عنده فيها طرقاً النقيض لغلط جرى عليه مثلاً، لأنه لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه.

ثم إن تبكيت السوفسطائي، وتنبية المتحير أبداً، إنما هو في كل حال على الفيلسوف، ويكون لا محالة بضرب من المحاورة. ولا شك أن تلك المحاورة تكون ضرباً من القياس الذي يلزم مقتضاه، إلا أنه لا يكون في نفسه قياساً يلزم مقتضاه، ولكن يكون قياساً بالقياس.

وذلك لأن القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين: قياس في نفسه، وهو الذي تكون مقدماته صادقة في أنفسها، وأعرف عند العقلاء من النتيجة، ويكون تأليفه تأليفاً متجاً، وقياس كذلك بالقياس، وهو أن تكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وإن لم يكن صدقاً أو إن كان صدقاً لم يكن أعرف من النتيجة التي لا يسلمها، فيؤلف عليه بتأليف صحيح مطلق أو عنده. وبالجمله فقد كان القياس ما إذا سلمت مقدماته لزم منه شيء، فيكون ذلك قياساً من حيث هو كذا. ولكنه ليس يلزم أن يكون كل قياس قياساً يلزم مقتضاه، لأن مقتضاه يلزم إذا سلم، فإذا لم يسلم كان قياساً. لأنه قد أورد فيه ما إذا وضع وسلم لزم، ولكن

١- خبر لقوله: «أول كل الأقاويل...».

لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه، فيكون القياس قياساً، أعم من كونه قياساً يلزم مقتضاه.

وكونه قياساً يلزم مقتضاه، هو أيضاً على قسمين، على ما علمت، فالقياس الذي يلزم مقتضاه بحسب الأمر في نفسه، هو الذي مقدماته مسلمة في أنفسها، وأقدم من النتيجة. وأما الذي هو بالقياس، فالذي قد سلم المخاطب مقدماته، فيلزمه النتيجة.

ومن العجائب أن السوفسطائي الذي غرضه المماراة يضطر إلى أحد الأمرين: إما إلى السكوت والإعراض، وإما إلى الاعتراف لامحالة بأشياء، والاعتراف بأنها تنتج عليه.

وأما المتحير فعلاجه حل شبهة، وذلك لأن المتحير لامحالة إنما وقع فيما وقع فيه إما لما يراه من تخالف الأفاضل الأكثرين، ويشاهده من كون رأى كل واحد منهم مقابلاً لرأى الآخر الذي يجده قرناً له، لا يقصر عنه، فلا يجب عنده أن يكون أحد القولين أولى بالصدق من الآخر.

وإما لأنه سمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة أقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة، كقول من قال: إن الشيء لا يمكنك أن تراه مرتين، بل ولا مرة واحدة، وإن لا وجود لشيء في نفسه، بل بالإضافة. فإذا كان قائل مثل هذا القول مشهوراً بالحكمة لم يكن بعيداً أن يتحير الشاذي^٢ لقوله.

وإما لأنه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على أن يختار

١- «قرن: همسار وهمسر مرد» كما في منتهى الأرب.

٢- «الشاذي: أنكه بعض از أدب آموخته باشد» كما في منتهى الأرب، في مادة «ش دو».

واحدا منها ويزيف الآخر .

فالفيلسوف يتدارك ما عرض لأمثال هؤلاء من وجهين : أحدهما حل ما وقع فيه من الشك ؛ والثانى التنبيه التام على أنه لا يمكن أن يكون بين النقيضين واسطة .

أما حل ما وقع فيه فمن ذلك أن يعرفه أن الناس ناسٌ لا ملائكة . ومع ذلك فليس يجب أن يكونوا متكافئين فى الإصابة ، ولا يجب إذا كان واحد أكثر صواباً فى شيء من آخر ، أن لا يكون الآخر أكثر صواباً منه فى شيء آخر . وأن يعرف أن أكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله ، بل يعود آخر الأمر فيه إلى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان أو جذب خِطام^١ .

وإن من الفضلاء من يرمز أيضاً برموز ، ويقول ألفاظاً ظاهرة مستشعة أو خطأ وله فيها غرض خفى ، بل أكثر الحكماء ، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً هذه وتيرتهم . فهذا يزيل شغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء . ثم يعرفه فيقول : إنك إذا تكلمت فلا يخلو إما أن تقصد بلفظك نحو شيء من الأشياء بعينه ، أو لا تقصد ، فإن قال إذا تكلمت لم أفهم شيئاً ، فقد خرج هذا من جملة المسترشدين المتحيرين ، وناقض الحال فى نفسه ، وليس الكلام معه هذا الضرب من الكلام .

وإن قال : إذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد . فإن قال : إذا تكلمت فهمت به شيئاً بعينه ، أو أشياء كثيرة معدودة محدودة . فعلى كل حال فقد جعل للفظ دلالة على أشياء باعيانها لا مدخل فى تلك

الدلالة غيرها . فإن كانت تلك الكثرة تتفق فى معنى واحد فقد دل أيضا على معنى واحد ، وإن لم يكن كذلك فالاسم مشترك ، ويمكن لامحالة أن يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما ؛ فهذا يسلمه من قام مقام المسترشدين المتحيرين .

وإذا كان الاسم دليلاً على شيء واحد كالإنسان مثلاً فاللا إنسان ، أعنى ما هو مبين للإنسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه . فالذى يدل عليه اسم الإنسان لا يكون الذى يدل عليه اسم اللا إنسان ، فإن كان الإنسان يدل على اللا إنسان ، فيكون لامحالة الإنسان ، والحجر ، والزورق ، والفيل شيئاً واحداً ؛ بل يدل على الأبيض ، والأسود ، والثقيل ، والخفيف ، وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الإنسان . وكذلك حال المفهوم من الألفاظ هذه ، فيلزم من هذا أن يكون كل شيء كل شيء وأن يكون لشيء من الأشياء نفسه ، وأن لا يكون للكلام مفهوم .

ثم لا يخلو إما أن يكون هذا حكم كل لفظ ، وحكم كل مدلول عليه باللفظ ، أو يكون بعض هذه الأشياء بهذه الصفة ، وبعضها بخلافها . فإن كان هذا فى كل شيء فقد عرض أن لا خطاب ولا كلام ، بل لا شبهة ولا حجة أيضاً . وإن كان فى بعض الأشياء قد تتميز الموجبة من السالبة ، وفى بعضها لا تتميز ، فحيث تتميز يكون لامحالة ما يدل عليه الإنسان غير ما يدل عليه باللا إنسان ؛ وحيث لا تتميز مثلاً كالأبيض واللا أبيض يكون مدلولهما واحداً ، فيكون كل شيء هو لا أبيض فهو أبيض ، وكل شيء هو أبيض فهو لا أبيض ، فالإنسان إذا كان له مفهوم متميز فإن كان أبيض فهو أيضاً اللا أبيض الذى هو والأبيض واحد ، واللا إنسان كذلك ؛ فيعرض مرة أخرى أن يكون الإنسان واللا إنسان غير متميزين .

فهذا وامثاله قد تزيج^١ علة التحير المسترشدين في أن يعرف أن الإيجاب والسلب لا يجتمعان^٢، ولا يصدقان^٣ معا. وكذلك أيضا قد تبين له أنهما لا يرتفعان^٤ ولا يكذبان معا^٥، فإنه إذا كذبا معا في شيء، كان ذلك الشيء ليس بإنسان مثلا، وليس أيضا بلا إنسان. فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو اللا إنسان وسالبه الذي هو لا إنسان، وقد نبه على بطلانه. فهذه الأشياء وما يشبهها عما لا يحتاج أن نطوّل فيه، وبحلّ الشبهة المتقابلة من قياسات التحير يمكننا أن نهديه.

وأما المتعنّت^٦ فينبغي أن يكلف شروع النار، إذ النار واللاتار واحد، وأن يؤلم ضربا، إذ الوجود واللأوجع واحد^٧، وأن يمنع الطعام والشراب، إذ الأكل والشرب وتركهما واحد.

فهذا المبدأ الذي ذبنا عنه من يكذبه، هو أول مبادئ البراهين، وعلى الفيلسوف الأول^٨ أن يذب عنه. ومبادئ البراهين تنفع في البراهين. والبراهين تنفع في معرفة الأغراض الذاتية لموضوعاتها. لكن معرفة جوهر الموضوعات الذي كانت فيما سلف تعرف بالحد فقط، فمما يلزم الفيلسوف ههنا أن يحصله، فيكون لهذا العلم الواحد أن يتكلم في الأمرين جميعا.

١- من الإزاحة أي تزيل.

٢- أي باعتبار المشتق.

٣- أي باعتبار المبدأ.

٤- أي باعتبار المشتق.

٥- أي باعتبار المبدأ.

٦- يعني به السوفسطائي.

٧- أي من يعلم الفلسفة الأولى.

لكن قد يشكل على هذا أنه إن تكلم هذا، على سبيل التحديد والتصور، فهو ذلك الذى يتكلم فيه صاحب العلم الجزئى، وإن تكلم فيها فى التصديق صار الكلام فيها برهانياً.

فنقول: إن هذه التى كانت موضوعات فى علوم أخرى تصير عوارض فى هذا العلم، لأنها أحوال تعرض للموجود، وأقسام له، فيكون ما لا يبرهن عليه فى علم آخر، يبرهن عليه ههنا.

وأيضاً إذا لم يلتفت إلى علم آخر وقسم موضوع هذا العلم نفسه إلى جوهر وعوارض تكون خاصة له، فيكون ذلك الجوهر الذى هو موضوع لعلم ما إذا الجوهر مطلقاً، ليس موضوع هذا العلم، بل قسماً من موضوعه، فيكون بنحو ما عارضاً لطبيعة موضوعه، الذى هو الموجود، أن صار ذلك الجوهر دون شيء آخر لطبيعة الموجود أن يقارنه أو يكون هو. فإن الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء، كان ذلك الجوهر أو غيره. فإنه ليس لأنه موجود هو جوهر، أو جوهر ما، وموضوع ما، على ما فهمت، قبل هذا، فيما سلف.

ومع هذا كله فليس البحث عن مبادئ التصور والحد حداً ولا تصوراً، ولا البحث عن مبادئ البرهان برهاناً، حتى يصير البحثان المتخالفان بحثاً واحداً.

المقالة الثانية



مركز تحقيقات كميّة في علوم إسلاميّة

وفيها أربعة فصول :

الفصل الأول : في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلى

الفصل الثاني : في تحقيق الجوهر الجسماني و ...

الفصل الثالث : في أن المادة الجسمانية لا تنعزى عن الصورة

الفصل الرابع : في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود



مرکز تحقیقات کاپویر علوم اسلامی

الفصل الأول من المقالة الثانية

في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلى

فنقول : إن الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً، وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض . والأمور التى بالعرض لا تتحد . فلتترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود، والوجود الذى بالذات . فاقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، وذلك لأن الموجود على قسمين : أحدهما، الموجود فى شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع فى نفسه، وجوداً لا كوجود جزء منه، من غير أن يصح مفارقتها لذلك الشيء، وهو الموجود فى موضوع . والثانى، الموجود من غير أن يكون فى شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون فى موضوع البتة، وهو الجوهر . واذ كان ما أشير إليه فى القسم الأول موجوداً فى موضوع، فذلك الموضوع لا يخلو أيضاً من أحد هذين الوصفين ؛ فإن كان الموضوع جوهرًا فقوام العرض فى الجوهر، وإن لم يكن جوهرًا كان أيضاً فى موضوع ورجع البحث إلى الابتداء، واستحال ذهاب ذلك إلى غير نهاية، كما سنبين فى مثل هذا المعنى خاصة . فيكون لامحالة بآخره فيما ليس فى موضوع، فيكون

فى جوهر ، فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا ، وغير متقوم بالعرض ،
فيكون الجوهر هو المقدم فى الوجود .

وأما أنه هل يكون عرض فى عرض ، فليس بمستنكر ، فإن السرعة
فى الحركة ، والاستقامة فى الخط ، والشكل المسطح فى البسيط ، وأيضا فإن
الأعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة ، وهذه ، كما سنبين لك ، كلها
أعراض . والعرض وإن كان فى عرض فهما جميعاً معا فى موضوع ،
والموضوع بالحقيقة هو الذى يقيمهما جميعاً ، وهو قائم بنفسه .

ثم قد جاوز كثير ممن يدعى المعرفة أن يكون شئ واحد من الأشياء جوهرًا
وعرضا معا بالقياس إلى شيئين ، فيقول : إن الحرارة عرض فى غير
جسم النار ، لكنها فى جملة النار ليست بعرض لأنها موجودة فيها كجزء ،
وأيضا ليس يجوز رفعها عن النار ، والنار تبقى ، فإذا وجدت فى النار ليس
وجود العرض فيها ، فإذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض فيها ، فوجودها
فيها وجود الجوهر . وهذا غلط كبير ، وقد أشبعنا القول فيه فى أوائل المنطق ،
وإن لم يكن ذلك موضعه ، فإنهم إنما غلطوا فيه هناك .

فتقول : قد علم ، فيما سلف ، أن بين المحل والموضوع فرقا ، وأن الموضوع
يعنى به ما صار بنفسه ونوعيته قائما ، ثم صار سببا لأن يقوم به شئ فيه ليس
كجزء منه . وأن المحل كل شئ يحلّه شئ فيصير بذلك الشئ بحال ما ،
فلا يبعد أن يكون شئ موجودا فى محل ويكون ذلك المحل لم يصير بنفسه
نوعا قائما كاملا بالفعل ، بل إنما تحصل قوامه من ذلك الذى حله وحده ، أو
مع شئ آخر ، أو أشياء أخرى اجتمعت ، فصيرت ذلك الشئ موجودا
بالفعل ، أو صيرته نوعا بعينه . وهذا الذى يحلّ هذا المحل يكون لامحالة
موجودا لا فى موضوع . وذلك لأنه ليس يصلح أن يقال : إنه فى شئ ، إلا

في الجملة، أو في المحل، وهو في الجملة كجزء، وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء، وليس كجزء منه، وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء، ذلك الشيء قائم بالفعل نوعاً، ثم يقيم الحال فيه؛ بل هذا المحل جعلناه إنما يتقوم بالفعل بتقويم ما حله، أو جعلناه إنما تتم له به نوعيته إذا كانت نوعيته إنما تحصل به أو تصير له نوعيته باجتماع أشياء جمعتها يكون ذلك النوع.

فبين أن بعض ما في المحل ليس في موضوع. وأما إثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع، فذلك علينا إلى قريب.

وإذا أثبتناه، فهو الشيء الذي يخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة، وإن كنا قد نقول لغيره أيضاً صورةً باشتراك الاسم. وإذا كان الموجود لا في موضوع هو المسمى جوهرًا، فالصورة أيضاً جوهر.

فأما المحل الذي لا يكون في محل آخر فلا يكون في موضوع لامحالة، لأن كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس ينعكس. فالمحل الحقيقي أيضاً جوهر، وهذا المجتمع أيضاً جوهر.

وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً، وأن ذا الأجزاء والمكافئ لوجوده لا يكون واجب الوجود، فمن هذا يعرف أن هذا المركب، وهذه الأجزاء كلها في أنفسها، ممكنة الوجود، وإن لها لامحالة سبباً يوجب وجودها.

فنقول أولاً: إن كل جوهر فإما أن يكون جسماً، وإما أن يكون غير جسم، فإن كان غير جسم فإما أن يكون جزء جسم، وإما أن لا يكون جزء جسم، بل يكون مفارقاً للأجسام بالجملة. فإن كان جزء جسم فإما أن يكون صورته، وإما أن يكون مادته. وإن كان مفارقاً ليس جزء جسم فإما أن

تكون له علاقة تصرف ما في الأجسام بالتحريك ويسمى نفساً، أو يكون متبرئاً عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً. ونحن نتكلم في إثبات كل واحد من هذه الأقسام.



مركز تحقيقات كميوتيز علوم إسلامي

الفصل الثاني من المقالة الثانية

فى تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه وأول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته .

أما بيان أن الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ ، فقد فرغنا عنه .

وأما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بأن يقال : إن الجسم جوهر طويل عريض عميق ، فيجب أن ينظر فى كيفية ذلك . لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه أشياء مختلفة . فتارة يقال : طول للخط كيف كان ، وتارة يقال طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقداراً ، وتارة يقال طول لأعظم الأبعاد المختلفة الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطأ أو غير خط ، وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس ومقابله من القدم أو الذنب من الحيوان .

وأما العرض فيقال للسطح نفسه ، ويقال لانقاص البعدين مقداراً ، ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار .

والعمق أيضاً قد يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين ، وقد يقال له ماخوذاً ابتداءه من فوق ، حتى إن ابتدئ من أسفل سُمى سَمَكاً . فهذه

هى الوجوه المشهورة فى هذا .

وليس يجب أن يكون فى كل جسم خط بالفعل ، فإن الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك ؛ وليس من شرط الكرة أن تصير جسماً أن تكون متحركة حتى يظهر فيها محور أو خط آخر . فإنها تتحقق جسماً بما تتحقق^١ الجسمية ، ثم تعرض لها أو تلزمها الحركة . وأيضا الجسم ليس يجب أن يكون فيه من حيث هو جسم سطح ، فإنه إنما يجب فيه من حيث يكون متناهيًا ، وليس يحتاج فى تحققه جسماً وفى معرفتنا إياه جسماً إلى أن يكون متناهيًا ، بل التناهى عارض لازم له ، ولذلك لا تحتاج إلى تصويره للجسم حين نتصور الجسم . ومن تصور جسماً غير متناه فلم يتصور جسماً لا جسماً ، ولا يتصور عدم التناهى إلا للمتصور جسماً . لكنه اخطأ كمن قال : إن الجسم آلة ، فقد اخطأ فى التصديق ولم يخطئ فى تصور بسيطيه وهما الموضوع والمحمول .

ثم إن كان لابد للجسم فى تحققه جسماً أن يكون له سطح فقد يكون جسم محيط به سطح واحد وهو الكرة . وليس أيضا من شرط الجسم فى أن يكون جسماً أن يكون له أبعاد متفاضلة ، فإن المكعب أيضا جسم مع أنه محاط بحدود ستة ، ومع ذلك ليس فيه أبعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق بأحد المعانى .

ولا أيضا يتعلق كونه جسماً بأن يكون موضوعا تحت السماء ، حتى تعرض له الجهات لأجل جهات العالم ، ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر ، وإن كان لابد من أن يكون إما سماء وإما فى سماء .

فبين من هذا أنه ليس يجب أن يكون فى الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل . فإذا كان الأمر على هذا ، فكيف يمكننا أن نضطر أنفسنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل ، موجودة فى الجسم ، حتى يكون جسماً ، بل معنى هذا الرسم للجسم أن الجسم هو الجوهر الذى يمكنك أن تفرض فيه بُعداً كيف شئت ابتداءً ، فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ، ثم يمكنك أن تفرض أيضاً بُعداً آخر مقاطعاً لذلك البعد على قوائم ، فيكون ذلك البعد الثانى هو العرض ، ويمكنك أن تفرض فيه بُعداً ثالثاً مقاطعاً لهذين البعدين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد ، ولا يمكنك أن تفرض بُعداً عمودياً بهذه الصفة غير هذه الثلاثة .

وكون الجسم بهذه الصفة هو الذى يشار لأجله إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق ، كما يقال : إن الجسم هو المنقسم فى جميع الأبعاد . وليس يعنى به أنه ينقسم بالفعل مفروغ عنه ، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم .

فهكذا يجب أن يعرف الجسم ، وهو أنه الجوهر الذى كذا صورته ، وهو بها هو ما هو ، ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته أيضاً وأشكاله وأوضاعه أمور ليست بمقومة ، بل هى تابعة لجوهره . وربما يلزم بعض الأجسام شىء منها أو كلها ، وربما لم يلزم بعض الأجسام شىء منها أو بعضها .

ولوانك أخذت شمعة فشكّلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ، ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شىء منها بالفعل واحداً بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر ، بل حدثت أبعاد

أخرى مخالفة لتلك بالعدد، فهذه الأبعاد هي التي من باب الكم.
 فإن اتفق أن كان جسما، كالفلك مثلا، تلزمه أبعاد واحدة، فليس ذلك
 له بما هو جسم، بل لطبيعة أخرى حافظة لكمالاته الثانية. فالجسمية بالحقيقة
 صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة. وهذا المعنى
 غير المقدار وغير الجسمية التعليمية. فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة
 لا يخالف جسما آخر بأنه أكبر أو أصغر، ولا يناسبه بأنه مساوٍ أو محدود به أو
 عادله أو مشارك أو مباين، وإنما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء
 منه يعده. وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه. وهذه أشياء
 قد شرحناها لك بوجه أبسط في موضع آخر تحتاج أن تستعين به.

ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلل ويتكاثف بالتسخين والتبريد،
 فيختلف مقدار جسميته. وجسميته التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير،
 فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة.

وأما قولنا: الجسم التعليمي. فلما أن يقصد به صورة هذا من حيث
 هو محدد، مقدر، ماخوذ في النفس، ليس في الوجود، أو يقصد به مقدار
 ما ذو اتصال أيضا بهذه الصفة من حيث له اتصال محدود مقدر كان في نفس
 أو في مادة. فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا الجسم الذي بيناه،
 والسطح نهايته، والخط نهاية نهايته. وسنوضح القول فيها بعد، وننظر في
 أن الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي.

فنقول أولا: إن من طباع الأجسام أن تنقسم ولا يكفي في إثبات ذلك
 المشاهدات؛ فإن لقائل أن يقول: إن الأجسام المشاهدة ليس شيء منها
 هو جسم واحد صرفا، بل هي مؤلفة من أجسام، وإن الأجسام الوحدانية
 غير محسوسة، وأنها لا يمكن أن تنقسم بوجه من الوجوه.

وقد تكلمنا على إبطال هذا بالبيانات الطبيعية ، وخصوصاً على أسهل المذاهب نقضاً ، وهو مذهب من خالف بينها بالأشكال . فإن قال قائل : إن طبائعها وإن أشكالها متشاكلة . فحيث يجب أن يبطل مذهبه ورأيه بما أقول . فنقول : إن جعل أصغر الأجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة ، فإن ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة فى امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه ، وإن لم يكن كذلك ، بل كان فى ذاته بحيث يمكن أن يفرد منه قسم عن قسم . لكنه ليس بطبع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن فرضهما فيه توهما .

فنقول : لا يخلو إما أن يكون حال ما بين القسم والقسم مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء فى أن الجزءين لا يلتصقان وأن القسمين لا يفترقان ، أمراً لطبيعة الشيء وجوهره ، أو بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر . فإن كان سبباً من خارج عن الطبيعة والجوهر فإما أن يكون سبباً يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض ، أو سبباً لا يتقوم به . فإن كان سبباً لا يتقوم به فجائز من حيث الطبيعة والجوهر أن يكون بينهما التيام عن افتراق وافتراق عن التيام ، فتكون هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وإنما لم ينقسم بسبب من خارج . وهذا القدر يكفيننا فيما نحن بسبيله .

وأما إن كان ذلك السبب يتقوم به كل واحد من الأجزاء إما تقوماً داخلاً فى طبيعته وماهيته ، أو تقوماً فى وجوده بالفعل غير داخل فى ماهيته مختلفاً فيه^١ فيعرض أول ذلك أن هذه الأجسام مختلفة الجواهر . وهؤلاء

١- ويختلف فيه خ. ل.

لا يقولون به .

وثانياً أن^١ طبيعة الجسمية التي لها لا يكون مستحيلاً عليها ذلك وإنما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها، ونحن لانمنع ذلك، ويجوز أن يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائماً نوعاً لا يقبل القسمة ولا الاتصال بغيره؛ وهذا قولنا في الفلك . والذي يحتاج إليه ههنا هو أن تكون طبيعة الجسمية لانمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية .

فنقول أولاً : قد تحققنا أن الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام، ففي كل طباع الجسمية أن تقبل الانقسام . فيظهر من هذا أن صورة الجسم^٢ والأبعاد قائمة في شيء . وذلك أن هذه الأبعاد هي الاتصالات أنفسها أو شيء يعرض للاتصال^٣، على ما سنحققها، وليست أشياء يعرض لها الاتصال . فإن لفظ الأبعاد إسم لنفس الكميات المتصلة لا للأشياء التي عرض لها الاتصال . والشئ الذي هو الاتصال نفسه أو المتصل بذاته فمستحيل أن يبقى هو بعينه، وقد بطل الاتصال . فكل اتصال بُعداً إذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بُعدان آخران . وكذلك إذا حدث اتصال، أعنى الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض، وقد بينا هذا في موضع آخر . فقد حدث بُعداً آخر وبطل كل واحد مما كان بخاصيته . ففي الأجسام إذن شيء موضوع للاتصال والانفصال، ولما يعرض للاتصال

١- إثبات الهيولى ببرهان الوصل والفصل . وراجع أيضاً الفصل السادس من النمط الأول

من الإشارات في اثبات الهيولى للجسم ببرهان الوصل والفصل .

٢- صورة الجسم هي الصورة الجسمية الطبيعية، والأبعاد هي التعليمي .

٣- أي للصورة الجسمية الطبيعية، وسيأتي كلام الشيخ في ذلك في أول الفصل الرابع

من الثالثة : «أما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة» .

من المقادير المحدودة .

وايضاً^١ فإن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية ، فهو شيء بالفعل ؛ ومن حيث هو مستعد أى استعداد شئت فهو بالقوة ؛ ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر ، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل . فصورة الجسم تقارن شيئاً آخر غيراً له في أنه صورة ، فيكون الجسم جوهرأ مركباً من شيء عنه له القوة ، ومن شيء عنه له الفعل . فالذى له به الفعل هو صورته ، والذى عنه بالقوة هو مادته ، وهو الهولى .

ولسائل أن يسأل فيقول : فالهولى ايضاً مركبة ، وذلك لأنها في نفسها هولى وجوهر بالفعل ، وهى مستعدة ايضاً .
فنقول : إن جوهر الهولى وكونها بالفعل هولى ليس شيئاً آخر إلا أنه جوهر مستعد لكذا ، والجوهرية التى لها ليس تجعلها بالفعل شيئاً في الأشياء ، بل تُعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة . وليس معنى جوهريتها إلا أنها امر ليس في موضوع بالقوة . فالإثبات ههنا هو أنه امر ، وأما أنه ليس في موضوع فهو سلب ، «وأنه امر» ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل لأن هذا عام ، ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصّه ، وفصله أنه مستعد لكل شيء ، فصورته التى تظن له هى أنه مستعد قابل .^٢

فاذن ليس ههنا حقيقة للهولى تكون بها بالفعل ، وحقيقة أخرى بالقوة ؛

١- إثبات الهولى ببرهان القوة والفعل .

٢- راجع ص ١٣٧ ، ج ٢ من الأسفار .

إلا أن تطرأ عليه حقيقة من خارج ، فتصير بذلك بالفعل وتكون ، فى نفسها واعتبار وجود ذاتها ، بالقوة . وهذه الحقيقة هى الصورة . ونسبة الهيولى إلى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط إلى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب إلى ما هو هيولى وصورة .

فقد بان من هذا أن صورة الجسمية من حيث هى صورة الجسمية محتاجة إلى مادة ، ولأن طبيعة الصورة الجسمية فى نفسها من حيث هى صورة جسمية لا تختلف . فإنها طبيعية واحدة بسيطة ، ليس يجوز أن تتنوع بفصول تدخل عليها بما هى جسمية ، فإن دخلتها فصول تكون أمورا تنضاف إليها من خارج ، وتكون أيضا إحدى الصور المقارنة للمادة ، ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية .

وبيان هذا هو أن الجسمية إذا خالفت جسمية أخرى فيكون لأجل أن هذه حارة وتلك باردة ، أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة أرضية . وليس هذا كالمقدار الذى ليس هو فى نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بأن يكون خطأ أو سطحا أو جسما^١ ، وكالعدد الذى ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين أو ثلاثة أو أربعة . ثم إذا تحصل^٢ لا يكون تحصله بأن ينضاف إليه شيء من خارج ، وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية أو العددية دونها طبيعة قائمة مشار إليها تنضاف إليها طبيعة أخرى فتتنوع بها ؛ بل تكون طبيعة الاثنينية نفسها هى العددية التى تحمل على الاثنينية وتختص بها ، والطولية نفسها هى المقدارية التى تحمل عليها وتختص بها .

١- اي جسماً تعليمياً .

٢- اي اذا تحصل كل واحد من المقدار والعدد ، لا يكون تحصل كل واحد منهما بأن ينضاف إلى كل واحد منهما شيء ...

وأما ههنا فلا يكون كذلك، بل الجسمية إذا أضيف إليها صورة أخرى لا تكون تلك الصورة التى تظن فصلا والجسمية باجتماعها جسمية، بل تكون الجسمية احديهما متحصلة فى نفسها متحققة . فإننا نعى ههنا بالجسمية التى كالصورة لا التى كالجنس، وقد عرفت الفرق بينهما فى كتاب البرهان، وسيأتيك ههنا إيضاح وبيان لذلك .

على أنك قد تحققت فيما تبين لك الفرق بينهما، فما كان كالمقدار يجوز أن تكون أنواعه تختلف بأمور لها فى ذاتها؛ والمقدار المطلق لا يكون له فى ذاته شئ منها، وذلك لأن المقدار المطلق لا تحصل له ذات متقررّة إلا أن تكون خطأ أو سطحا، فإذا تحصل خطأ أو سطحا جاز أن يكون للخط لذاته، مخالفة للسطح بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية، خطأ أو سطحا .

وأما الجسمية التى نتكلم فيها فهى فى نفسها طبيعة محصلة، ليس تحصل نوعيتها بشئ ينضم إليها، حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسمية معنى، بل كانت جسميّة لم يمكن أن تكون متحصلة فى أنفسنا إلا مادة واتصال فقط . وكذا إذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لأن الاتصال نفسه لا يتحصل لنا إلا بإضافته إليه وقرنه به، بل بحجج أخرى تبين أن الاتصال لا يوجد بالفعل وحده . فليس أن لا يوجد الشئ بالفعل موجودا هو أن لا يتحصل طبيعته، فإن البياض والسواد كل شئ منهما متحصل الطبيعة معنى متخصّصاً، أتم تخصيصه الذى هو فى ذاته؛ ثم لا يجوز أن يوجد بالفعل إلا فى مادة .

وأما المقدار مطلقا فيستحيل أن يتحصل طبيعة مشارا إليها إلا أن يجعل بالضرورة خطأ أو سطحا، حتى يصير جائزا أن يوجد، لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا، ثم يتبعه أن يكون خطأ أو سطحا على سبيل أن ذلك شئ

لا يوجد الأمر دونه بالفعل . وإن كان متحصل الذات ، فإن هذا ليس كذلك ، بل الجسمية تتصور أنها وجدت بالأسباب التي لها أن توجد بها وفيها وهي جسمية فقط بلا زيادة ، والمقدار لا يتصور أنه وجد بالأسباب التي له أن يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة . فذلك المقدار لذاته يحتاج إلى فصول حتى يوجد شيئاً متحصلاً ، وتلك الفصول ذاتيات له لا توجهه إلى أن يصير لحصولها غير المقدار . فيجوز أن يكون المقدار يخالف المقدار في أمره بالذات فقط .

وأما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ، ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية ، وما يلحقها إنما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها . فلا يجوز إذن أن تكون جسمية محتاجة إلى مادة ، وجسمية غير محتاجة إلى مادة . واللواحق الخارجية لا تغنيها عن الحاجة إلى المادة بوجه من الوجوه ، لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لأجل ذاته ، وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق .

فقد بان أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة .^١

١- يعنى بالمادة الهيولى الأولى ولكن كل ما قال المشاء في تركيب الجسم من الهيولى والصورة غير مسموع جداً لما حررناه في درر القلائد على غرر الفرائد .

الفصل الثالث من المقالة الثانية

فى ان المادة الجسمانية لا تتعزى عن الصورة^١

ونقول الآن ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان توجد بالفعل متعزّية عن الصورة. ومما يوضح ذلك بسرعة اننا ان كل وجود يوجد فيه شىء بالفعل منحصل قائم، وايضا استعداد لقبول شىء آخر، فذلك الوجود مركب من مادة وصورة، والمادة الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة. وايضا إنها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو إما ان يكون لها وضع وحيز فى الوجود الذى لها حيثثذ، او لا يكون، فإن كان لها وضع وحيز وكان يمكن ان تنقسم فهى لامحالة ذات مقدار وقد فرض لامقدار لها، وإن لم يمكن ان تنقسم ولها وضع فهى لامحالة نقطة ويمكن ان ينتهى إليها خط، ولا يجوز ان تكون مفردة الذات منحازة، على ما علمت فى مواضع. واما ان كان هذا الجوهر لاوضع له ولا اليه إشارة، بل هو كالجواهر المعقولة، لم يخلُ إما ان يحلّ فيه البعدُ المحصل بأسره دفعةً، او يتحرك هو إلى

كمال مقداره تحركاً على الاتصال . فإن حلّ فيه المقدار دفعةً وحصل لامحالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار مختصاً بحيزٍ ، وإلا لم يكن حيز أولى به من حيز ، فقد صادفه المقدار حيث انضاف إليه ، فيكون لامحالة قد صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه ، فيكون ذلك الجوهر متحيزاً ، إلا أنه عساه أن لا يكون محسوساً ، وقد فرض غير متحيز البتة ، هذا خلف . ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار ، لأن المقدار إن وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترب به لا في حيزٍ ، ولم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الأحياز المختلفة المحتملة له ، فيكون حيثئذ لا حيز له ، وهذا محال ؛ أو يكون في كل حيز يمكن أن يكون له لا يخصص ببعضه ، وهذا أيضاً محال .

وهذا يظهر ظهوراً أكثر في توهمنا هيلولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك المدرة ، فلا يجوز أن تحصل فيها وليست في حيز ، ولا يجوز أن تكون تلك المدرة تحصل في كل حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة ، فإن المدرية لا تجعلها شاغلة لكل حيز لنوعها ، ولا تجعلها أولى بجهة من حيزها دون جهة ، ولا يجوز أن توجد إلا في جهة مخصوصة من جملة كليات الحيز ، ولا يجوز أن تتحصل في جهة مخصوصة ، ولا مخصص لها بها من الأحوال . إذ ليس إلا اقتران صورة بمادة ، وذلك مشترك الاحتمال للحصول في أي جهة كانت من الجهات الطبيعية لأجزاء الأرض . وقد علمت أن مثل هذا الحصول في جهة من الحيز إنما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب منه بقسر قاسر خصص ذلك القرب باتجاهه إلى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة أو حدوثه في الابتداء هناك . وبذلك القرب أو وقوعه فيه بنقل ناقل لذلك تخصص ، وقد أشبع لك الكلام في هذا .

فالهىولى التى للمدرة لا تختص بعد التجريد، ثم ليس صورة المدرية بجهة إلا أن تكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة لانفس كونها هىولى أولاً؛ ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانيا تخصصت بها؛ وتلك المناسبة وضع ما.

وكذلك إن كان قبوله المقدار بكماله لادفعة، بل على انبساط، وعلى أن كل ما من شأنه أن ينبسط، فله جهات، وكل ماله جهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز، وقيل لاوضع له ولاحيز، وهذا خلف. والذى أوجب هذا كله قرضنا أنه يفارق الصورة الجسمية، فيمتنع أن يوجد بالفعل إلا متقوما بالصورة الجسمية، وكيف تكون ذات لا حيز لها فى القوة ولا فى الفعل تقبل الكم؟ فبين أن المادة لا تبقى مفارقة.

وايضاً فإنها لا تخلو إما أن يكون وجودها وجوداً قابلاً، فيكون دائماً قابلاً لشيء لا يعرى عن قبوله لها، وإما أن يكون لها وجود خاص متقوم، ثم يلحق به أنه يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذى كم وغير ذى حيز، وقد قام غير ذى كم وغير ذى حيز فيكون المقدار الجسمانى هو الذى عرض له وصير ذاته بحيث له بالقوة أجزاء بعد ما أن له لذاته أن يتقوم جوهرها فى نفسه غير ذى حيز ولا كمية ولا قبول قسمة.

فإن كان وجوده الخاص الذى يتقوم به لا يبقى عند التكثر أصلاً، فيكون ما هو متقوم بآته لا حيز له، ولا ينقسم بالوهم، والقرض يعرض له أن يطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه.

وإن كانت تلك الوجدانية لا لما تتقوم به الهىولى؛ بل لامر آخر. ويكون

ما فرضناه وجوداً خاصاً له ليس وجوداً خاصاً يتقوم به ، فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل ، وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالقوة . فيكون بين الأمرين^١ شيء مشترك ، هو القابل للأمرين ، من شأنه أن يصير مرة وليس في قوته أن ينقسم ومرة أخرى وفي قوته أن ينقسم أعني القوة القريبة التي لا واسطة لها .

فلنفرض الآن هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين ، وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر ، وحكمه أنه يفارق الصورة الجسمانية ، فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية ، فيبقى كل واحد منهما جوهرًا واحدًا بالقوة والفعل . ولنفرضه بعينه لم ينقسم إلا أنه أزيل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرًا واحدًا بالقوة والفعل ، فلا يخلو إما أن يكون بعينه هذا الذي بقي جوهرًا وهو غير جسم ، هو بعينه مثل الذي هو كجزئه الذي بقي كذلك مجرداً أو يخالفه ؛ فإن خالفه فلا يخلو إما أن يكون لأن هذا بقي وذلك عُدْم ، أو بالعكس ، أو يكون كلاهما قد بقيا - ولكن تختص بهذا كيفية أو صورة لا توجد إلا لذلك - أو يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار أو الكيفية أو غير ذلك .

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

فإن قيل : إن الأولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا .

فنقول : ومحال ان يتحد جوهران ، لأنهما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد ، وإن اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود ؟ وإن عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين ، وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة ، وكلامنا فى نفس المادة لا فى شيء ذى مادة .

وأما إن اختلفا بالتفاوت فى المقدار أو غير ذلك ، فيجب أن يكونا وليس لهما صورة جسمانية لهما صورة مقدارية ، وهذا خلف .

وأما أن لا يختلفا بوجه من الوجوه ، فيكون حيث شد حكم الشيء لو لم يفصل عنه ما هو غيره ، هو حكمه بعينه وقد انفصل عنه غيره ، وحكمه مع غيره وحكمه وحده ومن كل جهة حكما واحدا ، هذا خلف . أعنى أن يكون حكم بعض الموضوع وحكم كله واحداً من كل جهة ، أعنى أن يكون لو كان الشيء لم ينقص بأن يؤخذ منه شيء كما إذا أخذ منه شيء ، وحكمه ولم يضاف إليه شيء حكمه وقد أضيف إليه شيء .

وبالجملة كل شيء يجوز فى وقت من الأوقات أن يصير اثنين ، ففى طباع ذاته استعداد للانقسام لا يجوز أن يفارقه ، وربما يمنع عنه (لعارض) غير استعداد الذات ، وذلك الاستعداد محال إلا بمقارنة المقدار للذات .

فبقى أن المادة لاتتعزى عن الصورة الجسمية . ولأن هذا الجوهر إنما صار كمّا بمقدار حله ، فليس بكم بذاته ، فليس يجب أن تختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر ، وإن كانت الصورة الجسمية واحدة ونسبة ما هو غير متجزئ ولا متكتم فى ذاته ، بل إنما يتجزأ ويتكتم بغيره إلى أى مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة ، وإلا فله مقدار فى ذاته يطابق ما يساويه

دون ما يفضل عليه .

فبين من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل ، وهذا محسوس بل يجب أن يكون تعيين المقدار عليها بسبب يقتضى فى الوجود ذلك المقدار . وذلك السبب لا يخلو إما أن تكون احدي الصور والأعراض التى تكون فى المادة ، أو سببا من خارج . فإن كان سببا من خارج فلما ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط أمر آخر أو بسبب استعداد خاص . فيكون حكم هذا وحكم القسم الأول واحداً يرجع إلى أن الأجسام لاختلاف أحوالها تختلف مقاديرها . وإما أن لا تكون الإفادة بسبب ذلك وبتوسطه ، فتكون الأجسام متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الأحجام ، وهذا كاذب .

ومع ذلك أيضا فليس يجب أن يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم إلا لأمر ، وأعنى بذلك الأمر شرطاً ينضاف إلى المادة به تستحق المقدار المعين لانفس كونها مادة ولا أيضا لكونها مادة لها مَصَوْرٌ بالكمية ، بل يكون للمادة شئ لأجله تستحق أن يصورها المصور بذلك الحجم والكمية . ويجوز أن تختلف بالنوع مطلقا ، ويجوز أن تختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا ، وإن كان الاشد والاضعف قد يقارب الاختلاف فى النوع ، لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم أن الهيولى قد تتهيا بعينها لمقادير مختلفة وهذا أيضا مبدأ للطبيعات .

وأیضا فإن كل جسم يختص لامحالة بحيز من الأحياز ، وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم ، وإلا لكان كل جسم كذلك ، فهو إذن لامحالة مختص به لصورة ما فى ذاته ، وهذا بين . وايضاً فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات فيكون بصورة ما صار كذلك لأنه بما هو جسم قابل

له ، وإما ان يكون قابلا لها بسهولة أو بعسر . وكيف ما كان ، فهو على إحدى الصور المذكورة في الطبيعيات . فإذاً المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة . فالمادة إذن إنما تقوم بالفعل بالصورة ، فإذاً المادة إذا جردت في التوهم ، فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود .



مركز تحقيقات كميّة في العلوم الإسلاميّة

الفصل الرابع من المقالة الثانية

في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صحّ أن المادة الجسمانية إنما تقوم بالفعل عند وجود الصورة، وأيضاً فإن الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة. فلا يخلو إما أن تكون بينهما علاقة المضاف فلا تعقل ماهية كل واحدة منهما إلا معقولة بالقياس إلى الآخر.

وليس كذلك، فإننا نعقل كثيراً من الصور الجسمانية، ونحتاج إلى تكلف شديد حتى نُثبت أن لها مادة، وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد، ولا نعلم من ذلك أن ما تستعد له يجب أن يكون فيه منه شيء بالفعل إلا يبحث ونظر.

نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة إلى مستعد له وبينهما علاقة الإضافة، لكن كلامنا في مقايضة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من إضافة أو يلزمهما، وقد عرفت كيف هذا.

وأيضاً فإن كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي موجودة. والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة، وإن

كان يجوز ذلك فلا يخلو إما أن تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول، وإما أن تكون العلاقة بينهما علاقة أمرين متكافئتي الوجود ليس أحدهما علة ولا معلولاً للآخر، ولكن لا يوجد أحدهما إلا والآخر يوجد. وكل شيئين ليس أحدهما علة للآخر ولا معلولاً للآخر ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز أن يكون رفع أحدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات، بل يكون أمراً معه، حتى يكون رفعاً لا يخلو عن أن يكون مع رفع، لا رفعاً موجب رفع، إن كان ولا بد. وقد عرفت الفرق بين الوجهين، فقد عرفت أن الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علته، فقد بان لك هذا قبل في مواضع على التفصيل وسنزداد إيضاحاً في خلل ما نفهمه.

وأما الآن فقد علمت، ههنا، أنه فرق بين أن يقال في الشيء: إن رفعه علة لرفع شيء؛ وبين أن يقال: لا بد من أن يكون مع رفعه رفع شيء. فإن كان ليس رفع أحد هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الآخر، بل لا بد من أن يكون مع رفعه ارتفاع الآخر، فلا يخلو إما أن يكون رفع المرفوع منهما موجب رفع شيء ثالث غيرهما، أو يجب عن رفع شيء ثالث، حتى أنه لولا رفع عرض لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا، أو لا يكون شيء من ذلك. فإن لم يكن بل كان ليس يرتفع هذا إلا مع ذلك، وذلك إلا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما، فطبيعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود، بالفعل، بالآخر.

فإما أن يكون ذلك لماهيتهما فتكون مضافة، وقد بان أنها ليست مضافة؛ وإما أن يكون في وجودهما. وبين أن مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته ممكن الوجود، لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلا يجوز البتة أن يصير واجب الوجود بذلك الآخر فيكون حينئذ مضافاً فاذ قد صح

انهما ليسا مضافين؛ فقد بينا هذا. فيجب أن يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في آخر الأمر، إذا ارتقينا في العلل بشيء ثالث، ويكون ذلك الشيء الثالث، من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما، لا يصح رفع أحدهما إلا برفع كونه علة بالفعل. فيكون هذان إنما يرتفعان برفع سبب ثالث، وقد قلنا ليس كذلك، هذا خلف. فقد بطل هذا، وبقي الحق أحد القسمين الآخرين.

فإن كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى يكونا هما معلولاه، (معلوليه - ظ) فلننظر كيف يمكن أن تكون ذات كل واحد منهما تتعلق بمقارنة ذات الآخر. فإنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه، فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه، وهذا محال، فقد بان أن هذا مستحيل فيما سلف من أقاويلنا؛ وإما أن يكون أحدهما بعينه أقرب إلى هذا الثالث، فيصير هو العلة الواسطة، والثاني هو المعلول، ويكون الحق هو القسم الذي قلنا: إن العلاقة بينهما علاقة يكون بها أحدهما علة والآخر معلولا.

فأما إن كان رفع أحدهما موجب رفع ثالث يجب عن رفعه رفع الثاني منهما، فقد صار أحدهما علة العلة، وعلة العلة علة. والامر يتقرر في آخره على أن يكون أحدهما معلولا والآخر علة.

فلننظر الآن أيهما ينبغي أن تكون العلة منهما. فأما المادة فلا يجوز أن تكون هي العلة لوجود الصورة، أما أولا: فلأن المادة إنما هي مادة، لأن لها قوة القبول والاستعداد، والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له، ولو كان سببا لوجب أن يوجد ذلك دائما له من غير استعداد. وأما ثانيا: فإنه من المستحيل أن تكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل

وهو بعدُ بالقوة ؛ بل يجب أن تكون ذاته قد صارت بالفعل ، ثم صار سبباً لشيء آخر ، سواء كان هذا التقدم بالزمان أو بالذات ، أعنى ولو لم يكن البتة موجوداً إلا وهو سبب للثاني ، وإلا أن يقوم به الثاني بالذات ، ولذلك يكون متقدماً بالذات . وسواء كان ما هو سبب له يقارن ذاته أو يكون مفارقاً ذاته ، فإنه يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته ، وبعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته ، فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا . ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً ، فإن كانت المادة سبباً للصورة فيجب أن تكون لها ذات بالفعل أقدم من الصورة ، وقد منعنا هذا منعاً ليس بناؤه على أن ذاته لا يمكن أن يوجد إلا ملتزماً لمقارنة الصورة ؛ بل على أن ذاته يستحيل وجودها أن يكون بالفعل إلا بالصورة ؛ وبين الأمرين فرق .

وأما ثالثاً فإنه إذا كانت المادة هي العلة القريبة للصورة ، والمادة لا اختلاف لها في ذاتها ، وما يلزم عن الشيء الذي لا اختلاف فيه البتة لا اختلاف فيه البتة ، فكان يجب أن تكون الصور المادية لا اختلاف فيها . فإن كان اختلافها لأمر تختلف من أحوال المادة ، فتكون تلك الأمور هي الصور الأولى في المادة ، ويعود الكلام بأصله جذعاً . فإن كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة و شيء آخر مع المادة ليس في المادة ، حتى لا تكون المادة وحدها العلة القريبة ، بل المادة و شيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر والمادة إذا اجتمعا جميعاً حصل صورة ما معينة في المادة . وإن كان شيء غير ذلك الآخر واجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصور المعينة ، فتكون المادة في الحقيقة لها قبول الصورة .

وأما خاصية كل صورة فإنما تكون عن تلك العلل . وإنما تكون كل صورة

هى ما هى بخاصيتها فتكون علة وجود كل صورة بخاصيتها هى الشئ الخارج ، ولا يكون للمادة فى تلك الخاصية صنع ، وإنما كانت تلك الصورة موجودة وجودها بتلك الخاصية ، فيكون لا صنع للمادة فى خصوصية وجود كل صورة ، إلا أنها لا بد منها فى أن توجد الصورة فيها ، وهذه خاصية العلة القابلية ، فينبغى (فيبقى - خ) لها القبول فقط . فقد بطل أن تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه .

وقد بقى أن تكون الصورة وحدها هى التى بها يجب وجود المادة . فلننظر هل يمكن أن يكون وجود الصورة وحدها هى التى بها يجب وجود المادة . فنقول : أما الصورة التى لا تفارقها مادتها فذلك جائز فيها ، وأما الصورة التى تفارق المادة ، وتبقى المادة موجودة بصورة أخرى ، فلا يجوز ذلك فيها . وذلك لأن هذه الصورة ، لو كانت وحدها لذاتها علة ، لكانت المادة تعدم بعد عدها ، وتكون للصورة المستأنفة مادة أخرى توجد عنها ، ولكانت تلك المادة حادثة ، ولكان يحتاج لها إلى مادة أخرى . فيجب إذن أن تكون علة وجود المادة شيئاً مع الصورة ، حتى تكون المادة إنما يفيض وجودها عن ذلك الشئ . لكن يستحيل أن يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة ، بل إنما يتم الأمر بهما جميعاً .

فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت تصدر عنه فيها ، فلا تعدم بعدم الصورة ، إذ الصورة لا تفارقها إلا لصورة أخرى تفعل مع العلة - التى عنها مبدأ وجود المادة - ما كان تفعله الصورة الأولى . فَبِمَا أَنَّ هَذَا الثَّانِي يَشَارِكُ الْأَوَّلَ فِي أَنَّهُ صَوْرَةٌ ، يَشَارِكُهُ فِي أَنَّهُ يَعَاوَنُهُ عَلَى إِقَامَةِ هَذِهِ الْمَادَّةِ ، وَبِمَا يَخَالِفُهُ يَجْعَلُ الْمَادَّةَ بِالْفِعْلِ جَوْهَرًا غَيْرَ الْجَوْهَرِ الَّذِي كَانَ يَفْعَلُهُ الْأَوَّلُ .

فكثير من الأمور الموجودة إنما تتم بوجود شيئين ، فإن الإضاءة والإنارة إنما تحصل من سبب مضيء ، ومن كيفية لا بعينها تجعل الجسم المستنير قابلاً لأن ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصيته غير الخاصة التي تقيمه كيفية أخرى من الألوان .

ويجب أن لا يناقش فيما لفظنا به من نفوذ الشعاع وانعكاسه ، بعد أنك بالغرض بصير . ولا يبعد - إذا تأملت - أن تجد لها أمثلة أشد موافقة ولا يضرك أن لا تجد أيضاً مثالا ، فإنه ليس يجب أن يكون لكل شيء مثال .

ولقائل أن يقول^١ : إنه إن كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له ، وإذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة ، فوجب أن يبطل المعلول .

فنقول : إنه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة ، من حيث الصورة صورة معينة بالنوع ، بل من حيث هي صورة . وهذا المجموع ليس يبطل البتة ، فإنه يكون دائما موجودا ذلك الشيء ، والصورة من حيث هي صورة ، فيكون لو لم يكن ذلك الشيء لم تكن المادة ؛ ولو لم تكن الصورة من حيث هي صورة لم تكن المادة . ولو بطلت الصورة الأولى لا بسبب تعقب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده ، فلا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هو صورة . فكان يستحيل أن يفيض من ذلك الشيء وجود المادة ، إذ هو وحده بلا شريك أو شريطة .

ولكن لقائل أن يقول^٢ : إن مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا

١- شبهة في كون الصورة مع غيرها علة للهولي .

٢- شبهة أخرى .

بالعدد، بل واحد بمعنى عام، والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد، ولمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد. فنقول: إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عموميه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد؛ وههنا كذلك، فإن الواحد بالنوع - مستحفظ بواحد بالعدد - هو المفارق. فيكون ذلك الشيء يوجب المادة، ولا يتم إيجابها إلا بأحد أمور تقارنه، أيها كانت. وأما ما هذا الشيء فستعلمه بعد.

فالمصور إما صور لا تفارقها المادة، وإما صور تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها.

فالمصور التي تفارق المادة إلى عاقب^١، فإن معقبها فيها يستبقيها بتعقيب تلك الصورة، فتكون الصورة من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها (مستبقيها - خ)، والواسطة في التقويم، فإنه أولاً يقوم ذاته، ثم يقوم^٢ به غيره أولية بالذات، وهي العلة القريبة من المستبقى في البقاء. فإن كانت تقوم بالعلة البقية للمادة بواسطتها، فالقوام لها من الأوائل أولاً، ثم للمادة؛ وإن كانت قائمة لا بتلك العلة، بل بنفسها، ثم تقام المادة بها (بذاتها - خ) فذلك أظهر فيها.

وأما المصور التي لا تفارقها المادة فلا يجوز أن تجعل معلولة للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها، فتكون موجبة لوجود ما تستكمل به، فتكون من حيث تستكمل به قابلة، ومن حيث توجبها موجدة، فتكون توجب وجود شيء في نفسها تتصور به. لكن الشيء من حيث هو قابل،

١- أي صورة أخرى.

٢- ثم يقوم به غيره، كما في خمس نسخ مخطوطة.

غيره من حيث هو موجب . فتكون المادة ذات أمرين : بأحدهما تستعد ، وبالأخر يوجد عنه شيء . فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة ، وذلك الآخر أمرا زائدا على كونه مادة تقارنه وتوجب فيه أثرا كالطبيعة للحركة في المادة ، فيكون ذلك الشيء هو الصورة الأولى ، ويعود الكلام جذعاً .

فإذن الصورة أقدم من الهيولى ، ولا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة دائماً ، وإنما تصير (موجودة - خ) بالفعل بالمادة ، لأن جوهر الصورة هو الفعل .

وأما طبيعة ما بالقوة فإن محلها المادة ، فتكون المادة هي التي يصلح فيها أن يقال لها إنها في نفسها بالقوة تكون موجودة ، وإنها بالفعل بالصورة ، فيكون من حق ما سُمي بالمادة أن تسمى صورة وما سُمي صورة أن تسمى مادة . والصورة وإن كانت لاتفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى ، بل بالعلة المفيدة إياها والهيولى فكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا أنها علتها؟ فالعلة لاتتقوم بالمعلول ، ولا شيان اثنان يتقوم أحدهما بالآخر بأن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده . فقد بان استحالة هذا ، وتبين لك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه .

فالصورة لاتوجد إلا في الهيولى ، لا أن علة وجودها الهيولى ، أو كونها في الهيولى . كما أن العلة لاتوجد إلا مع المعلول ، لا أن علة وجود العلة هو المعلول أو كونه مع المعلول ؛ بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وإن يكون معها ، كذلك الصورة إذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً ؛ ذلك الشيء مقارناً لذاتها . فكان ما يقوم شيئاً بالفعل ، ويفيده الوجود ، منه ما يفيده وهو مبين ، ومنه ما يفيده وهو ملاق وإن لم يكن جزءاً منه مثل الجوهر للأعراض التي يلحقها أو يلزمها ، والمزاجات .

وبين بهذا ان كل صورة توجد في مادة مجسمة، فبعلّة ما توجد؛ أما الحادثة فذلك ظاهر فيها، وأما اللازمة^١ للمادة فلان الهيولى الجسمانية إنما خصصت بها لعلّة. وسنبين هذا أظهر في مواضع أخرى.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

المقالة الثالثة



وفيها عشرة فصول :

الفصل الأول : في الإشارة إلى ما ينبغي أن يبحث عنه ...

الفصل الثاني : في الكلام في الواحد

الفصل الثالث : في تحقيق الواحد والكثير وإبانة أن العدد عرض

الفصل الرابع : في أن المقادير أعراض

الفصل الخامس : في تحقيق ماهية العدد، و ...

الفصل السادس : في تقابل الوحدة والكثرة

الفصل السابع : في أن الكيفيات أعراض

الفصل الثامن : في العلم وأنه عرض

الفصل التاسع : في الكيفيات التي في الكميات وإثباتها

الفصل العاشر : في المضاف



مرکز تحقیقات کاپویر علوم اسلامی

الفصل الاول من المقالة الثالثة

فى الإشارة إلى ما ينبغى أن يبحث عنه من حال المقولات التسع وفى عرضيتها

فنقول: قد بينا ماهية الجوهر، وبيننا أنها مقولة على المفارق، وعلى الجسم، وعلى المادة، والصورة، فأما الجسم فإثباته مستغنى عنه، وأما المادة والصورة فقد أثبتناهما، وأما المفارق فقد أثبتناه بالقوة القرية من الفعل، ونحن مشبهوه من بعد.

وعلى أنك إن تذكرت ما قلناه فى النفس، صحّ لك وجود جوهر مفارق غير جسم، فبالحرى أن نتقل الآن إلى تحقيق الأعراض وإثباتها.

فنقول: أما المقولات العشر فقد تفهّمت ماهياتها فى افتتاح المنطق، ثم لا يشك فى أن المضاف من جملتها من حيث هو مضاف أمر عارض لشيء ضرورة. وكذلك النسب التى هى فى «أين» و «متى» وفى «الوضع» وفى «الفعل» و «الانفعال» فإنها أحوال عارضة لأشياء هى فيها، كالموجود فى الموضوع. اللهم إلا أن يقول قائل: إن الفعل ليس كذلك، فإن وجود الفعل ليس فى الفاعل، بل فى المفعول. فإن قال ذلك، وسلم له، فليس

يضر فيما نرومه^١ من أن الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع، وإن كان ليس في الفاعل.

فبقى من المقولات ما يقع فيه إشكال، وأنه هل هو عرض أو ليس بعرض، مقولتان: مقولة الكم، ومقولة الكيف.

أما مقولة الكم، فكثير من الناس رأى أن يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجواهر، وأن لا يقتصر على ذلك، بل يجعل هذه الأشياء مبادئ الجواهر. وبعضهم رأى ذلك في الكميات المنفصلة، أي الأعداد، وجعلها مبادئ الجواهر.

وأما الكيف^٢ فقد رأى آخرون من الطبيعيين أنها ليست محمولة البتة، بل اللون جوهر بنفسه، والطعم جوهر آخر، والرائحة جوهر آخر، وإن من هذه قوام الجواهر المحسوسة، وأكثر أصحاب الكمون ذاهبون إلى هذا. فأما شكوك أصحاب القول بجوهرية الكيف، فإلا حرى بها أن تورد في العلم الطبيعي، وكأننا قد فعلنا ذلك.

وأما أصحاب القول بجوهرية^٣ الكم، فمن ذهب إلى أن المتصلات هي جواهر ومبادئ للجواهر فقد قال: إن هذه هي الأبعاد المقومة للجواهر الجسماني، وما هو مقوم للشيء فهو أقدم، وما أقدم من الجواهر فهو أولى بالجوهرية، وجعل النقطة أولى الثلاثة بالجوهرية.

وأما أصحاب العدد، فإنهم جعلوا هذه مبادئ الجواهر، إلا أنهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادئ للمبادئ، ثم قالوا: إن

١- أي نطلبه.

٢- نقل قول من قال بجوهرية الكيف.

٣- نقل قول من قال بجوهرية الكم.

الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الأشياء، وذلك لأن الوحدة تكون في كل شيء، وتكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء، فإن الوحدة في الماء غير الماء، وفي الناس غير الناس، ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن أن تكون شيئا من الأشياء، وكل شيء فإنما يصير هو ما هو بأن يكون واحدا متعينا، تكون الوحدة مبدأ للخط والسطح ولكل شيء، فإن السطح لا يكون سطحاً إلا بوحدة اتصالها الخاص، وكذلك الخط والنقطة أيضاً وحدة صار لها وضع. فالوحدة علة كل شيء. وأول ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد. فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء، فالنقطة وحدة وضعية، والخط اثنوية وضعية، والسطح ثلاثية وضعية، والجسم رباعية وضعية؛ ثم تدرجوا إلى أن جعلوا كل شيء حادثاً عن العدد.

فيجب علينا أولاً أن نبين: أن المقادير والأعداد أعراض، ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء. وقبل ذلك يجب أن نعرف حقيقة أنواع الكمية، والأولى بنا أن نعرف طبيعة الوحدة، فإنه يحق علينا أن نعرف طبيعة الواحد في هذه الموضع بشيئين: أحدهما، أن الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم؛ والثاني، أن الواحد مبدأ ما بوجهه ما للكمية.

أما كونه مبدأ للعدد، فأمر قريب من المتأمل. وأما للمتصل فلأن الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية للمتصل، ولأن المقدار كونه مقدارا هو أنه بحيث يقدر، وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد، وكونه بحيث يعد كونه بحيث إن له واحداً.

الفصل الثاني من المقالة الثالثة

فى الكلام فى الواحد

فنقول: إن الواحد يقال بالتشكيك على معان^١ تتفق فى أنها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو، لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقديم وتأخر، وذلك بعد الواحد بالعرض^٢.
والواحد بالعرض هو أن يقال فى شىء يقارن شيئاً آخر، أنه هو الآخر، وأنهما واحد. وذلك إما موضوع ومحمول عرضى، كقولنا: إن زيدا وابن عبد الله واحد، وإن زيدا والطبيب واحد؛ وإما محمولان فى موضوع، كقولنا: الطبيب هو وابن عبد الله واحد، إذ عرض أن كان شىء واحد طبيبا وابن عبد الله؛ أو موضوعان فى محمول واحد عرضى، كقولنا: الثلج والجصّ واحد، أى فى البياض، إذ قد عرض أن يحمل^٣ عليهما عرض واحد.

لكن الواحد الذى بالذات، منه واحد بالجنس، ومنه واحد بالنوع

١- أى ذوات.

٢- أى كون الواحد مقولاً بالتشكيك على معان بعد الواحد بالعرض.

٣- «إذ قد عرض أن يحمل عليهما» خ. ل.

وهو الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسبة، ومنه واحد بالموضوع^١، ومنه واحد بالعدد^٢.

والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال، وقد يكون بالتماس، وقد يكون لأجل نوعه، وقد يكون لأجل ذاته. والواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب، وقد يكون بالجنس البعيد. والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزأ إلى أنواع، وقد يكون بنوع بعيد فيوافق أحد قسمي الباب الأول، وإن كان هناك اختلاف في الاعتبار.

وإذا كان واحداً بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل، ومعلوم أن الواحد بالجنس كثير بالنوع، وأن الواحد بالنوع قد يجوز أن يكون كثيراً بالعدد، وقد يجوز أن لا يكون إذا كانت طبيعة النوع كلها في شخص واحد، فيكون من جهة نوعاً ومن جهة لا يكون نوعاً، إذ هو من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي. وتأمل هذا في الموضع الذي تكلم فيه على الكلي، أو تذكر مواضع سلفت لك.

وأما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحداً بالفعل من جهة، وفيه كثرة أيضاً من جهة.

أما الحقيقي^٣ فهو الذي تكون فيه الكثرة بالقوة فقط، وهو إما في الخطوط: فالذي لازاوية له، وفي السطوح أيضاً: البسيط المسطح، وفي

١- الواحد بالموضوع كالماء والهواء، فإن مقدار كل واحد من الماء والهواء أي الجسم التعليمي واحد متصل، فموضوع كل واحد أيضاً واحد، وهو الجسم المتفق بالطبع.

٢- تقسيم الوحدة على تحقيق فيشاغورث الحكيم المتأله. راجع محيوب القلوب للديلمى قدس سره، ص ٧٤، ط ١.

٣- أي المتصل الحقيقي.

المجسمات: الجسم الذى يحيط به سطح ليس فيه انعراج^١ على زاوية، ويليه^٢ ما يكون فيه كثرة بالفعل إلا أن أطرافها تلتقى عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية، ويليه أن تكون الأطراف متماسة تماسا يشبه المتصل فى تلازم حركة بعضها لبعض فتكون وحدتها كأنها تابعة لوحدة الحركة لأن هناك التحاما، وذلك كالأعضاء المؤلفة من أعضاء، وأولى ذلك ما كان التحامه طبيعيا لا صناعيا. **لأحدا**

والوحدة بالجملة فى هذه أضعف، وتخرج عن الوحدة الاتصالية إلى الوحدة الاجتماعية. فالوحدة الاتصالية أولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة، وذلك أن الوحدة الاتصالية لاكثرية فيها بالفعل، والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل. فهناك كثرة بالفعل غشبتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة. **لأحدا** والوحدة بالاتصال إما معتبرة مع المقدار فقط وإما أن تكون مع طبيعة أخرى مثل أن تكون ماء أو هواء. ويعرض للواحد بالاتصال أن يكون واحدا فى الموضوع، فإن الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع، وقد علمت هذا فى الطبيعيات. فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدا أيضا فى الطبيعة من حيث أن طبيعته لا تنقسم إلى صور مختلفة.

بل نقول: إن الواحد بالعدد لا شك أنه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد، بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد، لكنه يجب أن ينظر فيه من حيث الطبيعة التى عرض لها الوحدة، فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التى عرض لها الوحدة أن يتكرر مثل: الإنسان الواحد،

١- انعرج الشيء أي انعطف.

٢- أي يلى الحقيقي.

ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فإنه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا . والذي ليس من طبيعته ذلك فيما أن يكون قد يتكثر من وجه آخر ، وإما أن لا يكون . مثال الأول : الواحد بالعدد من الناس ، فإنه لا يتكثر من حيث طبيعته ، أي من حيث هو إنسان إذا قسم ، لكنه قد يتكثر من جهة أخرى إذا قسم إلى نفس وبدن ، فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بإنسان . وأما الذي لا يكون فهو على قسمين : إما أن يكون موجودا له - مع أنه شيء ليس بمنقسم - طبيعة أخرى ، وإما أن لا يكون . فإن كان موجودا له مع ذلك طبيعة أخرى فيما أن تكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع ، فتكون نقطة والنقطة لا منقسمة من حيث هي نقطة ولا من جهة أخرى ، وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة ؛ وإما أن لا يكون الوضع وما يناسبه ، فيكون مثل العقل والنفس ، فإن العقل له وجود غير الذي يفهم من أنه لا ينقسم ، وليس ذلك الوجود بوضع ، وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة أخرى . وأما الذي لا يكون هناك طبيعة أخرى فكأنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد ، أعني التي إذا أضيف إليها غيرها صار مجموعهما عددا . فمن هذه الأصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن ، فضلا عن قسمة مادية أو مكانية أو زمانية .

ولنعد القسم الذي يتكثر أيضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال ، فمن ذلك أن يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة ، وهذا هو المقدار ؛ ومن ذلك أن يكون تكثره في طبيعة إنما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها ، وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء . فإن هذا الماء واحد بالعدد وهو ماء وفي قوته أن يصير مياها كثيرة بالعدد لا لأجل المائية ، بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار . فتكون تلك المياه

الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة أيضا بالموضوع ، لأن من طبع موضوعها أن يتحد بالفعل واحدا بالعدد .

ولا كذلك أشخاص الناس ، فإنها ليس من شأن عدة موضوعات منها أن يتحد موضوع إنسان واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ، ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع ، وليس حاله حال كل قطعة من الماء ، فإنها واحدة في نفسها بموضوعها .

والجملة يقال إنها واحدة في الموضوع ، إذ من شأن موضوعاتها أن يتحد موضوعا واحدا بالاتصال ، فيكون جملتها حيثئذ ماء واحدا .

لكن كل واحد من هذين القسمين إما أن يكون حاصلًا في جميع ما يمكن أن يكون له أو لا يكون ، فإن كان فهو تام وواحد بالتمام ، وإن لم يكن فهو كثير ، ومن عادة الناس أن يجعلوا الكثير غير الواحد . وهذه الوحدة التمامية إما أن تكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام ، وإما أن تكون بالحقبة . وذلك إما بالصناعة كالبيت التام ، فإن البيت الناقص لا يقال له بيت واحد . وإما بالطبيعة كشخص إنسان واحد تام الأعضاء .

ولأن الخط المستقيم قد يقبل زيادة في استقامة ليست موجودة له ، فليس بواحد من جهة التمام .

وأما المستدير فإذ ليس يقبلها ، بل حصلت له بالطبع الإحاطة بالمركز من كل جهة ، فهو تام فهو واحد بالتمام ، ويشبه أن يكون أيضا كل شخص من الناس واحدا من هذه الجهة ، فيكون بعض الأشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير ، وبعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم .

وأما الواحد بالمساواة فهي مناسبة ما ، مثل أن حال السفن عند الربان وحال المدينة من الملك واحدة ، فإن هاتين حالتان متفقتان ، وليس وحدتهما

بالعرض ، بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض ، أعنى وحدة السفينة والمدينة بهما هي وحدة بالعرض . وأما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض .

فنعول من رأس : إنه إذا كانت الوحدة إما أن تقال على أشياء هي كثيرة بالعدد ، أو تقال على شيء واحد بالعدد ، وقد بينا أنا حصرنا أقسام الواحد بالعدد .

فلنعمل إلى الحثية الأخرى ، فنقول : وأما الأشياء الكثيرة بالعدد فلإنما يقال لها من جهة أخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى . فإما أن يكون اتفاقها في نسبة أو في محمول غير النسبة ، وإما في موضوع . والمحمول إما جنس ، وإما نوع ، وإما فصل ، وإما عرض ، فيكون سهلاً عليك من هذا الموضع أن تعرف أننا قد حققنا أقسام الواحد ، وأنت تعرف مما قد عرفت أيها أولى بالوحدة وأسبق استحقاقاً لها ، فتعرف أن الواحد بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة ، وأن الواحد بالنوع أولى من الواحد بالجنس ، والواحد بالعدد أولى من الواحد بالنوع ، والبسيط الذي لا ينقسم بوجه أولى من المركب ، والتام من الذي ينقسم أولى من الناقص .

والواحد قد يطابق الموجود في أن الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود ، لكن مفهومهما^١ - على ما علمت - مختلف ، ويتفقان في أنه لا يدل واحد منهما على جوهر بشيء من الأشياء ، وقد علمت ذلك .

١- المنقول عن فيثاغورث أن : «شرف كل موجود بغلبة الوحدة ، وكل ما هو أبعد من الكثرة

فهو أشرف وأكمل» .

٢- «مفهومها» . خ . ل .

الفصل الثالث من المقالة الثالثة

فى تحقيق الواحد والكثير^١ وإبانة أن العدد عرض

الذى يصعب الآن علينا تحقيق ماهية الواحد. وذلك أنا إذا قلنا: إن الواحد لا ينقسم فقد قلنا أن الواحد هو الذى لا يتكثر ضرورةً، فأخذنا فى بيان الواحد الكثرة.

مركز تحقيق كليات العلوم، راسدى

وأما الكثرة فمن الضرورة أن تُحد بالواحد، لأن الواحد مبدأ الكثرة، ومنه وجودها وماهيتها.

ثم أى حدّ حدّدنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة. فمن ذلك ما تقول: إن الكثرة هى المجتمع من وحدات، فقد أخذنا الوحدة فى حد الكثرة، ثم عملنا شيئاً آخر وهو أنا أخذنا المجتمع فى حدها، والمجتمع يشبه أن يكون هو الكثرة نفسها. وإذا قلنا من الوحدات أو الواحدات أو الأحاد فقد أوردنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ، ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا بالكثرة.

١-الواحدة والكثرة-خ ل.

وإذا قلنا : إن الكثرة هى التى تعد بالواحد، يكون قد أخذنا فى حد الكثرة الواحد، ويكون أيضاً قد أخذنا فى حدها العدّ والتقدير، وذلك انما يفهم بالكثرة أيضاً.

فما أعسر علينا أن نقول فى هذا الباب شيئاً يعتد به، لكنه يشبه أن تكون الكثرة أيضاً أعرف عند تخيلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا.

ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التى نتصورها بدياً، لكن الكثرة نتخيلها أولاً، والوحدة نعقلها أولاً والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلياً، بل إن كان ولا بد فخيالى.

ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً، وهنالك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن أوائل التصور، ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً نستعمل فيه المذهب الخيالى لنسومى إلى معقول عندنا لانتصوره حاضراً فى الذهن.

فإذا قالوا : إن الوحدة هى الشئ الذى ليس فيه كثرة دلوا على أن المراد بهذه اللفظة الشئ المعقول عندنا بدياً الذى يقابل هذا الآخر وليس هو فينبه عليه بسلب هذا عنه.

والعجب ممن يحدّ العدد فيقول : إن العدد كثرة مؤلفة من وحدات أو من آحاد، والكثرة نفس العدد، ليس كالجنس للعدد، وحقيقة الكثرة أنها مؤلفة من وحدات. فقولهم : إن الكثرة مؤلفة من وحدات، كقولهم : إن الكثرة كثرة. فإن الكثرة ليست إلا اسماً للمؤلف من الوحدات.

فإن قال قائل : إن الكثرة قد تؤلف من أشياء غير الوحدات مثل الناس، والدواب. فنقول : إنه كما أن هذه الأشياء ليست وحدات، بل أشياء موضوعة للوحدات، كذلك أيضاً ليست هى بكثرة، بل أشياء موضوعة

للكثرة، وكما أن تلك الأشياء هي احاد لا وحدات، كذلك هي كثيرة لاكثر.

والذين يحسبون أنهم إذا قالوا: إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب، فقد تخلصوا من هذا، فما تخلصوا. فإن الكمية تحوج تصورها للنفس إلى أن تعرف بالجزء والقسمة أو المساواة. أما الجزء والقسمة فإنما يمكن تصورهما بالكمية، وأما المساواة فإن الكمية أعرف منها عند العقل الصريح لأن المساواة من الأعراض الخاصة بالكمية التي يجب أن توجد في حدها الكمية. فيقال: إن المساواة هي اتحاد في الكمية.

والترتيب الذي أخذ في حد العدد أيضا، هو مما لا يفهم إلا بعد فهم العدد. فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالأمثلة والأسماء المترادفة، وأن هذه المعاني متصورة كلها أو بعضها لذواتها، وإنما يدل عليها بهذه الأشياء لينبه عليها وتميز فقط.

فنقول الآن^١: إن الوحدة إما أن يقال على الأعراض، وإما أن يقال على الجواهر. فإذا قيلت على الأعراض فلا تكون جوهرًا، ولا شك في ذلك، وإذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كفصل ولا جنس البتة، إذ لا دخول لها في تحقيق ماهية جوهر من الجواهر، بل هي أمر لازم للجوهر، كما قد علمت. فلا يكون إذن قوله عليها قول الجنس والفصل، بل قول «عرضي». فيكون الواحد جوهرًا، والوحدة هي المعنى الذي هو العرض، فإن العرض الذي هو أحد الخمسة - وإن كان كونه عرضًا بذلك المعنى - قد يجوز عليه أن يكون جوهرًا، فأنما يجوز ذلك إذا أخذ مركبًا، كالأبيض.

١- في الفرق بين العرض والعرضي، وإثبات أن الوحدة عرض.

وأما طبيعة المعنى البسيط منه فهى لامحالة عرض بالمعنى الآخر، إذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقاً له .

فلننظر الآن فى الوحدة الموجودة فى كل جوهر التى ليست بجزء منه مقوم له ، هل يصح قوامها مفارقاً للجوهر؟

فنبول : إن هذا مستحيل ، وذلك لأنها إن قامت وحدة مجردة لم يخل إما أن تكون مجرد أن لا تنقسم وليس هناك طبيعة هى المحمول عليها أنها لا تنقسم ، أو تكون هناك طبيعة أخرى .

والقسم الأول محال ، فإنه لا أقل من يكون هناك وجود ، ذلك الوجود لا ينقسم ، فإن كان ذلك الوجود لامحالة معنى غير الوحدة وأنه لا ينقسم ، فإما أن يكون ذلك الوجود جوهرًا أو يكون عرضًا ، فإن كان عرضًا فالوحدة فى عرض لامحالة ثم فى جوهر ، وإن كان جوهرًا - والوحدة لا تفارقه - فهى موجودة فيه وجود ما فى الموضوع ، وإن كانت تفارقه ، تكون الوحدة - إذا فارتقت ذلك الجوهر - يكون لها جوهر آخر تصير إليه وتقارنه إذا فرض وجودها مقارنة لجوهرية ، ويكون ذلك الجوهر - لو لم تصر إليه هذه الوحدة - لم تكن له وحدة ، وهذا محال . أو تكون له وحدة كانت ووحدة لحقت ، فتكون له وحدتان لا وحدة ، فيكون جوهران لا جوهر واحد ، لأن ذلك الجوهر واحدان ، وهذا محال .

وأيضًا فإن كانت كل وحدة فى جوهر آخر ، فأحد الجوهرين لم تنتقل إليه الوحدة وعاد الكلام جذعًا فيما انتقل إليه الوحدة وصار أيضًا جوهرين .

وإن كانت كل وحدة فى الجوهرين جميعًا فتكون الوحدة اثنية ، هذا خلف . فبين أن الوحدة ليس من شأنها أن تفارق الجوهر الذى هى فيه . ونبتدىء فنقول : إنه إن كانت الوحدة ليست مجرد أنها لا تنقسم ، بل

كانت وجوداً لا ينقسم حتى يكون الوجود داخلاً في الوحدة لا موضوعاً لها، فإذا فرضنا أنه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر إن كانت يمكن أن توجد بذاتها كانت وجوداً لا ينقسم مجرداً ولم تكن أيضاً وجوداً لا ينقسم فقط، بل تكون الوحدة وجوداً جوهرياً لا ينقسم إذا قام ذلك الوجود لا في موضوع. فلا تكون للأعراض وحدة بوجه من الوجوه. وإن كان للأعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر؛ وتكون الوحدة تقال عليها باشتراك الاسم.

فيكون أيضاً من الأعداد ما تأليفه من وحدة الأعراض، ومن الأعداد ما تأليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم أولاً يشتركان؟ فإن لم يشتركا فتكون الوحدة في إحدیهما وجوداً منقسماً وفي الأخرى ليس كذلك. ولسنا نعلم معنى بوحدة الأعراض أو الجواهر ذلك، حتى نعلم في إحدیهما بالوحدة شيئاً غير أنه وجود غير منقسم. وإن اشتركا في ذلك المعنى، فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذي إياه نعلم بالوحدة؛ وذلك المعنى أعم من المعنى الذي ذكرناه قبيل الآن، فإن ذلك كان يلزمه مع كونه وجوداً لا ينقسم، أن يكون وجوداً جوهرياً، إذ قد كان يمكن فرضه مجرداً، وذلك المعنى لا محالة إن كان جوهراً لم يعرض للعرض، وليس يلزم أن نقول إنه إن كان عرضاً لم يعرض للجوهر، فإن الجوهر يعرض له العرض ويقوم به العرض، والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائماً فيه.

فإذن الوحدة الجامعة أعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها، ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة أخرى وذلك لا يفارق موضوعاته وإلا صار ذلك المعنى الأخص. فإنه من المحال أن تكون الوحدة وجوداً غير منقسم

فى الأعراض والجواهر ويجوز مع ذلك أن تفارق، فيكون جوهرًا عرض
لعرض، أو أن تكون الوحدة مختلفة فى الجواهر والأعراض.

فبين أن الوحدة حقيقتها معنى عرضى ومن جملة اللوازم للأشياء.

وليس لقائل أن يقول: إن هذه الوحدة إنما لاتفارق على سبيل ما لاتفارق
المعانى العامة قائمة دون فصولها، كما لاتفارق الإنسانية الحيوانية وامتناع
هذه المفارقة لا يوجب العرضية، بل إنما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون
للمعنى المحصل الموجود المشخص.

فنقول: ليس الأمر كذلك، فإن نسبة ما فرضناه اعم إلى ما فرضناه اخص
ليس نسبة المنقسم اليه بفصل مقوم. فقد بينا أن الوحدة غير داخلية فى حد
جواهر أو عرض، بل نسبة لازم عام. وإذا أشرنا إلى بسيط واحد منه كان
متميز الذات عن التخصيص الذى يقارنه، لا كاللونىة التى فى البياض، فإذا
صح أنه غير مفارق صح أن المحمول الذى هو معنى لازم عام مشتق الاسم من
اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة، وذلك البسيط عرض. وإذا كانت
الوحدة عرضا، فالعدد المؤلف من الوحدة عرض.

الفصل الرابع من المقالة الثالثة

في أن المقادير أعراض

وأما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات، أما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة، على ما عرفت في عدة مواضع، وأما الجسم بالمعنى الآخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه. وهذا المقدار قد بان أنه هي مادة، وأنه يزيد وينقص والجوهر باق، فهو عرض لامحالة، ولكنه من الأعراض التي تتعلق بالمادة وبشيء في المادة، لأن هذا المقدار لا يفارق المادة إلا بالتوهم، ولا يفارق الصورة التي للمادة، لأنه مقدار الشيء الذي يقبل أبعاد كذا، وهذا لا يمكن أن يكون بلا هذا الشيء المتصل كما أن الزمان لا يكون إلا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا كذا مرة متته أو لا ينتهي المسح إن توهم غير متناه توهماً. وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الأبعاد المذكورة، فإن ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم. وأما أنه يمسح بكذا كذا مرة، أو أنه لا يفنى مسحه بكذا البتة، فقد يختلف فيه جسم وجسم.

فهذا المعنى هو كمية الجسم، وذلك صورته. وهذه الكمية لا تفارق

تلك الصورة في الوهم البتة ، لكن هي والصورة تفارقان المادة في الوهم .
 واما السطح والخط فبالحرى ان يكون له اعتبار انه نهاية ، واعتبار انه مقدار ؛ وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة ، اعنى بُعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة ؛ وايضا انه يقدر ويمسح ، ويكون اعظم واصغر ؛ وانه يفرض فيه ايضا ابعاد بحسب اختلاف الاشكال .

فلتأمل هذه الاحوال فيه .

فنقول : اما قبوله لفرض بُعدين فلانما ذلك له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلاثة ، فإن كون الشيء نهاية لقابل الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لانه نهاية مطلقا ، مقتضاه ان يكون قابلاً لفرض بُعدين ، وليس هو بهذه الجهة مقدار ، بل هو بهذه الجهة مضاف . وإن كان مضافاً لا يكون إلا مقداراً ، وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقاً وبين المضاف الذي هو مقولة الذي^١ لا تجوز ، على ما بينا ان يكون مقداراً او كيفاً .

واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى التي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه ؛ لكنه من الجهتين جميعا عرض ، فلانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهى ، لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه ، وقد قلنا انه ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته ، واما اين قلنا هذا ففي الطبيعيات ، فليتأمل هناك ان عرضت من هذه الجهة شبهة .

وايضا هو من حيث هو مقدار عرض ، ولو كان كون السطح بحيث

١- «المقولة التي» خ ل . الذي صفة للمضاف .

يفرض فيه بعدان أمراله في نفسه لم تكن نسبة المقدارية في السطح إلى ذلك الأمر نسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية ، بل تكون نسبة ذلك المعنى إلى المقدارية في السطح نسبة فصل إلى جنس ، والنسبة الأخرى نسبة عارض إلى صورة . وأنت تعلم هذا بتأمل الأصول .

واعلم أن السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الأشكال والتقاطع ، وقد يكون سطح الجسم مسطحاً ، فيبطل من حيث هو سطح ، فيحدث مستدير . وقد علمت فيما سلف من الأقاويل أن السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعاً للكرية والتسطيح في الوجود ، ولذلك ليس كما أن الجسم الواحد يكون موضوعاً لاختلاف أبعاد بالفعل تترادف عليه فكذلك السطح لأن السطح إذا أزيل عن شكله حتى تبطل أبعاده فلا يمكن ذلك إلا بقطعه . وفي القطع إبطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل ؛ وقد علمت هذا من أقوال أخرى ، وقد علمت أن هذا لا يلزم في الهيولى حتى تكون الهيولى للاتصال غيرها للاتصال ، وقد علمت أنه إذا ألفت سطوح ووصل بعضها ببعض تأليفاً يبطل الحدود المشتركة كان الكائن سطحاً آخر بالعدد ، لو أعيد إلى تأليفه الأول لم يكن ذلك السطح الأول بالعدد بل آخر مثله بالعدد ، وذلك لأن المعدوم لا يعاد .

وإذا قد عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياساً عليه . فقد تبين لك أن هذه أعراض لاتفارق المادة وجوداً ، وقد عرفت أيضاً أنها لاتفارق الصورة التي هي في طباعها مادية توهماً أيضاً . فقد بقى أن تعلم كيف ينبغي أن يفهم قولنا : إن السطح يفارق الجسم توهماً ، وإن الخط يفارق السطح توهماً .

فنقول : إن هذه المفارقة تفهم في هذا الموضع على وجهين : أحدهما أن يفرض في الوهم سطح ولا جسم ، وخط ولا سطح ، والآخر أن يلتفت إلى السطح ولا يلتفت إلى الجسم أصلاً أنه معه أو ليس معه . وأنت تعرف أن الفرق بين الأمرين ظاهر ، فإنه فرق بين أن ينظر إلى الشيء وحده وإن كان معتقداً أنه مع غيره لا يفارقه ، وبين أن ينظر إليه وحده مع شرط مفارقتها ما هو معه ، محكوماً عليه بأنه كما التفت إليه وحده حتى يكون هو في وهمك قائم وحده . فهو مع ذلك يفرق بينه وبين الشيء الآخر محكوماً بأن ذلك الشيء ليس معه .^١

فمن ظن أن السطح والخط والنقطة قد يمكن أن يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض أن لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلاً ، وذلك لأنه لا يمكن أن يفرض السطح في الوهم مفرداً ليس نهاية لشيء إلا أن يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان توصلان الصائر إليه إيصالاً يلقي جانبين غيرين ، كما علمت . فيكون حينئذ ماتوهم سطحا غير سطح فإن السطح هو نفس الحد لا ذوالحددين .

وإن توهم السطح نفس النهاية التي تلى جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك أو نفس الجهة^٢ ، والحد^٣ على أن لا انفصال^٤ له من جهة أخرى . كان ما هو نهايته متوهماً معه بوجه ما ، وكذلك الحال في الخط والنقطة .

والذي يقال إن النقطة ترسم بحركتها الخط فإنه أمر يقال للتخيل ، ولا إمكان وجود له ، لا لأن النقطة لا يمكن أن تفرض لها تماس متقلة ، فإننا

١- في إبطال السطح والخط والنقطة الجوهرية .

٢- أي نفس الامتداد .

٣- أي لا انقطاع له .

قد بينا أن ذلك ممكن فيها بوجه، لكن المماسمة لما كانت لا تثبت وكان لا يبقى الشيء بعد المماسمة إلا كما كان قبل المماسمة، فلا يكون هناك نقطة بقيت مبدأ خط بعد المماسمة ولا يبقى امتداد بينهما وبين أجزاء المماسمة، لأن تلك النقطة إنما صارت نقطة و حداً كما علمت في الطبيعيات بالمماسمة لا غير، فإذا بطلت المماسمة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة؟ وكذلك كيف يبقى ما هي مبدأ له رسماً ثابتاً؟ بل إنما ذلك في الوهم والتخيل فقط. وإيضاً فإن حركتها تكون لا محالة، وهناك شيء موجود تكون الحركة عليه أو فيه، وذلك الشيء قابل لأن يتحرك فيه فهو جسم أو سطح أو بُعد في سطح أو بُعد هو خط، فتكون هذه الأشياء موجودة قبل حركة النقطة، فلا تكون حركة النقطة علة لأن توجد هي.

فأما وجود المقدار الجسماني فظاهر، وأما وجود السطح فلوجوب تنامي المقدار الجسماني، وأما وجود الخط فيسبب جواز قطع السطوح وافترض الحدود لها.

وأما الزاوية فقد ظن بها أنها كمية متصلة غير السطح والجسم، فينبغي أن ينظر في أمرها، فنقول: إن المقدار جسماً كان أو سطحاً فقد يعرض له أن يكون محاطاً بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة، فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئاً ذا زاوية من غير أن ينظر إلى حال نهاياته من جهة أخرى فكانه مقدار أكثر من بُعد ينتهي عند نقطة، فإن شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية^١، وإن شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو هكذا زاوية؛ فيكون الأول كالمربع والثاني كالتربيع. فإن أوقعت الاسم على

١- أي من حيث هو يكون محاطاً بين نهايات.

المعنى الاول قلت : زاوية مساوية وناقصة وزائدة لنفسها^١ ، لان جوهرها مقدار ، وإن أوقعت على المعنى الثانى قلت ذلك^٢ لها بسبب المقدار الذى هى فيه كماً للتربيع ، ولان هذا الذى هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه إما أبعاد ثلاثة أو بعدان ، فهو مقدار جسم أو سطح .

والذى يظنه من يقول : إنه إنما يكون سطحاً إذا تحرك الخط الفاعل إياه فى الوهم بكلتى نقطتيه حتى أحدثه ، حتى كأن قد يحرك الطول عرضاً بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول وعرض ؛ بل لم يتحرك المحدث للزاوية لافى الطول وحده كما هو ولا فى العرض حتى يحدث سطح ، وإنما تحرك بأحد رأسيه فحدثت الزاوية . فجعل الزاوية جنساً رابعاً من المقادير .

والسبب فى هذا جهله بمعنى قولنا : إن للشيء ثلاثة أبعاد أو بعدان حتى يكون مجسماً أو مسطحاً .

فإذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذى قاله لا يلزم ، ولا ينبغي ان يكون للعاقل إليه إصغاء ، وإنما هو شروع من ذلك الإنسان فيما لا يعنيه . وهذا الغافل الحيران قد يذهب إلى ان السطح بالحقيقة هو المربع أو المستطيل لا غير . وليس كلامه مما يهم فضل شغل به . فقد عرفت وجود الأقدار وأنها اعراض وأنها ليست مبادئ للأجسام ، إذ الغلط فى ذلك إنما عرض لما عرفت .

وأما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف ، فبقى أن تعلم أنه لا مقدار خارجاً عن هذه المقادير .

١- لأن التساوي والتناقص والتزايد خواص المقدار .

٢- أي التساوي والتناقص والتزايد .

فنقول : إن الكم المتصل لا يخلو إما أن يكون قاراً حاصل الوجود بجميع أجزائه ، أو لا يكون ؛ فإن لم يكن ، بل كان متجدد الوجود شيئاً بعد شيء فهو الزمان .

وإن كان قاراً فهو المقدار ، فإما أن يكون أتم المقادير وهو الذى يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة فيه ، إذ ليس يمكن أن يفرض فيه فوق ذلك ، وهذا هو المقدار المجسم ، وإما أن يفرض فيه بُعدان فقط ، وإما أن يكون ذا بُعد فقط إذ كل متصل فله بعد ما بالفعل أو بالقوة ، ولما كان لا أكثر من ثلاثة ولا أقل من واحد فالمقادير ثلاثة فالكميات المتصلة لذاتها أربعة . وقد يقال لأشياء آخر أنها كميات متصلة وليست كذلك .

أما المكان فهو السطح ، وأما الثقل والخفة فانها يوجبان بحركتهما مقادير فى الأزمنة والامكنة ، وليس لها فى نفسها أن تجزأ بجزء يعدّها ، وأن تقابل بالمساواة والمفاوطة بأن يفرض لها حد ينطبق على حد ما يجانسه ، حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه ، فينطبق عليه الحد الآخر فيساوى أو يختلف فلا يساوى ، بل يفاوت ، فلإنا نعى بالمساواة والمفاوطة المعرفتين للمقدار هذا المعنى . وأما لتجزية التى تعرض للخفة والثقل بأن يكون ثقل نصف ثقل فإن ذلك لأنه تحرك فى الزمان نصف المسافة ، أو فى المسافة ضعف الزمان ، أو تحرك الأعظم إلى أسفل فى آلة حركة يلزم معها أن يتحرك الأصغر إلى العلو أو أمراً مما يجرى هذا المجرى .

فهو كالحرارة التى تكون ضعف الحرارة لأجل أنها تفعل فى الضعف أو لأنها فى ضعف الجسم الحار المتشابه فى الحرارة . وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير فإن هذه أعراض أيضاً تلحق الكميات من باب المضاف ، وانت قد حصلت الكلام فى جميع هذه فى موضع آخر .

فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن أن يوجد فيها شيء منها يصح أن يكون واحدا عاداً، ويكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية أو فرضية .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الفصل الخامس من المقالة الثالثة

فى تحقيق ماهية العدد، وتحديد أنواعه، وبيان أوائله

وبالحرى أن نحقق ههنا طبيعة الأعداد، وخاصياتها، وكيف يجب أن يتصور حالها ووجودها، فقد انتقلنا عنها إلى الكميات المتصلة مستعجلين، لأن غرضنا كان يوجب ذلك.

فنقول: إن العدد له وجود فى الأشياء، ووجود فى النفس^١. وليس قول من قال: إن العدد لا وجود له إلا فى النفس بشىء يعتد به، أما إن قال: إن العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التى فى الأعيان إلا فى النفس، فهو حق. فلما قد بينا أن الواحد لا يتجرد عن الأعيان قائما بنفسه إلا فى الذهن؛ فكذلك ما يترتب وجوده^٢ على وجود الواحد. وأما أن يكون فى الموجودات أعداد فذلك أمر لا شك فيه إذا كان فى الموجودات وحدات فوق وحدة، وكل واحد من الأعداد فإنه نوع بنفسه، وهو واحد فى نفسه من

١- أي فى الذهن.

٢- أي الوحدة.

٣- كالاتنوية وما فوقها.

حيث هو ذلك النوع، وله من حيث هو ذلك النوع خواص . والشئ الذى لاحقيقة له محال أن يكون له خاصية الأولية أو التركيبية أو التمامية أو الزايدية أو الناقصية أو المربعة أو المكعبة أو الصّمم وسائر الأشكال التى لها .

فإذن لكل واحد من الأعداد حقيقة تخصه وصورة تتصور منها فى النفس، وتلك الحقيقة وحدته التى بها هو ما هو . وليس العدد كثرة لا تجتمع فى وحدة حتى يقال : إنه مجموع آحاد . فإنه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره . وليس بعجيب^١ أن يكون الشئ واحداً من حيث له صورة ما كالعشرية مثلاً أو الثلاثية وله كثرة، فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التى للعشرة، وأما كثرته فليس له فيها إلا الخواص التى للكثرة المقابلة للوحدة، ولذلك فإن العشرة لا تنقسم فى العشرية إلى عشرين لكل واحدة منهما خواص العشرية .

وليس يجب أن يقال : إن العشرة ليس هى إلا تسعة وواحد، أو خمسة وخمسة، أو واحد وواحد وواحد كذلك حتى تنتهى إلى العشرة . فإن قولك : العشرة تسعة وواحد، قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد، فتكون كأنك قلت : العشرة أسود وحلو، فيجب أن تصدق عليه الصفتان المعطوفة إحداهما على الأخرى، فتكون العشرة تسعة وأيضاً واحداً .

فإن لم ترد بالعطف تعريفاً، بل عنيت ما يقال : إن الإنسان حيوان وناطق، أى حيوان ذلك الحيوان الذى هو ناطق، تكون كأنك قلت : إن

١- «عجيب» خ. ل.

العشرة تسعة، تلك التسعة التي هي واحد، وهذا أيضا مستحيل. وإن عנית أن العشرة تسعة مع واحد، وكان مرادك أن العشرة هي التسعة التي يكون مع واحد، حتى إن كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة، فإذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة، فقد أخطأت أيضا. فإن التسعة إذا كانت وحدها أو مع أي شيء كان معها فإنها تكون تسعة ولا تكون عشرة البتة. فإن لم تجعل «مع» صفةً للتسعة، بل للموصوف بها، فتكون كأنك قلت: إن العشرة تسعة، ومع كونها تسعة أيضاً هي واحد، فذلك أيضاً خطأ، بل هذا كله مجاز من اللفظ مُغلط، بل العشرة مجموع التسعة والواحد إذا اخذا جميعاً فصار منهما شيء غيرهما.

وحد كل واحد من الأعداد - إن أردت التحقيق - هو أن يقال: إنه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد، وتذكر الأحاد كلها. وذلك لأنه لا يخلو إما أن يحد العدد من غير أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه، بل بخاصية من خواصه، فذلك يكون رسم ذلك العدد لاحده من جوهره، وإما أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه. فإن أشير إلى تركيبه من عددين دون الآخر مثلاً أن تجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك أولى من تركيب ستة مع أربعة، وليس تعلق هويتها بأحدهما أولى من الآخر. وهو بما هو عشرة ماهية واحدة، ومحال أن تكون ماهية واحدة، وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة.

فإذا كان كذلك فحده ليس بهذا ولا بذاك، بل بما قلنا. ويكون - إذا كان ذلك كذلك - وقد كان له التراكيب من خمسة وخمسة، ومن ستة وأربعة، ومن ثلاثة وسبعة، لازماً لذلك وتابعاً، فتكون هذه رسوماً له. على أن تحديدك بالخمسة محجوج إلى تحديد الخمسة فينحل ذلك كله إلى الأحاد

وحينئذ يكون مفهوم قولك : إن العشرة من خمسة وخمسة، هو مفهوم قولك : من ثلاثة وسبعة، وثمانية واثنين، أعنى إذا كنت تلحظ تلك الأحاد. فاما إذا لحظت صورة الخمسة والخمسة، والثلاثة والسبعة، كان كل ذلك الاعتبار اعتباراً غير الآخر. وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات، بل إنما تتكرر لوازمها وعوارضها، ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم : لا تحسبن أن ستة ثلاثة وثلاثة، بل هو ستة مرة واحدة.

ولكن اعتبار العدد من حيث آحاده مما يصيب على التخيل وعلى العبارة فيصار إلى الرسوم من الواجب.

ومما يجب أن يبحث عنه من حال العدد حال الأثنوة. فقد قال بعضهم : إن الاثنوة ليست من العدد، وذلك لأن الاثنوة هي الزوج الأول، والوحدة هي الفرد الأول، وكما أن الوحدة التى هي الفرد الأول ليس بعدد، فكذلك الاثنوة التى هي الزوج الأول ليس بعدد.

وقال : لأن العدد كثرة مركبة من الأحاد، والآحاد اقلها ثلاثة، ولأن الاثنوة لا تخلو إن كان عدداً إما أن تكون مركبة أو تكون أولاً، فإن كانت مركبة فيعدّها غير الواحد، وإن كانت عدداً أولاً فلا يكون لها نصف.

وأما أصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بأمثال هذه الأشياء بوجه من الوجوه، فإنه لم تكن الوحدة غير عدد لأجل أنها فرد أو زوج، بل لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات.

ولا إذا قالوا : مركبة من وحدات، يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وأن أقله ثلاثة بعد الاختلاف فيه، بل يعنون بذلك أكثر وأزيد من واحد. وقد جرت عادتهم بذلك، ولا يبالون أن لا يوجد زوج ليس بعدد، وإن وجد فرد ليس بعدد؛ فما فرض عليهم أن يدأبوا فى طلب زوج ليس

بعدد. إذ وجدوا فرداً ليس بعدد. وليسوا يشترطون في العدد الأول أن يكون لانصف له مطلقاً، بل لانصف له عدداً من حيث هو أول، وإنما يعنون بالأول أنه غير مركب من عدد.

وإنما يعنى بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد، فالاثنية أول العدد، وهو الغاية في القلة في العدد. وأما الكثرة في العدد فلا يتهى إلى حد، وقلة الاثنية ليست مما يقال بذاتها، بل بالقياس إلى العدد.

وليس إذا لم تكن الاثنية أكثر من شيء يجب ذلك أن لا تكون قلتها بالقياس إلى غيرها، فليس يجب أن يكون ما تعرض له إضافة إلى شيء يلزم أن تكون له إضافة أخرى إلى شيء آخر يقارن تلك الإضافة، فإنه ليس يجب إذا كان شيء من الأشياء تعرض له إضافتان إضافة قلة وإضافة كثرة معاً - حتى يكون كما أنه قليل بالقياس إلى شيء فهو كثير بالقياس إلى شيء آخر - فيلزم من ذلك أن تكون كل قلة تعرض لشيء يعرض له معها الكثرة، كما أنه ليس إذا كان شيء هو مالكا ومملوكا يجب أن لا يكون شيء مالكا وحده، أو شيء هو جنس ونوع يلزم أن لا يكون شيء هو جنس وحده، فإنه ليس أنما صار القليل قليلاً لأجل أن له شيئاً هو أيضاً عنده كثير بل لأجل الشيء الذي ذلك الشيء بالقياس إليه كثير.

فالاثنية هي القلة الأقل، أما قلة فبالقياس إلى كل عدد لأنها تنقص عن كل عدد، وأما الأقل فلأنها ليست بكثير عند عدد، وإذا لم تقس الاثنية إلى شيء آخر لا تكون قليلة.

والكثرة يفهم منها معنيان: أحدهما أن يكون الشيء فيه من الآحاد فوق واحد، وهذا ليس بالقياس إلى شيء آخر البتة، والآخر أن يكون الشيء فيه ما في شيء آخر وزيادة، وهذا هو الذي بالقياس.

وكذلك العظم والطول والعرض، فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشيء مع مبدئه الذي يكيّله، والكثرة الأخرى تقابل القلة مقابلة المضاف، ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه، وكيف والوحدة تقوم الكثرة، ويجب أن نحقق القول في هذا.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

الفصل السادس من المقالة الثالثة

فى تقابل الوحدة والكثرة^١

وبالحريّ أن نتأمل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد، فقد كان التقابل عندنا على أصناف أربعة، وقد تحقق ذلك. وسنحقق بعدُ أيضاً أن صورة التقابل تُوجب أن تكون أصنافه على هذه الجملة، وكان من ذلك تقابل التضاد. وليس يمكن أن يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة، وذلك لأن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الأضداد يقوم ضده، بل يبطله ويفنيه لكن لقائل أن يقول: إن الوحدة والكثرة هذا شأنهما، فإنه ليس يجب أن يقال: إن الضد يبطل الضد كيف كان، بل إن يُقال: إن الضد يبطل الضد بان يحلّ فى موضوعه، والوحدة أيضاً من شأنها أن تبطل الكثرة بان تحل الموضوع الذى للكثرة، على ما جوزت أن يكون الموضوع تعرض له الوحدة والكثرة.

فتقول فى جواب هذا الإنسان: إن الكثرة كما أنها إنما تحصل بالوحدة

١- «الواحد والكثير» خ. ل. وراجع المسألة التاسعة من الفصل الثاني من كشف المراد،

ص ١٠١ ط ١ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه.

فكذلك الكثرة إنما تبطل ببطلان وحداتها ، ولا تبطل الكثرة البتة لذاتها بطلانا أوليا ، بل يعرض لوحداتها أولا أن تبطل ، ثم يعرض لها أن تبطل معها لبطلان وحداتها ، فتكون الوحدة إذا أبطلت الكثرة فليس بالقصد الأول أن تبطلها ، بل إنما تبطل أولا الوحدات التى للكثرة عن حالها بالفعل إلى أن تصبح بالقوة ، فيلزم أن لا تكون الكثرة . فإذاً الوحدة إنما تبطل أولا الوحدة على أنها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة . فإن الوحدة لا تضاد الوحدة ، بل على أن تلك الوحدات يعرض لها سبب مبطل بأن تحدث عنه هذه الوحدة وذلك ببطلان سطوح .

فإن كان لأجل هذه المعاقبة التى على الموضوع يجب أن تكون الوحدة ضد الكثرة ، فالأولى أن تكون الوحدة ضد الوحدة وعلى أن الوحدة ليست تبطل الوحدة إبطال الحرارة للبرودة ، لأن الوحدة الطارئة إذا أبطلت الوحدة الأولى أبطلتها عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الأخرى ، بل الأخرى أن يظن أنه جزء موضوعه .

وأما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا أوليا ، بل ليس يكفى فى شرط المتضادين أن يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب أن تكون - مع هذا التعاقب - الطبائع متنافية متباعدة ، ليس من شأن أحدهما أن يتقوم بالآخر للخلاف الذاتى فيهما وأن تكون تنافيهما أوليا .

وأبضا فلقائل أن يقول : إنه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا ، فإن شرط المتضادين أن يكون للثنين منهما بالعدد موضوع واحد ، وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد ، بل موضوع واحد بالنوع . وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ؟

ثم لا يخفى عليك أن تعلم مما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وما عليه وله ،

فقد ظهر وبان أن التقابل الذى بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد .

فلننظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم ؟

فنبول : إنه يلزم أول ذلك أن يكون العدم منهما عدم شىء من شأنه أن يكون للموضوع أو لنوعه أو لجنسه ، على ما قد مضى لك من أمر العدم .
ولك أن تتمحل وجهها تجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شأنه بنوعه أن يتكرر ، وإن تتمحل وجهها آخر تجعل به الكثرة عدم الوحدة فى أشياء فى طبيعتها أن تتوحد . لكن الحق لا يجوز أن يكون شيان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس إلى الآخر ، بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته ، وأما العدم فهو أن لا يكون ذلك الشىء الذى هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شأنه أن يكون ، فيكون إنما يعقل ويحد بالملكة .

وأما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة ، وجعلوها هى المضادة الأولى ، ورتبوا تحت الملكة والصورة : الخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر ؛ وفى حيز العدم مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك والمنحنى والمستطيل والظن والأنثى .

وأما نحن فقد يصعب علينا أن تجعل الملكة هى الوحدة ونجعل الكثرة هى العدم ، أما أولاً ، فإننا هوذا نحدّ الوحدة بعدم الانقسام أو عدم الجزء بالفعل ، وناخذ الانقسام والتجزى فى حد الكثرة ، وقد ذكرنا ما فى هذا .
وأما ثانياً ، فإن الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها ، وكيف تكون ماهية الملكة موجودة فى العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع ؟ وكذلك إن كانت الملكة هى الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من أعدامها ؟ فليس يجوز أن تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة .

وإذ لا يجوز هذا فلا يجوز أن يقال : إن المقابلة بينهما هى مقابلة التناقض ، لأن ما كان فى ذلك من الألفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار ، وما كان منه فى الأمور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة ، بل هو جنس هذا التقابل . فإن بإزاء الموجبة الثبوت ، وإزاء السالبة العدم ، ويعرض فى ذلك من المحال ما يعرض فيما قلنا .

فلننظر أنه : هل التقابل بينهما تقابل المضاف ؟

فنقول : ليس يمكن أن يقال : إن بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل المضاف ، وذلك لأن الكثرة ليس إنما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتى تكون إنما هى كثرة لأجل أن هناك وحدة ، وإن كان إنما هى كثرة بسبب الوحدة . وقد علمت فى كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون إلا بشيء وبين ما لا يقال ماهيته إلا بالقياس إلى شيء . بل إنما نحتاج الكثرة إلى أن يفهم لها أنها من الوحدة ، لأنها معلولة للوحدة فى ذاتها ، ومعنى أنها معلولة غير معنى أنها كثيرة ، والإضافة لها إنما هى من حيث هى معلولة ، والمعلولية لازمة للكثرة لأنفس الكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان كما يقال ماهيتها بالقياس إلى الوحدة لكان يقال ماهية الوحدة من حيث هى وحدة بالقياس إلى الكثرة على شرط انعكاس المضافين ، ولكانا متكافئين فى الوجود من حيث هذه وحدة وتلك كثرة ، وليس الأمر كذلك .

فإذ قد بان لك جميع هذا ، فبالحرى أن تجزم أن لا تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو : أن الوحدة من حيث هى مكيال تقابل الكثرة من حيث هى مكيال . وليس كون الشيء وحدة ، وكونه مكيالاً ، شيئاً واحداً بل بينهما فرق . والوحدة يعرض لها أن تكون مكيالاً ، كما أنها يعرض لها أن تكون علة .

ثم الأشياء يعرض لها - بسبب الوحدة التي توجد لها - أن تكون مكائيل، لكن واحد كل شيء ومكياله هو من جنسه^١. فالواحد في الأطوال طول، وفي العروض عرض، وفي المجسمات مجسم، وفي الأزمنة زمان، وفي الحركات حركة، وفي الأوزان وزن، وفي الألفاظ لفظ، وفي الحروف حرف.

وقد يجتهد أن يجعل الواحد في كل شيء أصغر ما يمكن^٢ ليكون التفاوت فيه أقل ما يكون، فبعض الأشياء يكون واحده مفترضا بالطبع مثل: جوزة وبطيخة، وبعضهما يفرض فيه واحد بالوضع. فما زاد على ذلك الواحد أخذ أكثر من الواحد، وما نقص منه لم يؤخذ واحدا، بل يكون الواحد هذا المفروض بتمامه، ويجعل هذا الواحد أيضا من أظهر الأشياء في ذلك الجنس^٣ فالواحد مثلا في الأطوال: شبر، وفي العروض مثلا: شبر في شبر، وفي المجسمات: شبر في شبر في شبر، وفي الحركات: حركة مستقدرة معلومة، ولا توجد حركة بهذه الصفة عامة للجميع إلا الحركات المتقدرة بالطبيعة، وخصوصا التي لا تختلف، بل تمتد متفقة حتى تبقى واحدة في كل تقدير، وخصوصا التي هي أقل مقدار حركة.

فالأقل مقدار حركة هو الأقل زمانا، وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جدا المضبوط قدرها، لأن الدور لايزاد عليه، ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجده إلى حين، بل في كل يوم وليلته تتم دورة قريبة إلى الوجود والتحديد وإلى التجزية أيضا بحركات

١- أي المكيال من جنس مكياله.

٢- أي المكيال أصغر ما يمكن.

٣- أي المكيال من أظهر الأشياء.

الساعات . فتكون حركة ساعة واحدة مثلاً هى مكيال الحركات ، وكذلك زمانها مكيال الأزمنة ، وقد تفرض فى الحركات حركة واحدة بحسب المسافة إلا أن ذلك غير مستعمل فغير واقع موقع الفرض الاول .

وأما فى الأثقال فنفرض أيضاً ثقل درهم ودينار واحد أيضاً . وفى أبعاد الموسيقى إرخاء النغمة التى هى ربع طينى أو ما يجرى مجراها من الأبعاد الصغار ومن الأصوات الحرف المصوت المقصور ، أو الحرف الساكن ، أو مقطع مقصور .

وليس يجب أن يكون كل واحد من هذه الأوضاع واقعاً بالضرورة ، بل قد يقع بالفرض . ويمكن أن يفرض الواحد من كل باب ما هو أنقص وأزيد مما فرض ، ومع هذا فليس يجب إذا كان فى هذه الأشياء واحد منه مفروض أن يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس ، فإنه يجوز أن يكون الآخر مبيناً لكل ما كيل به أولاً .

فهنا خط مبين لخط ، وسطح مبين لسطح ، وجسم مبين لجسم . وإذا كان الخط والسطح والجسم ثباين جسماً وسطحاً وخطاً ، فكذلك الحركة قد ثباين الحركة . وإذا كان كذلك فالزمان والثقل أيضاً يباين الزمان والثقل أيضاً ، ويجوز أن يكون لهذا الذى يباين ذلك مبين غير ذلك ، وقد علمت جميع هذا فى صناعة التعاليم .

فإذا كان كذلك فتكون إذن الوحدات التى تفرض لكل جنس من هذه كثيرة وتكاد أن لا تنهى . وإذا كان هناك واحد يصلح لكيل شئ فتكون أشياء تكاد أن لا تنهى لأن تكال به ، ولما كان المكيال يعرف به المكيل ، عد العلم والحس كالمكائيل للأشياء ، فإنها تعلم بهما . فقال بعضهم : إن الإنسان يكيل كل شئ ، لأن له العلم والحس ، وبهما يدرك كل شئ .

وبالحرى أن يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس ، وأن يكون ذلك أصلاله ، لكنه قد يقع أن يكال المكيال أيضا بالمكيل ، فهكذا يجب أن يتصور الحال فى مقابلة الوحدة والكثرة .

وقد يشكل من حال الأعظم والأصغر أنهما كيف يتقابلان وكيف يقابلان المساواة . فإن المساوى يقابل كل واحد منهما ، فإنه لا يجوز أن يكون المساوى والأعظم إلا متخالفين ، وكذلك المساوى والأصغر ، أما الأعظم والأصغر فإنهما إن تقابلا فمن المضاف ، فكان هذا أعظم بالقياس إلى ما هو أصغر ، فليس المساوى مضائفا لأحدهما ، بل لما هو مساو له . ويظن أنه ليس يجب حيث كان أعظم وأصغر أن يكون بينهما مساو موجود . فإن هذا قد علمته فى موضع آخر .

فإذا كان الأمر على هذا ، فبالحرى أن يكون المساوى ليست مقابله الأولى للأعظم والأصغر ، بل لغير المساوى ، وهو عدمه ، فيما من شأنه أن تكون فيه المساواة . وليس عدمه فى النقطة والوحدة واللون والعقل بأشياء لا تقدير لها ، بل فى أشياء لها تقدير وكمية .

فالمساوى إنما يقابل عدمه وهو اللا مساواة ، لكن اللا مساواة تلزم هذين أعنى الأعظم والأصغر كالجنس لست أعنى أنه جنس ، بل بمعنى أنه يلزم كل واحد منهما ، فإن واحدا منهما هو عظيم ، والعظيمة معنى وجودى يلزمه هذا العدم ، والآخر صغير ، والصغيرة من تلك الحيشة كذلك .

الفصل السابع من المقالة الثالثة

في أن الكيفيات أعراض

فلتتكلّم الآن في الكيفيات . أما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها ، وقد تكلمنا أيضا في وجودها في مواضع أخرى ، ونقضنا مشاغبات من تمارى في ذلك .

لكنه إنما يقع الشك في أمرها ، أنها هل هي أعراض أو ليست بأعراض .

فإن من الناس من يرى أن تلك جواهر تخالط الأجسام وتسرى فيها ، فاللون بذاته جوهر ، والحرارة كذلك ، وكل واحد من هذه الآخر ، فهي عنده بهذه المنزلة . وليس يقنعه أن هذه الأشياء توجد تارة وتعدم تارة ، والشئ المشار إليه قائم موجود . فإنهم يقولون : إنه ليس يعدم ذلك ، بل يأخذ يفارق قليلا قليلا ، مثل الماء الذي يبلى به ثوب ، فإنه بعد ساعة لا يوجد هناك ماء ، ويكون الثوب موجودا بحاله ، ولا يصير الماء بذلك عرضا ، بل الماء جوهر له أن يفارق جوهر آخر لاقاه فرجما فارق مفارقة لا يحس فيها بالأجزاء المفارقة منه ، لأنها فارقت وهي أصغر مما يدركه الحس مفارقة مفترقة ؛ ويقول بعضهم : إنها قد تكمن .

فبالحرى أن نبين أن ما يقولونه باطل ، فنقول : لا يخلو إن كانت هذه

جواهر إما أن تكون جواهر هي أجسام، أو تكون جواهر ليست بأجسام. فإن كانت هذه جواهر غير جسمانية فإما أن تكون بحيث يمكن أن تؤلف منها أجسام، وهذا محال، إذ ما لا يتجزأ في أبعاد جسمانية فليس بالممكن أن يؤلف منه جسم؛ وإما أن لا يمكن، لكن إنما يكون وجوده بالمقارنة للأجسام والسريان فيها. فأول ذلك أن يكون لهذه الجواهر وضع، وكل جوهر ذي وضع فإنه مُنقسم، وقد بين ذلك. وثانياً، أنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد من هذه الجواهر من شأنه أن يوجد مفارقاً للجسم الذي يكون فيه، أو لا يكون؛ فإن لم يكن يوجد مفارقاً، وكان وجوده في الأجسام على أنها موضوعات له، إذ ليست فيه كالأجزاء، ولا هي مفارقتها، والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية بنفسه، فليست إلا أعراضاً، وإنما لها اسم الجوهرية فقط. وإن كانت تفارق أجسامها فإما أن تكون مفارقة تنتقل بها من جسم إلى جسم من غير أن يصح لها قوام مجرد، أو تكون لها مفارقة قوام مجرد. فإن كانت إذا لم توجد في جسم وكانت فيه، فإما يكون ذلك بأن تنتقل إلى الآخر، فيجب من ذلك أن يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياضه إلى جسم يماسه، أو بقي مجرداً إلى أن يحصل في جسم بعيد، وهو غير مقارن جسماً في مدة قطع المسافة، وليس الأمر كذلك.

وأما الكمون فقد فرغنا منه وبيننا استحالاته، ويجب من ذلك أن يكون كل جسم يسخن جسماً فإنه ينتقل إليه من حرارة نفسه، فيبرد هذا الذي يسخن. ثم هذا النوع من الانتقال لا تبطل عرضيته، إذ كثير من الناس جوز في الأعراض أنفسها هذا الانتقال، أعنى: الانتقال في أجزاء الموضوع، والانتقال من موضوع إلى موضوع؛ وإنما كان لا يكون عرضاً لو صح قوامه لا في موضوع. أما القائم في الموضوع إذا نظر فيه أنه هل يصح له أن ينتقل

إلى موضوع آخر من غير أن يجردّ عنهما ، فهذا الاعتبار ليس يصح إلا بعد القوام في الموضوع .

ثم هذا لا يصح البتة ، لأنه لا يخلو إما أن يكون الذي وجد في موضوع ما تتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصي ، أو لا تتعلق ؛ فإن كان تتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم أنه لا يجوز أن يبقى شخصه إلا في ذلك الموضوع الشخصي ، وإن كان إنما أوجده في ذلك الموضوع سبب من الأسباب وليس ذلك السبب مقوماً له من حيث هو ذلك الشخص ، فقد يمكن أن يزال عنه ذلك السبب وسائر الأسباب حتى لا يحتاج في قوامه إلى ذلك الموضوع . وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه إلى موضوع آخر ، لأن السبب في أن لا يحتاج شيء إلى موضوع آخر ، هو عدم السبب في أن كان يحتاج ، وهو في ذاته ليس يحتاج . فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الآخر إلا أن يكون مستحيلاً زوال ذلك السبب إلا لوجود هذا السبب الآخر لا غير .

فإذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب ، فيكون ذلك الشيء قد فارقت الحاجة إلى الموضوع الأول واحتاج إلى الموضوع الآخر لا مرين : أما الأول ، فبزوال السبب الأول ، وأما الثاني ، فبوجود السبب الثاني . لكن جملة هذه الأسباب تكون أمورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج إليها في تحقق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا ، بل إنما يحتاج إليها في أن يتخصص بموضوع . فكونه لونا ، وكونه هذا اللون بعينه إن كان يغنيه عن الموضوع ، فليس يحوجه شيء إلى أن يجعله محتاجا إلى الموضوع ، فإن الغنى بوجوده عن الموضوع لا يعرض له ما يحوجه إلى الموضوع إلا بانقلاب عينه . وإن كان لا يغنيه ، بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعيّنا له ، لأنه مقتضى أمر متعين بعينه .

فإن المتعين لا يقتضى أى شىء اتفق مما لانهاية له بالقوة مما ليس بعضه يخالف الآخر فى حكمه . فإن قيل : فكيف يقتضى الواحد المعين ؟ فيقال : يقتضى الذى تعلق به صحة وجوده أولاً فيتعين له بذلك . فهذا اللون من حيث هو هذا اللون إما غنى عن الموضوع ، وإما مقيم^١ على موضوع واحد .

وأما انقلاب العين فقد تلزمنا من ذكره عهدة يجب أن نخرج منها . فإن انقلاب العين يعنى به أن يعدم هذا ويوجد ذلك من غير أن يدخل من الأول شىء فى الثانى ، فإنه إن كان هذا هكذا فيكون الأول قد عدم والآخر قد حصل ، ولا يكون الأول هو الذى انتقل إلى الثانى . بل إنما نعنى بالانقلاب أن الموصوف بالاول صار موصوفاً بالثانى ، وذلك أنه يبقى من الاول شىء فى الثانى ، فيكون مركباً من مادة و شىء فيها . فإن كان هذا صفة اللونية مثلاً فى مسألتنا فيكون فى اللونية شىء يبطل و شىء يبقى ، فيكون هذا الذى يبطل هو الذى صار به الشىء لوناً ، بل هو اللونية وهو الصورة المادية أو العرض وكلامنا فيها .

ونرجع ونقول : وأما إن كان يجوز له أن يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلاً بيباضاً أو شيئاً آخر بذاته ، فلا يخلوا إما أن يكون حيثئذ إليه إشارة ويكون البياض الذى من شأنه أن يدرك إلا أن يعجز عن إدراكه للقلة الفاحشة ، ويكون على الجملة التى يُعرف البياض عليها . فإن كان كذلك فيلزم أن يكون خلاً موجود حتى يكون فيه مشاراً إليه وليس فى الأجسام ويلزم أن يكون له وضع ما وتقدير ما ، فيكون خلاً موجود حتى يكون فيه مشاراً إليه وليس فى الأجسام ويلزم أن يكون له فى ذاته مقدار يكون إلا القليل منه محسوساً ،

١- «مقتصر» ، «مفتقر إلى» خ . ل .

فإننا لا نتخيل بياضاً لا وضع له ولا مقدار، فضلاً عن أن نراه. وإذا كان له مقدار ووضع وزيادة هيأته البياضية كان جسماً أبيض لا مجرد البياض، فإننا نعنى بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم، وإن كان لا يبقى على الجملة التي كان يُعرف البياض عليها، بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئاً آخر روحانياً. فيكون البياض مثلاً له موضوع يعرض له أن تكون فيه البياضية التي على النحو المعروف، ويعرض له أن يصير مرة أخرى بصورة أخرى روحانية فيكون أولاً ما تعرفه بياضاً قد فسد وزالت صورته.

وأما المفارق العقلي فقد أشرنا - فيما سلف - إلى أنه لا يجوز أن ينتقل مثل هذا الشيء مرة أخرى ذا وضع ومخالطاً للأجسام.

وأما إن جعل جاعلاً البياض شيئاً في نفسه ذا مقدار، فيكون له وجودان: وجود أنه بياض، ووجود أنه مقدار. فإن كان مقداره بالعدد غير مقدار^١ الجسم الذي هو فيه بالعدد، فإذا كان في الأجسام وسارياً فيها فيكون قد دخل بُعد في بُعد، وإن كان هو نفس الجسم منحازاً فيكون الأمر قد عاد إلى أن الشيء الذي هو البياض جسم وله بياضيته. فتكون البياضية موجودة في ذلك الجسم إلا أنها لا تفارق، ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية، بل شيء في ذلك الجسم. إذ حد البياض وماهيته ليست ماهية الطويل العريض العميق، بل تكون ماهية الطويل العريض العميق للحرارة أيضاً على هذا الرأي، فيكون البياض مقارناً لهذا الشيء ناعماً له. وهذا معنى قولنا: الصفة في الموصوف، وتكون مع ذلك لا تفارقه وليست جزءاً من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض، فيكون البياض والحرارة

١- «فإن كان مقداره غيراً بالعدد - أي بالشخص - لمقدار الجسم» خ. ل.

عرضا إلا أنه لازم.

فيبقى الكلام في أن من طبيعته أن يفارق أيضا، فقد تبين أن الكيفيات التي هي المحسوسة أعراض، وهذا مبدأ للطبيعات. وأما الاستعدادات فامررها أوضح، وأما التي تتعلق بالنفس وذوات الأنفس فقد تبين في الطبيعات أنها أعراض تقوم في أجسام، وذلك حين تكلمنا في أحوال النفس.



مركز تحقيقات كميوتيز علوم إسلامي

الفصل الثامن من المقالة الثالثة

فى العلم وأنه عرض

وأما العلم فإن فيه شبهة ، وذلك لأن لقائل أن يقول : إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها ، وهى صور جواهر واعراض . فإن كانت صور الأعراض أعراضاً ، فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لأن يكون فى موضوع ألبة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجى .

فنتقول : إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع ، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة ، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة فى الأعيان لا فى موضوع ، أى أن هذه الماهية هى معقولة عن أمر وجوده فى الأعيان أن يكون لا فى موضوع . وأما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر ، أى ليس حد الجوهر أنه فى العقل لا فى موضوع ، بل حده أنه سواء كان فى العقل أو لم يكن فإن وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع .

فإن قيل : فالعقل أيضاً من الأعيان ، قيل : يراد بالعين التى إذا حصل فيها

الجوهر صدرت عنه أفاعيله وأحكامه . والحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوة ، وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى تصير ماهيتها محركة للعقل ، لأن معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو أنها ماهية تكون في الأعيان كمالاتها لما بالقوة فإذا عقلت فإن هذه الماهية تكون أيضا بهذه الصفة ، فإنها في العقل ماهية تكون في الأعيان كمال ما بالقوة ، فليس يختلف كونها في الأعيان وكونها في العقل ، فإنه في كليهما على حكم واحد فإنه في كليهما ماهية توجد في الأعيان كمالاتها لما بالقوة .

فلو كنا قلنا : إن الحركة ماهية تكون كمالاتها لما بالقوة في الأين مثلا لكل شيء توجد فيه ، ثم وجدت في النفس لا كذلك ، لكانت الحقيقة تختلف . وهذا كقول القائل : إن حجر المغناطيس حقيقته أنه حجر يجذب الحديد ، فإذا وجد مقارنا لجسمية كف الإنسان ولم يجذبه ، ووجد مقارنا لجسمية حديد ما فجذبه ، فلم يجب أن يقال : إنه مختلف بالحقيقة في الكف والحديد ، بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو : أنه حجر من شأنه أن يجذب الحديد ، فإنه إذا كان في الكف أيضا كان بهذه الصورة ، وإذا كان عند الحديد أيضا كان بتلك الصفة . فكذلك حال ماهيات الأشياء في العقل ، والحركة في العقل أيضا بهذه الصفة ، وليس إذا كانت في العقل في موضوع بطل أن تكون في العقل ليست ماهية ما في الأعيان ليست في موضوع .

فإن قيل ، قد قلتم : إن الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع أصلا ، وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع . فنقول ، قد قلنا : إنه لا يكون في موضوع في الأعيان أصلا .

فإن قيل : قد جعلتم ماهية الجوهر أنها تارة تكون عرضا وتارة جوهرًا ،

وقد منعتم هذا .

فنقول : إنا منعنا أيضا أن تكون ماهية شيء توجد في الأعيان مرة عرضا ومرة جوهرًا حتى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما وفيها لا تحتاج إلى موضوع البتة ، ولم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيات يصير عرضا ، أي يكون موجودة في النفس لا كجزء .

ولقائل أن يقول : فما هي العقل الفعال والجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها ، حتى يكون المعقول منها عرضا ، لكن المعقول منها لا يخالفها لأنها لذاتها معقولة .

فنقول : ليس الأمر كذلك ، فإن معنى قولنا : إنها لذاتها معقولة هو أنها تعقل ذاتها ، وإن لم يعقلها غيرها . وأيضا أنها مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل . وأما إن قلنا : إن هذا المعقول منها يكون من كل جهة هي أو مثلها ، أو قلنا : إنه ليس يحتاج إلى وجود المعقول^١ منها إلا أن توجد ذاتها في النفس ، فقد أحلنا . فإن ذاتها مفارقة ، ولا تصير نفسها صورة لنفس إنسان ، ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل ، ولكانت تصير كذلك لنفس واحدة ، وتبقى النفوس الأخرى ليس لها الشيء الذي تعقله ، إذ قد استبد^٢ بها نفس مّا .

والذي يقال : إن شيئا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة لا بأن يؤثر فيها ، بل بأن تكون هي بعينها منطبعة في تلك المادة وفي أخرى وأخرى ،

١- «ليس يحتاج وجود المعقول منها إلى أن» خ- ل .

٢- أي انفرد .

فهو محال يعلم بآدنى تأمل . وقد أشرنا إلى الحال في ذلك عند كلامنا في النفس ، سنحوج من بعد إلى خوض في إبانة ذلك .

فإذن تلك الأشياء إنما تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذواتها ، ويكون حكمها حكم سائر المعقولات من الجواهر إلا في شيء واحد وهو أن تلك تحتاج إلى تقشيرات حتى يتجرد منها معنى معقول^١ ، وهذا لا يحتاج إلى شيء غير أن يوجد المعنى كما هو فتنطبع به النفس .

فهذا الذي قلناه إنما هو نقض حجة المحتج ، وليس فيه إثبات ما تذهب إليه .

فنقول : إن هذه المعقولات سُنَّين من أمرها بعدد ، أن ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته ، بل يجب أن يكون في عقل أو نفس . وما كان من أشياء مفارقة ، فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ، ليس هو علمنا لها ، بل يجب أن تترك عنها فيكون ما نتأثر عنها هو علمنا بها ، وكذلك إن كانت صوراً مفارقة وتعليميات مفارقة فإنما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها ، ولا تكون أنفسها توجد لنا منتقلة إلينا ، فقد بينا بطلان هذا في مواضع . بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية لها لا محالة وهي علمنا . وذلك إما أن يحصل لنا في أبداننا أو في نفوسنا . وقد بينا استحالة حصول ذلك في أبداننا ، فيبقى أنها تحصل في نفوسنا . ولأنها آثار في النفس ، لا ذوات تلك الأشياء ، ولا أمثال لتلك الأشياء قائمة لا في مواد بدنية أو نفسانية ، فيكون ما لا موضوع له يتكرر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه ، فهي أعراض في النفس .

١- «حتى يتجرد منها معنى يعقل» (كما في عدة نسخ مخطوطة) .

الفصل التاسع من المقالة الثالثة

فى الكيفيات التى فى الكميات وإثباتها

هذا الفصل يليق بالطبيعيات ، وقد بقى جنس واحد من الكيفيات محتاجاً إلى إثبات وجوده وإلى التنبية على كونه كيفية ، وهذه هى الكيفيات التى فى الكميات .

وأما التى فى العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك ، فقد علم وجود بعضها وأثبت وجود الباقى فى صناعة الحساب . وأما أنها أعراض ، فلأنها متعلقة بالعدد ، وخواص له ، والعدد من الكم ، والكم عرض .

وأما التى تعرض للمقادير فليس وجودها بيبين ، فإن الدائرة والخط المنحنى والكرة والأسطوانة والمخروط ليس شىء منها يبين الوجود ، ولا يمكن للمهندس^١ أن يبرهن على وجودها . لأن سائر الأشياء إنما تبين له بوضع وجود الدائرة ، ولأن ذلك المثلث يصح وجوده إن صحت الدائرة ، وكذلك المربع ، وكذلك سائر الأشكال .

١- «ولا يمكن المهندس» . (كما فى عدة نسخ مخطوطة) .

وأما الكرة، فانما يصح وجودها إذا دار دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة إذا حركت دائرة حركته يلزم فيها مركزها خطأ مستقيماً طرفه مركزها في أول الوضع لزوماً على الاستقامة. والمخروط إذا حركت مثلثاً قائم الزاوية على أحد ضلعي القائمة حافظاً بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودايراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة. ثم الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، فيجب أن يبين وجود الدائرة. وأما عرضيتها فظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي أعراض.

فنبول^١: أما على مذهب من يركب المقادير من أجزاء لا تتجزأ فقد يمكن أن يثبت عليه أيضاً وجود الدائرة من أصوله، ثم ينقض بوجود الدائرة جزءه الذي لا يتجزأ. وذلك لأنه إذا فرضت دائرة على النحو المحسوس، وكانت على ما يقولون غير دائرة في الحقيقة، بل كان المحيط مضمراً. وكذلك إذا فرض فيها جزء على أنه المركز، وإن لم يكن ذلك الجزء مركزاً بالحقيقة، فقد يكون عندهم مركزاً في الحس، ويجعل المفروض مركزاً في الحس طرف خط، مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، مستقيم، فإن ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزأ. فإن طوبق بطرفه الآخر جزء من الذي عند المحيط، ثم أزيل وضعه، وأخذ الجزء الذي يلي الجزء الذي من المحيط الذي اعتبرناه وطابقنا به الخط أولاً فطوبق به رأس الخط المستقيم مطابقة مماسة أو موازية إلى جهة المركز. فإن طابق المركز فذلك الغرض، وإن زاد أو نقص فيمكن أن يتم ذلك بالأجزاء حتى لا يكون هناك جزء يزيد، لأنه إن زاد أزيل، وإن نقص تم وإن نقص بإزالته وزاد بإحاقه

١- البرهان الأول على إثبات الدائرة.

فهو منقسم لامحالة وفرض غير منقسم . فإذا فعلَ كذلك بجزء جزء تحت الدائرة .

ثم إن كان فى سطحها تضريس أيضا من أجزاء ، فإن كانت موضوعة فى فرج ادخلت تلك الأجزاء الفرج ليسد بها الخلل^١ من السطح كلها ، وإن كانت لا تدخل الفرج فالفرج أقل منها فى القدر فهى إذن منقسمة إذ الذى يملأ الفرج أقل حجماً منها ، وما هو كذلك ، فهو فى نفسه منقسم وإن لم يمكن فصله . وإن لم تكن موضوعة فى فرج أزيلت عن وجه السطح عن غير حاجة إليها .

فإن قال قائل : إنه إذا طوبق بين الجزء المركزى وبين المحيطى مرة ، فليس يمكن التطبيق لا بمماساة ولا بموازاة مع المركزى ، والذى يلى ذلك الجزء من المحيط . فإنا نقول له : أرايت لو أعدمت هذه الأجزاء كلها وبقي الذى فى المركز والذى فى المحيط أهل^٢ كان بينهما استقامة يمكن أن يطبق عليه هذا الخط ؟ فإن لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه ، وأوقعوا أنفسهم فى شغل آخر وهو أنه يمكن أن تفرض مواضع مخصوصة فيها تتم هذه الاستقامة فى الخلاء الذى لهم ، حتى يكون بين جزئين فى الخلاء استقامة ، وبين جزئين آخرين لا يكون . وهذا شطط فمن يتكلفه ويُجوز القول به ، فلاضير ، وإنما يبيع عقله بثمن بخس . فإن البديهة أيضا تشهد أن بين كل جزئين تتفق محاذاة لامحالة يملؤها من الملاء أقصر من الملاء ، أو أقصر بعد فى الملاء . وإن قالوا : إن ذلك يكون ، ولكن ما دامت هذه الأجزاء موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ، ولا يجوز أن يوازى طرفيها طرفا

١- خلل محرقة : كشادگى میان دو چیز كما فى منتهى الارب .

مستقيم ، فهذا أيضا من ذلك .

فتكون كأن تلك الأجزاء إن وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت معدومة ، وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم - الذي هو القانون في الأمور المحسوسة وما يتعلق بها ، كما علمت - يتصوره . على أن الأجزاء التي لا تتجزأ لا تنالف منها بالحقيقة لدائرة ولا غير دائرة ، وإنما هذا على قانون القائلين به .

وإذا صحت دائرة صحت الأشكال الهندسية فيبطل الجزء ويعلم ذلك من أن كل خط ينقسم بقسمين متساويين وإن قطعاً لا يشارك ضلعاً وما أشبه ذلك ، فالخط الفرد الأجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين ، وكل خط مؤلف من أجزاء لا تتجزأ يشارك كل خط ، وهذا خلاف ما يبرهن عليه بعد وضع الدائرة ، وكذلك أشياء أخرى غير هذا .

وأما إثبات الدائرة على أصل المذهب الحق فيجب أن نتكلم فيه ، وأما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط إذا لزمه المتحرك لم يكن حائداً ، فإن فارقاً كان حائداً عادلاً ، فذلك أمر لا يمكن دفعه .

فنقول^١ : قد تبين في الطبيعيات من وجه وجود الدائرة ، وذلك لأنه تبين لنا أن جسماً بسيطاً ، وتبين أن كل جسم بسيط فله شكل طبيعي ، وتبين أن شكله الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في أجزائه ، ولا شيء^٢ من الأشكال الغير المستديرة كذلك . فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة .

١- البرهان الثاني على إثبات الدائرة .

٢- « ولا شكل من الأشكال » خ . ل .

وأيضاً^١ يمكننا أن نصحح ذلك فنقول : من البين أنه إذا كان خط أو سطح على وضع ما فليس من المستحيل أن يفرض لسطح آخر أو خط آخر أن يكون وضعه بحيث يلاقيه من أحد طرفيه على زاوية . ومن البين أننا يمكننا أن ننقل هذا الجسم أو هذا الخط نقلاً كيف شئنا إلى أن يصير ملاقياً لذلك الآخر أو موضوعاً وضعه ، كأنه يحاذيه بجميع امتداده ملاقياً له أو موضوعاً فى موضعه أو موازياً .

ويمكن للجسم واحد بعينه أن يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر يقاطعه والكلام فى الجسمين والجسم الواحد والواحد . فإن كانت استقامة ولم تكن استدارة لم يمكن هذا البتة ، لأنه إذا كانت الحركة إلى الانطباق على الاستقامة ذاهبة فى الطول ثم راجعة إلى الرجوعات كانت ، أو ذاهبة فى السَّمَك راجعة كيف كانت ، أو ذاهبة عرضاً من الجهتين أو كيف فرضت ، فإنه إذا كان تحفظ النقطة التى تفرض على واسطة الخط أو السطح فى تحركها خطاً مستقيماً ، فإنه لا يلقي البتة ذلك الجسم ، بل يقاطعه كيف كان . وأنت يمكنك أن تفرض كل واحد من هذه الأقسام بالفعل وتعتبره ، بل يجب آخر الأمر أن تتفق حركته على صفة أذكرها . إما أن يكون أحد الطرفين فيها من الخط أو السطح أو الجسم لازماً موضعه ، والآخر ينتقل ، وذلك على الدور ؛ أو كلاهما يتقلان ، ولكن على صفة أن يكون أحدهما أبداً والآخر أسرع ؛ فيكون الطرفان أو المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة . وإذا صبح وجود قوس دائرة صبح أن يضعف إلى (على - خ) التمام ، وهذا على الأصول الصحيحة . وأما إن قال أحد بالتفكيك ، (بالتفكك - خ)

فالطريقة الاولى تناقضه .

وايضا فلنفرض جسماً ثقيلاً ونجعل احد طرفيه أثقل من الآخر ، ونجعله قائماً على سطح مسطح مماساً له بطرفه الأخف حتى يقوم قائماً عليه بحيلة ، وأنت تعلم أن قيامه إذا عُدِّلَ ميله إلى الجهات مما يستمر ، وأنه إذا أميل إلى جهة فزال الداعم حتى سقط فيحدث دائرة لامحالة أو منحني .

أما كيف تكون ، فلنفرض نقطة في الرأس المماس للسطح ، وهي ايضاً تلقى نقطة من السطح ، فحيث لا يخلو إما أن تثبت النقطة في موضعها ، فتكون كل نقطة نقرضها في رأس ذلك الجسم قد فعلت دائرة ؛ وأما أن يكون - مع حركة هذا الطرف إلى أسفل - يتحرك الطرف الآخر إلى فوق ، فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة ، ومركزها النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط ، وإما أن تتحرك النقطة منجرة على طول السطح ، فيفعل الطرف الآخر قطعاً أو خطاً منحنيًا ، ولأن الميل إلى المركز إنما هو على سبيل المحاذاة ، فمحال أن تنجر النقطة على السطح . لأن تلك الحركة إما أن تكون بالقسر أو بالطبع ، وليست بالطبع وليست بالقسر ، لأن ذلك القسر لا يتصور إلا عن الأجزاء التي هي أثقل ، وتلك ليست تدفعها إلى تلك الجهة ، بل إن دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركتها ونقلتها ليتمكن أن تنزل هي ، كان العالية منها إذ هي أثقل تطلب حركة أسرع ، والمتوسطة أبطأ . وهناك اتصال يمنع ميلاً (مثلاً - خ) أن ينعطف فيضطر العالى إلى أن يشيل السافل حتى ينحدر ، فيكون حيثئذ الجسم منقسماً إلى جزئين : جزء يميل إلى العلو قسراً ، وجزء يميل إلى السفل طبعاً ، وبينهما هو حد مركز للحركتين ، وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة .

فبين أنه إن لزم عن انحدار الجسم زوال فهو إلى فوق، وإن لم يزل عنه فوجود الدائرة أصح . فإذا ثبتت الدائرة ثبت المنحنى ، لأنه إذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقوائم الزاوية أيضا، وثبت جواز دور أحد ضلعى القائمة على الزاوية فصح المخروط ، فإن فصل مخروط بسطح محارف صح قطع، (فصح - خ) منحن .



مركز تحقيقات كميوتيز علوم إسلامي

الفصل العاشر من المقالة الثالثة

فى المضاف

واما القول فى المضاف ، وبيان أنه كيف يجب أن تتحقق ماهية المضاف والإضافة وحدهما ، فالذى قد بيناه فى المنطق كاف لمن فهمه . وأما أنه إذا فرض للإضافة وجود كان عرضاً . فذلك أمر لا شك فيه ، إذ كان أمراً لا يعقل بذاته ، إنما يعقل دائماً لشيء إلى شيء ، فإنه لا إضافة إلا وهى عارضة أول عروضها للجوهر مثل : الأب والابن ، أو للكم ، فمنه ما هو مختلف فى الطرفين ، ومنه ما هو متفق فالمختلف مثل : الضعف والنصف ، والمتفق مثل : المساوى والمساوى والموازى والموازى والمطابق والمطابق والمماس والمماس .

ومن المختلف ما اختلافه محدود ومحقق كالنصف والضعف ، ومنه ما هو غير محقق إلا أنه مبنى على محقق كالكثير الأضعاف والكل والجزء ، ومنه ما ليس بمحقق بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة . وكذلك إذا وقع مضاف فى مضاف كالأزيد والآنقص فان الأزيد إنما هو بالقياس إلى زائد أيضاً مقيس إلى ناقص .

ومن المضاف ما هو فى الكيف فمنه متفق كالمشابهة ، ومنه مختلف

كالسريع والبطيء، والثقيل والخفيف في الأوزان، والحاد والثقيل في الأصوات وكذلك قد تقع فيها كلها إضافة في إضافة، وفي الإين كالأعلى والأسفل، وفي المتى كالمقدم والمتأخر، وعلى هذه الصفة، ويكاد أن تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة، والتي بالزيادة والنقصان، والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة، والتي بالمحاكاة.

فأما التي بالزيادة فإما من الكم كما تعلم، وإما في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك. والتي بالفعل والانفعال كالأب والابن والقاطع والمنقطع وما أشبه ذلك، والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس، فإن بينهما محاكاة، فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم، والحس يحاكي هيئة المحسوس، على أن هذا لا يضبط تقديره وتحديد.

لكن المضافات قد تنحصر من جهة، فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان إلى شيء آخر من الأشياء التي لها استقرار في المضاف حتى تعرض لأجله لهما إضافة، مثل المتيامن واليتاسر، فليس في المتيامن كيفية أو أمر من الأمور مستقر صار به مضافا بالتيامن إلا نفس التيامن. وربما احتيج إلى أن يكون في كل واحد من الأمرين شيء حتى يصير به منقاسا إلى الآخر، مثل العاشق والمعشوق. فإن في العاشق هيئة إدراكيه هي مبدأ الإضافة، وفي المعشوق هيئة مدركة هي التي جعلته معشوقا لعاشقه.

وربما كان هذا الشيء في إحدى الجهتين دون الأخرى مثل العالم والمعلوم. فإن العالم قد حصل في ذاته كيفية هي العلم، صار بها مضافاً إلى الآخر. والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر، إنما صار مضافاً لأنه قد حصل في ذلك الآخر شيء هو العلم.

والذي بقي لنا ههنا من أمر المضاف أن نعرف هل الإضافة معنى واحد

بالعدد وبالموضوع، موجود بين شيئين له اعتباران كما ظنه بعض الناس، بل أكثرهم؟ أو لكل واحد من المضافين خاصيته في إضافته؟ فنقول: إن كل واحد من المضافين فإن له معنى في نفسه بالقياس إلى الآخر، وليس هو المعنى الذي للآخر في نفسه بالقياس إليه. وهذا بين في الأمور المختلفة الإضافة كالآب فإن إضافته للأبوة - وهي وصف وجوده - في الآب وحده، ولكن إنما هو للآب بالقياس إلى شيء آخر في الآب، وليس كونه بالقياس إلى آخر هو كونه في الآخر، فإن الأبوة ليست في الابن وإلا لكانت وصفا له يشتق له منه الاسم، بل الأبوة في الآب. وكذلك أيضا حال الابن بالقياس إلى الآب فليس هيهنا شيء واحد البتة هو في كليهما، فليس هيهنا إلا أبوة أو بنوة. وأما حالة موضوعه للأبوة والبنوة فلسنا نعرفها ولا لها اسم.

فإن كان ذلك كون كل واحد منهما بحال بالقياس إلى الآخر، فهذا ككون كل واحد من الققنس والثلج أبيض، فإنه ليس يجب أن يكون شيئا واحدا، وليس كونه بالقياس إلى الآخر يجعله واحدا، لأن ما لكل واحد بالقياس إلى الآخر فهو لذلك الواحد لا للآخر، لكنه بالقياس إلى الآخر.

فإذا فهمت هذا فيما مثلناه لك، فاعرف الحال في سائر المضافات التي لا اختلاف فيها. وإنما يقع أكثر الإشكال في هذا الموضوع، فإنه لما كان لأحد الأخوين حالة بالقياس إلى الآخر، وكان للآخر أيضا حالة بالقياس إلى

١- قُقْنَس بضم قاف وسكون قاف ثاني وضم نون وسين مهملة، چراكه مخفف فوقنوس است كه لفظ يوناني باشد. و آن مرغیست كه موسیقی را از آواز او حكما استخراج کرده اند. و عمرش هزار سال باشد، و از منقار خود كه سه صد و شصت سوراخ دارد آواز می كند و از هر سوراخ منقارش سرودی علی حدة بر می آید ... (غیاث اللغة).

الأول، وكانت الحالتان من نوع واحد حُسِبَتَا شخصاً واحداً وليس كذلك . فإن للأول أخوة الثانى أى له وصف أنه أخو الثانى ، وذلك الوصف له ولكن بالقياس إلى الثانى . وليس ذلك وصف الثانى بالعدد، بل بالنوع، كما لو كان الثانى أبيض والأول أبيض، بل للثنائى أيضاً أنه أخو هذا الأول لأن له حاله فى ذاته مقولة بالقياس إلى الأول .

وكذلك المماسه فى المتماسين ، فإن كل واحد منهما مماس لصاحبه بأن له مماسه التى لا تكون إلا بالقياس إلى الآخر إذا كان للآخر مثله . فلا تظن البتة أن عرضاً واحداً بالعدد يكون فى محلين حتى يحتاج أن يعتذر من ذلك فى جعلك العرض اسماً مشككاً كما فعله ضعفاء التمييز .

لكن الأشد اهتماماً من هذا، معرفتنا هل الإضافة فى نفسها موجودة فى الأعيان أو أمر إنما يتصور فى العقل، ويكون كثير من الأحوال التى تلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل فى العقل، فإن الأشياء إذا عقلت تحدث لها فى العقل أمور لم يكن لها من خارج، فتصير كلية وذاتية وعرضية وتكون جنس وفصل ويكون محمول وموضوع وأشياء من هذا القبيل .

فقوم ذهبوا إلى أن حقيقة الإضافات إنما تحدث أيضاً فى النفس إذا عقلت الأشياء . وقوم قالوا: بل الإضافة شىء موجود فى الأعيان .

واحتجوا وقالوا نحن نعلم أن هذا فى الوجود أب ذلك، وأن ذلك فى الوجود ابن هذا، عقل أو لم يعقل، ونحن نعلم أن النبات يطلب الغذاء، وأن الطلب مع إضافة ما، وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا إدراك؛ ونحن نعلم أن السماء فى نفسها فوق الأرض، والأرض تحتها، أدركت أو لم تدرك، وليست الإضافة إلا أمثال هذه الأشياء التى أومأنا إليها وهى تكون للأشياء وإن لم تدرك .

وقالت الفرقة الثانية : إنه لو كانت الاضافة موجودة فى الاشياء لوجب من ذلك أن لاتنتهى الإضافات ، فإنه كان يكون بين الأب والابن إضافة ، وكانت تلك الاضافة موجودة لهما أو لأحدهما أو لكل واحد منهما . فمن حيث الأبوة للأب وهى عارضة له ، والأب معروض لها ، فهى مضافة ، وكذلك البنوة . فهنا إذن علاقة للأبوة مع الأب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التى بين الأب والابن فيجب أن تكون للإضافة إضافة أخرى وأن يذهب إلى غير النهاية ، وأن تكون أيضا من الإضافات ما هى علاقة بين موجود ومعدوم ؛ كما نحن متقدمون بالقياس إلى القرون التى تخلفنا وعالمون بالقيامة .

والذى تنحل به الشبهة من الطريقين جميعا أن نرجع إلى حد المضاف المطلق فنقول : إن المضاف هو الذى ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره ، فكل شئ فى الأعيان يكون بحيث ماهيته إنما تعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشئ من المضاف . لكن فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة ، فالمضاف فى الأعيان موجود ، فإن كان للمضاف ماهية أخرى فينبغى أن يجرّد ماله من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره وغيره ، إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى ، وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شئ غير نفسه ، بل هو مضاف لذاته على ما علمت . فليس هناك ذات وشئ هو الإضافة ، بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهى من هذا الطريق الإضافات .

وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع ، فهو من حيث إنه فى هذا الموضوع ماهيته معقولة بالقياس إلى هذا الموضوع ، وله وجود آخر مثلا وهو : وجود الأبوة ، وذلك الوجود أيضا مضاف لكن ليس ذلك هذا ،

فليكن هذا عارضاً من المضاف^١ لزم المضاف، وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى. فالكون محمولاً مضاف لذاته، والكون أبوة مضاف لذاته. فإن نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس يحتاج إلى إضافة أخرى يصير بها مضافاً، بل هو لذاته ماهية معقولة بالقياس إلى الموضوع، أي هو بحيث إذا عقلت ماهيته كانت محتاجة إلى أن يحضر في الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس إليه.

بل إذا أخذ هذا مضافاً في الأعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا لمعية أخرى تتبعه، بل نفسه نفس المع أو المعية المخصصة بنوع تلك الإضافة. وإذا عقل احتيج إلى أن يعقل مع إحضار شيء آخر، كما كانت ماهية الأبوة من حيث هي أبوة بنوع تلك الإضافة، فذاتها مضافة بذاتها لا بإضافة أخرى رابطة، وللعقل أن يخلق أمراً بينهما كانه معية خارجة منهما لا يضطر إليه نفس التصور، بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل. فإن العقل قد يقرن أشياء بأشياء لأنواع من الاعتبارات لا للضرورة، فإما في نفسها فهي إضافة، لا بإضافة لأنها ماهية لذاتها يعقل بالقياس إلى الغير.

وهنا إضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لإضافة أخرى عارضة، بل مثل ما يجري عليه الأمر من لحوق هذه الإضافة لإضافة^٢ الأبوية. وذلك مثل لحوق الإضافة لهيئة العلم فإنها لا تكون لاحقة بإضافة أخرى في نفس الأمور، بل تلحقها لذاتها، وإن كان العقل ربما اخترع هناك

١- في نسخة عتيقة من «شرح التجريد» عبارة «الشفاء» منقولة هكذا: «فليكن هذا عارضاً من المضاف لذي المضاف وكل واحد منهما ...». وقوله: «عارضاً من المضاف، كلمة «من» للتبويض.

٢- «للإضافة الأبوية» كما في أربع نسخ مخطوطة بعضها مصحح.

إضافة أخرى .

وإذا قد عرفت هذا فقد عرفت أن المضاف في الوجود موجود بمعنى أن له هذا الحد، وهذا الحد لا يوجب أن يكون المضاف في الوجود إلا عرضاً إذا عقل كان بالصفة المذكورة، ولا يوجب أن يكون أمراً قائم الذات واحداً واصلاً بين الشيئين .

وأما القول بالقياس فإنما يحدث في العقل، فيكون ذلك هو بالإضافة العقلية والإضافة الوجودية ما بيناه، وهو كونه بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس، وأما كونه في العقل فإن يكون عقل بالقياس إلى غيره، فله في الوجود حكم، وله في العقل حكم، من حيث هو في العقل لا من حيث الإضافة . ويجوز في العقل إضافات مخترعة إنما يفعلها العقل بسبب الخاصية التي للعقل منها .

فالمضاف إذن موجود في الأعيان وبأن أن وجوده لا يوجب أن يكون هناك إضافة إلى إضافة بغير نهاية . وليس يلزم من هذا أن يكون كل ما يعقل مضافاً يكون له في الوجود إضافة .

وأما المتقدم والمتأخر في الزمان، وأحدهما معدوم وما أشبه ذلك، فإن التقدم والتأخر متضايقان بين الوجود^١ إذا عقل، وبين المعقول الذي ليس مأخوذاً عن الوجود الخاص؛ فاعلمه .

فإن الشيء في نفسه ليس بمتقدم إلا بشيء موجود معه، وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود للطرفين معاً في الذهن، فإنه إذا أحضرت في الذهن صورة المتقدم وصورة المتأخر عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين

١- «بين الوجود إذا عقل» كما في نسخة مصححة .

موجودين فيه، إذ كانت هذه المقايسة بين الموجودين في العقل. وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما، فكيف يتقدم على لا شيء موجود؟ فما كان من المضافات على هذه السبيل وإنما تضافها في العقل وحده، وليس في الوجود لها معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر، بل هذا المتقدم والتأخر بالحقيقة من المعاني العقلية والمناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للأشياء إذا قايست بينها العقل وأشار إليها.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کاپویر علوم اسلامی

المقالة الرابعة



مركز تحقيقات كميّة في علوم إسلاميّة

وفيها ثلاثة فصول :

الفصل الأول : في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث

الفصل الثاني : في القوة والفعل والقدرة والعجز و ...

الفصل الثالث : في التام والناقص ، و ...



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الأول من المقالة الرابعة

فى المتقدم والمتأخر وفى الحدوث

لما تكلمنا على الأمور التى تقع من الوجود والوحدة موقع الأنواع، فبالحرى أن نتكلم فى الأشياء التى تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة، ونبدأ أولاً بالتى تكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر. فنقول: إن التقدم والتأخر وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنها يكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك فى شىء، وهو أن يكون للمتقدم، من حيث هو متقدم، شىء ليس للمتأخر، ويكون لاشىء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم.

والمشهور عند الجمهور هو المتقدم فى المكان والزمان. وكان التقدم والقبل فى أشياء لها ترتيب، فما هو فى المكان فهو الذى هو أقرب من ابتداء محدود، فيكون له أن يلى ذلك المبدأ حيث ليس بلى ما هو بعده، والذى بعده يلى ذلك المبدأ وقد ولىه هو. وفى الزمان كذلك أيضاً بالنسبة إلى الآن الحاضر أو آن يفرض مبدأ وإن كان مبدأ مختلفاً فى الماضى والمستقبل كما تعلم.

ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود.

وقد يكون هذا التقدم الرتبى فى أمور بالطبع،^١ كما أن الجسم قبل الحيوان بالقياس إلى الجوهر ووضع الجوهر مبدأ. ثم إن جعل المبدأ الشخص مختلف، وكذلك الأقرب من المحرك الأول، كالصبي يكون قبل الرجل. وقد يكون فى أمور لا من الطبع، بل إما بصناعة كنغم الموسيقى، فإنك إن أخذت من الحدة كان المتقدم غير الذى يكون إذا أخذت من الثقل؛ وإما ببخت واتفاق كيف كان.

ثم نقل إلى أشياء أخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضاً ولو فى غير الفضل متقدماً، فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود. فما كان له منه ما ليس للآخر، وأما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل متقدماً. فإن السابق فى باب ما له^٢ ما ليس للتالى، وما للتالى منه فهو للسابق وزيادة. ومن هذا القبيل ما جعلوا الخدم والرئيس قبل، فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس، وإنما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس.

ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود، فجعلوا الشيء الذى يكون له الوجود أولاً وإن لم يكن للثانى والثانى لا يكون له إلا وقد كان للأول وجوداً متقدماً على الآخر مثل: الواحد، فإنه ليس من شرط الوجود للواحد أن تكون الكثرة موجودة، ومن شرط الوجود للكثرة أن يكون الواحد موجوداً. وليس فى هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أولاً يفيد، بل إنها يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه.

١- أى بالذات بدون اعتبار وفرض.

٢- كلمة «ما» للتوكيد، وفي أكثر النسخ: «فى باب ما»، وفي بعضها: «من باب ما» وفي بعضها: الثانى، مكان: التالى.

ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى، فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجوده له من نفسه أو من شيء ثالث، لكن وجود الشيء الثاني من هذا الأول، فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته، بل له من ذاته الإمكان على تجويز من أن يكون ذلك الأول مهما وجد لزم وجوده أن يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني، فإن الأول يكون متقدماً بالوجود لهذا الثاني. ولذلك لا يستنكر العقل البتة أن نقول: لما حرك زيد يده تحرك المفتاح، أو نقول: حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح. ويستنكر أن نقول: لما تحرك المفتاح حرك زيد يده، وإن كان يقول: لما تحرك المفتاح علمنا أنه قد حرك زيد يده. فالعقل مع وجود الحركتين معا في زمان يفرض لأحدهما تقدماً وللآخر تأخراً، إذ لو كانت الحركة الأولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية، والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الأولى. ولا يبعد أن يكون الشيء مهما وجد واجب ضرورة أن يكون علة لشيء. وبالحقيقة فإن الشيء لا يجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علة^١ للشيء إلا ويكون معه الشيء. فإن كان شرط كونه علة نفسه ذاته، فما دام ذاته موجوداً يكون علة وسبباً لوجود الثاني؛ وإن لم يكن شرط كونه علة نفسه ذاته، فذاته بذاته ممكن^٢ أن يكون عنه الشيء وممكن أن لا يكون وليس أحد الطرفين به أولى من الآخر، فكذاك المتكوّن^٣ هو كذلك ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون. فلا من حيث هو ممكن أن يكون هو بموجود،

١- أي علة تامة.

٢- دون يجب عنه.

٣- أي المحدث والمعلول.

٤- بيان للمطلوب بعبارة أخرى.

ولا من حيث ذلك^١ ممكن أن يكونه^٢، فذلك معطٍ للوجود. وذلك لأن كون الشيء عن الممكن أن يكونه ليس لذات أنه ممكن أن يكونه، فنفس كونه ممكناً أن يكونه ليس كافياً في أن يكون الشيء عنه. فإن كان نفس كونه ممكناً أن يكونه، وإن لم يكن^٣ كافياً، فقد يكون مع الشيء موجوداً مرةً، ومرةً لا يكون؛ ونسبته إلى الذي يكون والذي لا يكون، في الحالتين، نسبة واحدة. وليس في الحالة التي تتميز فيها أن يكون من أن لا يكون تمييزاً^٤ أمرٍ بسببه يوجد المعلول مع إمكان كونه عن العلة تمييزاً^٥ يخالف به حال لا وجود المعلول عن العلة مع إمكان كونه عن العلة. فتكون نسبة إمكان كونه عن العلة إلى وجود الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة، وما نسبته إلى وجود الشيء عنه ونسبته إلى لا وجوده عنه واحدة. فليس كونه علة أولى من لا كونه علة، بل العقل الصحيح يوجب أن يكون هناك حال يتميز بها وجوده عنه عن لا وجوده. فإن كانت تلك الحال أيضاً توجب هذا التمييز، فهذه الحال إذا حصلت للعلة ووجدت هي تكون جملة الذات^٦ وما اقترن إليها هو العلة، وقبل ذلك فإن الذات كانت موضوع^٧ العلية. وكان الشيء^٨ الذي

١- أي العلة.

٢- بل باعتبار آخر، وهو ذات يجب أن يكونه دون ذات يمكن أن يكونه.

٣- كلمة: «الواو» وصلية، وقوله: «كافياً» خبر لقوله: «لم يكن».

وقوله: «فقد يكون» جزاء «فإن كان» وقوله: «أن يكون» فاعل «يتميز».

٤- اسم ليس.

٥- خبر ليس.

٦- أي مجموع ذات العلة، وتلك الحال التي اقترنت إليها.

٧- أي كانت قابلة للعلية.

٨- أي الذات.

يصح^١ أن يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجوداً للعلّة، بل وجوداً إذا انضاف إليه وجود آخر^٢ كان مجموعهما العلة، وكان حيثث يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء إرادة أو شهوة أو غضباً أو طبعاً حادثاً أو غير ذلك، أو أمراً خارجاً منتظراً^٣ لوجود العلة. فإنه إذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول.

فإذن^٤ وجود كل معلول^٥ واجب مع وجود علته، ووجود علته^٦ واجب عنه وجود المعلول. وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك^٧، ولكن ليسا معاً في القياس^٨ إلى حصول الوجود. وذلك لأن وجود ذلك^٩ لم يحصل من هذا^{١٠}، فذلك^{١١} له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا^{١٢}، ولهذا^{١٣} حصول وجود هو من حصول وجود ذلك^{١٤}،

مركز تحقيقات كميّات وعلوم اسلامی

١- أي يمكن، دون يجب.

٢- أي تلك الحالة.

٣- بصيغة اسم المفعول.

٤- نتيجة البحث.

٥- هذا من جانب المعلول.

٦- هذا من جانب العلة.

٧- يعني السرمد.

٨- بل العلة مقدم في الوجود.

٩- أي العلة.

١٠- أي المعلول.

١١- أي العلة.

١٢- أي المعلول.

١٣- أي للمعلول.

١٤- أي العلة.

فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود .

ولقائل أن يقول : إنه إذا كان كل واحد منهما إذا وجد وجد الآخر ، وإذا ارتفع ارتفع الآخر ، فليس أحدهما علة والآخر معلولاً ، إذ ليس أحدهما أولى أن يكون علة^١ في الوجود دون الآخر .

ونحن نجيب عن ذلك بعد أن ننظر فيما يتضمنه مفهوم هذه القضية^٢ ، وذلك لأنه ليس إذا وجد كل واحد منهما فقد وجد الآخر بلا تفصيل واختلاف . وذلك لأن معنى «إذا» لا يخلو إما أن يعنى به أن وجود كل واحد منهما إذا حصل^٣ يجب عنه في الوجود نفسه أن يحصل^٤ الآخر ، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه في الوجود أن يكون قد حصل^٥ وجود الآخر ، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه أن يحصل الآخر في العقل ، أو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عنه في العقل أن يكون قد حصل الآخر في الوجود أو حصل في العقل ، فإن لفظة «إذا» في مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة^٦ .

فنقول : إن الأول كاذب غير مسلم ، فإن أحدهما هو الذي إذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد إمكانه^٧ وهو العلة . وأما المعلول فليس

١- أي في الخارج بل بالوجود الذهني بإيجاد النفس .

٢- أي إذا وجد وجد الآخر ، وإذا ارتفع ارتفع الآخر .

٣- أي كلمة «إذا» في القضية المذكورة .

٤- أي في الماضي .

٥- أي في المستقبل .

٦- أي في الماضي ، لحصول الامتياز بين العبارتين .

٧- أي مغلطة للسامع .

٨- أي يكون ممكن الحصول دون المعتنع .

حصوله يجب عنه حصول العلة، بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول.

وأما القسم الثاني فلا يصدق في جانب العلة، فإنه ليس إذا وجدت العلة وجب في الوجود إن كان المعلول قد حصل من تلقاء نفسه أو بغير العلة^١، وذلك لأنه إن كان قد حصل فلم يجب في الوجود من حصول العلة إذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود، إلا أن لا يعنى «بحصلت^٢» ما مضى. ولكن^٣ المقارنة فيصح ولا يصدق من جانب المعلول من وجهين: وذلك لأن العلة وإن كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المعلول. والوجه الثاني أن الشيء الذي قد حصل يستحيل أن يجب وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا^٤ إلا أن لا يعنى بلفظ «حصل» مفهومه.

وأما القسمان الآخران^٥، فالأول منهما صحيح، فإنه يجوز أن يقال: إذا وجدت العلة في العقل وجب عند العقل أن يحصل المعلول الذي تلك العلة علتها بالذات في العقل؛ وأيضا إذا وجد المعلول في العقل وجب أن يحصل أيضا وجود العلة في العقل.

وأما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك: إنه إذا وجد المعلول شهد العقل بأن العلة قد حصل لها وجود لا محالة مفروغ عنه حتى يحصل المعلول، وربما كانت في العقل بعد المعلول لا في الزمان فقط،

١- أي بعلّة أخرى دون تلك العلة.

٢- أي المعنى السابق وهو التقدّم، بل أراد المقارنة.

٣- أي وإن عنى المقارنة فيصح، وفي بعض النسخ: «ولكن تعني المقارنة».

٤- وهما باعتبار العقل.

ولا يلزم أن يصدق القسم الآخر من هذين القسمين الداخلين في الرابع لما قد عرفت .

وكذلك في جانب الرفع فأننا إذا رفعنا العلة رفعنا المعلول بالحقيقة ، وإذا رفعنا المعلول لم نرفع العلة ، بل عرفنا أن العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها أولاً حتى أمكن رفع المعلول ، فإننا لما فرضنا المعلول مرفوعاً فقد فرضنا ما لا بد من فرضه معه بالقوة ، وهو أنه كان ممكناً رفعه . وإذا كان ممكناً رفعه فإنما أمكن بأن رفع العلة أولاً ، فرفع العلة وإثباته سبب رفع المعلول وإثباته ، ورفع المعلول دليل رفع ذلك ، وإثباته دليل إثباته .

فنرجع إلى حيث ما فارقناه ، فنقول في حل الشبهة : إنه ليست المعية هي التي أوجبت لأحدهما العلية ، حتى يكون ليس أحدهما أولى بالعلية من الآخر لأنهما في المعية سواء ، بل إنما اختلفا لأن أحدهما فرضناه أنه لم يجب وجوده بالآخر ، بل مع الآخر ، والثاني فرضناه أنه كما أن وجوده مع وجود الآخر فكذلك هو بالآخر .

فهكذا يجب أن تتحقق هذه المسألة .

ومما يشكل^١ ههنا أمر القوة والفعل ، وأنه أيهما أقدم وأيهما أشد تأخراً ، فإن معرفة ذلك من المهمات في أمر معرفة التقدم والتأخر ، وعلى أن^٢ القوة والفعل نفسه^٣ من عوارض الوجود ولو أحقه ، والأشياء التي يجب أن تعلم حيث تعلم أحوال الموجود المطلق .

١- وجه لبيان ذكر القوة والفعل في هذا العلم .

٢- وجه ثان .

٣- بنفسه خ . ل .

الفصل الثانى من المقالة الرابعة

فى القوة والفعل والقدرة والمعجز
وإثبات المادة لكل متكوّن

إن لفظة القوة وما يرادفها^١ قد وضعت أول شيء للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به^٢ أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس فى كميتها وكميبتها، ويسمى ضده الضعف، وكأنها^٣ زيادة وشدة من المعنى الذى هو القدرة، وهو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، ولا يصدر إذا لم يشأ، التى ضدها المعجز.

ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذى لا ينفع له وبسببه الشيء بسهولة، وذلك لأنه كان يعرض لمن يزاوّل الأفعال والتحريكات الشاقة أن ينفع أيضا منها، وكان انفعاله والألم الذى يعرض له منه يصده عن إتمام فعله. فكان إن انفعلا انفعالا محسوسا قيل له : ضعف وليست له قوة، وإن لم ينفع قيل :

١- من المنة والمكنة وغيرهما.

٢- «بها» خ. ل.

٣- أى القوة.

إن له قوة . فكان أن «لايفعل» دليلاً على المعنى الذى سميناه أولاً قوة .
ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لايفعل إلا يسيراً
يسمى قوة، وإن لم يفعل شيئاً^١ . ثم جعلوا الشيء الذى لايفعل البتة أولى
بهذا الاسم، فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة . ثم صيروا القدرة
نفسها^٢ - وهى الحالة التى للحيوان، وبها يكون له أن يفعل، وأن لايفعل،
بحسب المشيئة، وعدم المشيئة، وزوال العوائق - قوة، إذ هو مبدأ الفعل .
ثم أن الفلاسفة نقلوا اسم القوة، فأطلقوا لفظ القوة على كل حال تكون
فى شيء هو مبدأ تغير يكون منه فى آخر من حيث ذلك آخر، وإن لم يكن
هناك إرادة، حتى سموا الحرارة قوة^٣ لأنها مبدأ التغير من آخر^٤ فى آخر بانه
آخر . حتى أنه إذا حرك نفسه أو عالج نفسه فكأنه مبدأ التغير منه فيه،
فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج أو الحركة، بل من حيث هو آخر،
بل كأنه شيئان : شيء له قوة أن يفعل، وشيء له قوة أن ينفعل، ويشبه أن
يكون الأمران منه مفترقين^٥ فى جزئين . مثلاً المحرك فى نفسه، والمتحرك
فى بدنه، وهو المحرك بصورته والمتحرك فى مادته^٦ . فهو من حيث
يقبل العلاج غير لذاته من حيث يعالج .

ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذى له قوة بالمعنى المشهور - قدرة

١- «وإن لم يكن يفعل شيئاً» نسخة .

٢- أي بدون ملاحظة معنى الزيادة والشدة، بل سمي أصل القدرة قوة .

٣- من النار مثلاً .

٤- أي : حتى إذا حرك أحد مثلاً الطبيب نفسه، وضمير «إنه» راجع إلى الشيء .

٥- أي مختلفين فى الواقع .

٦- بمادته - خ .

كانت^١ أو شدة قوة - ليس من شرط تلك القوة أن يكون بها فاعلا بالفعل ، بل له من حيث القوة إمكان^٢ «أن يفعل» وإمكان أن «لا يفعل» نقلوا^٣ اسم القوة إلى الإمكان . فسموا الشيء الذى وجوده فى حد الإمكان موجوداً بالقوة ، وسموا إمكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية ، ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وإن لم يكن فعلا ، بل انفعالا ، مثل تحريك أو تشكّل أو غير ذلك . فإنه لما كان هناك^٤ المبدأ الذى يسمى قوة ، وكان الأصل الأول فى المسمى^٥ بهذا الاسم إنما هو على ما هو بالحقيقة فعل^٦ ، سموا هذا^٧ الذى قياسه إلى ما سموه الآن^٨ قوة ، كقياس الفعل إلى المسمى قديما^٩ قوة باسم الفعل^{١٠} ، ويعنون بالفعل حصول الوجود . وإن كان ذلك الأمر انفعالا^{١١} ، أو شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا ، فهذه هى القوة الانفعالية ، وربما قالوا قوة لجودة هذه^{١٢} وشدتها . والمهندسون^{١٣} لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلع مربع ،

١- أى ذلك المعنى قدرة كانت أو شدة قوة كما مضى .

٢- أى الفلاسفة ، والفعل جزاء «لما وجدوا» .

٣- أى فى السابق .

٤- أى المعنى الموجود فى الحيوان .

٥- أى بحسب تمام الإمكان .

٦- يعنى به الإمكان ، لأنه ذكر الآن أى أخيراً قبل تمامه ، فتبصر .

٧- أى سابقاً .

٨- قوله : «باسم الفعل» متعلق بقوله : «سموا هذا الذى» أى سموا باسم الفعل .

٩- كالتشكّل والتحريك .

١٠- أى هذه الحالة وهى الإمكان المذكور .

١١- راجع المصدر الأول من المقالة العاشرة من اصول اقليدس ؛ وكلمة «القوة» من كشف

اصطلاحات الفنون للتهانوى .

وبعضها ليس ممكناً له أن يكون ضلع ذلك المربع ، جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه . وخصوصاً إذ تُخَيَّلُ لبعضهم أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه .

وإذ قد عرفت القوة ، فقد عرفت القَوِيَّ ، وعرفت أن غير القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما السهل الانفعال وإما الضروري ، وإما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض .

وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة ، فإنها يُظَنُّ أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل ، ومن شأنه أن لا يفعل . فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط فلا يرون أن له قدرة ، وهذا ليس بصادق . فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير أن يشاء ويريد ، فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى ؛ وإن كان يفعل بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة ولا يتغير ، إرادته وجوداً اتفاقياً أو يستحيل تغييرها استحالة ذاتيه ، فإنه يفعل بقدرة . وذلك لأن حد القدرة التي يؤثر هؤلاء أن يحدوها به موجودٌ ههنا ، وذلك لأن هذا يصح عنه أنه يفعل إذا شاء وأن يفعل إذا لم يشأ ، وكلا هذين شرطيان ، أى أنه إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل . وإنما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان ، وليس من صدق الشرطى أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ، أو صدق حملى ، فإنه ليس إذا صدق قولنا : إذا لم يشأ لم يفعل ، يلزم أن يصدق : لكنه لم يشأ وقتاً ما ، وإذا كذاب : أنه لم يشأ البتة ، يوجب ذلك كذب قولنا : وإذا لم يشأ لم يفعل . فإن هذا يقتضى أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل ، كما أنه إذا يشاء فيفعل . فإذا صح أنه إذا شاء فعل ، صح أنه إذا فعل فقد شاء أى إذا فعل فعل من حيث هو قادر . فيصح أنه إذا لم يشأ لم يفعل ، وإذا لم يفعل لم يشأ ، وليس يلزم فى

هذا أنه يلزم أن لا يشأ وقتاً ما . وهذا بين لمن عرف المنطق^١ .

وهذه القوى التي هي مبادئ للحركات والأفعال، بعضها قوى تقارن النطق أو التخيل، وبعضها قوى^٢ لا تقارن ذلك . والتي تقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيل، فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة الإنسان واللاإنسان، ويكون لقوة واحدة^٣ أن تتوهم أمرة اللذة والألم، وأن تتوهم بالجملة الشيء وضده . وكذلك هذه القوى^٤ أنفسها أو حادها تكون قوة على الشيء وعلى ضده، لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة أي مبدأ تغير من أمر آخر في آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل إلا إذا اقترن بها الإرادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني أو غضبي، أو عن رأي عقلي تابع لفكرة عقلية أو تصور صورة عقلية . فتكون إذا اقترن بها تلك الإرادة ولم تكن إرادة بميلة بعد، بل إرادة جازمة، وهي التي هي الإجماع الموجب لتحريك الأعضاء، صارت لامحالة مبدأ بالفعل للفعل بالوجوب، إذ قد بينا أن العلة

١- يعني ابن كه گفته ایم برای کسی که زبان فهم و آشنای به زبان باشد روشن است .

٢- وهو العقل، والإدراك النطقي هو الإدراك العقلي .

٣- أي التخيل والوهم .

٤- أي هذه القوى التي هي مبادئ للحركات والأفعال، كالنطق والتخيل بحكم المجانسة، تكون قوة على الشيء كالحركة مثلاً وعلى ضده كالسكون . فقله : «لأنه يكاد أن يعلم ... لكنها بالحقيقة» بيان للمجانسة . يعني كما أن النطق يدرك الإنسان واللاإنسان وهما ضدان، وأن التخيل يدرك اللذة والألم وهما ضدان، كذلك هذه القوى الفاعلة التي هي مبادئ للحركات والأفعال تكون قوة على الشيء وضده كالحركة والسكون مثلاً . ثم اعلم أن المجانسة في المقام لها معنى أدق والطف من الوجه المذكور هي هنا تعرض له الشيخ في نفس الشفاء (الفصل الثالث من المقالة الرابعة، ص ٢٥٣) حيث قال : «لأن نور النطق كانه فائض سانح على هذه القوى» فراجع .

ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول، وقبل هذه الحال فإنما تكون الإرادة ضعيفة لم يقع إجماع.

فهذه القوى المقارنة للنطق - بانفرادها - لا يجب من حضور منفعلها ووقوعه منها بالنسبة التي إذا فعلت فيه فعلا، فعلت بها أن تكون^١ تفعل بها وهي بعد قوة. وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن تفعل ذلك، وذلك لأنه لو كان يجب عنها وحدها أن تفعل لكان يجب من ذلك أن يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما، وهذا محال؛ بل إذا صارت كما قلنا فإنها تفعل بالضرورة.

وأما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فإنها إذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل، إذ ليس هناك إرادة واختيار يُنتظر، فإن انتظر هناك فيكون طبع يُنتظر، فإذا كان تحتاج إلى طبع فذلك الطبع هو إما المبدأ للأمر الآخر، وإما جزء من المبدأ. والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل ويكون حينئذ نظيرا للإرادة المنتظرة. ولكن الإرادة تفارق هذا من حيث تعلم^٢.

والقوة الانفعالية أيضا التي يجب إذا لاقت الفاعل أن يحدث الانفعال في هذه الأشياء هي القوة الانفعالية التامة، فإن القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة، لأنها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة. فإن في المنى قوة أن يصير رجلا، وفي الصبي أيضا قوة أن يصير رجلا، لكن القوة التي في المنى تحتاج إلى أن تلقاها أيضا قوة محركة قبل الحركة إلى الرجولية، لأنها تحتاج أن

١- فاعل «لا يجب».

٢- أي في الإرادة علم.

تخرج إلى الفعل شيئاً ما غير الرجل ، ثم بعد ذلك تنهياً أن تخرج إلى الفعل رجلاً ، وبالحقيقة فإن القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه . وأما المنى فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة انفعالية ، فإنه يستحيل أن يكون المنى وهو منى يتفعل رجلاً ، لكنه لما كان في قوته أن يصير شيئاً من قبل غير المنى ثم ينتقل بعد ذلك إلى شيء آخر ، كان هو بالقوة أيضاً ذلك الشيء ، بل المادة الأولى هي بالقوة كل شيء . فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض ، فيحتاج المعوق عنه إلى زواله ، وبعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج إلى قرينة أخرى حتى يتم الاستعداد ، وهذه القوة هي قوة بعيدة .

وأما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج إلى أن تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها ، فإن الشجرة ليست بالقوة مفتاحاً لأنها تحتاج إلى أن تلقاها أولاً قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية للمفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحثة ، ثم بعد ذلك تنهياً لأن تنفعل من ملاقات القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحاً .

والقوى بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق . والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل بالعادة أن الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات فتكتسب النفس بذلك ملكة كأنها صورة تلك الصناعة ، وأما الذي بالعادة فهو ما يحصل من أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك فقط ، بل إنما يصدر عن شهوة أو غضب أو رأى أو يتوجه فيها القصد إلى غير هذه الغاية . ثم قد تتبعها غاية هي العادة ، ولم تقصد ،

ولا تكون العادة نفس ثبوت تلك الأفاعيل فى النفس ، وربما لم يكن للعادة آلات ومواد معينة ، فإنه لا سواء أن يعتاد الإنسان المشى وأن يعتاد النجارة من الجهة التى قلنا وبينهما تفاوت شديد . ثم ومع ذلك فإنك إذا دقت النظر عاد حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة .

والقوى التى تكون بالطبع منها ما يكون فى الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون فى الأجسام الحيوانية وقد قال بعض الأوائل ، وغار يقو منهم : إن القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه ، وقد قال بهذا أيضا قوم من الواردين بعده بحين كثير . فالقائل بهذا القول كأنه يقول : إن القاعد ليس يقوى على القيام أى لا يمكن فى جبلته أن يقوم ما لم يقم ، فكيف يقوم ؟ وإن الخشب ليس فى جبلته أن ينحت منه باب ، فكيف ينحت ؟

وهذا القائل لا محالة غير قوى على أن يرى وعلى أن يبصر فى اليوم الواحد مرارا ، فيكون بالحقيقة أعمى ، بل كل ما ليس موجوداً ولا قوة على أن يوجد فإنه مستحيل الوجود . والشئ^١ الذى هو ممكن أن يكون فهو ممكن أن لا يكون وإلا كان واجبا أن يكون ، والممكن أن يكون لا يخلو إما أن يكون ممكنا أن يكون شيئا آخر ، وأن لا يكون ، وهذا هو الموضوع للشئ الذى من شأنه أن تحلّه صورته . وإما أن يكون كذلك باعتبار نفسه ، كالبياض إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون فى نفسه^٢ ، فهذا لا يخلو إما أن يكون شيئا إذا وجد كان قائما بنفسه ، حتى يكون إمكان وجوده هو أنه يمكن أن يكون قائما مجرداً أو يكون إذا كان موجودا وجد فى غيره .

١- «الشئ الذى» ، نسخة .

٢- كالجوهر والجسم .

فإن كان الممكن ، بمعنى أنه يمكن أن يكون شيئاً فى غيره^١ ، فإن إمكان وجوده أيضاً فى ذلك الغير . فيجب أن يكون ذلك الغير موجوداً مع إمكان وجوده وهو موضوعه . وإن كان^٢ إذا كان^٣ قائماً بنفسه لافى غيره ولا من غيره بوجه من الوجوه ، ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها أو يحتاج فى أمر ما إليها ، فيكون إمكان وجوده سابقاً عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر . إذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء ، فيكون إمكان وجوده جوهرأ لأنه شيء موجود بذاته . وبالجمله إن لم يكن إمكان وجوده حاصلأ كان غير ممكن الوجود ممتنعاً ، وإذ هو حاصل موجود قائم بذاته - كما فرض - فهو موجود جوهرأ ، وإذ هو جوهر فله ماهية ليس بها من المضاف إذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات ، بل يعرض له المضاف فيكون لهذا القائم بذاته وجود أكثر من إمكان وجوده الذى هو به مضاف . وكلامنا فى نفس إمكان وجوده ، وعليه حكمنا أنه ليس فى موضوع ، والآن فقد صار أيضاً فى موضوع ، هذا خلف .

فإذن لا يجوز أن يكون لما يبقى قائماً بنفسه لافى موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن ، بل يجب أن يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون . وأما إذا كان الشيء الذى يوجد قائماً بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره أو مع وجود شيء غيره ، أما الأول فكالجسم من هوىلى وصورة ، وأما الثانى فكالأنفس الناطقة مع تكون الأبدان ، فإن إمكان

١- كالأعراض ، والغير هو المعروف .

٢- أى الممكن .

٣- تامة ، أى وجد .

٤- خبر كان الأول .

وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لاعلى أن ذلك الشيء بالقوة هو كون^١ الجسم أبيض بالقوة ولا أن فيه قوة أن يوجد هو منطبعاً فيه كون^٢ إمكان البياض فى الموضوع الذى ينطبع فيه البياض ، بل على أن يوجد معه أو عند حال له .

فالجسم الذى يحدث كنار حادثة إنما إمكان وجوده هو أن يحدث من المادة والصورة ، فيكون لإمكان وجوده محل بوجه مآ وهو مادته^٣ ، فيكون الشيء الذى يحدث منه أولاً وهو الصورة يحدث فى المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة بوجه .

وأما النفس فإنها لا تحدث أيضاً إلا بوجود موضوع بدنى . وحينئذ يكون إمكان وجوده فى ذلك قائماً به لاختصاص تلك المادة به ، فإن النفس إنما يمكن وجودها بعد ما لم تكن ، وهو إمكان حدوثها عند وجود أجسام على نحو من الامتزاج تصلح أن تكون آلة لها ويتميز بها استحقاق حدوثها من الأوائل من لا استحقاقه عنها . فإذا كان فيها إمكان هذا الامتزاج فهو إمكان لوجود النفس .

وكل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فإنه يفعل بقوة ما فيه ، أما الذى بالإرادة والاختيار فلأن ذلك ظاهر^٤ . وأما الذى ليس بالإرادة والاختيار فإن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شيء مباين له جسمانى أو عن شيء مباين له غير جسمانى . فإن صدر

١- «كون» منصوب بنزع الخافض ، أي ككون .

٢- أي ككون .

٣- أي الهولى .

٤- أي ظاهر أنه من القوة .

عن ذاته^١ وذاته تشارك الأجسام الأخرى فى الجسمية وتخالفها فى صدور ذلك الفعل عنها فلإذن فى ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه ، وهذا هو الذى يسمى قوة ؛ وإن كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض ، وقد فرض لا بقسر عن جسم آخر ولا عرض . وإن كان عن شىء آخر مفارق فلا يخلو إما أن يكون اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو بما هو جسم ، أو بقوة فيه ، أو بقوة فى ذلك المفارق . فإن كان بما هو جسم ، فكل جسم يشاركه فيه ، لكن ليس يشاركه فيه . وإن كان بقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه ، أيضا وإن كان قد يفيض من المفارق وبمعاونته ، أو لكونه المبدأ الأول فيه .

وأما إن كان بقوة فى ذلك المفارق فإما أن تكون نفس تلك القوة توجب ذلك ، أو اختصاص إرادة . فإن كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو أن يكون إيجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لأحد الأمور المذكورة ، ويرجع الكلام من رأس . وإما أن يكون على سبيل الإرادة ، فلا يخلو إما أن تكون تلك الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الأجسام ، أو جزافا وكيف اتفق . فإن كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على هذا النظام الأبدى والأكثرى ، فإن الأمور الاتفاقية هى التى ليست دائمة ولا أكثرية ، لكن الأمور الطبيعية دائمة وأكثرية فليست باتفاقية .

فبقى أن يكون بخاصية يختص بها من سائر الأجسام ، وتكون تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ، ثم لا يخلو إما أن يراد ذلك لأن

١- عن ذاته أي عن صورته الجسمية ، وذاته أي والحال أن ذاته .

تلك الخاصية توجب ذلك الفعل ، أو تكون منه فى الأكثر ، أو لا توجب ولا تكون منه فى الأكثر . فإن كان توجب فهو مبدأ ذلك . وإن كان فى الأكثر ، والذي فى الأكثر - كما علمت فى الطبيعيات - هو بعينه الذى يوجب لكن له عائق لأن اختصاصه بأن يكون الأمر منه أكثر يكون بميل من طبيعته إلى جهة ما يكون منه ، فإن لم يكن^١ فيكون لعائق ، فيكون الأكثرى أيضاً فى نفسه موجباً إن لم يكن عائق ، ويكون الموجب هو الذى يُسلم له الأمر بلا عائق وإن كانت تلك الخاصية لا توجبه ولا تكون منه فى الأكثر ، فكونه عنه وعن غيره واحد ، فاختصاصه به جزاف ، وقيل إنه ليس بجزاف .

وكذلك إن قيل : إن كونه صاحب تلك الخاصية منه أولى ، فمعناه أن صدوره عنها أوفق . فهو إذن موجب له أو ميسر لوجوبه ، والميسر علة إما بالذات وإما بالعرض ، فإذا لم تكن علة أخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض ، لأن الذى هو بالعرض هو على أحد النحويين المذكورين ، فتبقى أن تلك الخاصية بنفسها موجبة . والخاصية الموجبة تسمى قوة ، وهذه القوة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية وإن كان بمعونة من مبدأ أبعد .

ولنؤكد بيان أن لكل حادث مبدأ مادياً ، فنقول بالجملة : إن كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة ، لأن كل كائن فيحتاج إلى أن يكون - قبل كونه - ممكن الوجود فى نفسه ، فإنه إن كان ممتنع الوجود فى نفسه لم يكن البتة . وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو فى نفسه ممكناً . ألا ترى أننا نقول : إن المحال لا قدرة عليه ، ولكن القدرة هى على ما يمكن أن يكون فلو كان إمكان كون الشيء هو

١- أي فإن لم يكن الأمر منه أكثر .

نفس القدرة عليه ، كان هذا القول كأننا نقول : إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة ، وكأننا نقول : إن المحال ليس عليه قدرة لأنه ليس عليه قدرة ، وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا فى نفس الشيء ، بل بنظرنا فى حال قدرة القادر هل عليه قدرة أم لا . فإن اشكل علينا أنه مقدور عليه أو غير مقدور عليه لم يمكننا أن نعرف ذلك البتة ، لأننا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشيء محال أو ممكن وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه ومعنى الممكن أنه مقدور عليه ، كنا عرفنا المجهول بالمجهول ، فبين واضح أن معنى كون الشيء ممكناً فى نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه وإن كانا بالموضوع واحداً ، وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً فى نفسه ، وكونه ممكناً فى نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدوراً عليه هو باعتبار إضافته إلى موجدته .

فإذا قد تقرر هذا ، فإننا نقول : إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون فى نفسه ممكناً أن يوجد أو محالاً أن يوجد . والمحال أن يوجد لا يوجد . والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده ، وأنه ممكن الوجود ، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً ، ومحال أن يكون معنى معدوماً وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده ، فهو إذن معنى موجود . وكل معنى موجود فلما قائم فى موضوع أو قائم لافى موضوع ، وكل ما هو قائم لافى موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً . وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة^١ إلى ما هو إمكان وجوده له ، فليس إمكان الوجود جوهر لافى موضوع ، فهو إذن معنى فى موضوع وعارض لموضوع .

١- أى شيء وجوده بالإضافة .

ونحن نُسَمِّي إمكان الوجود قوة الوجود؛ ونُسَمِّي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادةً وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة، فإذا ن كل حادث فقد تقدمته المادة.

فنقول: إن هذه الفصول التي أوردناها تُوهِمُ أن القوة - على الإطلاق - قبل الفعل ومتقدمة عليه لافى الزمان وحده، وهذا شيء قد مال إليه عامة من القدماء.

فبعضهم جعل للهوىلى وجوداً قبل الصورة، وأن الفاعل ألبسها الصورة بعد ذلك إما ابتداءً من نفسه وإما لداعٍ دعاه إليه، كما ظنه بعض الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض في مثله، فقال: إن شيئاً كالنفس وقع له فلتة أن اشتغل بتدبير الهوىلى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كَمَّلَ بحسن التصوير، فتداركها البارى تعالى وأحسن تقويمها.

ومنهم من قال: إن هذه الأشياء كانت فى الأزل تتحرك لطباعها^١ حركات غير منتظمة، فأعان البارى تعالى طبيعتها ونظَّمها.

ومنهم من قال: إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو شيء لا يتناهى لم يزل ساكناً، ثم حرك، أو الخليط الذي يقول به أنكساغورس^٢. وذلك لأنهم

١- أي كانت هذه الأشياء أجزاءً صغراً صلبة وهي قوة قبل الانتظام.

٢- قال الخواجة قدس سره في شرح الفصل الثالث والعشرين من النمط الثاني من الإشارات: «أنكساغورس وأصحابه القائلون بالخليط كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة، ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شيء منها صرفاً بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية. وإنما سُمِّيَ بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها فيغلب ويظهر في الحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه، لا على أنه حدث، بل على أنه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعد

قالوا: إن القوة تكون قبل الفعل، كما في البذور والمنى وفي جميع ما يصنع، فبالحرى أن نتأمل هذا ونتكلم فيه.

فنقول: أما الأمر في الأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا، فإن القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان؛ وأما الأمور الكلية أو المؤبدة التي لا تفسد وإن كانت جزئية فإنها لا تتقدمها التي بالقوة البتة.

ثم القوة متأخرة^١ بعد هذه الشرائط من كل وجه، وذلك لأن القوة إذ ليست تقوم بذاتها فلا بد لها من أن تقوم بجوهر يحتاج أن يكون بالفعل، فإنه إن لم يكن صار بالفعل فلا يكون مستعداً لقبول شيء، فإن ما هو ليس مطلقاً فليس ممكناً أن يقبل شيئاً.

ثم قد يكون الشيء بالفعل فلا يحتاج إلى أن يكون بالقوة شيئاً كالأبديات فإنها دائماً بالفعل، فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات.

ومن وجه آخر^٢ أيضاً إن القوة تحتاج أن تخرج إلى الفعل بشيء يكون موجوداً بالفعل وقت كون الشيء بالقوة، ليس أنما يحدث ذلك الشيء حدوثاً مع الفعل فإن ذلك أيضاً يحتاج إلى مُخرج آخر وينتهي إلى شيء موجود بالفعل لم يحدث. وفي أكثر الأمر^٣ فإنما يُخرج القوة إلى الفعل

ما كان غائباً وظاهراً. وقال أيضاً في شرح الفصل الثاني عشر من النمط الخامس: «أصحاب الخليط ذهبوا إلى أن مادة هذه المحسوسات أجزاء هي أجسام مختلفة بالنوع».

١- الفعل أقدم من القوة بالطبع وبالذات.

٢- الفعل أقدم من القوة بالعلية.

٣- الفعل أقدم من القوة بالزمان. وأن مُخرج الشيء من القوة إلى الفعل مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل.

شيء^١ مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد يبرد . وأيضاً فكثيراً ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذي هو بالفعل ، حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لأمع القوة ، فإن المني كان عن الإنسان والبذر عن الشجرة حتى كان عن هذا إنسان وعن هذا شجرة . فليس أن يفرض الفعل في هذه الأشياء قبل القوة أولى من أن تفرض القوة قبل الفعل .

وأيضاً فإن الفعل في التصور^٢ والتحديد قبل القوة ، لأنك لا يمكنك أن تحد القوة إلا أنها للفعل وأما الفعل فإنك لا تحتاج في تحديده وتصويره أنه للقوة . فإنك تحد المربع وتعلقه من غير أن يخطر ببالك قوة قبوله ، ولا يمكنك أن تحد القوة على التربيعة إلا أن تذكر المربع لفظاً أو عقلاً وتجعله جزء حده .

وأيضاً فإن الفعل قبل القوة بالكمال والغاية ، فإن القوة نقصان والفعل كمال ، والخير في كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل ؛ وحيث^٣ الشر فهناك ما بالقوة بوجه مّا ، فإن الشيء إذا كان شراً فإما أن يكون لذاته شراً ومن كل وجه ، وهذا محال . فإنه إن كان موجوداً فهو من حيث هو موجود ليس بشراً ، وإنما يكون شراً من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل ، أو لأنه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم للظالم . فالظلم إنما هو شر لأنه ينقص من الذي فيه الظلم طبيعة الخير ، ومن الذي عليه الظلم السلامة أو الغنى ، أو

١- «فإنما تخرج القوة الى الفعل بشيء» نسخة .

٢- إشارة إلى التقدم والتأخر بالوضع أي بالتقدم الرتبي . كما مر في أول هذه المقالة الرابعة .

فالفعل أقدم من القوة بالوضع والماهية ، أي التقدم في المعرفة والحد ، وإن شئت قلت بالحد والعلم .

٣- مكاني ، يعني هر كجا شر است ...

غير ذلك . فيكون من حيث هو شرٌ مشوباً بعدم وبشيء بالقوة، ولو أنه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التى تجب للأشياء حاضرة فما كان شراً بوجه من الوجوه .

فبيّن أن الذى بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك، والذى بالقوة هو الشر أو منه الشر .

واعلم أن القوة على الشر خيرٌ من الفعل، والكون بالفعل خيراً خيراً من القوة على الخير، ولا يكون الشرير شريراً بقوة الشر، بل بملكة الشر .

ونرجع إلى ما كنا فيه، فنقول : قد علمت حال تقدم القوة مطلقاً،

وأما القوة الجزئية فتتقدم الفعل الذى هى قوة عليه، وقد يتقدمها فعل مثل

فعلها حتى تكون القوة منه، وقد لا يجب لكن يكون معها شيء آخر به

تخرج القوة إلى الفعل وإلا لم يكن فعل البتة بموجود . إذ القوة وحدها

لا تكفى فى أن يكون فعل، بل نحتاج إلى مخرج للقوة إلى الفعل .

فقد علمت أن الفعل بالحقيقة أقدم من القوة، وأنه هو المتقدم بالشرف

والتمام .

الفصل الثالث من المقالة الرابعة

فى التام ، والناقص ، وما فوق التمام ،
وفى الكل ، وفى الجميع

التام أول ما عرف عرف فى الأشياء ذوات العدد، إذا كان جميع ما ينبغى أن يكون حاصلًا للشيء قد حصل بالعدد، فلم يبق شيء من ذلك غير موجود. ثم نقل ذلك إلى الأشياء ذوات الحكم المتصل، فقليل: تام فى القامة إذ كانت تلك أيضا عند الجمهور معدودة لأنها إنما تعرف عند الجمهور من حيث تُقدَّر، وإذا قُدِّرَت لم يكن بد من أن تُعدَّ. ثم نقلوا ذلك إلى الكيفيات والقوى، فقالوا: كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير، كان جميع ما يجب أن يكون له من الخير قد حصل له ولم يبق شيء من خارج.

ثم إذا كان من جنس الشيء شيء، وكان لا يحتاج إليه فى ضرورة أو منفعة أو نحو ذلك، راوه زائدا وراوا الشيء تاما دونه، ثم إن كان ذلك الذى قد وجد ما يحتاج إليه الشيء فى نفسه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسه ليس يحتاج إليه فى أصل ذات الشيء إلا أنه وإن كان ليس يحتاج إليه فى ذلك الشيء فهو نافع فى بابه، قيل لجملة ذلك: إنه فوق التمام ووراء الغاية. فهذا هو التام والتمام. فكأنه اسم للنهاية، وهو أولاً للعدد، ثم

لغيره على الترتيب .

وكان الجمهور لا يقولون لذى العدد إنه تام أيضا إذا كان أقل من ثلاثة ،
ولذلك كأنهم لا يقولون له كل وجميع . وكان الثلاثة إنما صارت تامة لأن لها
مبدأ وواسطة ونهاية ، وإنما كان كون الشيء له مبدأ وواسطة ونهاية تجعله تاما
لأن أصل التمام كان في العدد .

ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الأعداد من حيث هو عدد أن يكون تاما
على الإطلاق ، فإن كل عدد فمن جنس وحدانياته ما ليس موجودا فيه ، بل
إما أن يكون تاما في العشرية والتسعية ، وأما من حيث هو عدد فليس يجوز
أن يكون تاماً من حيث هو عدد ، وأما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو
تام ، لأنه من حيث يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس في
بينهما شيء من شأنه أن يكون بينهما وهو الواسطة . وقس عليه سائر الأقسام
أي أن يكون واسطة وليس منتهى ، أو واسطة ومنتهى وقد فقد ما يجب أن
يكون مبدأ . ثم من المحال أن يكون مبدأ في الأعداد ليس أحدهما واسطة
بوجه إلا لعددین^١ ولا منتهيان ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددین .

وأما الوسائط فقد يجوز أن تكثر إلا أنها تكون جملتها في أنها واسطة
كشيء واحد .

ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه . فإذن حصول المبدئية والنهاية
والتوسط هو أتم ما يمكن أن يقع في ترتيب مثله^٢ ، ولا يكون ذلك إلا للعدد

١- أي عددین كانا كالسبعة والثمانية مثلاً؛ فإن لكل واحد منهما مبدأ، ولكل واحد منهما
منتهى أيضاً، فالمبدءان والمنتھيان إنما هما للعددین، ولا معنى لأن يكون لعدد واحد
مبدءان ومنتھيان .

٢- أي مثل العدد .

ولا يكون منحصرأ إلا في الثلاثية^١.

وإذا أشرنا إلى هذا المبلغ فلنعرض عنه ، فليس من عادتنا أن نتكلم في مثل هذه الأشياء التي تبتنى على تخمينات إقناعية وليست من طرق القياسات العلمية . بل نقول : إن الحكماء أيضا قد نقلوا التام إلى حقيقة الوجود ، فقالوا من وجه : إن التام هو الذي ليس شيء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له وقالوا من وجه آخر : إن التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط أن وجوده بنفسه على أكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس منه إلا ماله ، وليس ينسب إليه من جنس الوجود شيء فضل على ذلك الشيء نسبة أولية البتة لا بسبب غيره .

وفوق التمام ماله الوجود الذي ينبغي له ، ويفضل عنه الوجود لسائر الأشياء كان له وجوده الذي ينبغي له ، وله الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له ، ولكن يفضل عنه للأشياء وذلك من ذاته .

ثم جعلوا هذا مرتبة المبدأ الأول الذي هو فوق التمام ، ومن وجوده في ذاته لا بسبب غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الأشياء كلها .

وجعلوا مرتبة التمام للعقل من العقول المفارقة الذي هو في أول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ، ولا ينتظر وجودا آخر ، فإن كل شيء آخر ، يوجد عنه فذلك أيضا من الوجود الفاضل من الأول .

وجعلوا دون التمام شيئين : المكتمل والناقص . والمكتمل هو الذي أعطي ما به يحصل كمال نفسه في ذاته ، والناقص المطلق هو الذي يحتاج إلى آخر

١- أي انحصاره في الثلاثية أي البداية والتوسط والنهاية ، ولا يكون منحصرأ في العدد بل يوجد في غيره وانحصاره في الثلاثة فقط .

يُمَدُّ الكمال بعد الكمال . مثال المكتفى : النفس النطقية التى للكل ، أعنى السموات ، فإنها بذاتها تفعل الأفعال التى لها وتوجد الكمالات التى يجب أن يكون لها شيئاً بعد شيءٍ لا تجتمع كلها دفعةً واحدةً، ولا تبقى أيضاً دائماً إلا ما كان من كمالاتها التى فى جوهرها وصورتها، فلا يفارق ما بالقوة وإن كان فيه مبدأ تخرج قوته إلى الفعل ، كما تعلم هذا بعد . وأما الناقص فهو مثل هذه الأشياء التى فى الكون والفساد .

ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع تكاد أن تكون متقاربة الدلالة . لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل . وأما الكل فيجب أن يكون لكثرة بالقوة أو بالفعل ، بل الوحدة فى كثير من الأشياء هو الوجود الذى ينبغى له . وأما التمام فى الأشياء ذوات المقادير والأعداد فيشبهه أن يكون هو بعينه الكل فى الموضوع . فالشئ «تام» من حيث إنه لم يبق شئ خارجاً عنه وهو «كل» لأن ما يحتاج إليه حاصل فيه فهو بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه «كل» وبالقياس إلى ما لم يبق خارجاً عنه «تام» .

ثم قد اختلف فى لفظي الكل والجميع على اعتباريهما ، فتارة يقولون : إن الكل يقال للمتصل والمنفصل ، والجميع لا يقال إلا للمنفصل ، وتارة يقولون : إن الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف . ويقال : «كل» «وجميع» معاً لما يكون له الحالان جميعاً .

وانت تعلم أن هذه الألفاظ يجب أن تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح . والآخرى من وجه أن يقال : «كل» لما كان فيه انفصال حتى

يكون له جزء فإن الكل يقال بالقياس إلى الجزء، والجميع أيضا يجب أن يكون كذلك. فإن الجميع من الجمع، والجمع انما يكون لأحاد بالفعل أو وحدات بالفعل، لكن الاستعمال قد أطلقه^١ على ما كان أيضا جزؤه وواحدة بالقوة. فكان الكل في الأصل بإزاء الجزء، والجميع بإزاء الواحد، كان الكل يعتبر فيه أن يكون له ما يَعدُّه^٢، وإن لم يلتفت إلى وحدته، وكان الجميع يعتبر فيه أن يكون فيه آحاد وإن لم يلتفت إلى عده^٣.

وكان هذا القول كله من الفضل، فإن الاصطلاح أجرئهما بعد ذلك مجرى واحداً حتى صار أيضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية، إذ كان لها أن تتكلم بالعرض كالبياض كله والسواد كله، أو كان لها أن تشتد وتضعف كالحرارة كلها والقوة كلها. ويقال للمركب من أشياء تختلف كالحيوان «كل» إذ هو من نفس وبدن.

وأما الجزء فإنه تارة يقال لما يَعدُّ وتارة لما يكون شيئاً من الشيء وله غيره معه وإن كان لا يَعدُّه، وربما خُصَّ هذا باسم البعض.

ومن الجزء ما ينقسم إليه الشيء لا في الكم، بل في الوجود، مثل النفس والبدن للحيوان، والهيولى والصورة للمركب؛ وبالجمله ما يتركب منه المركب لمختلف المبادئ لا في الكم.

١- أي أطلق الجميع.

٢- أي العاد.

٣- أي عاده.

المقالة الخامسة



وفيها تسعة فصول : *مركز تحقيقات علوم إسلامي*

الفصل الأول : في الأمور العامة وكيفية وجودها

الفصل الثاني : في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية و...

الفصل الثالث : في الفصل بين الجنس والمادة

الفصل الرابع : في كيفية دخول المعاني الخارجة ...

الفصل الخامس : في النوع

الفصل السادس : في تعريف الفصل وتحقيقه

الفصل السابع : في تعريف مناسبة الحد والمحدود

الفصل الثامن : في الحد

الفصل التاسع : في مناسبة الحد واجزائه



مرکز تحقیقات کاپویر علوم اسلامی

الفصل الأول من المقالة الخامسة

فى الأمور العامة وكيفية وجودها

وبالحري أن نتكلم الآن فى الكلى والجزئى ، فإنه مناسب أيضا لما فرغنا منه ، وهو من الأعراض الخاصة بالوجود .
فنقول : إن الكلى قد يقال على وجوه ثلاثة :

فيقال كلى للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين ، مثل الإنسان . ويقال كلى للمعنى إذا كان جائزا أن يحمل على كثيرين وإن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل ، مثل معنى البيت المسبح^١ ، فإنه كلى من حيث أن من طبيعته أن يقال على كثيرين ، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرون لامحالة موجودين بل ولا الواحد منهم .

ويقال كلى للمعنى الذى لا مانع من تصويره أن يقال على كثيرين ؛ إنما يمنع منه إن منع سبب ويدل عليه دليل ، مثل الشمس والأرض ، فانهما من حيث تعقل شمسا وأرضا لا يمنع الذهن عن أن يجوز أن معناه يوجد فى كثير ، إلا أن يأتيه دليل أو حجة يعرف به أن هذا ممتنع . ويكون ذلك ممتنعا

١- أما البيت المسدس كبيت النحل فمعناه كلى مقول بالفعل على كثيرين كالاول .

بسبب من خارج لا لنفس تصوره .

وقد يمكن أن يجمع هذا كله في أن هذا الكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين . ويجب أن يكون الكلى المستعمل فى المنطق وما أشبهه هو هذا .

وأما الجزئى المفرد فهو الذى نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار إليه ، فإنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده .

فالكلى من حيث هو كلى شىء ، ومن حيث هو شىء تلحقه الكلية شىء . فالكلى من حيث هو كلى هو ما يدل عليه أحد هذه الحدود ، فإذا كان ذلك إنسانا أو فرسا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية . فإن حد الفرسية ليس حد الكلية ، ولا الكلية داخله فى حد الفرسية ، فإن الفرسية لها حد لا يفتقر إلى الكلية لكن تعرض له الكلية . فإنه فى نفسه ليس شىء من الأشياء البتة إلا الفرسية ، فإنه فى نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود فى الأعيان ولا فى النفس ولا فى شىء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون داخلا فى الفرسية ، بل هى من حيث هى فرسية فقط . بل الواحدة صفة تقترن إلى الفرسية ؛ فتكون مع تلك الصفة واحدة .

وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخله عليها ، فالفرسية - بشرط أنها يطابق حدها أشياء كثيرة - تكون عامة ، لأنها مأخوذة بخواص وأعراض مشار إليها تكون خاصة . فالفرسية فى نفسها فرسية فقط .

فإن سئلنا عن الفرسية لطرفى النقيض ، مثلا : هل الفرسية الف أو ليست بالف ؟ لم يكن الجواب إلا السلب لآى شىء كان . ليس على أن السلب بعد «من حيث» ، بل على أنه قبل «من حيث» . أى ليس يجب أن يقال : إن

الفرسية من حيث هي فرسية ليست بالف، بل ليست من حيث هي فرسية بالف ولا شيء من الأشياء.

فإن كان طرفا المسألة عن موجبتين لا يخلو منهما شيء، لم يلزم أن نجيب عنهما البتة. وبهذا يفترق حكم الموجبة والسالبة والموجبتين اللتين في قوة النقيضين. وذلك لأن الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب، وليس إذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو، فإنه ليس إذا كان الإنسان واحداً أو أبيض كان هوية الإنسانية هي هوية الوحدة أو البياض، أو كانت هوية الإنسانية هي هوية الواحد أو الأبيض.

فاذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية الإنسانية من حيث هي إنسانية كشيء واحد، وسئل عن طرفي النقيض، فقيل: أو احد هو أم كثير؟ لم يلزم أن يجاب لأنها من حيث هي هوية الإنسان شيء غير كل واحد منهما، ولا يؤخذ في حد ذلك الشيء إلا الإنسانية فقط.

وأما أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف يلحقه من خارج، فلامحالة أنه يوصف بذلك، ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فقط، فلا يكون من حيث هو إنسانية هو كثيراً بل إنما يكون كأن ذلك شيء يلحقه من خارج.

فإذا كان نَظَرُنَا إليه من حيث هو إنسانية فقط، فلا يجب أن نشوبه بنظر إلى شيء من خارج يجعل النظر نظرين: نظر إليه بما هو هو، ونظر إلى لواحقه. ومن حيث النظر الواحد الأول لا يكون إلا الإنسانية فقط، فلهذا إن قال قائل: إن الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمرو؟ فيلزم أن نقول: لا. وليس يلزم من تسليمه هذا أن يقول: فإذا

تلك وهى واحدة بالعدد، لأن هذا كان سلباً مطلقاً، وعيننا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هى إنسانية هى إنسانية فقط، وكونها غير التى فى عمرو شىء من خارج. فإنه إن لم يكن ذلك خارجاً عن الإنسانية لزم أن تكون الإنسانية من حيث هى إنسانية ألفاً مثلاً أو ليست بآلف، وقد أبطلنا ذلك، وإنما أخذنا الإنسانية من حيث هى إنسانية فقط.

على أنه إذا قيل: الإنسانية التى فى زيد من حيث هى إنسانية يكون قد جعلها اعتباراً من حيث هى إنسانية، ساقطاً عنها أنها فى ذاتها التى فى زيد وإلا فيكون قد أخذنا الإنسانية على أنها فى زيد، فقد جردناها وتكلمنا على أن نلتفت إليها وهى إنسانية فقط.

ثم لا يخلو إما أن ترجع الكناية التى فى أنها إلى الإنسانية التى فى زيد، فيكون هذا محالاً من القول، فإنه لا تجتمع أن تكون إنسانية فى زيد وهى باعتبار أنها إنسانية فقط. وإن رجعت إلى الإنسانية فذكر زيد لغو إلا أن تعنى أن الإنسانية التى عرض لها من خارج أن كانت فى زيد وقد أسقطنا عنها أنها فى زيد، فهل هى هكذا؟ وهذا أيضاً فيه اعتبار غير الإنسانية.

فإن سألنا سائل وقال: أستم تجيبون وتقولون: إنها ليست كذا وكذا، وكونها ليست كذا وكذا غير كونها إنسانية بما هى إنسانية.

فنقول: إنا لا نجيب بانها من، حيث هى إنسانية، ليست كذا، بل نجيب أنها ليست من حيث هى إنسانية كذا، وقد عرف الفرق بينهما فى المنطق.

وهنا شىء آخر وهو أن الموضوع فى مثل هذه المسائل يكاد يرجع إلى الإهمال إذا لم تعلق بحصر ولا يكون عنها جواب، اللهم إلا أن تجعل تلك الإنسانية كأنها مشار إليها إذ لا كثرة فيها. فحيث لا يكون قولنا: «من حيث هى إنسانية» جزءاً من الموضوع، لأنه لا يصلح أن يقال: إن الإنسانية

التى هى من حيث هى إنسانية إلا وقد عادت مهمة . فإن قيل :
تلك الإنسانية التى هى من حيث هى إنسانية ، يكون قد وقع إليها الإشارة
فزادت على الإنسانية .

ثم إن ساهلنا فى ذلك فيكون الطرفان من المسألة مسلويين عنها ،
ولم يجب أن يكون واحدا أو كثيرا هو هو أو غيراً إلا على معنى أنه لا بدله أن
يكون هو هو أو غيراً . فحيث نقول : لا بد لها من أن تصير غيراً بالأعراض
التى معها ، إذ لا توجد البتة إلا مع الأعراض . وحيث لا تكون ماخوذة من
حيث هى إنسانية فقط ، فإذا ليست إنسانية عمرو فهى غير إنسانيته
بالأعراض ، فيكون لهذه الأعراض تأثير فى شخص زيد بأنه مجموع
الإنسان أو الإنسانية وأعراض لازمة كأنها أجزاء منه ، وتأثير فى الإنسان
أو الإنسانية بأنها منسوبة إليه .

ونعود من رأس ونجمع هذا ونخبر عنه بعبارة أخرى كالذكر لما سلف من
قولنا ، فنقول : إن ههنا شيئا محسوسا هو الحيوان أو الإنسان مع مادة
وعوارض ، وهذا هو الإنسان الطبيعى . وههنا شيئا هو الحيوان أو الإنسان
منظورا إلى ذاته بما هو هو ، غير ماخوذ معه ما خالطه ، وغير مشترط فيه
شرط أنه عام أو خاص أو واحد أو كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة أيضا
من حيث هو بالقوة . إذ الحيوان بما هو حيوان ، والإنسان بما هو إنسان أى
باعتبار حده ومعناه ، غير ملتفت إلى أمور أخرى تقارنه ، ليس إلا حيوانا
أو إنسانا .

وأما الحيوان العام ، والحيوان الشخصى ، والحيوان من جهة اعتبار أنه
بالقوة ، عام أو خاص ، والحيوان باعتبار أنه موجود فى الأعيان ، أو معقول
فى النفس ، هو حيوان وشئ وليس هو حيوانا منظورا إليه وحده . ومعلوم

أنه إذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزم منهما. وكذلك في جانب الإنسان.

ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزاً وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته، فذاته له بذاته؛ وكونه مع غيره أمر عارض له أو لازم مألطبيعتة الحيوانية والإنسانية. فهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه أو كلي وجودي، أو عقلي، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا الوجود لاهو جنس ولانوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير، بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وإنسان فقط.

لكنه يلزمه لامحالة أن يكون واحداً أو كثيراً، إذ لا يخلو عنهما شيء موجود، على أن ذلك لازم له من خارج. وهذا الحيوان بهذا الشرط وإن كان موجوداً في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيواناً ما، وإن كان يلزمه أن يصير حيواناً ما لأنه في حقيقة ماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما.

وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيواناً ما أن يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار أنه حيوان بحال ما موجوداً فيه، لأنه إذا كان هذا الشخص حيواناً ما، فحيوان ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود، كالبياض فإنه وإن كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على أنه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته، وإن كان عرض لتلك الحقيقة أن تقارن في الوجود أمراً آخر.

ولقائل أن يقول: إن الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الأشخاص، لأن الموجود في الأشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان. ثم الحيوان

١- «لا أنه» نسخة. وإن كان مألهاً واحداً كما لا يخفى، ولكن الصواب ما اخترناه في المتن.

بما هو حيوان موجود، فهو إذن مفارق للأشخاص. ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص، لم يخل إما أن يكون خاصا له أو غير خاص؛ فإذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان هو الموجود فيه أو هو، بل حيوان ما؛ وإن كان غير خاص كان شئ واحد بعينه بالعدد موجودا في الكثرة، وهذا محال.

وهذا الشك وإن كان ركيكا سخيلا فقد أوردناه بسبب أنه قد وقعت منه الشبهة في زماننا هذا لطائفة ممن يتشحط في التفلسف. فنقول: إن هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة. أحدها الظن بأن الموجود من الحيوان إذا كان حيوانا ما فإن طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط آخر لا تكون موجودة فيه. وبيان غلط هذا الظن قد تقدم.

والثاني، الظن بأن الموجود من الحيوان بما هو حيوان يجب أن يكون خاصاً أو غير خاص بمعنى العدول، وليس كذلك؛ بل الحيوان إذا نظر إليه بما هو حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام، بل كلاهما يسلبان عنه. لأنه من جهة حيوانيته حيوان فقط، ومعنى الحيوان في أنه حيوان غير معنى الخاص والعام، وليس داخلين أيضا في ماهيته. وإذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته، بل هو حيوان لا غيره من الأمور والأحوال، لكنه يلزمه أن يكون خاصا أو عاما.

فقوله لم يخل إما أن يكون خاصاً أو يكون عاماً: إن عني بقوله إنه لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خالٍ عنهما في حيوانيته، وإن عني أنه لا يخلو عنهما في الوجود أي لا يخلو عن لزوم أحدهما فهو صادق. فإن الحيوان يلزمه ضرورة أن يكون خاصا أو عاما وأيهما عرض له لم يبطل

عنه الحيوانية التى هى باعتبار ما ليس^١ بخاص ولا عام، بل يصير خاصا أو عاما بعدها بما يعرض لها من الأحوال .

وهنا شىء يجب أن تفهمه وهو أنه حق أن يقال : إن الحيوان بما هو حيوان لا يجب أن يقال عليه خصوص أو عموم، وليس بحق أن يقال : الحيوان بما هو حيوان يوجب أن يقال عليه خصوص أو عموم، وذلك أنه لو كانت الحيوانية توجب أن لا يقال عليها خصوص أو عموم لم يكن حيوان خاص أو حيوان عام . ولهذا المعنى يجب أن يكون فرق قائم بين أن نقول : إن الحيوان بما هو حيوان مجرداً بلا شرط شىء آخر، وبين أن نقول : إن الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط لاشىء آخر . ولو كان يجوز أن يكون للحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط أن لا يكون شىء آخر وجود فى الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الأفلاطونية وجود فى الأعيان؛ بل الحيوان بشرط لاشىء آخر وجوده فى الذهن فقط . وأما الحيوان مجرداً لا بشرط شىء آخر فله وجود فى الأعيان، فإنه فى نفسه وفى حقيقته بلا شرط شىء آخر، وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج . فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود فى الأعيان، وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقاً بل هو الذى هو فى نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود فى الأعيان . وقد اكتنفته من خارج شرائط وأحوال، فهو فى حد وحدته التى بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شىء آخر، وإن كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الأخرى . ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون، لم يكن هو الحيوان الذى نتطلبه ونتكلم عليه، لأننا نطلب

١- «باعتبارها» نسخة . يعنى حيوانيت باعتبار خودش .

حيوانا مقولا على كثيرين بأن يكون كل واحد من الكثيرين هو هو . وأما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء إذ ليس شيء منها هو هو ، فلاحاجة بنا إليه فيما نحن بسبيله .

فالحیوان مأخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي ، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب ، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الإلهي^١ لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى . وأما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية ، فكما أن للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة ، كذلك له في العقل . فإن في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد ، وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية ؛ وفي العقل أيضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه أعيانا كثيرة ، فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل إلى كثرة ، وهو بهذا الاعتبار كلي ، وهو معنى واحد في العقل لا تختلف نسبته إلى أي واحد أخذته من الحيوانات ، أي أي واحد منها أحضرت صورته في الخيال بحال ، ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها ، وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن أي خيال شخصي مأخوذ عن موجود من خارج أو جار مجرى الموجود من خارج وإن لم يوجد هو بعينه من

١- الوجود الإلهي هذا في قبال الوجود الإلهي الذي كان للمثل النورية المفارقة ، وغرض الشيخ أن الوجود الإلهي هو هذه الطبيعة المطلقة التي سبب وجودها عناية الله ، لا الذي يقول به أفلاطون .

خارج، بل اخترعه الخيال.

وهذه الصورة وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية، فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية، وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأن الانفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز إذن أن تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية، ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس إليها مثلها بالقياس إلى خارج، ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس إلى خارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها. وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة أخرى.

فالأمور العامة من جهة موجودة من خارج، ومن جهة ليست. أما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير، يكون هو محمولاً على هذا الشخص بأن ذلك الشخص هو، وعلى شخص آخر كذلك، فامتناعه بين، سنزداد بياناً. بل الأمور العامة، من جهة ما هي عامة بالفعل، موجودة في العقل فقط.

١- أي رب النوع ويقال له: المثال ايضاً وهو المثال المفارق النوري. وقد كان أفلاطون الإلهي شديد العناية بآثار المثل النورية. ولنا رسالة منفردة في تسديد رايه الصائب الثاقب.

الفصل الثاني من المقالة الخامسة

فى كيفية كون الكلية للطبائع الكلية وإتمام القول فى ذلك ،
وفى الفرق بين الكل والجزء ، والكلى والجزئى

فقد تحققت إذن أن الكلى من الموجودات ماهو ، وهو هذه الطبيعة عارضا لها أحد المعانى التى سمينها كلية . وذلك المعنى ليس له وجود مفرد فى الأعيان ألبة ، فإنه ليس الكلى بما هو كلى موجود مفردا بنفسه ، إنما يتشكك من أمره أنه هل له وجود على أنه عارض لشيء من الأشياء ، حتى يكون فى الأعيان مثلا شيء هو إنسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد .

فنقول : أما طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان فيلحقها أن تكون موجودة وإن لم يكن أنها موجودة هو أنها إنسان ولأدخال فيه ، وقد تلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية إلا فى النفس . وأما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه فى الفنون السابقة . بل هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج إلى مادة فى أن يبقى ، ولا فى أن يتبدى لها وجود فيكون من المستحيل أن يتكرر ، بل إنما يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد ؛ لأن مثل هذه الطبيعة ليست تتكرر بالفصول ولا بالمواد ولا بالأعراض . أما بالفصول

فلنوعيته، وأما بالمواد فلتجرده، وأما بالأعراض فلأن الأعراض إما أن تكون لازمة للطبيعة فلا تختلف فيها الكثرة بحسب النوع وإما أن تكون عارضة غير لازمة للطبيعة فيكون عروضا بسبب يتعلق بالمادة، فيكون حق مثل هذا إذا كان نوعا موجودا بوجوده أن يكون واحدا بالعدد^١.

وما كان منها محتاجا إلى المادة فإنما يوجد مع أن توجد المادة مُهيأة فيكون وجوده مستلحقا به أعراضا وأحوالا خارجة يتشخص بها، وليس يجوز أن تكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية، وقد عرفت هذا في خلال ما علمت. وأما إن كانت هذه الطبيعة جنسية فسنبين أن طبيعة الجنس محال أن تقوم إلا في الأنواع ثم تقوم قوام الأنواع. فهذه حال وجود الكليات.

وليس يمكن أن يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين، فإن الإنسانية التي في عمرو إن كانت بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الإنسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو، إلا ما كان من العوارض ماهيته مقولة بالقياس إلى زيد. وأما ما كان يستقر في ذات الإنسان ليس استقراره فيه محوجا إلى أن يصير مضافا مثل أن يبيض أو يسود أو يعلم، فإنه إذا علم لم يكن به مضافا إلا إلى المعلوم. ويلزم من هذا أن تكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الأضداد وخصوصا إن كان حال الجنس عند الأنواع حال النوع عند الأشخاص، فتكون ذات واحدة هي موصوفة بأنها ناطقة وغير ناطقة، وليس يمكن أن يعقل من له جبلة سليمة أن إنسانية واحدة اكتنفها أعراض عمرو إياها بعينها اكتنفت أعراض زيد. فإن

١- في أكثر النسخ: «إذا كان نوعا موجودا أن يكون واحدا بالعدد»، وفي بعضها كما في المتن، وفي أخرى: «إذا كان نوعا موجودا أن يكون وجوده واحدا بالعدد».

نظرت إلى الإنسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن إلى هذه الإضافات بوجه على ما علمناك .

فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد فى الأعيان وتكون بالفعل كلية ، أى هى وحدها مشتركة للجميع . وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت فى التصور الذهنى ، وأما كيفية وقوع ذلك فيجب أن تتأمل ما قلناه فى كتاب النفس . فالمعقول فى النفس من الإنسان هو الذى هو كلى ، وكلية لا لأجل أنه فى النفس ، بل لأجل أنه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة حكمها عنده حكم واحد . وأما من حيث أن هذه الصورة هيئة فى نفس جزئية فهى أحد أشخاص العلوم أو التصورات ، وكما أن الشئ باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً فكذاك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً . فمن حيث إن هذه الصورة صورة ما فى النفس فهى جزئية ، ومن حيث إنها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التى بينا فيما مضى فهى كلية ، ولاتناقض بين هذين الأمرين ، لأنه ليس بممتنع اجتماع أن تكون الذات الواحدة تعرض لها شركة بالإضافة الى كثيرين فإن الشركة فى الكثرة لا يمكن إلا بالإضافة فقط و إذا كانت الإضافة لذوات كثيرة لم تكن شركة ، فيجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد . والذات الواحدة بالعدد من حيث هى كذلك فهى شخصية لا محالة .

والنفس نفسها تتصور أيضاً كلياً آخر يجمع هذه الصورة ، وأخرى ، فى تلك النفس أو فى نفس غيرها ، فإنها كلها من حيث هى فى النفس تُحدُّ بحد واحد .

وكذلك قد توجد اشتراكات أخرى ، فيكون الكلى الآخر يُمايز هذه الصورة بحكم له خاص وهو نسبته إلى أمور فى النفس ، وهذه إنما كانت

نسبتها الجاعلة إياها كلية هي إلى أمور من خارج على وجه أن أي تلك الخارجات سبقت إلى الذهن فجائز أن تقع عليها فيه هذه الصورة بعينها . وإذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد إلا بحكم هذا الجواز المعتبر ، فإن هذا الأثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة . ولو كان بدل^١ أحد هذه المؤثرات أو المؤثر بها شيء غير تلك الأمور المعروفة وغير مجانس لها لكان الأثر غير هذا الأثر ، فلا يكون مطابقة .

وأما الكلى الذى فى النفس بالقياس إلى هذه الصور التى فى النفس ، فهذا الاعتبار له بحسب القياس إلى أى صورة سبقت من هذه الصور التى فى النفس إلى النفس .

ثم هذه أيضا تكون صورة شخصية من حيث هى على ما قلناه ولأن فى قوة النفس أن تعقل ، وتعقل أنها عقلت ، وتعقل أنها عقلت ، وأن تُركب إضافات فى إضافات ، وتجعل للشيء الواحد أحوالا مختلفة من المناسبات إلى غير النهاية بالقوة . فيجب أن لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف ، ويلزم أن تذهب إلى غير النهاية ، لكن تكون بالقوة لا بالفعل . لأنه ليس يلزم النفس إذا عقلت شيئا أن تكون بالفعل تعقل معه الأمور التى تلزمه لزوماً قريباً ، وأن تُخطرها بالبال فضلاً عما يُمعن فى البعد . فإن ههنا مناسبات فى الجذور الصم وفى إضافات الأعداد كلها قريبة التناول من النفس ، وليس يلزم أن تكون النفس فى حال واحدة تعقل تلك كلها أو أن تكون مشغلة على الدوام بذلك ، بل فى قوتها القريبة أن

١- خبر كان ومقدم على اسمه ، و«شيء» اسم كان ومؤخر على خبره .

تعقل ذلك مثل إخطار المضلّعات التى لانهاية لها بالبال، ومزاوجة عدد بأعداد لانهاية لها بالبال، بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله مراراً لانهاية لها بالتضعيف : فإن هذا أشبه شىء بما نحن فى ذكره .

فأما أنه هل يجوز أن تقوم المعانى العامة للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية فأمر ستتكلم فيه من بعد .

فإذا قلنا : إن الطبيعة الكلية موجودة فى الأعيان فلسنا نعنى من حيث هى كلية بهذه الجهة من الكلية، بل نعنى أن الطبيعة التى تعرض لها الكلية موجودة فى الأعيان . فهى من حيث هى طبيعة شىء، ومن حيث هى محتملة لأن تعقل عنها صورة كلية شىء، وإيضاً من حيث عقلت بالفعل كذلك شىء، ومن حيث هى صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لهذه المادة والأعراض بل تلك المادة والأعراض، لكان ذلك الشخص الآخر شىء، وهذه الطبيعة موجودة فى الأعيان بالاعتبار الأول، وليست فيه كلية موجودة، وبالاعتبار الثانى والثالث والرابع أيضاً فى الأعيان .

فإن جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية فى الأعيان، وأما الكلية التى نحن فى ذكرها فليست إلا فى النفس .

وإذ قد عرفنا هذه الأشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلى والجزئى، وذلك أن الكل من حيث هو كل يكون موجوداً فى الأشياء، وأما الكلى من حيث هو كلى فليس موجوداً إلا فى التصور .

وأيضاً الكل يُعدّ بأجزائه ويكون كل جزء داخلاً فى قوامه، وأما الكلى فإنه لا يعدّ بأجزائه، ولا أيضاً الجزئيات داخلة فى قوامه .

وأيضاً فإن طبيعة الكل لا تُقومُ الأجزاء التى فيه بل تتقوم منها، وأما طبيعة الكلى فإنها تقوم الأجزاء التى فيه . ولذلك فإن طبيعة الكل لا تصير

جزءاً من أجزائه البتة، وأما طبيعة الكلى فإنها جزء من طبيعة الجزئيات لأنها إما الأنواع فتتقوم من طبائع الكليين أعنى الجنس والفصل، وإما الأشخاص فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الأعراض التى تكتنفها مع المادة. وأيضا فإن الكل لا يكون كلاً لكل جزء وحده لو انفرد، والكلى يكون كليا محمولا على كل جزئى.

وأیضا فإن أجزاء كلٍ متناهية، وليس أجزاء كل كلى متناهية. وأيضا الكل يحتاج إلى أن تحضره أجزاؤه معا، والكلى لا يحتاج إلى أن تحضره أجزاؤه معا. وقد يمكنك أن تجد فروقا أيضا غير هذه فتعلم أن الكل غير الكلى.



مركز تحقیقات علوم اسلامی

الفصل الثالث من المقالة الخامسة

في الفصل بين الجنس والمادة

والذي يلزمنا الآن هو أن نعرف طبيعة الجنس والنوع . فاما أن الجنس على كم شيء يدل فقد كان يدل في زمان اليونانيين على معانٍ كثيرة ، وقد ذهب استعمالها في زماننا .

فما لجنس في صناعتنا لا يدل إلا على المعنى المنطقي المعلوم ، وعلى الموضوع^١ ، وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا : ليس كذا من جنس كذا أي من نوعه أو من جملة ما يشاركه في حده .

والنوع أيضاً ليس يدل عندنا الآن في زماننا وعادتنا في الكتب العلمية إلا على النوع المنطقي ، وعلى صور الأشياء^٢ .

وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول : إن المعنى الذي يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنساً إلا على نحو من التصور ، إذا تغير عنه ولو بأدنى اعتبار لم يكن جنساً ، وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات . ولنجعل بياننا في الجنس وفي مثال يكثر إشكاله على المتوسطين

١- على الموضوع أي محل العرض ، أي الجنس الطبيعي المفروض للجنس المنطقي .

٢- أي ما به الشيء ذلك الشيء وحقيقة الشيء .

فى النظر فنقول :

إن الجسم قد يقال له إنه جنس الإنسان وقد يقال له إنه مادة الإنسان ، فإن كان مادة الإنسان كان لامحالة جزء من وجوده واستحال أن يحمل ذلك الجزء على الكل . فلنتظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادة ، وبينه وقد اعتبر جنساً ، فهناك يصير لنا سبيل إلى معرفة ما نريد بيانه . فاذا أخذنا الجسم جوهرأ ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا ، وبشرط أنه ليس داخل فيه معنى غير هذا ، وبحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجاً عن الجسمية ومحمولاً فى الجسمية مضافاً إليها فالجسم مادة . وإن أخذنا الجسم جوهرأ ذا طول وعرض وعمق بشرط ألا يتعرض بشرط آخر البتة ولا يوجب أن تكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الأقطار فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع ألف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة ، ولكن معناها أو فيها الأقطار . فللجملة^١ أقطار ثلاثة على ما هى للجسم ، وبالجملة أى مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهرأ ذا أقطار ثلاثة ، وتكون تلك المجتمعات إن كانت هناك مجتمعات داخلية فى هوية ذلك الجوهر ، لا أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار ثم لحقت تلك المعانى خارجة عن الشيء الذى قد تم ، كان هذا الماخوذ هو الجسم الذى هو الجنس .

فالجسم بالمعنى الأول إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التى بعد الجسمية التى بمعنى المادة فليس^٢ بمحمول ، لأن تلك الجملة ليست

١- أى للمجموع .

٢- خبر فالجسم .

بمجرد جوهر ذى طول وعرض وعمق فقط^١. وأما هذا الثانى فإنه محمول على كل مجتمع من مادة، وصورة واحدة كانت أو ألفاً، وفيها الأقطار الثلاثة، فهو إذن محمول على المجتمع من الجسمية التى كالمادة ومن النفس، لأن جملة ذلك جوهر وإن اجتمع من معانٍ كثيرة. فإن تلك الجملة موجودة لا فى موضوع، وتلك الجملة جسم لأنها جوهر، وهو جوهر له طول وعرض وعمق.

وكذلك فإن الحيوان إذا أخذ حيواناً بشرط أن لا يكون فى حيوانيته إلا جسمية وتغذٍ وحس، وأن يكون ما بعد ذلك خارجاً عنه فربما كان لا يبعد أن يكون مادة للإنسان أو موضوعاً وصورة النفس الناطقة.

وإن أخذ بشرط أن يكون جسماً بالمعنى الذى يكون به الجسم جنساً، وفى معانى ذلك الجسم على سبيل تمييز الحس وغير ذلك من الصور، ولو كان النطق أو فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شئ منها أو وضعه، بل مجزأ وجوداً أى ذلك كان فى هويته، ولكن هناك معها بالضرورة^٢ قوة تعذية وحس وحركة ضرورة ولا ضرورة فى أن لا يكون غيرها أو يكون، كان حيواناً بمعنى الجنس.

وكذلك فافهم الحال فى الحساس والناطق، فإن أخذ الحساس جسماً أو شيئاً له حس بشرط أن لا يكون زيادة أخرى لم يكن فصلاً وإن كان جزءاً من الإنسان. وكذلك فإن الحيوان غير محمول عليه وإن أخذ جسماً أو شيئاً مجزأ له وفيه ومعه، أى الصور والشرائط كانت بعد أن يكون فيها حس كان

١- بل هو مع أشياء أخرى.

٢- أى بالبداهة. وقوله: «ضرورة» قيد لما قبلها. وقوله: «ولا ضرورة فى أن يكون» جملة أخرى، فلا تغفل. وقوله: «كان حيواناً بمعنى الجنس» جواب «وإن أخذ».

فصلاً وكان الحيوان محمولاً عليه .

فإذن أى معنى أخذته مما يشكل الحال فى جنسيته أو ماديته من هذه فوجدته قديجوز انضمام الفصول إليه أيها كان على أنها فيه ومنه ، كان جنساً . وإن أخذته من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى وختمته حتى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافاً من خارج لم يكن جنساً ، بل مادة . وإن أوجبت لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل ، صار نوعاً . وإن كنت فى الإشارة إلى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك كان جنساً . فإذن باشتراط أن لا تكون زيادة تكون مادة ، وباشتراط أن تكون زيادة يكون نوعاً . وبأن لا تتعرض لذلك ، بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات على أنها داخلة فى جملة معناه يكون جنساً . وهذا إنما يشكل فيما ذاته مركبة ، وأما فيما ذاته بسيطة فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات فى نفسه على النحو الذى ذكرنا قبل هذا الفصل .

وأما فى الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة ، فنقول : إنما يوجد للإنسان الجسمية قبل الحيوانية فى بعض وجوه التصور إذا أخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس ، وكذلك إنما يوجد الجسم قبل الحيوانية إذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه .

وأما الجسمية التى تفرض مع جواز أن توضع متضمنة لكل معنى مقروناً به مع^١ وجوب أن يتضمن الأقطار الثلاثة فإنه لم يوجد للشيء الذى هو نوع من الحيوان إلا وقد تضمن الحيوانية . فيكون معنى الحيوانية جزءاً ما من وجود

١- «مقروناً بها وجوب ... فلأنها لم توجد ...» . والمعنى مستفاد من هذه النسخة بلا تكلف

بخلاف ما فى الكتاب كما لا يخفى .

ذلك الجسم بالفعل بعد أن كان مجوزاً فى نفسها تضمنها إياه، فيكون معنى الحيوانية جزءاً مما من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم إذا حصل، كما أن الجسم الذى هو بمعنى المادة فإنه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذى ليس بمعنى المادة إنما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه، وما توضع تحته فهى أسباب لوجوده، وليس هو سبباً لوجودها. ولو كان للجسمية التى بمعنى الجنس وجودٌ محصلٌ قبل وجود النوعية، وإن كانت قبلية لا بالزمان بل بالذات، لكان سبباً لوجود النوعية، مثل الجسم الذى بمعنى المادة ولكانت قبلها، وإن كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية فى هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير.

وفى العقل أيضاً فإن الحكم فيه كذلك. فإن العقل لا يمكنه أن يضع فى شىء من الأشياء للجسمية التى لطبيعة الجنس وجوداً يُحصل هو أولاً وينضم إليه شىء آخر حتى يحدث الحيوان النوعى فى العقل. فإنه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذى للجنس فى العقل غير محمول على طبيعة النوع، بل كان جزءاً منه فى العقل أيضاً. بل إنما يحدث للشىء الذى هو النوع طبيعة الجنسية فى الوجود وفى العقل معاً إذا حدث النوع بتمامه. ولا يكون الفصل خارجاً عن معنى ذلك الجنس ومضافاً إليه، بل منضمّاً فيه وجزءاً منه من الجهة التى أومأنا إليها. وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي، بل حكم كل كلي من حيث هو كلي.

فبين من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهة التى يكون جنساً يكون كالمجهول بعد، لا يدري أنه على أى صورة وكم صورة يشتمل، وتطلب النفس تحصيل

ذلك، لأنه لم يتقرر بعدُ بالفعل شيء هو جسم محصل. وكذلك إذا أخذنا اللون وأخطرناه ببال النفس فإن النفس لا تقنع بتحصيل شيء متقرر لا بالفعل، بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون.

وأما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها، بل تحصيل الإشارة. وأما طبيعة الجنس فإنها وإن كانت النفس إذا طلبت فيها تحصيل الإشارة كانت قد فعلت الواجب وما يجب أن تقنع معه. فإن النفس قد تطلب أيضاً مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا الطلب، حتى إنما يبقى له أن تستعد لهذا الطلب أكثر ويكون إلى النفس أن يفرضه أيّ مشارٍ إليه شاء. فلا يمكن النفس أن تجعله بحيث يجوز أن يكون أيّ مشارٍ إليه شاء إلا بعد أن تضيف إليه معاني أخرى بعد اللونية قبل الإشارة. فإنه ليس يمكنه أن يجعل اللون وهو لون بعدُ بلا زيادة شيئاً مشاراً إليه أنه لون في هذه المادة، ذلك الشيء ليس إلا لونا فقط.

مركز تحقيقات كميتر علوم و فلسفه

وقد يخصص بأمور عرضية عرضت من خارج يجوز أن يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها، كما يكون في مخصصات الطبيعة النوعية. وكذلك في المقدار أو الكيفية أو غيرها، وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن أن يجعله الذهن مشاراً إليه مقتصرأ على أنه جوهر يتضمن أيّ شيء اتفق بعد أن تكون الجملة طويلة عريضة عميقة على جملته لم يتحدد الأشياء التي يتضمنها أو لا يتضمنها فيصير نوعاً.

فإن قال قائل: فيمكننا أن نجتمع مثل هذا الجمع^١ أيّ الأشياء شتتاً،

١- أي والحال أنه حينئذ ليس إلا لونا فقط.

٢- أي غير الكلّيات، فلا حاجة إلى التخصيص بالكلّيات.

فنعول : إن كلامنا فى نحو من الاجتماع مخصوص ، فيما يكون اجتماع الأشياء فيه على نحو الاجتماع فى طبيعة الجنس من حيث هو جنس ، وذلك النحو هو أن تكون المجتمعات فصولاً تنضم إليه ، إلا أنه ليس كلامنا ههنا فى الدلالة على طبيعة الجنس أنه كيف تحوى الفصول وغير الفصول ، وأى الأشياء يجتمع فيه على نحو الفصول ، بل كلامنا فيها على النحو المؤدى إلى الفرق بين الجنس والمادة وليس إذا أردنا أن نفرق بين شيئين يلزمنا أن نتعدى التفريق إلى بيانات أحوال أخرى ، وإنما غرضنا أن نعرف أن طبيعة الجنس الذى هو الجسم هو أنه جوهر يجوز فيه اجتماع أشياء من شأنها أن تجتمع فيه ، فتكون الجملة طويلة عريضة عميقة ، وتكون وإن كانت لا تكون إلا أشياء معلومة الشروط مجهولة بعد . وإلى هذا الحد ما نتكلم فى هذا الفصل .

الفصل الرابع من المقالة الخامسة

فى كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس

فلنتكلم الآن فى الاشياء التى يجوز اجتماعها فى الجنس ، ويكون التوقف فى إثبات طبيعته وماهيته محصلة بالفعل إنما يقع لأجلها . فنقول : إن هذا المطلب ينقسم إلى قسمين : أحدهما أنه أى الأشياء هى الأشياء التى يجب أن يحصرها الجنس فى نفسه وتجتمع ، فتكون تلك الأشياء جاعلة إياه نوعاً . والثانى أنه أى الأشياء يكون واقعاً فى حصره مما ليس كذلك^١ .

وذلك أن الجسم إذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور لم يجعله نوعاً ، والحيوان إذا قسم إلى ذكر وأنثى لم يتنوع بذلك ، وهو مع ذلك يتنوع بأشياء أخرى . ثم الحيوان يجوز أن يقع على شخص فيه أعراض كثيرة تكون تلك الجملة حيواناً مشاركاً إليه^٢ .

فنقول أولاً : ليس يلزمنا أن نتكلف إثبات خاصية فصل كل جنس عند

١- أى فى حصر الجنس لها مما ليس أن يجعله نوعاً .

٢- أى يجعله شخصاً .

كل نوع ولا أيضا فصول أنواع جنس واحد، فإن ذلك ليس فى مقدورنا، بل الذى فى مقدورنا هو معرفة القانون فى ذلك، وأنه كيف ينبغى أن يكون الأمر فى نفسه^١. وأما إذا نظرنا إلى معنى من المعانى المعقولة الواقعة فى تخصيص الجنس أنه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون أو ليس فرما جهلناه فى كثير من الأشياء، وربما علمناه فى بعضها.

فنتقول: إن المعنى العام إذا انضافت إليه طبيعة فيجب أول شيء أن يكون انضياها إليه على سبيل القسمة حتى تردّه إلى النوعية، وأن تكون القسمة مستحيلاً أن تتقلب وذلك^٢ المشار إليه باقى الجوهر، حتى تصوير مثلاً المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص، وغير المتحرك متحركاً وهو واحد بالشخص، وغير^٣ المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتى، بل^٤ يجب أن تكون القسمة لازمة فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسطه^٥ الخاص من الجنس.

وبعد ذلك فيجب أن يكون الموجب من القسمين^٦ أو كلاهما ليسا عارضين له بسبب شيء قبلهما وتتضمن طبيعة الجنس أن يكون له ذلك المعنى أولاً. فإنه إن كان ثانياً جاز أن لا يكون ذلك المعنى فصلاً البتة، بل كان أمراً لازماً للأمر الذى هو الفصل مثل أن يكون قاسم^٧ قد عبّر حكمه فلم

١- أى نفس أمر هذا الحكم ماهو.

٢ و٣- أى والخال.

٤- إضراب عن قوله: «فيجب أول شيء».

٥- أى من حصته.

٦- أى من أحد القسمين.

٧- «قاسم راع حكمه» كما فى نسخة مخطوطة عتيقة.

يقسم الجوهر إلى جسم وإلى غير جسم ، بل قسم إلى قابل الحركة وإلى غير قابل للحركة . فإن القابل للحركة لا يلحق الجوهر أوّل اللحوق ، بل بعد أن يصير مكانياً جسمانياً . فقابل الحركة يلزم الجسم ، ويلزم الجسم أشياء كثيرة كل واحد منها يذكر الجسم ، لكنها ليست فصولاً بل أموراً لزمّت الفصول . لأن الجوهر بتوسط الجسمية مما تعرض له تلك المعاني ، وانقسامه إلى أن يكون ذا جسمية أو غير ذي جسمية فهو لما هو جوهر لا لتوسط شيء آخر .

وقد يجوز أن يكون بعض ما لا يعرض أولاً فصلاً ، ولكن لا يكون فصلاً قريباً لذلك الجنس ، بل فصلاً بعد فصل ، مثل أن يقال : إن الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق ، لأن الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعداً لأن يكون ناطقاً وغير ناطق ، بل يحتاج إلى أن يكون أولاً ذا نفس حتى يكون ناطقاً . فإذا وجد الجنس فصلاً فيجب أن تكون تلك الفصول التي بعده فصولاً تعرف تخصيص ذلك الفصل^١ ، فإن ذا النطق وعديم النطق يعرف حال فصل كونه النفس ، فإنه^٢ ذو النطق وعديم النطق من جهة ما هو ذو نفس ، لا من جهة أنه أبيض أو أسود أو شيء آخر البتة بالفعل .

وكذلك كون الجسم ذات نفس أو غير ذي نفس ليس له هذا بسبب شيء البتة من الأجناس المتوسطة ، فإذا عرض لطبيعة الجنس أيضاً عوارض تنفصل بها لم يخل إما أن يكون الاستعداد للانفصال بها أنما هو لطبيعة الجنس ، أو لطبيعة أعم منها ، كما كان قبل لطبيعة أخص منها . فإن كان لطبيعة أعم منها

١- «تخصص تلك الفصول» نسخة .

٢- أي الجسم .

مثل أن الحيوان منه أبيض وأسود، والإنسان منه ذكر وأنثى فليس ذلك من فصوله بل الحيوان إنما صار أبيض أو أسود لأجل أنه جسم طبيعى، وقد صار ذلك الجسم الطبيعى قائماً بالفعل ثم وضع لهذه العوارض، وهو يقبلها وإن لم يكن حيواناً، والإنسان إنما صار مستعداً للذكر والأنثى لأجل أنه حيوان، فهذا لا يكون فصلاً للجنس.

وأيضاً قد تكون أشياء خاصة بالجنس نفسه تقسمه كالذكر والأنثى بالحيوان، ولا تكون فصلاً بوجه من الوجوه، وذلك لأنها إنما كانت تكون فصولاً لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساماً أولياً، ولم تكن لازمة لشيء يقوم به فصل أول (أولاً - خ)، فإما إذا لم تكن كذلك بل إنما عرضت للحيوان لأن مادته التى تكون منها عرض لها عارضٌ فصارت بحال من الأحوال لا تمنع حصول صورة الجنس وماهيته فى المادة ولا طرفاً القسمة أيضاً يمنع أن يقع للجنس افتراق آخر من حيث صورته بالفصول، فليس طرفاً القسمة من الفصول، بل من العوارض اللازمة فيه أعنى مثل الذكورة والأنوثة. فإن المنى الذى كان صالحاً لصورة الحيوان^١ وكان متعيناً لفصل خاص من الحيوان الكلى عرض له انفعال حار فصار ذكراً^٢، وكان يجوز أن يعرض له بعينه انفعال مبرد فى المزاج فيكون أنثى، وذلك الانفعال وحده لا يمنعه من حيث نفسه أن يقبل أى فصل يعرض للحيوان من جهة صورته، أى من جهة كونه ذات نفس

١- جواب «فأما إذا ...».

٢- «لصورة الحيوان أولاً وكان ...» وبدون كلمة أولاً كما فى أكثر النسخ المخطوطة عندنا.

٣- قال الشيخ قدس سره فى أول تاسعة طبيعيات الشفاء (ص ٤٢٧): «وأفضل المنى أخشاه أى أغلظه، وأما الرقيق الخيطى فلا يولد إلا الإناث».

درأكاً متحركاً بالإرادة، فكان يجوز أن يقبل النطق وغير النطق فلم يكن ذلك مؤثراً في تنويعه. وحتى لو توهمناه لائشاً ولاذكراً ولم نلتفت إلى ذلك البتة لقام نوعاً بما ينوعه، فلا ذلك يمنع عن التنوع دون الالتفات إليه ولا يفيد التنوع بالالتفات إليه. وليس كذلك إذا توهمناه لاناطقاً ولا أعجم أو توهمنا اللون لا أبيض ولا أسود بوجه.

وليس يكفي إذا أردنا أن نفرق بين الفصول والخواص القاسمة أن نقول: إن الذي عرض من جهة المادة فليس بفصل. فإن كونه غاذياً أو غير غاذٍ إنما يعرض من جهة المادة لكن يجب أن تراعى الشرائط الأخرى التي وصفناها. ولهذا لا نجد شيئاً من جملة ما هو معتد من أنواع الجسم يدخل في جملة ما هو غير معتد، ونجد الإنسان وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل في جملة الذكر والائش جميعاً، وكذلك الفرس وغيره، والذكر والائش قد يدخل أيضاً في الإنسان وفي الفرس. على أن هذا المعنى وهو ملازم ما به تقع القسمة للمقسوم وإن كان من شرائط الفصل فقد يكون في غير الفصل. فربما لزم ما ليس بفصل نوعاً واحداً لا يتعداه، وذلك إذا كان من لوازم الفصل.

ونرجع فنقول: وأنت تعلم أن المادة إذا كانت تتحرك إلى قبول حقيقة صورة ليحدث نوع، فقد تعرض لها عوارض من الأمزجة وغيرها تختلف بها حالها في أفعال تصدر عنها لا من حيث تقبل صورة الجنس أو صورة الفصل، إذ ليس كل ما تقبله من الأحوال وما يعرض لها إنما يكون من جملة ما هو داخل في الغاية التي إليها تتحرك في التكوّن. فقد علمت مصادمات الأمور الطبيعية، ومعارضة بعضها لبعض، والانفعالات التي تقع بينها، فربما كانت

الانفعالات المعترضة صارفة عن الغاية المقصودة، وربما كانت موقعة لاختلافات لا فى نفس الغاية المقصودة، بل فى أمور تناسب الغاية مناسبة ما، وربما كانت فى أمور خارجة عنها جداً. فما يعرض للمادة من هذه الجهة وتبقى معه المادة مستمرة إلى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية، والذكورة والأنوثة^١ إنما تؤثر فى كيفية حال الآلات التى بها يكون التناسل، والتناسل لا محالة أمر عارض بعد الحياة وبعد تنوع الحياة شيئاً محصلاً بعينه. فيكون ذاك وأمثالهما من جملة الأحوال اللاحقة بعد تنوع النوع نوعاً، وإن كانت مناسبة للغاية. فما كان من الانفعالات واللوازم بهذه الصفة فليعلم أنها ليست من الفصول للأجناس.

قد عرفنا^٢ طبيعة الكلى وأنه كيف يوجد وأن الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفاً من وجه يمكن أن يتفرع منه وجوه سنوردها بعد، وعرفنا أى الأشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها. وقد بقى بحثان متصلان بما نحن بسبيله: أحدهما أى الأشياء يتضمنها الجنس مما ليس بمنوع إياه. والثانى أن هذا التاحيد^٣ كيف يكون وكيف يكون عن الجنس وعن الفصل وهما شيان شئ واحد متحصل بالفعل.

١- «الذكورية والأنوثة» خ.

٢- هذا الموضع مصدر بالفصل فى نسختين مخطوتين عندنا ولا ينافي ما مر فى صدر المقالة من أنها تسعة فصول، لأن تعيين عدد الفصول فى أوائل المقالات ليس من الشيخ بل مما أضافها غيره.

٣- فى غير واحدة من النسخ: «التاحد» مكان «التاحيد». والتاحيد: أى الوحدة (يكى شدن)، أى التركيب الذى يحصل منه أمر واحد ويحمل عليه شئ واحد كما يقال: الإنسان حيوان.

فأما البحث الأول فنقول فيه : إن تلك الأشياء إذ لا تكون فصولاً فهي لامحالة عوارض . والعوارض إما لازمة وإما غير لازمة . واللازمة إما لازمة لأجناس الجنس إن كانت له أجناس وإما لفصول أجناسه وإما للجنس نفسه من فصله ، وإما لفصول تحته ، وإما لمادة شيء منها^١ .

وأما ما كان منها من فوق فإن اللازمات للأجناس الفوقانية والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولأعراضها إذ قد تلزم الأعراض أعراضاً فجميع ذلك يكون لازماً للجنس ولما تحته . وأما التي تلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها ، إذ يلزم من ذلك أن يلزمه النقيضان ، بل قد يجوز أن يقع فيه كلاهما .

وأما البحث الثاني فلنفرض مشاراً إليه وهو مجموع محصل من فصول الأجسام وأعراض كثيرة . فإذا قلنا له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الأشياء كلها عارضة لها خارجة ، بل نعني شيئاً لا في موضوع له طول وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل أولياً أو غير أولي . فتكون هذه الجملة من حيث هي جملة معينة يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى ، ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذي هو مادته^٢ . فإذا قيل له جسم لم يكن ذلك الجسم إلا هو نفسه ، لا الجزء منه ولا شيئاً خارجاً عنه .

ولكن لقائل أن يقول : قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص ، وقد أجمع الحكماء على أن للشخص أعراضاً وخواصاً خارجة

١- أي من تلك الفصول .

٢- شرع في بيانه براس .

٣- أي المركب من الهيولى والصورة فقط بدون شيء خارج .

عن طبيعة الجنس . فنقول : معنى قولهم أن للشخص أعراضاً وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو : أن طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا تحتاج في أن تكون لها طبيعة الجنس من حيث تعم إلى تلك الأعراض بالفعل ، لا أن طبيعة الجنس لا تقال على الجملة . فإنه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولاً على الشخص ، بل كان يكون جزءاً من الشخص . لكنه لو لم تكن هذه الأعراض والخواص لكان يكون أيضاً هذه الطبيعة التي قلناها موجودة بهذا المعنى المذكور ، وهو أنها طبيعة جوهر كيف كانت جوهرية يتقوم بكذا وكذا مما يجب له في أنه جسم .

فهذه الأعراض والخواص خارجة عن أن يحتاج إليها الجسم من الأجناس مثلاً في أن يكون جسماً على ما قيل ، إلا أن يكون مخصصاً . وليس في ذلك إذا كانت هذه ، فليس يقال عليها الجسم ، ففرق بين أن يقال : إن طبيعة لا يحتاج في معناها إلى شيء ، وبين أن يقال : لا يحمل عليه . فقد يحمل على ما لا يحتاج إلى معناه . وأما إذا حمل فقد تخصص به بالفعل ، بعد أن كان يجوز أن يتخصص بغيره . وكذلك حاله مع الفصول . ولولا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءاً لا محمولاً .

الفصل الخامس من المقالة الخامسة

في النوع

وأما النوع فإنه الطبيعة المتحصلة في الوجود^١ وفي العقل جميعاً، وذلك لأن الجنس إذا تحصل ماهية^٢ بأمور تُحصّله^٣ يكون العقل إنما ينبغي له بعد ذلك أن يحصلها بالإشارة فقط، ولا يطلب شيئاً في تحصيلها إلا الإشارة فقط بعد أن تحصلت الطبيعة نوع الأنواع^٤. ويكون حيثئذ تعرض له لوازم من الخواص والأعراض تتعين بها الطبيعة مشاراً إليها، وتكون تلك الخواص والأعراض إما إضافات فقط من غير أن تكون معنى في الذات البتة، وهي ما يعرض لشخصيات الأمور البسيطة والأعراض، لأن تشخصها بكونها محمولة في موضوعاتها، وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة النار، وإما أن تكون أيضاً أحوالاً زائدة على الإضافات، لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعاً عن هذا المشار إليه لوجب أن لا يكون

١- أي في الخارج.

٢- في غير واحدة من النسخ: «مُحصّلة». مثل الفصل.

٣- أي النوع الأخير وهو أخير الأنواع.

هذا المشار إليه الذي هو مغاير لآخرين موجودا، بل يكون قد فسد^١ نحو مغايرته اللازمة، وبعضها بحيث لو توهم مرفوعاً لم يجب به لا بطلان ماهيته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها، ولكن بطلت مغايرته^٢ ومخالفته لآخرين إلى مغايرة أخرى من غير فساد.

لكننا ربما أشكل علينا ذلك فلم يتحصل، وليس كلامنا فيما نعلمه نحن في ذلك، بل فيما الأمر^٣ في نفسه عليه.



١- فاعل فسد قوله «بعضها» المقدم، وكلمة «نحو» منصوبة، يعني قد فسد ذلك البعض كما قد فسد مغايرته اللازمة.

٢- أي لأنفس ذاته، بل بطلت مغايرته فقط، بخلاف البعض الأول؛ فإنه قد فسدت ذاته أيضاً كما قد فسدت مغايرته بالطريق الأولى.

٣- أي نفس الأمر على تلك الحال.

الفصل السادس من المقالة الخامسة

فى تعريف الفصل وتحقيقه

والفصل ايضا يجب أن نتكلم فيه ونعرف حاله . فنقول : إن الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس ، فإن ذلك غير محمول على شىء إلا على ما ليس فصلا له بل نوعاً مثل اللمس^١ للحس على ما علمت فى موضع آخر ، أو شخصاً مثل حمل النطق^٢ على نطق زيد وعمرو . فإن^٣ أشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشيء منها أنه نطق أو حس ، ولكن يشتق له من أسمائها اسم . فإن كانت هذه فصولاً فهى فصول من جهة أخرى ، وليست من الجهة التى هى أقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ . فالأولى أن تكون هذه مبادئ الفصول لا الفصول ، فإنها إنما تحمل بالتواطؤ على غير أشخاص النوع التى يقال إنها فصولها . وذلك لأن النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ ، والحس يحمل

١- أي بان يقال : اللمس حس .

٢- وذلك لأن نطق زيد شخصاً للنطق المطلق .

٣- دليل لقوله : « فإن ذلك غير محمول » فلا تغفل .

٤- أي باعتبار الاشتقاق ، أي الناطق وذو النطق .

على البصر والسمع بالتواطؤ .

فالفصل الذى هو كالنطق والحس ليس هو بحيث يقال على شىء من الجنس ، فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة . وأما الفصل الذى هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو^١ ، وإذا صار هو بالفعل صار نوعا . وأما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبيننا أنه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع فى الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه^٢ بعضها من بعض ، وأن النوع بالحقيقة شىء هو الجنس إذا صار موصوفاً بالفصل ، وأن ذلك التميز والتفريق هو (له ، خ ل) عند العقل ، فإذا احتيل وفصل وتميز فى الوجود فى المركبات صار الجنس مادةً والفصل صورة ، ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع .

ثم من الشكوك التى تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل ما أقوله : إنه من البين أن كل نوع منفصل عن شركائه فى الجنس بفصل^٣ . ثم ذلك الفصل معنى أيضا من المعانى ، فإما أن يكون أعم المحمولات ، وإما أن يكون معنى واقعا تحت أعم المحمولات . ومحال أن يقال : إن كل فصل هو أعم المحمولات . فإن الناطق وأشياء كثيرة مما يجرى مجراه ليس مقولة^٤ ولا فى حكم مقولة ، فيبقى أن يكون واقعا تحت أعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت معنى أعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به ، فيكون إذن لكل فصل فصل^٥ ، ويذهب هذا إلى غير النهاية .

١- أى فى قوته أن يصير ذانطق .

٢- أى الجنس والفصل والنوع كيف يفترق بعضها من بعض .

٣- أى يكون الانفصال بفصل .

٤- أى من المقولات العشر .

والذى يجب أن يعلم حتى ينحلّ به هذا الشك أن من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود. وأنه ليس يجب أن يكون كل معنى يكون اخص ويقع تحت معنى أعم إنما ينفصل عن شركائه فيه بفصل في العقل، هو معنى يغير ذاته وماهيته وإنما يجب ذلك إذا كان ما يحمل عليه^١ مقوما لماهيته فيكون كالجاء في العقل والذهن لماهيته^٢، فما يشاركه^٣ عند العقل والذهن والتحديد في ذلك المعنى شاركه في شيء هو جزء ماهيته، فإذا خالفه فيجب أن يخالفه في شيء لا يتشاركان فيه، ويكون ذلك جزءا آخر عند العقل والذهن والتحديد من ماهيته. فتكون مخالفته الأولية له بشيء من جملة ماهيته، ليس بجميع ما يدل في ماهيته، أعني عند العقل والذهن والتحديد. والجزء غير الكل فتكون مخالفته له بشيء غيره وهو الفصل.

وأما إذا كانت المشاركة في أمر لازم وكان لا يشاركه في أجزاء حد الماهية أصلا وكانت الماهية بنفسها منفصلة لأجزاء منها مثل انفصال اللون عن العدد، فإنهما وإن اشتركا في الوجود، فالوجود كما اتضح في سائر ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل في الماهية، فلا يحتاج اللون في انفصاله من العدد عند التحديد والذهن إلى شيء آخر غير ماهيته وطبيعته. ولو شاركه العدد في معنى داخل في ماهيته لكان يحتاج إلى أن ينفصل عنه بمعنى آخر غير جملة ماهيته. لكن جملة ماهية اللون غير مشاركة البتة لماهية العدد، وإنما تشاركها بشيء خارج عن الماهية. فلا يحتاج إذن اللون إلى فصل

١- محمول على الموضوع.

٢- أي لماهية الموضوع.

٣- أي المحمول.

يخالف به العدد .

ونقول أيضاً إن الجنس يحمل على النوع على أنه جزء من ماهيته ،
ويحمل على الفصل على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته ، مثاله
الحيوان يحمل على الإنسان على أنه جزء من ماهيته ، ويحمل على الناطق
على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته . فإنه إنما يُعنى بالناطق شيء له
نطق وشيء له نفس ناطقة من غير أن يتضمن نفس قولنا الناطق بياناً لذلك
الشىء أنه جوهر أو غير جوهر . إلا أنه يلزم أن لا يكون هذا الشىء إلا جوهرأ
وإلا جسمأ وإلا حساسأ ، فتكون هذه الأمور مقولة عليه قول اللازم
على الملزوم لأنها غير داخلة فى مفهوم الناطق أى الشىء ذى النطق .

فتقول الآن : أما الفصل فإنه لا يشارك الجنس الذى يحمل عليه فى الماهية
فيكون إذن انفصاله عنه^١ بذاته . ويشارك النوع على أنه جزء منه فيكون
انفصاله عنه لطبيعة الجنس التى هى فى ماهية النوع وليست^٢ فى ماهية
الفصل . وأما حاله^٣ مع سائر الأشياء فإن الفصل إن شاركها فى الماهية
وجب أن ينفصل عنها بفصل وإن لم يشاركها فى الماهية لم يجب أن ينفصل
عنها بفصل . وليس يجب أن يكون كل فصل يشارك شيئاً فى ماهية ، فليس
يجب لامحالة إذا وقع الفصل تحت ما هو أعم منه أن يكون وقوعه تحته
هو وقوعه تحت الجنس ، بل قد يمكن أن يقع تحت ما هو أعم منه ويكون الأعم
داخلاً فى ماهيته . ويمكن أن لا يقع تحت ما هو أعم منه إلا وقوع المعنى
تحت اللازم له دون الداخل فى ماهيته مثل الناطق مثلاً ، فإنه يقع تحت المدرك

١- أى انفصال الفصل عن الجنس .

٢- أى طبيعة الجنس .

٣- أى حال الفصل .

على أن المدرك جنس له^١، والمدرك يقع تحت الجوهر على أنه أعنى الجوهر لازم له لا جنس على الوجه الذى أومأنا إليه، ويقع أيضا تحت المضاف لا على أن الإضافة جوهره أو داخله فى ماهيته بل على أنها لازمة له.

فالفصل ليس يحتاج فى انفصاله عن النوع إلى فصل آخر، وليس يحتاج فى انفصاله عن الأشياء المشاركة له فى الوجود وسائر اللوازم إلى معنى غير نفس ماهيته، وليس يجب أن يقع لامحالة تحت ما هو أعم منه وقوع النوع تحت الجنس، بل قد يقع وقوع الملزوم الأخص تحت اللازم الذى لا يدخل فى الماهية.

وأما إذا أخذت الفصل كالنطق مثلا فلإنما يجب أمثاله فى فصول الأشياء المركبة. فإن عنيّت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعانى المؤلفة من نسبة وجوهر، على ما علمت من حكمه فى مواضع أخرى. وإن عنيّت نفس النفس الناطقة كانت جوهرًا وكانت جزء جوهر مركب تخالفه بالفصل الواقع بين البسيط والمركب فى الجواهر، على نحو ما تحققت كثيرا.

ولنرجع الآن إلى المقدمات التى فى الشك فنقول: أما المقدمة القائلة إن الفصل لأنه معنى من المعانى فلإنما أن يكون أعم المحمولات، وإما أن يكون معنى واقعا تحت أعم المحمولات، فمسألة. وأما الأخرى وهى القائلة إن كل ما هو أعم المحمولات فهو مقولة كذب، وإنما المقولة أعم المحمولات الجنسية المقومة للماهية لا التى هى أعم المحمولات، وليس^٢ تقوم ماهية كل ماتحتها، بل تلزم الأشياء. والقائلة الأخرى إن كل ما هو واقع تحت معنى

١- وحيتذ يحتاج إلى الفصل.

٢- وحيتذ لا يحتاج إلى الفصل.

٣- حالة.

أعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به كاذبة . لأن المشاركات إذا كانت مشاركة فى اللازم دون المعنى الداخلى فى الماهية ، لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الماهية . فتعين بعد هذا أنه لا يجب أن يكون لكل فصل فصل .

ويجب أن يعلم أن الذى يقال من أن فصول الجواهر جوهر ، وفصول الكيف كيف ، معنى ذلك أن فصول الجواهر يلزم أن تكون جوهرا ، وفصول الكيف يلزم أن تكون كيفا ، لا أن فصول الجواهر يوجد فى مفهوم ماهياتها حد الجواهر على أنها جواهر فى أنفسها ، وفصول الكيف يوجد فى ماهيتها حد الكيفية على أنها كيفية . إلا أن يُعنى بفصول الجواهر مثلاً لا الفصل المقول على الجواهر بالتواطؤ ، بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق ، أعنى لا الناطق بل النطق ، فيكون حيثما علمت ويكون فصلاً بالاشتقاق لا بالتواطؤ ، والفصل الحقيقى هو الذى يقال بالتواطؤ . وليس يجب إذا كان الفصل الذى بالتواطؤ موجوداً ، أن يكون الفصل الذى بالاشتقاق موجوداً ، إنما يكون هكذا لا فى كل ماهو نوع ، بل فيما هو نوع جوهرى دون الأنواع العرضية ، وليس أيضاً فى كل نوع جوهرى ، بل فيما كان مركباً ولم يكن جوهراً بسيطاً .

فالفصل الذى يقال بالتواطؤ معناه شىء^١ بصفة كذا مطلقاً ، ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتأمل يعلم أنه يجب أن يكون هذا الشىء الذى بصفة كذا جوهراً أو كيفاً . مثاله أن الناطق هو شىء له نطق . فليس فى كونه شيئاً له نطق هو أنه جوهر أو عرض ، إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشىء إلا جوهراً أو جسماً .

١- بدون أن يقال : حيوان أو جوهر .

الفصل السابع من المقالة الخامسة

في تعريف مناسبة الحد والمحدود

ولقائل أن يقول: إن الحد كما وقع عليه الاتفاق من أهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل، وكل واحد منهما مفارق للآخر، ومجموعهما هو الحد^١، وليس الحد إلا ماهية المحدود، فتكون نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل إلى طبيعة النوع كنسبتها في الحد إلى المحدود^٢. وكما أن الجنس والفصل جزءا الحد، فكذلك معنياهما جزءا المحدود. وإذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لأنه جزء منه.

فنقول: إنا إذا حددنا فقلنا: الإنسان مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك أن الإنسان هو مجموع^٣ الحيوان والناطق، بل مرادنا بذلك أنه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق، بل الذي هو بعينه الناطق. كأن الحيوان في نفسه أمر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل^٤. فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا

١- «هو جزء الحد» نسخة.

٢- أي في تعريفه بالجنس والفصل.

٣- أي بطريق الافتراق.

٤- يعنى: پیشتر در تعریف گفته ایم که حیوان که جنس است بی فصل وجود او حاصل نمی شود.

حتى يكون هذا الذى نقول له : إنه ذو نفس درآكة مجملاً^١ الذى هو غير محصل ، أى أنه ذو نفس هو قد صار محصلاً من حاله أن نفسه حساسة ناطقة ، فيكون هذا تحصيلاً لكونه ذا نفس درآكة . فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئاً ، وكونه ذا نفس ناطقة شيئاً ينضم إليه خارجاً عنه ، بل يكون هذا الذى هو حيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة .

ثم كون نفسه درآكة أمر مبهم ، ولا يكون بالفعل فى الوجود مبهماً^٢ البتة كما علمت ، بل يكون فيه محصلاً ، وإنما يكون هذا الإبهام فى الذهن ، إذ يكون مشكلاً عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل ، فيقال درآكة بالحس والتخيل والنطق^٣ .

وإذا أخذ الحس فى حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل ، بل هو دليل على الفصل . فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس درآكة متحركة بالإرادة وليس هوية نفس الحيوان أن يحس ، ولا هويته أن يتخيل ، ولا هويته أن يتحرك بالإرادة ، بل هو مبدأ لجميع ذلك ، وهذه كلها قواه ، ليس أن ينسب إلى بعضها أولى من أن ينسب إلى الآخر ، لكنه شيء ليس له فى نفسه اسم ، وهذه توابعه ، فنضطر إلى أن نخترع له اسماً بالنسبة إليها . ولهذا نجتمع الحس والتحرك معاً فى حده ، ونجعل الحس كأنه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن ، أو يقتصر على الحس فيكون دالاً على جميع ذلك

١- أى قولاً مجملاً ، لا على أنه خبر « يكون هذا الذى » بل خبره هو : « قد صار » .

٢- أى فى الخارج لا يوجد مبهماً .

٣- أى مدرك بالنطق وهو مدرك المعقولات .

٤- أى يكون الفصل أمراً واحداً ، وهذه الأمور لوازم له ، فلذا يجمع فى القول هذه الأمور لأنها لوازم جميعاً .

لا بالتضمن بل بالالتزام .

وقد سلف لك بيان هذا وما أشبهه ، فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان ، بل أحد شعب فصله وأحد لوازمه . وإنما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله له ، وكذلك الناطق للإنسان . لكن عدم الأسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا إما هذا وإما ذاك إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لازمه . فربما اشتققنا اسمه من لازمه ، فعنينا بالحساس الذي له المبدأ الذي^١ ينبعث منه الحس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولاً عندنا ، ولم نشعر إلا بلازمه . وليس كلامنا في هذه الأمور على حسب ما نعقل نحن ونصنع نحن ونتصرف فيها نحن ، بل من جهة كيفية وجودها في أنفسها .

ثم لو كان ليس للحيوان نفس إلا الحساسة كان كونه جسماً ذا حس ليس جنساً^٢ بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية والحسية بشرط أن يكون هو فقط ، بل على النحو الذي قلنا^٣ . فاتحاد الفصل بالجنس ليس إلا على أنه شيء كان مضمّن الجنس بالقوة لامتزاج الجنس بالقوة^٤ ، واتحاد المادة بالصورة^٥ أو الجزء بالجزء الآخر في المركب فإنما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم أو عارض فتكون الأشياء التي يكون فيها اتحاد على أصناف .

أحدها أن يكون كاتحاد المادة والصورة فتكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه ، وإنما يصير بالفعل بالصورة على أن تكون الصورة أمراً

١- مفعول «عنينا» .

٢- جنس إنسان .

٣- أي بدون قيد فقط .

٤- لأن الملتزم يكون في امرين وشيئين والجنس والفصل كأنهما شيء واحد وأمر واحد .

٥- يعني أن هذا الاتحاد غير اتحاد الفصل بالجنس .

خارجاً عنه، ليس أحدهما الآخر، ويكون المجموع ليس^١ ولا واحداً منهما.

والثاني اتحاد أشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنياً عن الآخر في القوام، إلا أنها تتحد فيحصل منها شيء واحد إما بالتركيب وإما بالاستحالة والامتزاج.

ومنها اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه، وبعضها يقوم بالفعل، فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل وتجتمع من ذلك جملة متحدة، مثل اتحاد الجسم والبياض. وهذه الأقسام كلها لا تكون المتحدات منها بعضها بعضاً، ولا جملتها أجزاءها، ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ.

ومنها اتحاد شيء بشيء، قوة هذا الشيء^٢ منهما أن يكون ذلك الشيء، لأن ينضم إليه. فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى نفسه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى^٣ في الوجود، فينضم إليه معنى آخر يُعَيَّن وجوده^٤ بأن يكون ذلك المعنى^٥ مضمناً فيه^٦، وإنما يكون آخر من حيث التعيين^٧ والإبهام لا في الوجود. مثل المقدار فإنه معنى يجوز أن يكون هو الخط والسطح والعمق، لا على أن يقارنه شيء فيكون مجموعهما

١- أي المجموع غير الواحد.

٢- مثل المقدار.

٣- أي يحصل وجوده.

٤- أي المقدارية.

٥- «مضمناً» خ. ل.

٦- «التعيين» خ. ل.

الخط والسطح والعمق، بل على أن يكون نفس الخط ذلك أو نفس السطح ذلك. وذلك لأن معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلاً المساواة، غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط. فإن مثل هذا لا يكون جنساً كما علمت، بل بلا شرط غير ذلك، حتى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أي شيء كان، بعد أن يكون وجوده لذاته هذا الوجود، أي يكون محمولاً عليه لذاته أنه كذا^١، سواء كان في بُعد أو في بُعْدَيْن أو ثلاثة.

فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلا أحد هذه، لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً مفرداً. ثم أن الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يصف الزيادة على أنها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف إليه خارجاً عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله للمساواة أنه في بعد واحد فقط أو في أكثر منه. فيكون القابل للمساواة في بُعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة^٢، حتى يجوز لك أن تقول: إن هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بُعد واحد وبالعكس، ولا يكون هذا في الأشياء التي مضت. وهنا وإن كانت كثرة ما لاشك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الأجزاء بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصل وأمر محصل عند الذهن، فإن الأمر المحصل في نفسه يجوز أن يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فتكون هناك غيرية، لكن إذا صار محصلاً لم يكن ذلك شيئاً آخر إلا بالاعتبار

١- أي قابل للمساواة.

٢- أي بخصوص.

٣- أي القابل للمساواة مطلقاً.

٤- أي من الاتحادات.

المذكور الذى ذلك للعقل وحده . فإن التحصيل ليس بغيره بل يحققه .
 فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذى من الجنس والفصل . وإن كان^١ مختلفا وكان بعض الأنواع فيها تركيب فى طبائعها وتنبعث فصولها من صورها وأجناسها من المواد التى لصورها، وإن لم يكن لأجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هى مواد وصور، وبعضها^٢ ليس فيها تركيب فى طبائعها بل إن كان فيها تركيب فهو على النحو^٣ الذى قلنا، وإنما يكون أحد الشئيين منهما فى كل نوع غير الآخر، لأنه قد أخذ مرة لبحالة من التحصيل، بل على أنه بالقوة محصل، وأخذ مرة وهو محصل بالفعل . وهذه القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن . فإنه ليس له فى الوجود حصول طبيعة جنسية^٤ هى بعد بالقوة محصلة نوعاً، وسواء كان النوع له تركيب^٥ فى الطبائع أو لم يكن .
 والجنس والفصل فى الحد أيضاً من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد، فإنه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه . فإنه لا يقال للحد أنه جنس فقط ولا فصل ولا بالعكس، فلا يقال فى حد الحيوان إنه جسم ولا أنه ذو حس ولا بالعكس . وأما من حيث الأجناس والفصول طبائع تنعت طبيعة على ما علمت فإنها تحمل على المحدود .

١- أى النوع والتوحيد وهما سواء فى المقام .

٢- كالمقادير الثلاثة والأعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها .

٣- من جهة أخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة، ومرة محصلاً وبالفعل .

٤- من الجنس والفصل .

٥- كالإنسان .

٦- كالنفس .

بل نقول : إن الحد يفيد بالحقيقة معنى طبيعة واحدة . مثل إنك إذا قلت : الحيوان الناطق ، يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان هو بعينه الناطق . فإذا نظرت إلى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة فى الذهن ، لكنك إذا نظرت إلى الحد فوجدته مؤلفاً من عدة هذه المعانى واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى فى نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة فى الذهن . فإن عنيت بالحد المعنى القائم فى النفس بالاعتبار الأول ، وهو الشيء الواحد الذى هو الحيوان الذى ذلك الحيوان هو الناطق ، كان الحد بعينه هو المحدود المعقول . وإن عنيت بالحد المعنى القائم فى النفس بالاعتبار الثانى المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود ، بل كان شيئاً مؤلفاً إليه كاسباً له .

ثم الاعتبار الذى يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد ، بل محمولين عليه بانه هو لانهما شيئان من حقيقة متغايران ومغايران للمجتمع . لكن نعى به فى مثالنا الشيء الذى هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصلة بالنطق .

والاعتبار الذى يوجب كون الحد غير المحدود يمنع أن يكون الجنس والفصل محمولين على الحد ، بل جرئين منه . فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحداً منهما ولا جملة معنى الحيوان مؤلفاً مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف . ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من أحدهما ولا يحمل أحدهما عليه ، فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لأن المجموع من شيئين هو غيرهما ، بل ثالث . لأن كل واحد منهما جزء منه ، والجزء لا يكون هو الكل ، ولا الكل يكون هو الجزء .

الفصل الثامن من المقالة الخامسة

في الحد

والذى ينبغى لنا أن نعرفه الآن أن الأشياء كيف تتحدد، وكيف نسبة الحد إليها، وما الفرق بين الماهية للشيء وبين الصورة. فنقول: كما أن الموجود والواحد من الأشياء العامة للمقولات^١ ولكن على سبيل تقديم وتأخير^٢، فكذا أيضاً^٣ كون الأشياء ذات ماهية وحد، فليس ذلك فى الأشياء كلها على مرتبة واحدة.

فأما الجوهر فإنه مما يتناوله حده تناولاً أولياً وبالحقيقة، وأما الأشياء الأخرى فلما كانت ماهيتها متعلقة بالجوهر أو بالصورة الجوهرية على نحو ما حددناه، وأما الصورة الطبيعية فقد عرفت حالها، والمقادير والأشكال فقد عرفت أيضاً^٤، فتكون تلك الأشياء الأخرى أيضاً من وجه لا تتحدد إلا بالجوهر فيعرض^٥ من ذلك أن يكون.

١- المقولات العشر.

٢- أي التشكيك.

٣- أي يكون بالتشكيك ويكون عاماً.

٤- في الفصل السابق وفي البرهان.

٥- أي فيحصل من ذلك.

أما الأعراض فإن في حدودها زيادة على ذواتها، لأن ذواتها وإن كانت أشياء لا يدخل الجوهر فيها على أنه جزء لها بوجه من الوجوه، وذلك لأن ما جزؤه جوهر فهو جوهر، فإن حدودها يدخل الجوهر فيها على أنه جزء إذ كانت تتحدد بالجوهر لامحالة.

وأما المركبات فإنها يعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين، فإنه إذ فيها جوهر فلا بد من إدخاله في الحد، وإذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة أخرى لتكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لامحالة وعائد إلى اثنيّتين وكثرة. ويتبين إذا حلل حد ذلك العرض ورد إلى مضمّناته، فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين، وهو في ذات المركب مرة واحدة، فيكون في هذا الحد زيادة على معنى المحدود في نفسه. والحدود الحقيقية لا يجب أن تكون فيها زيادات. ومثال هذا أنك إذا حددت الأنف الأفتس فيجب أن تأخذ فيه الأنف لامحالة، وتأخذ فيه الأفتس فتكون قد أخذت فيه حد الأفتس، لكن الأفتس هو أنف عميق، ولا يجوز أن تأخذ عميقاً وحده، فإنه لو كان العميق وحده هو الأفتس لكانت الساق العميقة أيضاً فطساء، بل يجب لامحالة أن تأخذ الأنف في حد الأفتس. فإذا حددت الأنف الأفتس تكون قد أخذت فيه الأنف مرتين، فلا يخلو إما أن لا تكون أمثال هذه حدوداً وإنما تكون الحدود للبسائط فقط، أو تكون هذه حدوداً على جهة أخرى. وليس ينبغي أن يقتصر من الحد على أن يكون شرح الاسم، فيجعل أمثال هذه لذلك حدوداً حقيقية، لأن الحد هو ما يدل على الماهية، وقد عرفته. ولو كان كل قول يمكن أن يفرض بإزائه اسم حدّاً لكان جميع كتب الجاحظ حدوداً.

فإذا كان الأمر على هذا فبيّن أن هذه المركبات حدودها حدود على جهة أخرى .

وكل بسيط^١ فإن ماهيته ذاته لأنه ليس هناك شىء قابل لماهيته ، ولو كان هناك شىء قابلا لماهيته ، لم يكن ذلك الشىء ماهيته ماهية المقبول الذى حصل له ، لأن ذلك المقبول كان يكون صورته ، وصورته ليس هو الذى يقابله حده ، ولا المركبات بالصورة وحدّها هي ماهي ، فإن الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدّها ، بل حد الشىء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته ، فيكون هو أيضا يتضمن المادة بوجه . وبهذا يعرف الفرق بين الماهية فى المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية فى المركبات ، وكل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لا تركيب فيه ، وأما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها ، أما الصورة فظاهر أنها جزء منها ، وأما الماهية فهي ما بها هي ماهي ، وإنما هي ماهي بكون الصورة مقارنة للمادة ، وهو أزيد من معنى الصورة . والمركب ليس هذا المعنى أيضا ، بل هو مجموع الصورة والمادة ، فإن هذا هو ما هو المركب ، والماهية هذا التركيب . فالصورة أحد ما يضاف إليه هذا التركيب ، والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة ، والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد .

فللجنس بما هو جنس ماهية . وللنوع بما هو نوع ماهية ، وللمفرد الجزئى أيضا بما هو مفرد جزئى ماهية مما يتقوم به من الأعراض اللازمة . فكان الماهية إذا قيلت على التى فى الجنس والنوع وعلى التى للمفرد الشخصى كان باشتراك الاسم . وليست هذه الماهية مفارقة لما هو بها ماهو ، وإلا لم تكن

ماهيته، لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه، وإن كان للمركب حد ما، وذلك لأن الحد مؤلف من أسماء ناعته لا محالة ليس فيها إشارة إلى شيء معين، ولو كانت إشارة لكانت تسمية فقط، أو دلالة أخرى بحركة وإشارة وما أشبه ذلك، فليس فيها تعريف المجهول بالنعته.

وإذا كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت، والنعت يحتمل الوقوع على عدة، والتأليف لا يخرجها من هذا الاحتمال، فإنه إذا كان «أ» معنى كلياً وأضيف إليه «ب» وهو معنى كلي جاز أن يكون فيه تخصيص ما. ولكن إذا كان تخصيص كلي بكلي يبقى بعد الشيء الذي هو «أ» و«ب» كلياً يجوز أن يقع فيه شركة. ومثال ذلك: «هذا سقراط»، إن حددته فقلت: إنه الفيلسوف ففيه شركة، وإن قلت: الفيلسوف الدين ففيه أيضاً شركة، فإن قلت: الفيلسوف الدين المقتول ظلماً ففيه أيضاً شركة، وإن قلت: ابن فلان كان فيه احتمال شركة أيضاً، وكان فلان شخصاً تعريفه كتعريفه، فإن عرف ذلك الشخص بالإشارة أو باللقب عاد الأمر إلى الإشارة واللقب، وبطل أن يكون بالتحديد. وإن زيد فقيلاً: هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا، فهذا الوصف أيضاً مع تشخصه بالحيلة كلي يجوز أن يقال على كثيرين إلا (الي-خ) أن يستند إلى شخص. فإن كان المستند إليه شخصاً من جملة أشخاص نوع من الأنواع لم يكن السبيل إليه إلا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه وقوفاً إلا بالחס، فإن كان المستند إليه من الأشخاص التي كل شخص منها مستوف لحقيقة النوع - فلا شخص نظيره، وكان قد عقل العقل ذلك النوع بشخصه.

فإذا جعل الرسم مسنداً إليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل^١

١- «ولم يشكل على العقل» خ ل.

تغير الحال لجواز فساد ذلك الشيء، إذ مثل هذا الشيء لا يفسد. ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه، وربما عرف العقل مدة بقاءه، فلم يكن هذا أيضاً حداً حقيقياً. فبين أنه لا حد حقيقي للمفرد، إنما يعرف بلقب أو إشارة أو نسبة إلى معروف بلقب أو إشارة أو نسبة.

وكل حد فإنه تصور عقلي صادق أن يحمل على المحدود، والجزئي فاسد إذا فسد لم يكن محدوداً بحده. فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقاً وفي غيرها كاذباً، فيكون حمل الحد عليه بالظن دائماً، أو يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة إشارة ومشاهدة، فيصير بتلك الإشارة محدوداً بحده، وإذا لم يكن ذلك فيكون مظهرنا به أن له حده. وأما المحدود بالحقيقة فيكون حده له يقينا. فمن شاء أن يحد القاسدات فقد تعرض لإبقائها، وركب شططا.

الفصل التاسع من المقالة الخامسة

فى مناسبة الحد وأجزائه

ونقول : إنه كثيرا ما يكون فى الحدود أجزاء هى أجزاء المحدود . وليس إذا قلنا : إن الجنس والفصل لا يتشومان جزئين للنوع فى الوجود نكون كأننا قلنا : إنه لا يكون للنوع أجزاء . فإن النوع قد يكون له أجزاء ، وذلك إذا كان من أحد صنفى الأشياء ، أما فى الأعراض فمن الكميات ، وأما فى الجواهر فمن المركبات .

فظاهر الحال^١ يومئ إلى أن أجزاء الحد أقدم من المحدود ، لكنه قد يتفق أن يكون فى بعض المواضع بالخلاف ، فإننا إذا أردنا أن نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة ، وإذا أردنا أن نحد أصبع الإنسان حددناها بالإنسان ، وإذا أردنا أن نحد الحادة وهى جزء من القائمة حددناها بالقائمة ، ولانحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة بقطعها ولا الإنسان بالأصبع .

فيجب أن نعرف العلة فى هذا فنقول : إن هذه ليس شىء منها أجزاء

١- أى لما كان الحد بالذاتيات ، وهى أقدم من المحدود فظاهر الحال يومئ

الموضوع^١ من جهة ماهيته وصورته ، ثم إنه ليس من شرط الدائرة أن تكون فيها قطعة بالفعل حتى تتألف عنها صورة الدائرة ، كما من شرطها أن يكون لها محيط ولا من شرط الإنسان من حيث هو إنسان أن يكون له أصبع بالفعل ، ولا من شرط القائمة أن تكون هناك حادة هى جزء منها . فهذه كلها ليست أجزاء للشئ من حيث ماهيته بل من حيث مادته وموضوعه . فإنما يعرض للقائمة أن تكون فيها حادة ، وللدائرة أن تكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها ، ليس ذلك مما يتعلق به استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها فى نفسها . واعلم أن السطح مادة عقلية لصورة الدائرة وبسببه يقع لها الانقسام ، ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللازمات التى لا يخلو الشئ عنها ، لا من المقومات كما مضى لك شرحه . وليس مانع من فيه كذلك ، بل يخلو الشئ منها .

وما يجرى^٢ مجرى الأصبع أيضاً فإنه ليس يحتاج الإنسان فى أن يكون حيواناً ناطقاً إلى أصبع ، بل هذا من الأجزاء التى لمادته ليحسن بها حال مادته . فما كان من الأجزاء إنما هو بسبب المادة ، وليس تحتاج إليها الصورة فليست هى من أجزاء الحد البتة . لكنها إذا كانت أجزاء المادة ولم تكن أجزاء للمادة مطلقاً ، بل إنما تكون أجزاء لتلك المادة لأجل تلك الصورة وجب أن تؤخذ فى حدها تلك الصورة . وذلك النوع فيكون أيضاً مع المادة مثل ما أن الأصبع ليس جزءاً مناسباً للجسم مطلقاً ، بل للجسم الذى صار حيواناً أو إنساناً . وكذلك الحادة والقطعة ليس جزءاً للسطح مطلقاً ، بل للسطح

١- النوع - خ .

٢- مبتداً ، خبره قوله : «فإنه ليس ...» .

الذى صار قائمة أو دائرة. فلذلك تؤخذ صورة هذه الكلات^١ فى حدود هذه الاجزاء.

ثم تفرق هذه الامثلة الثلاثة. فإن الإصبع فى الإنسان جزء بالفعل، فإذا حُدَّ أو رسم الإنسان من حيث هو شخص كامل إنسانى وجب أن يؤخذ الإصبع حينئذ فى رسمه لأنه يكون له ذلك جزءاً ذاتياً فى أن يكون شخصاً كامل الأعراض ولا يكون مقوماً لطبيعة نوعه. إذ قلنا مراراً: إن ما يتقوم ويتم به الشخص فى شخصه هو غير ما تتقوم به طبيعة النوع. فهذا القسم من الجملة التى الجزء فيها جزء بالفعل، وأما ذاك الآخران فليس الجزء فيهما جزءاً بالفعل.

ويشبه أن تكون الدائرة إذا قسمت بالفعل إلى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل أنها دائرة، إذ لا يكون المحيط خطاً واحداً بالفعل بل كثيراً، اللهم إلا أن تكون الانقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع. وكذلك حكم القائمة.

ثم الدائرة والقائمة يختلفان فى شئ وهو أن قطعة الدائرة لا تكون إلا من دائرة بالفعل. والحادة ليس من شرطها فى الوجود أن تكون جزء زاوية أخرى، ولا أنها هى حادة بالقياس إلى المنفرجة والقائمة، بل هى فى نفسها حادة بسبب وضع أحد ضلعَيْها عند الآخر. لكنها من جهة أن ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الإضافة، لأن الميل والقرب بين الخطوط بعضها إلى بعض أو البعد فيما بينها مما تتعلق به إضافة ما عرض أن يتعلق البيان للحادة بالإضافة، وإن لم يدل على هذه الإضافة بالفعل لصعوبتها

١- جمع الكل، مقابل الجزء والاجزاء. أى ماهيتها النوعية فى حدود هذه الاجزاء.

فقد دل عليها بالقوة فى إدخال إضافة بالفعل .

ثم لما كانت الزاوية السطحية أنما تحدث عن قيام خط على خط ، وكان الميل الذى يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما ، لانا لو اخذنا قرب أحد الخطين من الآخر مطلقاً واخذنا ميله إليه مطلقاً من غير تعيين الميل عنه لم يكن إلا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة . فإن خطوطها أيضا فيها ميل لبعضها إلى بعض ، فإنك إذا اعتبرت اتصال خطين على الاستقامة وجدت المنفرجة وفيها ميل لأحد خطيها إلى الآخر . لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه انفراج خطى كل زاوية ، فيجب ضرورة أن يكون هذا الميل محدوداً عن شئ . ولما كان ذلك الشئ يجب أن يكون بُعداً خطياً فلم يمكن أن تشوهم خطوط بميل عنها هذا إلا الخلط المتصل على الاستقامة بالخط الثانى ، أو الذى يفعل زاوية منفرجة أو الذى يفعل زاوية قائمة أو الذى يفعل زاوية حادة . فاما الخط الغير المتصل بهذا الخط فإنه لا يحدد به شئ ، وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقاً غير صحيح فى هذا الباب ، وإلا فالمنفرجة والقائمة أيضا حادة . وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة ، لأن الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج ، إذ تكون منفرجة أصغر من منفرجة . وكذلك حكم الحادة هذه مع أن الحادة لا يمكن أن تعرف بالحادة فيكون تعريف مجهول بمجهول . فبقى ضرورة أن يكون تعريفها بالقائمة ، التى ليس يبقى قوامها مع الميل عنها محفوظاً . فكأنه يقول : إن الحادة هى التى عن خطين قام أحدهما على الآخر ، ومال أقرب من خط قائمة لو قامت حتى هى أصغر من القائمة لو كانت .

وليس نعى بها أنها بالفعل موجودة مقيسة بقائمة تزيد عليها فحينئذ يكون الحد كاذباً ، ولكن بقائمة بهذه الصفة . والقائمة بهذه الصفة من حيث

هى بالقوة الموجودة بالفعل قوة هى قائمة بالقوة، فإن للقوة من حيث هى قوة وجوداً بالفعل. وربما كانت القوة أيضاً موجودة بالقوة وهى القوة البعيدة من الفعل، ثم تصير بالفعل قوة قريبة. فإن القوة القريبة على تكون الإنسان فى الغذاء تكون بالقوة، ثم إذا صار منياً صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل، وإنما يكون فعلها غير موجود.

فإذن الحادة تحدّ بقائمة لا بالفعل مطلقاً، بل بالقوة. فلاتحد بنظيرتها ولا أيضاً بما ليس له حصول، فإن المحدود به قائم بالقوة، وذلك له من حيث هو كذلك حصول بالفعل.

وبالحرى إن عرفت الحادة والمنفرجة بالقائمة، فإن القائمة تتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية، وتأتى تتحققان من الخروج عن المساواة. وأما القائمة فتتحقق بذاتها.

ولقد كان يمكن أن يقال: إن الحادة الأصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط على خط، والمنفرجة أعظمهما، وكان حينئذ إذا حقق فقد أشير إلى القائمة، لأن الأكبر هو الذى يكون مثلاً وزيادةً، والأصغر هو الذى ينقص عن المثل. فبالمثل تتحقق معرفة الصغير والكبير، وبالواحد المتشابه تتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف.

فهكذا يجب أن يتصور الحال فى أجزاء المحدودات، ثم يجب أن يتذكر ما قلناه قبل أيضاً فى حال أجزاء المادة وعلائقها.

المقالة السادسة



مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة

وفيها خمسة فصول :

الفصل الأوّل : فى أقسام العلل وأحوالها

الفصل الثاني : فى حل ما يتشكك به على ما يذهب إليه ...

الفصل الثالث : فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

الفصل الرابع : فى العلل الأخرى العنصرية والصورية والغائبة

الفصل الخامس : فى إثبات الغاية وحل شكوك ...



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

الفصل الاول من المقالة السادسة

فى أقسام العلل وأحوالها

قد تكلمنا فى أمر الجواهر والأعراض، وفى اعتبار التقدم والتأخر فيها، وفى معرفة مطابقة الحدود للمحددات الكلية والجزئية. فبالحرى أن نتكلم الآن فى العلة والمعلول، فإنهما أيضاً من اللواحق التى تلحق الموجود بما هو موجود. والعلل كما سمعت، صورة وعنصر وفاعل وغاية. فنقول:

إننا نعنى بالعلة الصورية العلة التى هى جزء من قوام الشئ، يكون بها الشئ هو ما هو بالفعل وبالعنصرية العلة التى هى جزء من قوام الشئ، يكون بها الشئ هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده. وبالفاعل العلة التى تفيد وجوداً مبيئاً لذاتها، أى لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً لما يستفيد منها وجود شئ يتصور به، حتى تكون فى ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض، ومع ذلك فيجب ألا يكون ذلك الوجود من أجله من جهة ما هو فاعل، بل إن كان ولا بد فباعتبار آخر، وذلك لأن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيدة، مثل البارى للعالم؛ وأما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات؛ فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات

مبدأ حركة . ونعنى بالغاية العلة التى لأجلها يحصل وجود شىء مباين لها . وقد يظهر أنه لأعلة خارجة عن هذه ، فنقول : إن السبب للشىء لا يخلو إما أن يكون داخلا فى قوامه وجزءاً من وجوده ، أو لا يكون . فإن كان داخلا فى قوامه وجزءاً من وجوده فإما أن يكون الجزء الذى ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل ، بل أن يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى ؛ أو يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل ، وهو الصورة . وأما إن لم يكن جزءاً من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله أو لا يكون . فإن كان ما هو لأجله ، فهو الغاية ؛ وإن لم يكن ما هو لأجله ، فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بأن لا يكون هو فيه إلا بالعرض ، وهو فاعله ، أو يكون وجوده منه بأن يكون فيه ، وهو أيضاً عنصره أو موضوعه . فتكون المبادئ إذن كلها من جهة خمسة ، ومن جهة أربعة . لأنك إن أخذت العنصر الذى هو قابل وليس جزءاً من الشىء غير العنصر الذى هو جزء كانت خمسة ، وإن أخذت كليهما شيئاً واحداً لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد كانت أربعة . ويجب ألا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذى هو جزء مبدأ للصورة بل للمركب ، إنما القابل يكون مبدأ بالعرض ، لأنه إنما يتقوم أولاً بالصورة بالفعل ، وذاته باعتبار ذاته فقط تكون بالقوة ، والشىء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، لا يكون مبدأ ألبتة . ولكنه إنما يكون مبدأ للعرض ، فإن العرض يحتاج إلى أن يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سبباً لقوامه ، سواء كان العرض لازماً فتكون الأولية بالذات ، أو زائلاً فتكون الأولية بالذات وبالزمان . فهذه هى أنواع العلل . وإذا كان الموضوع علة لعرض يقيمه فليس ذلك على النوع الذى يكون فيه الموضوع علة للمركب ، بل هو نوع آخر .

وإذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها، فليست على الجهة التى تكون الصورة علة للمركب، وإن كانا يتفقان من جهة أن كل واحد منهما علة لشيء لا تباينه ذاته. فإنهما وإن اتفقا فى ذلك، فإن فى أحد الوجهين ليس تفيد العلة الآخر وجوده، بل إنما يفيد الوجود شيء آخر ولكن فيه؛ والثانى تكون العلة فيه هو المبدأ القريب لإفادة المعلول وجوده بالفعل فيه، ولكن ليس وحده، وإنما يكون مع شريك وسبب يوجد هذه العلة أعنى الصورة فتقيم الآخر به^١، فتكون^٢ واسطة مع شريك فى إفادة ذلك وجوده بالفعل فتكون الصورة للمادة كأنها مبدأ فاعلى لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده، أو يشبه أن تكون الصورة جزءاً للعلة الفاعلية مثل أحد محركى السفينة على ما سيتضح بعد. وإنما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة، فالصورة إنما هى صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة.

والفاعل يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذى هو فاعل من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود، ولا مقارنة له مقارنة داخلية فيه، بل يكون كل واحد من الذاتين خارجاً عن الآخر، ولا يكون فى أحدهما قوة أن يقبل الآخر. وليس يبعد أن يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو، وملاقياً لذاته؛ فإن الطبيعة التى فى الخشب هى مبدأ فاعلى^٣ للحركة، وإنما تحدث الحركة

١- «تقيم الآخر بها» نسخة.

٢- كما قال قبيل ذلك: «وإذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها» أى تقيم الصورة الآخر،

أى الهولى، به أى بسبب ذلك الشريك والسبب.

فى المادة التى الطبيعة فيها وحيث ذاته ، ولكن ليس مقارنتهما^١ على سبيل أن أحدهما جزء من وجود الآخر أو مادة له ، بل الذاتان مستبائيتان فى الحقائق ، ولهما محل مشترك .

فمن الفاعل ما يتفق وقتا أن لا يكون فاعلا ولا مفعوله مفعولا ، بل يكون مفعوله معدوما ، ثم تعرض للفاعل الأسباب التى يصير بها فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ، فحيث يصير فاعلا ، فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن ، فيكون لذلك الشيء وجود ، ولذلك الشيء أنه لم يكن ، وليس له من الفاعل أنه لم يكن ، ولأنه كان بعد ما لم يكن إنما له من الفاعل وجوده . وإذا كان له من ذاته الوجود لزم أن صار وجوده بعد ما لم يكن ، فصار كائنا بعد ما لم يكن .

فالذى له بالذات من الفاعل الوجود ، وإن الوجود الذى له ، إنما هو لأن الشيء الآخر على جملة يجب عنها أن يكون لغيره وجود عن وجوده الذى له بالذات ، وأما أنه لم يكن موجودا فليس عن علة فعلته ، فإن كونه غير موجود قد ينسب إلى علة ما ، وهو عدم علة ، فاما كون وجوده بعد عدم فامر لم يصير لعلة ، فإنه لا يمكن البتة أن يكون وجوده إلا بعد عدم ، وما لا يمكن فلا علة له . نعم وجوده يمكن أن يكون وأن لا يكون ، فلو جوده علة ، وعدمه قد يكون وقد لا يكون ، فيجوز أن يكون لعدمه علة ، وأما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له .

فإن قال قائل : كذلك وجوده بعد عدمه يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون .

فنقول: إن عنيت وجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه، فإن نفس وجوده يكون غير ضروري أي ممكن، وليس هو^١ غير ضروري من حيث هو بعد عدم، ولكن الغير الضروري وجوده^٢ هذا الذي^٣ اتفق الآن وقد كان معدوماً. وأما من حيث أخذ وجوده وجوداً بعد عدم، فليلاحظ كونه بعد عدم، لا كونه موجوداً فقط، الذي^٤ كان بعد عدم واتفق بعد عدم فذلك^٥ لا سبب له، فلا سبب لكون وجوده بعد العدم، وإن كان^٦ سبب^٧ لوجود الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق أن وجوده جائز أن يكون وأن لا يكون بعد العدم الحاصل، وليس بحق أن يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم جائز أن يكون وجوداً بعد العدم وأن لا يكون بعد العدم، اللهم إلا أن لا يكون وجوداً أصلاً فيكون^٧ الاعتبار للوجود.

وربما ظنّ ظانّ أن الفاعل والعلة إنما يحتاج إليه ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن، وإذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنياً بنفسه، فظنّ من ظنّ أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة في حدوثه فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة فتكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لامعا، فهو ظنّ باطل لما علمت لأن الوجود بعد الحدوث لا يخلو إما أن يكون وجوداً

١- أي نفس وجوده.

٢- خبر «لكن».

٣- صفة «وجوده».

٤- مبتدأ.

٥- خبر.

٦- تامة.

٧- هذا نتيجة البحث.

واجباً أو وجوداً غير واجب .

فإن كان وجوداً واجباً فإما أن يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك الماهية حتى تقتضى تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ أن تكون حادثة، وإما أن يجب لها بشرط وذلك الشرط إما الحدوث وإما صفة من صفات تلك الماهية وإما شيء مباين .

ولا يجوز أن يكون وجوب وجوده بالحدوث فإن الحدوث نفسه ليس وجوده واجباً بذاته فكيف يجب به وجود غيره، والحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة لوجوب غيره، إلا أن يقال: إن العلة ليست هي الحدوث بل كون الشيء قد حصل له الحدوث، فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في الجملة الثانية من القسمين .

فنقول: إن هذه الصفات لا تحلوا إما أن تكون للماهية بما هي ماهية، لا بما هي قد وجدت، فيجب أن يكون ما قد يلزمها يلزم الماهية، فتكون الماهية يلزمها وجوب الوجود؛ أو تكون هذه الصفات حادثة مع الوجود، فيكون الكلام في وجوب وجودها كالكلام في الأول، فإما أن تكون هناك صفات بلانهاية كلها بهذه الصفة، فتكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها، وإما أن تنتهي إلى صفة تجب بشيء خارج . والقسم الأول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في أنفسها وقد بان أن الممكن الوجود في نفسه وجوده بغيره^١، فتكون جميع الصفات تجب بغير خارج عنها . والقسم الثاني يوجب أن الموجود الحادث إنما يبقى وجوداً بسبب من خارج وهو العلة .

على أنك قد علمت أن الحدوث ليس معناه إلا وجوداً بعد ما لم يكن،

فهناك وجود وهناك كون بعد مالم يكن، وليس للعلة المحدثّة تأثير وغنى في أنه لم يكن، بل إنما تأثيرها وغناها في أن منه الوجود. ثم عرض أن كان ذلك في ذلك الوقت بعد مالم يكن، والعارض الذي عرض بالاتفاق لادخول له في تقوم الشيء، فلا دخول للعدم المتقدم في أن يكون للوجود الحادث علة، بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك النوع من الماهيات مستحق لأن يكون له علة وإن استمر وبقي^١.

ولهذا لا يمكنك أن تقول: إن شيئاً جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد أن لم يكن، فهذا غير مقدور عليه، بل بعض^٢ ما هو موجود واجب ضرورة أن لا يكون بعد عدم، وبعضه واجب ضرورة أن يكون بعد عدم. فاما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية فيجوز أن يكون عن علة، واما صفة هذا الوجود وهي أنه بعد مالم يكن فلا يجوز أن تكون عن علة، فالشيء من حيث وجوده حادث، أي من حيث إن الوجود الذي له موصوف بأنه بعد عدم لا علة له بالحقيقة، بل العلة له من حيث لماهيته وجود، فالأمر بعكس ما يظنون بل العلة للوجود فقط، فإن اتفق أن سبقه عدم كان حادثاً، وإن لم يتفق كان غير حادث^٣.

والفاعل، الذي تسميه العامة فاعلاً، فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلاً، فإنهم يجعلونه فاعلاً من حيث يجب أن يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلاً فلا يكون فاعلاً من حيث هو علة بل من حيث هو علة وأمر لازم

١- أي وإن استمر وبقي ذلك النوع أي المعلول، فالواو في «وإن» وصلية.

٢- مثل ما يكون قديماً كالعقول.

٣- كالعقول.

٤- أي لم يكن فاعلاً أولاً ثم جعل فاعلاً.

معه، فإنه يكون فاعلا من حيث اعتبار ماله فيه أثر مقرونا باعتبار ما ليس له فيه أثر، كأنه إذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما لا يستفاد منها سمى فاعلا. فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل، ثم أراد أو قُسر، أو عرض حال من الأحوال لم تكن، فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علةً بالفعل، وقد كان خلا عن ذلك، فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة، لا من حيث هو علة بالفعل فقط.

فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم أن يكون أيضا ما يسمونه منفعا، فإنهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لأجلها ما صدر عنه وجود بعد ما لم يكن. فلما ظهر أن وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن، فذلك الوجود من هذه الجهة معلول مادام موجودا كذلك كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان أن المعلول يحتاج إلى مفيدة الوجود لنفس الوجود بالذات، لكن الحدوث وما سوى ذلك أمور تعرض له، وأن المعلول يحتاج إلى مفيدة الوجود دائما سرمد ما دام موجودا.

الفصل الثانى من المقالة السادسة

فى حل ما يتشكك به على ما يذهب إليه
أهل الحق من أن كل علة فهى مع معلولها ،
وتحقيق الكلام فى العلة الفاعلية

والذى يظن من أن الابن يبقى بعد الأب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه تخطيط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة ، فإن البناء والأب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات ، فإن البانى العامل له المذكور ، ليس علة لقوام البناء ولا أيضا لوجوده .

أما البناء فحركته علة لحركة ماء ، ثم سكونه وتركه الحركة^١ أو عدم حركته ونقله بعد ذلك النقل علة لانتفاء تلك الحركة ، وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ماء ، وذلك الاجتماع علة لتشكل ماء ، وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله معا .

وأما الأب فهو علة لحركة المنى ، وحركة المنى إذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المنى فى القرار ؛ ثم حصوله فى القرار علة لأمر ؛ وأما

١- أي حتى يكون أمراً وجودياً أو عدم حركته ونقله حتى يكون أمراً عدمياً .

تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة أخرى ؛ فإذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها .

وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء ، والتسخين علة لإبطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية أو حفظها ، وذلك أن شيئا آخر علة لإحداث الاستعداد التام فى مثل هذه الحال لقبول ضدها وهى الصورة النارية ، وعلة الصورة النارية هى العلل التى تكسو العناصر صورها وهى مفارقة ، فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول .

وأما المتقدمات^١ فهى علل ، إما بالعرض وأما مُعينات ، فلهذا يجب أن يعتقد أن علة شكل البناء هو الاجتماع ، وعلة ذلك طبائع المجتمعات وثباتها على ما ألفت ، وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبائع . وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور . وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد التام لتلك الصورة معا ، فتجد إذن أن العلل مع المعلولات .

وإذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بأن العلل متناهية ، فإنما نشير إلى هذه العلل ولا نمنع أن تكون عللاً مُعينة ومُعَدَّةً بلانهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة ، لأن كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حيثئذ كما بينا ، وعلته ما كان أيضا وجب . فوجب فى الأمور الجزئية أن تكون الأمور المتقدمة التى بها تجب فى العلل الموجودة بالفعل ، أن تصير عللاً لها بالفعل أمورا بلانهاية ، ولذلك لا يقف فيها سؤال لِمَ البتة . ولكن الإشكال ههنا فى شىء ، وهو أن هذه التى بلانهاية لا يخلو إما أن

يوجد كل واحد منها أنا فتتوالى آتات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال ، وإما أن يبقى زمانا فيجب أن يكون إيجابها فى كل ذلك الزمان لافى طرف منه ، ويكون المعنى الموجب لإيجابها أيضا معها فى ذلك الزمان ، ويكون الكلام فى إيجاب إيجابها كالكلام فيه ، وتحصل علل بلانهاية معا .

وهذا هو الذى نحن فى منعه فنقول :

إنه لولا الحركة لوجب هذا الإشكال ، إلا أن الحركة تُبقى الشيء الواحد لأعلى حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة فى آن بعد آن يشافعه ويماسه بل كذلك على الاتصال ، فتكون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل لكونها على نسبة ما ، وتلك النسبة تكون علتها الحركة أو شريكه علتها أو التى هى بها العلة علة بالفعل الحركة ، فتكون العلة حينئذ لاثباته الوجود على حالة واحدة ولأباطة الوجود حادثة فى آن واحد ، فباضطراب إذن تكون العلة الحافظة أو المشاركة لنظام هذه العلل التى بسببها تنحل الإشكالات هو الحركة ، وسنوضح ذلك فى موضعه إيضاحا أشفى من هذا .

فقد بان ووضع أن العلل الذاتية للشيء التى بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب أن تكون معه لامتقادمة فى الوجود تقديما يكون زواله مع حدوث المعلول ، وأن هذا إنما يجوز فى علل غير ذاتية أو غير قريبة ، والعلل الغير القريبة أو الغير الذاتية لا يمنع ذهابها إلى غير النهاية بل يوجب .

وإذ قد تقرر هذا فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة . فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود ، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذى يعطى الوجود التام للشيء . فهذا هو المعنى الذى يسمى

إبداعاً عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق، فإن للمعلول في نفسه أن يكون «ليس» ويكون له عن علته أن يكون «أيس»، والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول «أيساً» بعد «ليس» بعديةً بالذات.

فإن أطلق اسم المحدث على كل ماله «أيس» بعد «ليس» وإن لم تكن بعديةً بالزمان كان كل معلول محدثاً، وإن لم يطلق بل كان شرط المحدث أن يوجد زمان ووقت كان قبله فبطل لمجيئه بعده، إذ تكون بعديته بعديةً لا تكون مع القبلية موجودة، بل تكون ممايزة لها في الوجود لأنها زمانية، فلا يكون كل معلول محدثاً، بل المعلول الذي سبق وجوده زمان وسبق وجوده لامحالة حركة وتغير كما علمت، ونحن لا نناقش في الأسماء.

ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو إما أن يكون وجوده بعد «ليس» مطلق، أو يكون وجوده بعد «ليس» غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته.

فإن كان وجوده بعد «ليس» مطلق كان صدوره عن العلة ذلك الصدور إبداعاً ويكون أفضل أنحاء إعطاء الوجود، لأن عدم يكون قد منع البته، وسلط عليه الوجود، فلو مكن عدم تمكيننا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعاً إلا عن مادة، وكان سلطان الإيجاد أعنى وجود الشيء من الشيء ضعيفاً قصيراً مستانفاً.

ومن الناس من لا يجعل كل ما هذا صفته مبدعاً، بل يقول، إذا توهمنا شيئاً وجد عن علة أولى بتوسط علة وسطى فاعلية وإن لم يكن عن مادة

ولا كان لعدم سلطان ، ولكن كان وجوده عن العلة الأولى الحقيقية بعد وجود آخر انساق إليه فليس تأيسه عن «ليس» مطلقا بل عن «أيس» وإن لم يكن ماديا .

ومن الناس من يجعل الإبداع لكل وجود صورى كيف كان ، وأما المادى وإن لم تكن المادة سبقت فيخص نسبته إلى العلة باسم التكوين .

ونحن لانتاقل فى هذه الأسماء البتة بعد أن تحصل المعانى متميزة ، فنجد بعضها له وجود عن علة دوماً بلامادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة ، ويحسن أن يسمى كل مالم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا ، وأن نجعل أفضل ما يسمى مبدعا مالم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك .

ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول :

أما الفاعل الذى يعرض له أن يكون فاعلا فلا بد له من مادة يفعل فيها ، لأن كل حادث كما علمت يحتاج إلى مادة فربما فعل دفعة ، وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة ؛ وإذا قال الطبيعيون للفاعل : مبدأ الحركة ، عنوانه الحركات الأربع ، وتساهلوا فى هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة . وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة ، والذى بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة تفعل ، وكان يصدر عنها ما يصدر لأنها حرارة فقط ، وأما الفاعل بقوة فمثل النار بحرارتها .

وقد عددنا^١ فى موضع آخر أصناف القوى .

الفصل الثالث من المقالة السادسة

فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول إنه ليس الفاعل كل ما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه ، فربما أفاد وجوداً مثل نفسه وربما أفاد وجوداً لا مثل نفسه ، كالنار تسود أو كالحركة تسخن .
والفاعل الذى يفعل وجوداً مثل نفسه فإن المشهور أنه أولى وأقوى فى الطبيعة التى يفيدها من غيرها . وليس هذا المشهور بيّن ولا بحق من كل وجه ، إلا أن يكون ما يفيد هو نفس الوجود والحقيقة ، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيد من المستفيد .

ولنعُد من رأس فنقول : إن العلل لا تخلو إما أن تكون عللاً للمعلولات فى نحو وجود أنفسها ، وإما أن تكون عللاً للمعلولات فى وجود آخر مثال الأول : تسخين النار ، ومثال الثانى : تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة ، وأشياء كثيرة مشابهة لذلك .

ولنتكلم على العلل والمعلولات التى تناسب الوجه الأول . ولنورد الأقسام التى قد يظن فى الظاهر أنها أقسامه ، فنقول :

قد يظن فى الوجه الأول أنه قد يكون المعلول فى كثير منه أنقص وجوداً من العلة فى ذلك المعنى ، إن كان ذلك المعنى يقبل الأشد والأنقص مثل الماء

إذا تسخن عن النار وأنه قد يكون فى ظاهر النظر مثله أيضاً، قبل ذلك أو لم يقبل، مثل النار فإنها يُعتقد فيها فى الظاهر أنها تُحيل غيرها مثل نفسها ناراً فى الظاهر فيكون مساوياً لها فى صورة النارية، لأن تلك الصورة لا تقبل الأزيد والأنقص، ومساوياً لها فى العرض اللازم من السخونة المحسوسة إذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته^١ وعنه أيضاً، والمادة مساوية فى التهيؤ.

وأما كون المعلول أزيد فى المعنى الذى هو العلة، فهو الذى يرى أنه لا يمكن البتة ولا يوجد فى الأشياء المظنونة عللاً ومعلولات، لأن تلك الزيادة لا يجوز أن يكون حدوثها بذاتها، ولا يجوز أن يكون حدوثها بزيادة^٢ استعداد المادة، حتى يكون قد أوجب ذلك خروج شيء إلى الفعل بذاته، فإن الاستعداد ليس سبباً للإيجاد، فإن جعل سببها العلة والآخر الذى وجد عن العلة معاً فتلك الزيادة تكون معلولة أمرين لا معلولة أمر واحد، وهما مجموعين يكونان أكثر وأزيد من المعلول الذى هو الزيادة.

فإن سلمنا هذه الظنون إلى أن نستبرء^٣ حالها ساغ لنا أن نقول : إنه إذا كان المعنى فى المعلول والعلة متساوياً فى الشدة والضعف فإنه يكون للعلة بما هى علة التقدم الذاتى لا محالة فى ذلك المعنى، والتقدم الذاتى الذى له فى ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى، غير موجود للثانى، فيكون ذلك

١- أى لصورة ذلك الغير. وضمير «عنه» راجع إليه أيضاً، وإن كان ذلك الغير صورة نارية أخرى.

٢- «الزيادة» كما فى عدة نسخ.

٣- «نسبر حالها» نسخة. وفى الصحاح: «سبرت الجرح أسبره إذا نظرت ما غوره». وفى نسخة أخرى «نستبين حالها».

المعنى^١ للاول إذا أخذ بحسب وجوده وأحواله التي له من جهة وجوده أقدم منه للآخر. فيزول إذن مطلق المساواة لأن المساواة تبقى في الحد، وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان، وليس أحدهما علة ولا معلولاً. فاما من جهة ما أحدهما علة والآخر معلول فواضح أن اعتبار وجود ذلك الحد لأحدهما أولى، إذ كان له أولاً لا من الثاني ولم يكن للثاني إلا منه. فظاهر منه أن هذا المعنى إذا كان نفس الوجود لم يمكن أن يتساويا فيه البتة إذ كان انما يمكن أن يساويه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود. والآن فإن استحقاق الوجود هو من جنس استحقاق الحد بعينه، إذ قد أخذ هذا المعنى نفس الوجود، فبيّن أنه لا يمكن أن يساويه إذا كان المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشيء.

ولكن ههنا تفصيل آخر ونوع من التحقيق يجب أن لا نغفله، وهو أن العلل والمعلولات تنقسم في أول النظر عند الفكر إلى قسمين:

قسم تكون طباع المعلول فيه ونوعيته وماهيته الذاتية توجب أن يكون معلولاً في وجوده لطبيعة أو لطباع، فتكون العلل مخالفة لنوعيته، لامحالة، إذ كانت عللاً له في نوعه لا في شخصه. وإذا كان كذلك لم يكن النوعان واحداً، إذ المطلوب علة ذلك النوع، بل تكون المعلولات تحب عن نوع غير نوعها، والعلل يجب عنها نوع غير نوعها، وتكون عللاً للشيء المعلول ذاتية بالقياس إلى نوع المعلول مطلقاً.

وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة، والعلة علة المعلول في نوعه

١- «فيكون ذلك الأول إذا حُدَّ بحسب وجوده وأحواله التي له من جهة وجوده أقدم منه للآخر فيزول إذن ...» نسخة مصححة.

بل فى شخصه . ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم ، وظاهر ما يوجد له من الامثلة وعلى سبيل التوسع ، إلى أن يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا فى السبب المعطى لصورة كل ذى صورة من الأجسام . فمثال الأول كون النفس علة للحركة الاختيارية ، ومثال الثانى كون هذه النار علة لتلك النار . والفرق بين الأمرين معلوم ، فإن هذه النار ليست علة لتلك النار على أنها علة نوعية النار بل على أنها علة نارما ، فإذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض ، وكذلك الأب للابن لا من جهة ما هو أب وذلك ابن ، بل من جهة وجود الإنسانية . وهذا القسم يتوهم على وجهين :

أحدهما أن يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار والنار .

والآخر أن لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس الذى فى جوهره الفاعل للضوء ههنا أو فى القمر ، إذ ليس استعداد المادتين فيهما متساوياً ولا المادتان من نوع واحد ، فبالحرى أن لا يتساوى الشخصان فى ذلك ، أعنى هذا الضوء الذى فى الشمس وهذا الضوء الحادث عنه ، فيكاد لذلك أن لا يكون الضوءان من نوع واحد عند من يشترط فى تساوى نوعية الكيفيات أن لا يكون أحدهما أنقص والآخر أزيد ، على ما علمت فى موضعه من صفته ، ويكونان نوعاً واحداً عند من يرى المخالفة بالتنقص^١ والاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخصات .

وأما القسم الأول وهو أن يكون الأمران مشتركين فى استعداد المادة فهو

أيضاً على قسمين ، لأن ذلك الاستعداد إما أن يكون استعداداً في المنفعل تاماً ، أو يكون استعداداً ناقصاً . والاستعداد التام : أن لا يكون في طباع الشيء معاقق ومضاد لما هو بالقوة فيه ، كاستعداد الماء المسخن للتبريد لأن فيه نفسه قوة طبيعية - كما علمنا كلها في الطبيعيات - تعاون القوة الخارجة في التبريد أولاً تعاون^١ . وأما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن ، لأن فيه قوة تعاقق التسخن الذي يحدث فيه من خارج ، وتوجد مع التسخن باقية فيه ولا تبطل .

والقسم الأول على أقسام ثلاثة : فإنه

إما أن يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما في الماء إذا بُرد عن سخونة .

وإما أن يكون في المستعد قوة مضادة للأمر ، إلا أنها تبطل مع وجود الأمر كما في الشعر إذا شاب عن شواءه^٢ .

وإما أن لا يكون في المستعد ولا واحد من الأمرين لاضد ولا معين ، ولكن عدم الأمر والاستعداد له فقط ، مثل حال الثَّغِي^٣ في قبول الطعام ، وعديم^٣ الرائحة في قبول الرائحة .

فإن سئَلنا عن استعداد الماء لأن يصير ناراً أنه من أي الأقسام الخمسة هو؟ ، لم يشكل علينا أنه من قسم المشاركة في استعداد تام للمادة ولكن في المادة ضده .

ولقائل أن يقول : إنكم قد تركتم اعتبار قسم واحد ، وهو أن لا يكون

١- أو «لاتعاققه» كما في أكثر النسخ ، أو «لاتعاقق» نسخة .

٢- ثغى ككتف : بى مزه .

٣- أي ومثل حال عديم الرائحة .

هناك مشاركة فى المادة أصلاً إذ لا يكون لها مادة .

فالجواب عن هذا أنّ هناك لا يمكن أن يكون اتفاق فى النوع البتة ، فإنه قد استبان أن الأشياء المتفقة فى النوع البريئة عن المادة أصلاً يكون وجودها عينا واحداً ، ولا يجوز أن يقال معنى الواحد منها على كثيرين .

فإذ قد دللنا على هذه الأقسام التى حاصلها خمسة فلنأخذ الحكم فى قسم قسم منها فنقول :

أما القسم من هذا الباب الذى لا مشاركة فيه فى استعداد المادة لا القرية ولا البعيدة فليس يجب فيه أن يكون ما يحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة والنقصان مساوياً لنفسه ، لأنه يمكن أن يكون بما اختلف فيه من جوهر المادة اختلفاً فى الاستعداد لقبول الأمر فلم يقبله بالسوية .

وليس أيضاً^١ يجب أن لا يتساوياً فيه^٢ ، بل قد يجوز أن يكون الحال فى ذلك مثل الحال فى اتباع سطح الأثير لسطح فلك القمر فى الحركة التى بالعرض ، وذلك من حيث يمكن أن لا يكون فى هذا مانع من قبول التأثير مساوياً لما يؤثره الفاعل وهو فى مثل هذا الموضع إحداث مثل نفسه .

وأما القسم من هذا الباب الذى هناك استعداد تام كيف كان^٣ فالأمر ظاهر فى أن المنفعل قد يجوز أن يتشبه بالفاعل تشبهاً تاماً ، وذلك مثل النار تحيل الماء ناراً والملح يحيل العسل ملحاً وما أشبه ذلك . وقد يجوز أن يزيد فيه المنفعل على الفاعل فى الظاهر الغير المحقق ، مثل الماء الذى يجمده الهواء

١- لا يخفى مخالفته مع قوله آنفاً : « فبالحرى أن لا يتساوى الشخصان فى ذلك اعني هذا الضوء الذى فى الشمس وهذا الضوء الحادث عنه ... » .

٢- الضمير راجع الى قوله : « ما يحدثه الفاعل » .

٣- يعنى الأقسام الثلاثة كما قال : « والقسم الأول على ثلاثة أقسام ... » .

ولا يكون برد ذلك الهواء برد ذلك الجمد، إلا أنك إذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذى فى الهواء بل والقوة المبردة الصورية التى فى جوهر الماء الذى دللنا عليه فى الطبيعيات - إذا عاونها ولم يعاوقها برد الهواء .

وأما القسم من هذا الباب الذى يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فليس يمكنه البتة أن يتشبه فيه^١ المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه، فإنه لا يمكن أن يكون الشئ الحاصل فى قوة الشئ لامضاد لها والحاصل فى قوة أخرى، وهناك مضاد ممانع، متساويين البتة، أو يبطل الممانع . ولهذا لا يمكن أن يكون شئ غير النار يتسخن من النار وتكون سخونته مثل سخونة تلك النار، أو شئ غير الماء يبرد عن الماء وتكون برودته أكثر من برودة ذلك الماء، لأن استعداد النار للتسخن والماء للتبرد حال غير مضاد فى جوهره، والقوة الفاعلة داخلية فى جوهره غير غريبة منه، فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد . والفاعل الأول^٢ للاتصال خارج عن جوهره ويفعل فيه بمماسته وبتوسط أمر كالسخونة المحسوسة فى النار المسخنة والبرودة المحسوسة فى الماء المبرد، فليس يمكن أن يساويه .

فإن قال قائل : إن النار قد تذيب الجواهر فتجعلها أسخن منها، لانا ندخل أيدينا فى النار ونغمرها^١ فيها بعجلة فلا تحترق^٢ احتراقها فى المسبوكات لو فعل بها ذلك بعينه، فيعلم من ذلك يقينا أن المسبوكات أسخن من النار ومع ذلك فإنما سخنت من النار .

فإننا نجيب فنقول : إن ذلك ليس بسبب أن المسبوكات أسخن ولكن لمعان

١- أي فيما يحدثه الفاعل .

٢- من الإمرار .

٣- أي الأيدي .

ثلاثة منها ما هو أقرب إلى الظهور : أحدها فى المسبوك ، والآخر فى النار ، والثالث فى اللامس ، وكلها متعاونة متقاربة .

أما الذى فى المسبوك فلأنه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطء انفصال ، فإذا لمس ذهب مع اللامس ولم يمكن أن يفارق إلا فى زمان ذى قدر فى نفسه بالقياس إلى زمان مفارقة اللامس للنار ، وإن كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف ، لكن العقل والذهن يوجبه . ومن شأن الفاعل الطبيعى أن يفعل فى المنفعل فى مدة أطول فعلاً أكد وأحكم ، وأن يفعل الضعيف فى مدة أطول ما لا يفعله القوى فى مدة قصيرة .

وأما الذى فى النار فلأن النار المحسوسة إنما هى أجزاء من النار الحقيقية مع أجزاء من الأرض متصعدة متحركة ، واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال بل هى فى أنفسها متفرقة ، ويتخللها الهواء تخللاً على سبيل التجدد فيكسر ما بداخله فيها من حرارة لئلا تبرد منها ، ولأنه ليس ينفع فى تلك العجلة انفعالاً يصير به ناراً محضاً ، ومع ذلك فإنها سريعة الحركة فى نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماساً لجزء من اليد زماناً يؤثر فيه تأثيراً محسوساً بل يتجدد ، فما لم تجتمع تأثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدى إلى قدر محسوس وذلك فى مدة لها قدر .

وأما المسبوك فإن جوهره مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال ، فإذا كان كذلك كان ما يلاقى سطح اليد من المسبوك سطحاً واحداً مطابقاً بالكلية ، وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار مخالفة لما هو بالقياس إليها مبرد ، فيختلف بذلك التأثير ، إلا أن يبقى مدة تتوالى فيها المماسات فتكسر أو يفعل كل سطح فيما يماسه فعلاً ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الأمر فى الاستحالات الطبيعية فيبرد .

وأما النار المحقونة^١ في مثل الكيران للحدادين فلإنها أعظم تأثيراً فيما يماسه من المسبوكات وغيرها وأسرع مدة لاجتماعها وصرافتها .

وأما الحال التي في اليد فلأن اليد قادرة على قطع الهواء والنار والأجسام اللطيفة بأسرع حركة ، وليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف بأسرع حركة ، لأن المقاومة للدفع والخرق في اللطيف قليل ، وفي الكثيف كثير ، ويكاد أن يكون هذا يسمى كثيفاً وذلك لطيفاً بسبب اختلافهما في هذا المعنى ، فلو كان المسبوك ليس ألزج^٢ وأكثر تشبهاً لما يلامسه ، وليس أيضاً أشد اجتماعاً واتحاداً ثم كان قطعه في مدة أطول لمقاومته وكان ثابتاً لازماً غير هارب عن المماسه لكفاه ذلك في جواز أن يؤثر تأثيراً أشد من تأثير اللطيف بحسب نسب الأزمنة إذ كان إذاً أثر في مثل زمان ملاقة اللطيف أثراً ما ، فإذا ضوعف الزمان أمكن أن يساويه في بعض الأضعاف ، وإذا زيد في الأضعاف أمكن أن يزيد عليه ، وربما لم يكن^٣ زمانه المضاعف مع عظم نسبته محسوس القدر لما تعرفه .

ومن حق هذا الموضع أن يبسط بسطاً أكثر مما بسطناه ، لكنه أولى بالصناعة الطبيعية ، وإنما يجب أن نذكر ههنا قدر ما تنحل به الشبهة ويظهر وجهها ، ثم

١- جواب سؤال مقدر ، وهو أن يقال : إن كان المسبوك المنفعل بما ذكرت أشد تأثيراً من النار الفاعلة فلم كانت نار الكيران أشد منه ، فاجاب بقوله : «وأما النار المحقونة ...» .

٢- «إذ كان ذا أثر» نسخة . ولكن خمس نسخ مخطوطة عندنا موافقة للمتن .

٣- وذلك لأن الزمان مقدار والمقدار أياماً ما كان قابلاً القسمة إلى غير النهاية فيصح أن يقسم مقدار ما من الزمان إلى أقسام ويؤخذ زمان ويضاعف عليه أضعاف مضاعفة ، ولا تتجاوز ذلك المقدار المقروض القليل ولم يكن محسوس المقدار . راجع الى الفصل الخامس من النمط الأول من الإشارات حيث يقول : «تنبيه : إنك ستعلم أيضاً بما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ...» .

إن شاء مستقص أن يستقصى ذلك استقصاه من الأقوال المستقصاة فى علم الطبيعة وخصوصاً ما عسى يجده من جهتنا .

فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات الموضع الذى يُظن أنه يجوز أن يتساوى الفاعل والمنفعل فيه ، والموضع الذى يُظن فيه أنه يجوز أن يزيد عليه ، والموضع الذى لا يجوز إلا أن يقصر عنه . وظهر فى خلال ذلك أنه وإن كان كذلك فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل إذا لم يكن فاعلاً للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه .

ثم الفاعل والمبدأ الذى ليس منفعله مشاركاً له فى النوع ولا فى المادة وإنما يشاركه بوجه ما فى معنى الوجود ليس يمكن أن يعتبر فيه حال المعنى الذى له الوجود لأنهما ليسا يشتركان فيه ، فبقى فيه حال اعتبار الوجود نفسه ، وقد كان فى سائر ذلك ما كان من المساوية والزائدة على المبدأ الفاعلي إذا رجع إلى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعلي غير مساو له لأن وجوده بنفسه ، ووجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه .

ثم الوجود^١ بما هو وجود لا يختلف فى الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل والأنقص وإنما يختلف فى ثلاثة أحكام وهي : التقدم والتأخر ، والاستغناء والحاجة ، والوجوب والإمكان .

فإن اعتبرت التقدم والتأخر ، كان الوجود كما علمت للعلة أولاً وللمعلول ثانياً .

وأما الاستغناء والحاجة فقد علمت أن العلة لا تفتقر فى الوجود إلى

١- راجع الفصل السابع عشر من النمط الرابع من شرح إشارات الخواجة ص ١١٦ ، حيث يقول : « الوقوع بالتشكيك ... » .

المعلول، بل يكون موجوداً بذاته أو بعلّة أخرى، وهذا المعنى قريب من الأول وإن خالفه في الاعتبار.

وأما الوجوب والإمكان فإنك تعلم أنه إن كانت علّة هي علّة لكل ما هو معلول فهي واجبة الوجود بالقياس إلى الكل من كل المعلولات وعلى الإطلاق، فإن كانت علّة للمعلول ما فهي واجبة الوجود بالقياس إلى ذلك المعلول، وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه.

وتلخيص هذا هو أن المعلول في ذاته بحيث لا يجب له وجود، وإلا لوجب من دون علته إذا فُرض واجباً لذاته وبحيث لا يمتنع له وجود؛ وإلا لما وجد بالعلّة بذاته بذاته بلا شرط كون علّة له أولاً كون علّة له ممكنة الوجود، وإنما يجب لامحالة بالعلّة.

ثم العلة كما قد تبين لا يجوز أن يجب به، بل يكون إما واجباً بذاته وإما واجباً من شيء غيره^١، فإن حصل له الوجوب به فحيث يصح أن يكون عنه وجوب غيره^٢، فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكناً وأما العلة فباعتبار ذاتها إما واجباً وإما ممكناً، فإن كان واجباً فوجوده أحقّ من وجود الممكن وإن كان ممكناً وليس يجب بالمعلول والمعلول يجب به وبعد وجوبه فتكون العلة إذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس إلى المعلول، والمعلول لا تصير ذاتها واجبة إلا بالقياس إليها، فيكون إلى ذات العلة نظر قد وجب به لا يتناول ذات المعلول بل يكون به هو واجباً، والمعلول غير ملحوظ بعد، وذات المعلول لا تكون إلا ممكنة، ولا تجب إلا أن تلحظ مقيسة بالعلّة، فيكون للعلّة

١- أي غير المعلول.

٢- «فإذا» نسخة.

٣- وذلك الغير هو المعلول.

اختصاص بوجوب، ولا يكون للمعلول إلا الإمكان فقط عند ذلك الاختصاص، ويكون إذا كان للمعلول وجوب كان للعللة أولاً وإلا لكانت العلة بعد ممكناً لم يجب وجودها ووجب وجود المعلول، فيكون وجب لاعت ذات العلة وهذا محال، فيكون للعللة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم تُضَفْ إلى المعلول، والمعلول بعد ثابت على مقتضى إمكانه إذ كانت العلة تجب لاعتنه بل بذاته أو بإضافة إلى غيره لا إليه، ومن حيث العلة غير مضافة إلى المعلول بعد. فالمعلول ليس يجب وجوده بل إنما يجب وجوده من حيث العلة مضافة إليه، فتصير العلة لهذه المعانى الثلاثة أولى بالوجود من المعلول، فالعلة أحق من المعلول.

ولأن الوجود المطلق إذا جعل وجود شيء صار حقياً. فبين أن المبدأ المعطى للحقبة المشارك فيها أولى بالحقية، فإذا صح أن ههنا مبدأ أولاً هو المعطى لغيره الحقبة صح أنه الحق بذاته، وصح أن العلم به هو العلم بالحق مطلقاً، فإذا حصل العلم به كان العلم الحق مطلقاً بالنحو الذى يقال للعلم حق، وهو الذى بالقياس إلى المعلوم^١.

١- وهو الذى بقياس المعلوم كما فى أربع نسخ مخطوطة.

الفصل الرابع من المقالة السادسة

فى العلل الأخرى العنصرية والصورى والغائىة

فهذا مانقوله فى المبدأ الفاعلى ، فلنشرح الآن القول فى المبادئ الأخرى .
فاما العنصر فهو الذى فىه قوة وجود الشىء ، فنقول : إن الشىء تكون له
هذه الحالة مع شىء آخر على وجهه وجوهه .
فتارة يكون كما للوح إلى الكتابة ، وهو أنه مستعد لقبول شىء يعرض له
من غير تغير فىه ولازوال أمر كان له عنه .
وتارة يكون كما للشمعة إلى الصنم وللصبي إلى الرجل وهو أنه مستعد
لقبول شىء يعرض له من غير أن يتغير من أحواله شىء ، إلا حركة فى «أين»
أو «كم» أو غير ذلك .
وتارة يكون كما للخشبة إلى السرير ، فإنه يُنقصه بالنحت شيئا من
جوهره .
وتارة يكون مثل ما للأسود إلى الأبيض ، فإنه يستحيل ويفقد كىفئته له
من غير فساد جوهره .
وتارة يكون كما للماء إلى الهواء ، فإنه إنما يكون الهواء عنه بأن يفسد .

وتارة يكون كما للمنى إلى الحيوان ، فإنه يحتاج أن ينسلخ عن صور له
انسلاخات حتى يستعد لقبول صورة الحيوان ، وكذلك الحصرم للخمر .
وتارة يكون كما للمادة الاولى إلى الصورة ، فإنها مستعدة لقبولها
متقومة بها بالفعل .

وتارة يكون مثل الهليجة إلى المعجون ، فإنه ليس عنه وحده
يكون المعجون ، بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا من أجزائه بالقوة .
وتارة يكون كما للخشب والحجارة إلى البيت فإنه كالاول إلا أن الاول
إنما يكون عنه المعجون بضرب من الاستحالة ، وهذا ليس فيه إلا التركيب .
ومن هذا الجنس أيضا الأحاد للعدد .

وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة ، وذلك غلط . بل المقدمات
كذلك لشكل القياس ، وأما النتيجة فليست صورة فى المقدمات بل شيئا يلزم
عنها ، كان المقدمات تفعلها فى النفس  كقولهم *فقد*
فعلى هذه الانحاء نجد الأشياء الحاملة للقوة فإنها إما أن تكون حاملة
للقوة بوحدها أو بشركة غيرها .

فإن كانت بوحدها فإما أن لا تحتاج فيما يكون منها إلا إلى الخروج
بالفعل لذلك فقط ، وهذا هو الذى بالخرى أن يسمى موضوعا بالقياس إلى
ما هو فيه ، ويجب أن يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل قوام ، فإنه إن لم يكن له
قوام لم يجز أن يكون متهيئا لقبول الحاصل فيه بل يجب أن يكون قائما
بالفعل ، فإن كان إنما يصير قائما بما يحلّه فقد كان فيه شئ يحلّه قبل ما حلّه
ثانياً به يقوم ، فإما أن يكون الثانى ليس مما يقوم به بل مضافا إليه أو يكون
وروده يبطل ما كان يقيمه قبله فيكون قد استحال ، وقد فرضناه لم يستحل .
فهذا قسم .

وأما إن كان يحتاج إلى زيادة شيء فلأما أن يكون إلى حركة فقط مكانية
ولأما حركة كيفية أو حركة كمية أو وضعية أو جوهرية، ولأما إلى فوات أمر
آخر من جوهره من كم أو كيف أو غير ذلك.

وأما الذى يكون بمشاركة غيره فيكون لامحالة فيه اجتماع وتركيب فلأما
أن يكون تركيب من اجتماع فقط ولأما أن يكون مع ذلك استحالة فى الكيف،
وكل ما فيه تغير فلأما أن ينتهى إلى الغاية بتغير واحد أو بتغيرات كثيرة.
وقد جرت العادة بأن يسمى الذى يكون الكون منه بالتركيب وهو فى الشيء
اسطقساً، وهو الذى ينحل إليه أخيراً، فإن كان جسمانياً فهو أصغر ما ينتهى
إليه القاسم فى القسمة إلى المختلفات الصور الموجودة فيه^١ وقد حُدّ بأنه
الذى منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة. ومن
رأى أن الأشياء إنما تتكون من الأجناس والفصول جعلها الاسطقسات
الأولى، وخصوصاً الواحد والهوية فقد جعلوها أولى المبادئ بالمبدئية،
لأنها أشدها كلية وجنسية. ولو أنصفوا لعلموا أن القوام بالذات إنما هو
للأشخاص، فما يليها أولى بأن يكون جواهر وقائمتان بانفسها، وأنها أولى
بالوحدة أيضاً.

ولنعد إلى أمر العنصر فنقول: قد جرت العادة فى مواضع بأن يقال: إن
الشيء كان عن العنصر ولم تجر فى مواضع، فإنه يقال: إنه كان من الخشب
باب، ولا يقال: كان من الإنسان كاتب. وأن ينسب الكائن إلى الموضوع فى
مواضع وأن لا ينسب فى مواضع فيقال تارة: إن هذا باب خشبي، ولا يقال:
إن هذا كاتب إنسانى.

١- إشارة إلى أن صور البسائط محفوظة فى المركبات.

فأما الأول فإذا وجدوا الموضوع لم يتحرك إليه البتة ولم يتغير فى قبول الشئ فلأنهم حينئذ لا يقولون إنه كان عنه ، بل إنما يقولون دائماً إنه كان عن العدم ، كما يقولون عن غير الكاتب^١ . وإذا تغير وخصوصاً فيما لا يجدون للعدم فيه اسماً فيقولون : كان عن الموضوع .

وأما النسبة إلى^٢ الموضوع فلإنما يستعمل فى الأكثر إذا كان الموضوع قد يصلح غيره للصورة . وأما الصورة فلا ينسب إليها ولا يقال كان منها ، إنما يشتق منها الاسم^٣ ، والموضوع قد يكون مشتركاً لكل وقد يكون مشتركاً لعدة أمور ، مثل العصير للخل والخمر والطلاء والرُّبُوب^٤ وغير ذلك .

وكل عنصر فإنه من حيث هو عنصر إنما له القبول فقط ، وأما حصول الصورة فله من غيره ، وما كان من العناصر والقوابل مبدأ الحركة إلى الأثر موجوداً فى نفسه ظن أنه متحرك إليه بنفسه ، وليس كذلك . فقد تبين لنا فى مواضع أخرى أنه لا يجوز أن يكون شئ واحد فاعلاً وقابلاً لشئ واحد من غير أن يتجزأ ذاته ، لكن العنصر إذا كان مبدأ حركته فيه بذاته كان متحركاً عن الطبيعة ، وكان ما يكون منه طبيعياً ، وإذا كان مبدأ الحركة فيه من خارج ولم يكن له أن يتحرك إلى ذلك الكمال بنفسه^٥ كان ما يكون منه صناعياً أو جازياً مجزأً ، فهذا جمل ما نقوله فى العنصر .

١- أي الكاتب عن غير الكاتب .

٢- أي وأما الثاني .

٣- مثل الكاتب .

٤- جمع «رُبَّ» .

٥- «من نفسه» خ . ل .

وأما الصورة^١ فنقول :

قديقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر
المفارقة صوراً بهذا المعنى .

وقديقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب
حتى تكون الحركات والأعراض صوراً .

ويقال صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية
والأعراض صوراً .

ويقال صورة لما تكمل به المادة وإن لم تكن مستقومة بها بالفعل ،
مثل الصورة وما يتحرك بها إليها بالطبع .

ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها .
ويقال صورة لنوع الشيء وجمسه ولفصله وجميع ذلك . وتكون كلية
الكل صورة في الأجزاء أيضاً .

والصورة قد تكون ناقصة كالحركة ، وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير .
وقد علمت أن الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلياً من وجوه
مختلفة . وفي الصناعة أيضاً ، فإن الصناعة هي صورة المصنوع في النفس ،
فإن البناء في نفسه صورة الحركة إلى صورة البيت وذلك هو المبدأ الذي يصدر
عنه حصول الصورة في مادة البيت ، وكذلك الصحة هي صورة البرء ،
ومعرفة العلاج هي صورة الإبراء .

والفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصدر ما في نفسه
محصولاً في المادة ، والكامل فإن الصورة التي في ذاته يتبعها وجود الصورة

١- في تحقيق معاني الصورة ، وقد تقدم في المجلد الأول أيضاً ص ٢٢ ، ط ١ من الرحلى .

فى مادتها ويشبه أن تكون الأمور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع ، وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع ، وأنت تعلم هذا بعد .
وأما الغاية فهى ما لأجله يكون الشئ ، وقد علمته فيما سلف .
وقد تكون الغاية فى بعض الأشياء فى نفس الفاعل فقط كالفرح بالغبلة ، وقد تكون الغاية فى بعض الأشياء فى شئ غير الفاعل ، وذلك تارة فى الموضوع مثل غايات الحركات التى تصدر عن روية أو طبيعة ، وتارة فى شئ ثالث كمن يفعل شيئاً ليرضى به فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل ، وإن كان الفرح بذلك الرضى أيضاً غاية أخرى .
ومن الغايات التشبه بشئ آخر ، والمتشبه به من حيث هو متشوق إليه غاية ، والتشبه نفسه أيضاً غاية .



مركز تحقيقات كليات علوم إيسدى

الفصل الخامس من المقالة السادسة

فى إثبات الغاية وحل شكوك قيلت فى إبطالها ،
والفرق بين الغاية وبين الضرورى وتعريف الوجه
الذى تتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذى تتأخر به

فنقول : إنه قد بان مما سلف لنا من القول أن كل معلول فله مبدأ ، وكل
حادث فله مادة وله صورة ، ولم يتبين بعد أن كل تحريك فله غاية ما ، وأن
ههنا ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق ، وأيضاً ههنا مثل حركة الفلك ، فإنه
لا غاية لها فى ظاهر الأمر ، والكون والفساد لا غاية لهما فى ظاهر الظن .
ثم لقائل أن يقول : قد يجوز أن يكون لكل غاية غاية ، كما لكل ابتداء
ابتداء ، فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام ، لأن الغاية بالحقيقة ما يسكن لديها^١ ،
وقد نجد أشياء هى غايات ولها غايات أخرى إلى غير النهاية ، فإن ههنا أشياء
يظن أنها غايات ولا تنتهى ، كنتائج تترادف عن القياسات ولا تنتهى .
ثم لقائل أن يقول : لننزل^٢ أن الغاية موجودة لكل فعل ، فلم جعلت

١- «لديه» نسخة .

٢- «لتنزل» نسخة .

علةً متقدمةً وهى بالحقيقة معلولة العلل كلها؟

ومما يليق أن نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة أنه هل الغاية والخير شيء واحد أم مختلف؟ وأيضاً ما الفرق بين الجود والخيرية؟

فنقول الآن : أما الشك الأول المنسوب إلى الاتفاق والعبث فنحله ونقول : أما حال الاتفاق وأنه غاية ما فقد فرغ منه فى الطبيعيات .

وأما بيان أمر العبث فيجب أن نعرف أن كل حركة إرادية فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد، ومبدأ أبعد . فالمبدأ القريب هو القوة المحركة فى عضلة العضو، والمبدأ الذى يليه هو الإجماع^١ من القوة الشوقية، والأبعد من ذلك هو التخيل أو التفكير . فإذا ارتسم فى التخيل أو فى الفكر النطقى^٢ صورة ما، فتحركت القوة الشوقية إلى الإجماع خدمتها القوة المحركة التى فى الأعضاء، فربما كانت الصورة المرتسمة فى التخيل أو الفكر هى نفس الغاية التى تنتهى إليها الحركة وربما كانت شيئاً غير ذلك إلا أنه لا يتوصل إليه إلا بالحركة إلى ما تنتهى إليه الحركة، أو تدوم عليه الحركة^٣ .

مثال الأول : أن الإنسان ربما ضجر عن المقام فى موضع ما، وتخيل فى نفسه صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته إليه، فكان^٤ متشوقاً نفساً ما انتهى إليه تحريك القوى المحركة للعضلة .

ومثال الثانى : أن الإنسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك إلى المكان الذى يقدر مصادفته فيه، فتنتهى حركته إلى ذلك

١- الإجماع هو العزم على التحصيل .

٢- من الأمور الكلية، كما أن ما ترسم فى التخيل من الأمور الجزئية .

٣- كالفلك .

٤- فالصورة المرتسمة عين الغاية .

المكان، ولا تكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الأول الذى نزع إليه بل معنى آخر، لكن المتشوق يتبعه أو يحصل بعده^١ وهو لقاء الصديق.

فقد عرفت هذين القسمين، وتبين لك من ذلك بادنى تأمل أن الغاية التى تنتهى إليها الحركة فى كل حال من حيث هى غاية حركة هى غاية أولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التى فى الأعضاء، وليس للقوة المحركة التى فى الأعضاء غاية غيرها، لكنه ربما كان للقوة التى قبلها غاية غيرها، فليس يجب دائما أن يكون ذلك الأمر غاية أولى للقوة الشوقية: تخيلية كانت أو فكرية، ولا أيضا دائما يجب أن لا يكون، بل ربما كان وربما لم يكن، كما قد تبين لك فى المثالين. أما الأول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة، وأما الثانى فكانت مختلفة.

والقوة المحركة التى فى الأعضاء مبدأ حركة لامحالة، والقوة الشوقية أيضا مبدأ أول لتلك الحركة، فإنه لا يمكن أن تكون حركة نفسانية لاعتنا شوق البتة، لأن الشئ الذى لا تنبعث إليه القوة ثم تنبعث إليه انبعثاً نفسانياً يكون بتشوق نفسانى لامحالة قد حدث بعد ما لم يكن. فإذا ن كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها الأقرب قوة محركة فى عضل الأعضاء، ومبدؤها الذى يليه شوق، والشوق كما علم فى علم كتاب النفس تابع لتخيل أو فكر لامحالة، فيكون المبدأ الأبعد تخيلاً أو فكراً.

فإذن ههنا مبادئ للحركات النفسانية: منها واجبة بأعيانها ضرورة. ومنها غير واجبة بأعيانها ضرورة،

والواجبة ضرورة: هى القوى المحركة فى الأعضاء، والقوة الشوقية.

١- أن يحصل بعده» نسخة.

وغير الواجبة : هى التخيل والفكر ، فإنه ليس يجب لامحالة أن يكون تخيل ولا فكر أو فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غايةً لامحالة . والمبدأ الذى لا بد منه فى الحركة الإرادية له غاية لا بد منها . والمبدأ الذى منه بد قد توجد الحركة خالية عن غايته ، فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب وهو القوة المحركة والمبدءان اللذان بعده - أعنى الشوقية مع التخيل أو الشوقية مع الفكرية - كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادئ كلها ، وكان ذلك غير عبث لامحالة .

وإن اتفق أن يختلف أعنى أن لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة أن يكون للقوة الشوقية غاية أخرى بعد الغاية التى فى القوة المحركة التى للعضو ، وذلك لأننا قد أوضحنا أن الحركة الإرادية لا تكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء ، وإذا لم يكن لمتهى الحركة كان لشيء آخر غير لامحالة ، وإذا كان ذلك الشيء يراد لأجله الحركة فيجب أن يكون بعد انتهاء الحركة .

فكل نهاية تنتهى إليها الحركة أو تحصل بعد نهاية الحركة ، ويكون الشوق التخيلى والفكرى قد تطابقا عليها ، فبين أنها غاية إرادية وليست بعبث ألبة ، وكل نهاية تنتهى إليها الحركة وتكون هى بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا تكون المتشوقة بحسب الفكرة ، فهى التى تسمى العبث .

وكل غاية ليست هى نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلى غير فكرى ، فلا يخلو :

إما أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق .

أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس أو حركة المريض .

أو التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية .

فإن كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافاً، ولم يسم عبثاً.

وإن كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس، سمي ذلك الفعل قصداً ضرورياً أو طبيعياً.

فإن كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة، لأن الخلق إنما يتقرر باستعمال الأفعال، فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة. وإذا كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الأخرى التي بعدها وينحو التشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلاً، كمن حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك، فسمى فعله باطلاً بالقياس إلى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس إلى الغاية الأولى دون الغاية الثانية.

فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول:

قول من يقول إن العبث فعل من غير غاية البتة، هو قول كاذب
وقول القائل أيضاً إن العبث فعل من غير غاية البتة هي خير أو مظنونة
خيراً، هو قول كاذب.

أما الأول فإن الفعل إنما يكون بلا غاية إذا لم تكن له غاية بالقياس إلى ما هو مبدأ حركته، لا بالقياس إلى ما ليس مبدأ حركته، وإلى أي شيء اتفق. وما مثل به في الشك من اللعب باللحية فمبدأ حركته القرية هو القوة التي في العضلة، والذي قبله تشوق تخيلي بلا فكر، وليس مبدؤه فكراً البتة، فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة، فبين أن هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك مُنته إلى غاية، وأنه إنما لا يتحرك إلى غاية بحسب ما ليس بمبدأه المحرك.

ولا يجب أن يظن أن هذا يصدر لاعن شوق تخيلى البتة، فإن كان فعل نفسانى كان بعد ما لم يكن فهناك شوق مالمحالة وطلب نفسانى وذلك مع تخيل ما، إلا أن ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان أو كان ثابتاً ولكن لم يشعر به، فليس كل من تخيل شيئاً يشعر مع ذلك ويحكم أنه قد تخيل؛ وذلك لأن التخيل غير الشعور بأنه قد تخيل، وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الأمر إلى غير النهاية.

وأما الثانى فلأن لانبعاث هذا الشوق علة مالمحالة : إما عادة، وإما ضجر عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى، وإما حرص من القوى المحركة والمحيصة على أن يتجدد لها فعل تحريك وإحساس.

والعادة لذيدة، والانتقال عن المملول لذيد، والحرص على الفعل الجديد لذيد، أعنى بحسب القوة الحيوانية والتخييلية. واللذة هى الخير الحسى والتخيلى والحيوانى، بالحقيقة وهى المظنونة خيراً بحسب الخير الإنسانى فإذا كان المبدأ تخيئلياً حيوانياً فيكون خيره مالمحالة خيراً حيوانياً تخيئلياً فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وإن لم يكن خيراً حقيقياً أى بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لاتضبط.

وأما الشك الذى يليه فينكشف بأن نعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو أحد الغايات التى بالعرض. والفرق بينهما أن الغاية بالذات هى الغاية التى تطلب لذاتها، والضرورى أحد ثلاثة أمور :

إما أمر لابد من وجوده حتى توجد الغاية على أنه علة للغاية بوجه؛ مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به.

وإما أمر لابد من وجوده حتى توجد الغاية لاعلى أنه علة للغاية، بل

على أنه أمر لازم للعلة، مثل أنه لا بد من أن يكون جسم أدكن حتى يتم القطع به، وإنما لم يكن بداً من جسم أدكن لا لدكنته^١، لكن لأنه كان لازماً للحديد الذي لا بد منه.

وأما أمر لا بد من وجوده لازماً للعلة الغائية نفسها؛ مثل أن العلة الغائية في التزويج مثلاً التوليد، ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه، لا لأن التزويج كان لأجله.

فهذه كلها غايات بالعرض الضروري، لا العرض الاتفاقي. وقد علمت الغايات العرضية الاتفاقية في موضع آخر.

واعلم أن وجود مبادئ الشر في الطبيعة، هو من القسم الثاني من هذه الأقسام، فإنه مثلاً لما كان يجب في العناية الإلهية التي هي الجود^٢ أن يؤتى كل ممكن الوجود الخيري وجوده الخيري، وكان منها الوجود الذي للمركبات من العناصر، وكان لا يمكن أن تكون المركبات إلا من العناصر وكان لا يمكن أن تكون العناصر لها إلا الأرض والماء والهواء والنار، وكان لا يمكن أن تكون النار على الجهة المؤدية إلى الغاية الخيرية المقصودة بها إلا أن تكون محرقة مفرقة، لزم ذلك ضرورة أن تكون بحيث تضر الصالحين وتفسد كثيراً من المركبات.

وكأننا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد إليه ولنجب^٣ عن الشك المورد.

١- دكنته بالضم: رنگ که سیاهی زند، رنگ آهن.

٢- في تاريخ الحكماء للقفطي، ص ١٩٩ في ذكر سقراط: «سأله رجل: ما العلة التي خلق لها العالم؟ فقال: جود الله تعالى».

٣- راجع الأسفار ط ١، ج ٢، ص ١٨٢، آخر الفصل الثاني من الفن السادس من الجواهر والاعراض في المبحث المعنون بقوله: «حكمة مشرقية».

فنقول : أما أشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هى بغايات ذاتية فى الطبيعة ، ولكن الغايات الذاتية هى مثلاً أن يوجد الجوهر الذى هو الإنسان أو الفرس أو النخلة ، وأن يكون هذا الوجود وجوداً دائماً ثابتاً ، وكان هذا ممتنعاً فى الشخص الواحد المشار إليه ، لأن كل كائن يلزمه ضرورة الفساد أعنى الكائنات من الهولى الجسمانية ، ولما امتنع فى الشخص استبقى بالنوع ، فالغرض الأول إذن هو بقاء الطبيعة الإنسانية مثلاً أو غيرها أو شخص منتشر غير معين ، وهو العلة التمامية^١ لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد ، لكن هذا الواحد لا بد له فى حصوله باقياً من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلانهاية ، فيكون لاتناهى الأشخاص بالعدد عرضياً على المعنى الضرورى من القسم الأول ، لأعلى أنه غرض بنفسه ، لأنه لو أمكن أن يبقى الإنسان دائماً كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج إلى التوالد والتكاثر بالنسل .

على أنه وإن سلمنا أن الغرض لاتناهى الأشخاص كان لاتناهى الأشخاص غير معنى . كل شخص ، وإنما يذهب بلانهاية شخص بعد شخص ، لا لاتناهى بعد لاتناهى ، فإذن الغاية ههنا موجودة بالحقيقة ، وهى وجود شخص منتشر ، أو لاتناهى^٢ الأشخاص ثم الشخص الذى يؤدى إلى شخص آخر إلى ثالث إلى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية^٣ ، بل

١- العلة التمامية هى التى تكون مطلوبة لذاتها .

٢- يريد أن الأشخاص الجزئية ووجود كل شخص ليس بغاية للطبيعة الكلية ، بل هو غاية للطبيعة الجزئية ، وغاية الطبيعة الكلية الأشخاص المرتبة بغير نهاية من غير وقوف إلى حد متصور .

٣- وهذا اصطلاح آخر فى الطبيعة الكلية غير الاصطلاح الشائع المعروف المتقدم ذكره ، وإنما اعتبرها ههنا على هذا الوجه لتصحح الغايات المترتبة المنتهية إلى الغاية الحققة التى هى

للطبيعة الجزئية فإذا هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضاً وغايةً لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها .

وأعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة المدبرة^١ لشخص واحد، وأعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشئ واحد هي المدبرة لكلية ما في الكون . وأنت تعلم هذه كلها من بعد هذا .

وأما الحركة الذاهبة إلى غير النهاية فإنها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات وأيضاً فإن الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة، بل الغرض هناك الدوام الذي نصفه بعدد، وهذا الدوام معنى واحد إلا أنه متعلق الوجود بأشياء لنسلم أن عددها بغير نهاية .

وأما حديث المقدمات والنتيجة فيجب أن يعلم أن المراد بقولنا: إن العلة الغائية تتناهي وتقف أن العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد تتناهي، ولا يجوز أن يكون فاعل طبيعي أو اختياري يفعل فعلاً يروم به بعينه غاية بعد غاية من غير أن يقف عند نهاية .

وأما المبدأ الواحد إذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل فاعلاً غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الآخر وإن لم يكن بالذات والموضوع غيره فيجوز أن تتكرر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلاً غاية أخرى، وإن جاز أن يعتبر له كونه فاعلاً بعد كونه فاعلاً غيره إلى غير النهاية، كانت غاياته بغير نهاية .

→

غاية الغايات على الإطلاق، إذ الطبيعة الكلية الحقيقية وهي العناية الأولى الإلهية لاتصح لها في فعلها غاية إلا نفس الذات الحقة الاحدية التي هي الغاية الحقيقية لكل شئ، وغاية الغايات على الإطلاق من كل جهة .

ثم النتيجة هي علة تمامية للقياس^١ الذي يكون على مطلوب محدود، وكل تركيب قياس فعل مبتدأ، وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق أن يقال له (لها - خ) فاعل مستأنف، وفي كل واحد من مرات كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لا يجوز أن تكون ذاهبة إلى غير النهاية إذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة.

وأما الشك^٢ الذي يليه فينحل بأن يعلم أن الغاية تفرض شيئا، وتفرض موجودا و الفرق بين الشيء والموجود، وإن كان الشيء لا يكون إلا موجودا، كالفرق بين الأمر ولازمه، وقد علمت هذا وتحققته فاستأنف تأمله من الإنسان. فإن للإنسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص أو عام في الأعيان أو في النفس بالقوة شيء من ذلك أو بالفعل.

وكل علة فإنها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية، فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لأن تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللا، والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل، فكان الشيئية من العلة الغائية علة لوجودها، فكان وجودها معلول معلول شيئيتها، لكن شيئيتها لا تكون علة مالم تحصل متصورة في النفس أو ما يجري مجراها^٣، ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها إلا علة أخرى

١- أكثر النسخ : «هي علة تمامية للقياس» كما اخترناها في المتن. وفي نسخة : «هي غاية

تمامية للقياس» مع ذكر «علة» بدل «غاية». والعلل التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها.

٢- وهو قوله : «ثم لقائل أن يقول : لنزل أن الغاية موجودة لكل فعل فلم جعلت علة

متقدمة ...».

٣- أي من الخيال والوهم.

غير العلة التي تحرك إليها أو تتحرك إليها .

واعلم أن الشيء : يكون معلولاً في شيئته ، ويكون معلولاً في وجوده . فالمعلول في شيئته مثل الاثنية ، فإنها في حد كونها اثنية معلولة للوحدة ، والمعلول في وجوده ظاهر لا يخفى . وكذلك قد يكون للشيء أمر حاصل موجود في شيئته مثل العددية للاثنية .

وقد يكون لأمر زائد على شيئته مثل كون التريخ في خشب أو حجر والأجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والأعراض التي لا تتحدد إلا بها ، وعلة لوجود بعضها دون شيئتها كما يظن^١ أن الحكم في التعليمات كذلك^٢ .

فقد سهل لك أن تفهم أن العلة الغائية في الشيئية قبل العلة^٣ الفاعلية والقابلية ، وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية مؤدية إليها . وكذلك أيضاً العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلة الأخرى ، أما في نفس الفاعل فلأنها توجد أولاً ثم يتصور عنده الفاعلية ، وطلب القابل ، وكيفيته الصورة . وأما في نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الأخرى ضروري .

فإذن في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست علة أقدم من الغائية بل هي علة لصيرورة سائر العلة عللاً ، ولكن وجود العلة الأخرى بالفعل عللاً علة لوجودها ، وليست العلة الغائية علة على أنها موجودة ، بل على أنها شيء فبالجهة التي هي علة هي علة العلة ، وبالجهة

١- أي كما يظن أن النقطة تفعل بحركتها الخط ، والخط السطح وهو الجسم .

٢- أي علة للوجود .

٣- «العلة» خ . ل .

الأخرى هى معلولة العلل .

هذا إذا كانت العلة الغائية فى الكون ، وأما إذا كانت العلة الغائية ليست فى الكون ولكن وجودها أعلى من الكون على ما سيتضح فى موضعه فلا يكون شىء من العلل الأخرى علة لها ولا فى الواحد الذى هو الحصول والوجود .

فتكون إذن^١ العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لأنها علة غائية ولكن لأنها ذات كون ، ولو كانت ليست^٢ ذات كون لما كانت معلولة البتة ، وأما إذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لسائر العلل فى أن تكون عللاً مثل أن تكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية ، لا فى أن تكون كائنة وموجودة فى أنفسها ؛ فإذن الذى بالذات لليلة الغائية بما هى علة غائية أن تكون علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعاً فى الكون أن يكون معلولاً من جملة الكون .

فقد تبين لك أنه كيف يكون الشىء علة ومعلولاً على أنه فاعل وغاية ، وهذا من المبادئ للطبيعى .

وأما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقوله : إن الغاية التى تحصل فى فعل الفاعل تنقسم إلى قسمين : غاية تكون صورة أو عرضاً فى منفعل قابل للفعل . وغاية لا تكون صورة ولا عرضاً فى منفعل قابل البتة فتكون

١- هذا نتيجة البحث فى الغاية ، لأنه تتمّة الكلام فى الغاية التى وجودها أعلى من الكون ، فلا تغفل .

٢- يعنى بها الغاية التى وجودها أعلى من الكون ، وهى المجرّدات النورية والمفارقات العقلية ، فالعلة الغائية متأخرة فى الوجود ومعلولة لسائر العلل ، ومتقدمة فى الذهن إذا كانت واقعة فى الكون لا مطلقاً .

فى الفاعل لامحالة ، لأنها إن لم تكن فى الفاعل ولا فى المنفعل وليس يجوز أن يكون ما يقوم بنفسه جوهرأ حدث لامن مادة ولا فى مادة ، فلا يكون لها وجود البتة .

فمثال الأول صورة الإنسانية فى المادة الإنسانية ، فإنها غاية للقوة الفاعلة للتصوير فى مادة الإنسان ، وإليها يتوجه فعلها وتحريكها .

ومثال الثانى الاستكنان ، فإنه غاية لمستبني البيت الذى هو ^١ مبدأ لحركة كونه ، وليس هو البتة صورة فى البيت . ويشبه ^٢ أن تكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة فى المادة ، وأن يكون ما ليس غايته صورة فى المادة ليس مبدأ قريباً للحركة بما هو كذلك ، فإن عرض أن يكون ما غايته صورة فى المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة فى تلك المادة شيئاً واحداً فإن وحدته تكون بالعرض ، مثل أن يكون الإنسان يبنى بيتاً ليستكن فيه ، فإنه من جهة ما هو طالب الكن^٣ داع إلى البناء وعلة أولى للبناء ، ومن جهة ما هو بناء معلول لما هو مستكن^٤ ، فتكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان . وإذا كان كذلك فيكون أيضاً^٥ فى الإنسان الواحد المستكن البانى غايته بما هو مستكن غير غايته بما هو بان .

١- يحتمل أن يكون صفة للاستكنان وضمير هو راجع إلى الاستكنان ، ويحتمل أن يكون صفة لمستبني البيت وضمير هو راجع إلى المستبني . وكذا الكلام فى ضمير كونه ، أي كون الاستكنان على الاحتمال الأول ، أو كون المستبني على الاحتمال الثانى .

٢- والأول كما أن القوة الفاعلة للتصوير فاعل قريب مستكن فى المادة غايته الصورة الإنسانية وهي صورة فى المادة . والثانى كما أن مستبني البيت غايته الاستكنان ليست صورة فى المادة والمستبني ليس مبدأ قريباً للحركة .

٣- والفرق بين هذا وما قال : « مثل أن يكون الإنسان ... » غير واضح .

وإذ قد تقرر هذا فنقول : أما فى القسم الأول فإن للغاية نسبة إلى أمور كثيرة هى قبلها فى الحصول بالفعل والوجود ، لأن لها نسبةً إلى الفاعل ونسبةً إلى القابل ، وهو بالقوة ، ونسبةً إلى القابل وهو بالفعل قابل ، ونسبةً إلى الحركة ، فهى بقياسها إلى الفاعل غاية وبقياسها إلى الحركة نهاية وليست بغاية ، لأن الغاية التى لأجلها الشئ ويؤمها^١ الشئ لا يبطل^٢ مع وجودها الشئ ، بل يستكمل بها الشئ والحركة تبطل مع انتهائها ، وهو بقياسه إلى القابل^٣ المستكمل به وهو بالقوة خير^٤ يصلحه ؛ لأن الشر هو العدم لكماله ، والخير الذى يقابله هو الحصول والوجود بالفعل ، وبالقيااس^٥ إلى القابل وهو بالفعل صورة .

وأما الغاية التى بحسب القسم الثانى فبيّن أنها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هى نفس نهاية الحركة ، وقد بان أنها تكون صورة أو عرضاً فى الفاعل ، ويكون لامحالة قد خرج بها الفاعل من الذى بالقوة إلى الذى بالفعل ، والذى بالقوة هو لأجل العدم الذى يقارنه شر ، والذى بالفعل هو الخير الذى يقابله . فتكون إذن هذه الغاية خيراً بالقياس إلى ذات الفاعل ، لا إلى ذات القابل ، فإذا نسبت إلى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية ، وإذا نسبت إليه من جهة ما هو خارج بها من القوة إلى الفعل

١- يقصد .

٢- خبر «إن» .

٣- الضميران راجعان إلى الغاية ، والتذكير باعتبار الخبر وهو «خير» . وفى المطبوعة

المصرية : «هى بقياسها» مكان «هو بقياسه» ، ولكن النسخ الخمس المخطوطة عندنا موافقة لما

فى المتن واختارناه .

٤- أى الغاية بالقياس ...

ومستكمل كانت خيراً إذا كان ذلك الخروج من القوة إلى الفعل في معنى نافع في الوجود أو بقاء الوجود، وكانت الحركة طبيعية أو اختيارية عقلية، وأما إن كانت تخيلية فليس يجب أن يكون خيراً حقيقياً بل قد يكون خيراً مظهرياً، فيكون إذن كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار آخر خيراً إما مظهرياً وإما حقيقياً، فهذا هو حال الخير والعلة التمامية.

وأما حال الجود^١ والخير فيجب أن يعلم أن شيئاً واحداً له قياس إلى القابل المستكمل به وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه، وإذا كان قياسه إلى الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب أن يكون الفاعل منفعلاً^٢ به أو بشيء يتبعه كان قياسه إلى الفاعل جوداً وإلى المنفعلة خيراً، ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها الأول في اللغات إفادة المفيد لغيره فائدة لا يستعوض^٣ منها بدلاً، وأنه إذا استعاض منها بدلاً قليل له مباح أو معاوض وبالجملة معامل، ولأن الشكر والثناء والصيت^٤ وسائر الأحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الأعواض، بل إما جواهر وإما أعراض يقررونها^٥ في موضوعات يظن^٦ أن المفيد غيره فائدة يربح منها شكراً هو أيضاً جواد وليس مباحياً ولا معاوضاً، وهو في الحقيقة معاوض، لأنه^٧ أفاد واستفاد

١- الجود هو إفادة ما ينبغي للعوض. راجع الفصل الخامس من النمط السادس

من الإشارات، والتعليقات للشيخ ص ٢٢، والأسفار، ج ٣، ص ٨٤.

٢- مثل الواجب تعالى فإنه يفعل الأشياء ولا يفعل عنها.

٣- أي لا يطلب عوضاً لتلك الفائدة.

٤- الصيت: شهرت، آوازه، ذكر جميل.

٥- أي عند الجمهور الأعواض إما جواهر وإما أعراض.

٦- معلل بقوله: «ولأن الشكر...».

٧- أي المفيد الذي يربح شكراً.

سواء^١ استفاد عوضاً مالياً إما من جنسه وإما من غير جنسه، أو شكراً أو ثناء تفرّج به، أو استفاد أن صار فاضلاً محموداً بأن فعل ما هو أولى وأحرى الذى لو لم يفعله لم يكن جميل الحال فى فضيلته.

لكن الجمهور لا يعدون هذه المعانى فى الأعواض، فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن إلى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة أو الحقيقية التى يحصل له بذلك ثناء جواداً، ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جواداً، إذ الواحد منهم إذا أحسن إليه لغرض وإن كان شيئاً غير المال فقطن له استخف المنة أو أنكرها وأبى أن يكون المحسن إليه جواداً إذ كان فعله لعله.

فإذا تحقق وحصل^٢ معنى الجود كان إفادة الغير كمالاً فى جوهره أو فى أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فكل^٣ فاعل يفعل فعلاً لغرض يؤدى إلى شبه عوض فليس بجواد، وكل مفيد للقابل صورة أو عرضاً وله غاية أخرى تحصل بالخير الذى إفاده إياه فليس بجواد.

بل نقول: إن الغرض والمراد فى المقصود لا يقع إلا للشيء الناقص الذات، وذلك لأن الغرض إما أن يكون بحسب نفسه فى ذاته أو بحسب مصالح ذاته^٤ أو بحسب شيء آخر فى ذاته أو فى مصالحه، ومعلوم أنه إن كان غرضه بحسب ذاته أو بحسب مصالح ذاته وبالجمله بحسب أمر يعود على^٥ ذاته

١- دفع دخل، كأنه يقال: الشكر ليس استفادة مالياً، فقال: سواء ...

٢- «فإذا حقق وحصل» أكثر النسخ.

٣- جواب «فإذا».

٤- بأن لا يكون بدونه كاملاً.

٥- «العود» إن عُدّي إلى كان بمعنى الرجوع، وإن عُدّي على كان بمعنى العطف والمنفعة والفضل والرحمة ومنه ما فى الأدعية الماثورة عن النفوس المقدسة: «إلهي عد عليّ بفضلك ورحمتك».

بعائدة ما فذاته ناقصة في وجودها أو في كمالاتها. وإن كان بحسب شيء آخر فلا يخلو إما أن يكون صدور ذلك المعنى عنه إلى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه عنه بمنزلة^١، حتى أنه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك أجمل به وأحسن به وأجلب لمحمد أو غيرها من الأعراض الخاصة في ذاته ولا ضده^٢ غير الأجمل به وغير الجالب إليه محمداً أو غيرها من الأغراض الماثورة والنافعة، وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الأولى والأحسن به فيكون لاداعى له إلى ذلك ولا مرجع لأن يصدر عنه ذلك الخير إلى غيره^٣ على مقابله^٤. ومثل هذا إن لم يكن شيئاً يصدر عن طبع وعن إرادة ليست على سبيل إجابة^٥ داع بل على وجه آخر سيوقف عليه فلا يكون^٦ مصدراً لأمر من الأمور عن علة من العلة.

بل^٧ يجب أن يكون الأولى بالفاعل القاصد بالقصد المذكور أن يكون إنما يفيض خيراً على غيره، لأنه أولى به وضده غير الأولى به، ويرجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع إلى ذاته، وحيث

١- أي بمنزلة واحدة.

٢- أي لم يكن أجمل ولا ضده غير الأجمل.

٣- أي التقابل.

٤- متعلق بقوله: «ولا مرجع» أي لا مرجع لذلك الصدور على مقابل ذلك الصدور أي عدم الصدور، فقوله «على مقابله» أضيفت كلمة «مقابل» إلى الضمير، والمصدرية تصحيف.

٥- وهو في واجب الوجود كذلك.

٦- خبر «إن لم يكن».

٧- هذا عدل «إمّا» في قوله آنفاً «فلا يخلو إمّا أن يكون صدور ذلك المعنى ...» فتبصر.

لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذاته
وكمالات ذاته ومصالحها، بل يكون كونه عن ذاته كونه الأغراض التى
تختص بذاته فيعود إلى أن ذاته تنال بذلك كمالات وحظاً خاصاً. ولذلك فإن
سؤال اللم لا يزال يتكرر إلى أن يبلغ المبلغ الراجع إلى الذات. مثاله إذا قيل
للفاعل : لم فعلت كذا؟ فقال : لينال فلان غرضاً فيقال له : ولم طلبت أن
ينال فلان غرضاً؟ فقال : لأن الإحسان حسن لم يقف السؤال بل قيل :
ولم تطلب ما هو حسن؟ فإذا أجيب حينئذ بخير يعود إليه أو شر ينتفى عنه
وقف السؤال، فإن حصول الخير لكل شىء وزوال الشر عنه هو المطلوب
بذاته مطلقاً.

فأما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن إلى الغير،
والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فهى أغراض خاصة للفاعل ودواع يذم
عاصيها^١ أو تنحط به منزلة كماله.

فالجود هو إفادة الغنى فى جميع الجهات عن الإفادة كمالات فيكون ذلك
المعنى بالقياس إلى القابل خيراً وبالقياس إلى الفاعل جوداً، وكل إفادة كمال
فإنه يكون بالقياس إلى القابل خيراً، سواء كان بعوض أو لا بعوض ولا يكون
بالقياس إلى الفاعل جوداً إلا أن يكون لا بعوض.
فهذا هو البيان الحقيقية الخير والجود.

وقد تكلمنا على العلل وأحوالها، وبقي أن نجمل فيها القول فنقول : إن
هذه العلل الأربع وإن كان يظن بها أنها لا تجتمع فى كثير من الأمور الموجودة

١- «عاملها» نسخة.

٢- مفعول «إفادة».

الترتيب في العلوم، فإن الأمور التي لا تتحرك^١ والتعليميات^٢ لا يظن أن فيها فاعلاً أي مبدأ حركة، ولا أيضاً يظن أن فيها غاية لأن الغاية يظن أنها للحركة، ولا أيضاً لها مادة بل إنما يبحث عن صورها، فلذلك استخف بها^٣ من استخف^٤، قائلًا: إنها لا تدل على علة تمامية، فالنظر فيها^٥ لهذا العلم لا أن علماً واحداً يتناولها كما للمتقابلات فليست متقابلة، ولكن لأن علماً واحداً بالوجه الذي^٦ به هذا العلم واحداً يشرح أمرها، وذلك لانا وإن سلمنا أن هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى تكون من الأمور العامة الواقعة في موضوعات للعلوم مختلفة، فإنها أيضاً قد توجد في علوم متفرقة، ولو كانت أيضاً في علم واحد لم يكن في منه صاحب ذلك العلم كالطبيعي مثلاً الذي في صناعته هذه المبادئ^٧ كلها أن يشبتها، لأنها مبادئ للعلم الطبيعي ويتكلم فيما يعرض لها على أنه ليس الأمر كذلك^٨. فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل، فالأمور التعليمية في طبائعها إنما يجب وجودها بغيرها^٩، وطبائعها لا تفارق المادة وإن جردت عن المادة في الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب المادة، ويكاد أن

١- أي المجرّدات.

٢- أي الأعراض.

٣- استخف بها أي بالأمور التي لا تتحرك والتعليميات.

٤- من استخف صورتها. خ ل.

٥- أي في العلل الأربع.

٦- أي بالوجه الذي هو الوجود.

٧- أي العلل الأربع.

٨- أي ليس كذلك أن لا يكون في الأمور التي لا تتحرك، والتعليميات فاعل ولا غاية.

٩- وذلك الغير هو العلة الفاعلية.

تكون المقادير هيوليات^١ قريبة للأشكال المقدارية والوحدات أيضا للعدد، والعدد لخواص العدد، فهذه يوجد لها مبدأ فاعلى ومبدأ قابلى وحيث كانا كان تمام، والتمام هو الاعتدال، والتحديد والترتيب التى بها يكون لها ما يكون من الخواص، وإنما هى لأجل أن يكون^٢ على ما هى عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد، فإن منع أن يكون هذا تماما أى غاية حركة فلا يمنع أن يكون خيرا ويكون علة غائية لأنه خير، وهناك أيضا إنما كان علة لأنه خير ثم كان اتفق لذلك الخير إن كان تماما لحركة إذ كان السبيل إليه بحركة.

ولولا أن الخواص واللواحق التى لهذه هى غايات تتأدى إليها مبادئها^٣ لما كان الطالب يطلبها فى المواد لتلك الغايات، فإن الصانع يحرك المادة إلى أن تكون مستديرة، ولا تكون الغاية هى الاستدارة نفسها بل شىء من خواصها ولواحقها فتطلب الدائرة لها، فقد صارت هذه العلة أيضا مشتركة فيجب أن ينظر فيها صاحب هذا العلم^٤، وليس أنما ينظر فى المشترك فقط بل ينظر فيما يخص علما علما^٥، لكنه مبدأ لذلك العلم^٦ وعارض للمشارك، فإن هذا العلم قد ينظر فى العوارض المخصصة للجزئيات إذا كانت لذاتها وأولا وكانت لم تتأد بعد إلى أن تكون أعراضا ذاتية لموضوعات

١- أى مبدأ قابلي .

٢- أى أن يكون ذلك الشىء، فهذه الخواص تتحقق له لأجل ذلك الترتيب والاعتدال .

٣- «هيئاتها» نسخة .

٤- أى الإلهي .

٥- أى يبين علل كل علم على حدة وبراسها .

٦- أى لذلك العلم المحض كالطبيعي مثلاً .

العلوم الجزئية^١.

ولو كانت هذه^٢ علوما مفردة لكان أفضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة، والآن فذلك أيضا أفضل أجزاء هذا العلم، أعنى العلم الناظر في العلل الغائية للأشياء.



مركز تحقيقات كميوتيز علوم إسلامي

١- وإلا فلا بد أن يبحث عنه في تلك العلوم الجزئية.

٢- أي العلل الأربع.

المقالة السابعة



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

وفيها ثلاثة فصول :

الفصل الأول : في لواحق الوحدة من الهوية و...

الفصل الثاني : في اقتصاص مذاهب الحكماء ...

الفصل الثالث : في إبطال القول بالتعليميات والمثل



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الأول من المقالة السابعة

فى لواحق الوحدة من الهوية وأقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة

يشبه أن يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا فى الأمور التى تختص بالهوية من حيث هى هوية أو تلاحقها .
ثم الواحد والموجود قد يتساويان فى الحمل على الأشياء حتى أن كل ما يقال إنه موجود باعتبار يصح أن يقال له إنه واحد باعتبار ، وكل شىء فله وجود واحد ولذلك ربما ظن أن المفهوم منهما واحد وليس كذلك ، بل هما واحد بالموضوع أى كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ، ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجوداً كما ليس واحداً ، وإن كان يعرض له الواحد أيضاً ، فيقال للكثرة إنها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هى كثرة .

فحريُّ بنا أن نتكلم أيضاً فى الأمور التى تختص بالوحدة ومقابلاتها أى الكثرة مثل الهوية والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها ، بل الكلام فى الجانب المقابل لها أكثر ، فإن الوحدة متشابهة وما يضادها متفنز

متشعب، فالهوهو هو أن يحصل للكثرة وجه وحدة من وجه آخر، فمن ذلك ما بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هوهو، وما كان هوهو في الكيف فهو شبيهه، وما كان هوهو في الكم فهو مساو، وما كان هوهو في الإضافة يقال له مناسب، وأما الذي بالذات فيكون في الأمور التي تقوم الذات، فما كان هوهو في الجنس قيل مجانس، وما كان هوهو في النوع قيل مماثل. وأيضا ما كان هوهو في الخواص يقال له مشاكل. ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه.

ومقابل الهوهو على الإطلاق الغير. والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع، وهو بعينه الغير بالفصل، ومنه غير بالعرض، ويجوز أن يكون الغير بالعرض شيئا واحدا هو غير لنفسه من وجهين^١. وأما الآخر فاسم خاص في الاصطلاح للمخالف بالعدد، والغير يفارق المخالف بأن المخالف يخالف بشيء، والغير قد يخالف بالذات، والمخالف أخص من الغير وكذلك الآخر. والأشياء المتغايرة بالجنس الأعلى إذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الأعلى لا يوجب أن لا يجتمع في مادة واحدة.

وأما المتغايرات التي تختلف بالأنواع تحت الأجناس القريبة التي دون الأعلى فيستحيل البتة أن تجتمع في موضوع واحد، وكل الأشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فإنها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق عددها وخاصياتها. فالقنية والعدم منها تدخل بوجه تحت التناقض، والأضداد تدخل بوجه تحت العدم والقنية. ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم.

ولكن يجب أن يعلم أن العدم يقال على وجوه: فيقال لما من شأنه أن يكون لموجود ما وليس له، لأنه ليس من شأنه أن يكون له، وإن كان من شأنه أن يوجد لأمر ما كالبصر فإنه من شأنه أن يكون لشيء ما، ولكن الحائط ليس من شأنه أن يكون البصر له. ويقال لما من شأنه أن يكون لجنس الشيء وليس للشيء ولا من شأنه أن يكون له كان^١ جنسا قريبا أو بعيدا. ويقال لما من شأنه أن يكون لنوع الشيء وليس من شأنه أن يكون لشخصه كالأنوثة. ويقال لما من شأنه أن يكون للشيء وليس له مطلقا أو في وقته أو لأن وقته لم يحن كالمرء أو لأن وقته قد فات كالدرء. والضرب الأول يطابق السالبة مطابقة شديدة وأما الوجوه الأخرى فتحالفها، ويقال عدم لكل فقد بالقسر، ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء^٢ لا تمامه، فإن الأعور لا يقال له أعمى ولا أيضا هو بصير مطلق لكن هذا إنما يكون بالقياس إلى الموضوع البعيد اعنى الإنسان لا العين.

ثم إن العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس. وأما العدم فلا يحمل على الضد لأنه: ليس المرارة عدم الحلاوة، بل هو شيء آخر مع عدم الحلاوة، فإن العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا لذات توجب في المادة عدم ذات أخرى أو لا يكون إلا مع العدم. وهذه هي الأضداد، وليس السبب في تقابلها تغاير الأجناس فقد بينا ذلك، بل السبب في ذلك أن ذواتها في حد أنفسها وحد فصولها تتمانع عن الاجتماع وتتفاسد، وإذا ليس شيء من الأجناس العالية بمتضادة فيجب أن تكون الأضداد الحقيقية

١- أي أعم من أن يكون ذلك الجنس قريبا أو بعيدا.

٢- في بعض النسخ: «فقد الشيء بتمامه» ومآلهما واحد، فتبصر.

واقعة فى الجنس، وأن يكون جنسها واحدا، فيجب أن تكون الأضداد تتخالف بالفصول، فتكون الأضداد من جملة الغير فى الصورة^١ مثل السواد والبياض تحت اللون، والحلاوة والمرارة تحت الذوق.

وأما الخير والشر فليس بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر، ومع ذلك فالشر فى كل شىء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذى له، والخير على وجوده، فبينهما مخالفة العدم والوجود. وأما الراحة والألم وأمثال ذلك فإنها تشترك فى غير جنس الخير والشر وإنها تشترك فى المحسوس أو فى المتخيل وغير ذلك، فليست أنواعا للخير والشر ويشبه أن يكون أهل الظاهر من النظر عمدوا إلى الأشياء التى هى متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيها، وطبقة منها موافقة للحاسة أو العقل وطبقة مخالفة ليهما كان، فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا أحدهما جنسا لطبقة، والآخر للطبقة الأخرى، وليس الواجب كذلك، بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لأنها ليست للأشياء فى أنفسها بل بالإضافة^٢.

ثم إن الأمور الموافقة والمخالفة إذا جعلنا كطبيعتين وجد لهما أشياء يصلح أن تجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كالأجناس لها فإنها قد تدخل فى جملة الأفعال والانفعالات من جهة، وفى الكيفيات من جهة أخرى، وفى المضافات باعتبارات أخرى، فإنها من حيث هى صادرة من أشياء هى أفعال، ومن حيث هى حاصلة عن أشياء فى أشياء هى انفعالات، ومن

١- أى فى الفصل.

٢- كالحلاوة والمرارة فإنهما اجناس حقيقية وتعرض لهما المخالفة والموافقة فلا تكون الموافقة والمخالفة ضدتين حقيقيين بل باعتبار معروضهما.

حيث تتقرر منها هيات قارة فى حواملها فهى من الكيفيات ، ومن حيث إن الموافق موافق لموافقفه فهى من المضاف ، فاذا كان اسم الموافقة والمخالفة مصروفا إلى أحد هذه المعانى بعينه دخل فى الجنس الخاص له . لست أقول إن شيئا واحدا يدخل فى أجناس مختلفة فهذا مما نحرّمه ، بل كل اعتبار هو شىء آخر وهو الداخلى فى جنس آخر ولا هذه بالحقيقة أجناس بل كأجناس لأنها أمور مركبة من معنى ومن فعل أو انفعال أو إضافة أو غير ذلك ، ويشبه أن تكون فى ذواتها كيفيات وتكون سائر الاعتبارات تلزمها ، ثم مع الاجتهاد كله فى أن تجعل الموافقة والمخالفة مما يسندهما إلى الأجناس العالية فإن لتلك الطبائع الأضداد التى جعلت طبيعتين أجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هى تدخل فيها وقد علمت هذا فى موضعه .

وأما القول بوجود الضدين فى جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو أيضاً قول متوسع فيه ، فإن الشجاعة فى نفسها كيفية ، وهى باعتبار ما تكون فضيلة ، وكذلك التهور فى نفسه كيفية ، وباعتبار ما يكون رذيلة ، فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس لهذه الكيفيات ، كما أن الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها . فالشجاعة فى ذاتها لاتضاد التهور ولا الجبن وإنما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان فى باب الملكة من الكيف ، وأما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة كما قلنا فى المساوى وما يقابله ، ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن ، فإن ضادت الشجاعة التهور فتضاده لاطبيعة ذاتها بل إنما تضاده لعارض فيها هو أن هذه محمودة وفضيلة ونافعة . وذلك مذموم ورذيلة وضار .

فالأضداد بالحقيقة هى التى تتفق فى الجنس وتتفق فى الموضوع الواحد ،

فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعاً من غير استحالة فى غيرهما، ومنها ما يكون الموضوع يستحيل أولاً فى غيرهما حتى يعرض له أحدهما فإن مزاجاً ما يحلو به الشيء، فإذا أمرّ احتاج إلى مزاج آخر وليس كذلك الحال فى استحالة الحارّ إلى البارد.

ولما كان الضدان يكونان فى الجنس فلا يخلو إما أن يكون عدم كل واحد منهما فى طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما، وإما أن يكون ليس كذلك. فلا يخلو: إما أن تكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها لبعض أقل أو أكثر أو يكون ذلك مختلفاً، فإن كان مختلفاً فى ذلك فيكون بعضها أقرب إلى مشابهته والأقرب إلى المشابهة فيه شيء من صورته وبعضها فى غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة الجنس والمادة، وذلك لأنه يصدق أن يقول غاية الخلاف من حيث كان متوسطاً وحيث لم يكن، لأنه إن كان اثنان كل واحد منهما فى غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام، ولذلك فإن ضد الشيء واحد.

وأما إن جعل جاعلاً غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين مخالفين فذلك محال، لأن التخالف بين الواحد وبينهما إما أن يكون فى معنى واحد من جهة واحدة فتكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة فى صورة الخلاف، ويكون نوعاً واحداً لأنواعاً كثيرة.

وإما أن يكون فى جهات فيكون ذلك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً، فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذى إذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شيء وخصوصاً فى البسائط وقد علمت هذا، بل يكون من جهة لواحق واحوال تلزم النوع، وكلامنا فى نمط واحد من التضاد وفى التضاد

الذى بالذات (ليس يعنى بقوله بالذات الجوهر أو الموضوع، بل يعنى به ما يقع به التضاد ولو كان كيفية أيضاً^١)، فقد بان أن ضد الواحد واحد. والمتوسط فى الحقيقة هو الذى مع أنه يخالف يشابه، فحيث يجب أن يكون الانتقال إليه أولاً فى التغير إلى الضد، فإن الأسود لذلك يغبر ويخضر ويحمر أولاً ثم يبيض.

وقد يعرض للأضداد متوسطات بسلب الطرفين، فربما كان ذلك لعدم الاسم للمتوسط والمتوسط متوسط، ويعنى به متوسط حقيقى مثل اللاحار واللابارد، وإذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا أيضاً يكون فى الجنس، وإذا أخرج عن الجنس كقوله لاخفيف ولاثقل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقى إنما ذلك متوسط باللفظ، وأما الملكة والعدم فلا يكون لهما فى الموضوع متوسط لأنهما هما الموجبة والسالبة بعينهما مخصصة بجنس أو موضوع، وأيضاً فى وقت وحال، فتكون نسبة الملكة والعدم إلى ذلك الشئ والحال نسبة النقيضين إلى الوجود كله، وإذا لا واسطة بين النقيضين فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة.

١- من قوله: «ليس يعنى به، إلى قوله: ولو كان كيفية أيضاً» حاشية أدرجت فى المتن.

الفصل الثاني من المقالة السابعة

في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين
في المثل ومبادئ التعليميات والسبب الداعي
إلى ذلك وبيان أصل الجهل الذي وقع لهم
حتى زاغوا لأجله

قد حان لنا أن نتجرد لمناقشة آراء قيلت في الصور^١ والتعليميات
والمبادئ المفارقة والكليات مخالفة لأصولنا التي قد قررناها، وإن كان^٢
في صحة ما قلناه وإعطائنا القوانين التي أعطيناها تنبيه ما للمستبصر على

١- الصور هي المثل، وإطلاق الصور على المثل باعتبار أن شيئية الشيء بصورته، ولما كانت
المثل هي جهات وحدة أنواعها وغاياتها وجهات حسننها وبهائنها كما أنها أربابها ومفارقات
نورية قائمة بانفسها أطلقت الصور عليها كأنها هي الصور الحقيقية لأفراد أنواعها المادية
لاختلاط هذه بغيرها بخلاف تلك لأنها مفارقات بحسب ذاتها. وهذا كقوله تعالى:
«إن الدار الآخرة لهي الحيوان» وهو الحي أي: الحي الحقيقي الأصيل هو.

٢- على هذه النسخة تكون كلمة «تنبيه ما» اسم كان. وفي نسخة مصححة مقروءة
كانت العبارة هكذا: «وإن كانت في صحة ... تنبهاً للمستبصر»، فعلى هذه النسخة ضمير
كانت راجع إلى الأصول، و«تنبهاً» خبر لـ «كانت».

حلّ جميع شبههم وإفسادها ومناقضات مذاهبهم، لكننا مستظرون بتكلف ذلك لأنفسنا لما نرجو أن تجرى في ذلك من^١ فوائد نذكرها في خلال مقاوماتنا إياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه.

ونقول : إن كل صناعة فإن لها ابتداء نشأة تكون فيها نيئة فجأة غير أنها تنضج بعد حين ثم إنها تزدد وتكمل بعد حين آخر؛ ولذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل بها اليونانيون خطبية،^٢ ثم خالطها غلط وجدل، وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي، ثم أخذوا ينتبهون^٣ للتعليمي ثم للإلهي، وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة، وأول ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوشوا:

فظن قوم أن^٤ القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء، كانسانيين في معنى الإنسانية : إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدى لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً، فسموا الموجود^٥ المفارق

١- بيان ما في «المانرجو».

٢- النبي بالكسر: گوشت نيم پخته، الفجّ بالكسر: ميوه خام، والفجّة عطف تفسيري.

٣- أي خطابية لبرهانية. ثم إن هذه الدعاوي من الشيخ رضوان الله عليه غير مسموعة.

٤- «ينتبهون» خ. ل.

٥- قال القطب في «شرح حكمة الإشراق» ص ٣٧٢: «أخبر الحكيم الفاضل والإمام الكامل

زرادشت الأذربايجاني عنها في كتاب الزند حيث قال: «العالم ينقسم بقسمين: مينيوي

هو العالم النوراني الروحاني، وگيتي هو العالم الظلماني الجسماني ...».

٦- هذه التسمية بالنظر إلى أن من شأن المشال أن يكون أخفى من الممثل، وتلك الصور أخفى

من الصور الهيولانية بالنسبة إلينا. ولو نظر إلى أن من شأن المشال أن يكون أضعف

من الممثل كانت الصور النوعية الهيولانية أمثلة للصور النورية، كما أن الصور الذهنية أمثلة

للصور المنطبعة. راجع «شرح حكمة الإشراق» للقطب، ص ٢٥١ - ط ١.

موجوداً مثالياً، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة، وإياها يتلقى العقل، إذ كان المعقول أمراً لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول.

وكان المعروف بفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان إن للإنسانية معنى واحداً موجوداً تشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكرر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة^٢ بل لمبادئها، وجعلوا الأمور التعليمية التي تفارق^٣ بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود^٤، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا تفارق بالذات، وجعلوا الصور الطبيعية

١- أي تقصد نحو هذه الصور المفارقة المعقولة، وتتناول العلوم والبراهين إياها أي تلك الصور؛ وذلك لأن العلوم والبراهين لا تتناول الجزئي من حيث هو جزئي، لأن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً.

واعلم أن قولهم: «إن القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء» إنما يترأى في بادئ النظر أنه يستقيم على نظر فيلسوف إلهي بعد ما علم بالبراهين القاطعة من قاعدة إمكان الأشرف ومن طريق الحركة ومن طريق لزوم المصور والجامع للصور الجسمية ومن طريق حكم السنخية بين العلة ومعلولها، وإلا فمجرد النظر إلى نوع طبيعي كالإنسان والإبل والنخل مثلاً لا يوجب القسمة المذكورة وأرجع إلى فطانتك السليمة وتأمل في معنى نوع من الأنواع الطبيعية من حيث هو فانظر هل يوجب صرف ذلك المعنى تلك القسمة. ولكن إن هيئنا دليلاً على ذلك ذكره الرازي في المباحث. ولا بأس بنقله ونقله قال: ص ١١٠،

ج ١، ط حيدر آباد دكن.

٢ و٣- أي عن المادة.

٤- أي بالوجود الخارجي.

أما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة؛ كالتقير فإنه معنى تعليمي، فإذا قارن المادة صار فطوسة، وصار معنى طبيعياً، وكان للتقير من حيث هو تعليمي أن يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي أن يفارق.

وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور هي المفارقة، وأما التعليميات فإنها عنده معان بين الصور والماديات، فإنها وإن فارقت^١ في الحد فليس يجوز أن يكون عنده بُعد قائم لا في مادة^٢، لأنه يكون إما أن يكون متناهيًا أو غير متناه، فإن كان غير متناه وذلك يلحقه لأنه مجرد طبيعة كان حيث كل بُعد غير متناه، فإن لحقه^٣ لأنه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة، وكلا الوجهين محال، بل وجود بُعد غير متناه محال، وإن كان متناهيًا فانهصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعال^٤ عرض له من خارج لالنفس طبيعته، ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة، وهذا محال فيجب أن تكون متوسطة.

وأما الآخرون فإنهم جعلوا مبادئ الأمور الطبيعية أموراً تعليمية؛ وجعلوها المعقولات بالحقيقة، وجعلوها المفارقات بالحقيقة، وذكروا أنهم إذا جردوا الأحوال الجسمانية عن المادة لم تبق إلا عظاماً وأشكالاً وأعداداً،

١- أي عن المادة.

٢- أي يكون البعد مجرداً، وفي أوّل شرح المحقق الطوسي على الفصل الحادي عشر من النمط الأوّل من الإشارات في تنامي الأبعاد: «وهذه حجة صوّك عليها أفلاطون في أن الأبعاد لا تفارق المادة» فراجع.

٣- أي فإن لحق غير المتناهي البعد لأن البعد مجرد عن المادة.

٤- أي وإن كان البعد المجرد متناهيًا، فهذا هو الشقّ الأوّل من التردد آخر عن الثاني.

٥- الانفعال هيئتها هو انقطاع الطرفين بل الأطراف.

وذلك لأن المقولات التسع فإن الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات والقوة واللاقوة أمور تكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى، وأما الإضافة فمما يتعلق بأمثال هذه فهي أيضا مادية، فيبقى الأين وهو كمي، ومتى وهو كمي، والوضع وهو كمي، وأما الفعل والانفعال فهو مادي، فيحصل من هذا أن جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة، والمتعلق بالمادة مبدؤه ما ليس يتعلق بالمادة، فتكون التعليميات هي المبادئ، وتكون هي المعقولات بالحقيقة، وسائر ذلك غير معقول، ولذلك فليس واحد يحد اللون والطعم وغير ذلك حداً يعبا به وإنما هو نسبة إلى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل إنما يتخيلها الخيال تبعاً للحس.

قالوا وأما الأعداد والمقادير وأحوالها فهي معقولة لذاتها فهي إذن المفارقة، وقوم جعلوها مبادئ ولم يجعلوها مفارقة، وهم أصحاب فيثاغورث^١، وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية، وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر^٢، وجعلوا الثنائية في حيز الشر وغير الحصر. وقوم جعلوا المبادئ الزائد والناقص والمساوي، وجعلوا المساوي مكان الهولي؛ إذ عنه الاستحالة إلى الطرفين.

وقوم جعلوه مكان الصورة، لأنها المحصورة المحدودة ولا حداً للزائد والناقص.

ثم تشعبوا في أمر تركيب الكل من التعليميات، فجعل بعضهم العدد

١- في نزعة الأرواح للشهرزوري: «فيثاغورث الحكيم المتأله ... استخرج بذكائه الموسيقى وأوقعها تحت النسب العددية، وادّعى أنه استفادها من مشكاة النبوة، وله في نضد العالم وتركيبه على خواص العدد ومراتبه أمور عجيبة وأغراض بعيدة».

٢- أي بدون شركة الغير.

مبدأ للمقدار، فركب الخط من وحدتين والسطح من أربع وحدات .
وبعضهم جعل لكل واحد منهما حيزاً على حدة، وأكثرهم على أن العدد
هو المبدأ، والوحدة هي المبدأ الأول، وأن الوحدة والهوية متلازمان أو
مترادفتان، وقد رتبوا العدد وإنشاءه من الوحدة على وجوه ثلاثة : أحدها
على وجه العدد العددي . والثاني على وجه العدد التعليمي . والثالث على
وجه التكرار . أما وجه العدد العددي فجعلوا الوحدة فى أول الترتيب، ثم
الثانية، ثم^١ الثلاثية . وأما العدد التعليمي : فجعلوا الوحدة مبدأ ثم الثاني
ثم الثالث، فرتبوا العدد على توالى وحدة وحدة . وأما الثالث فجعلوا إنشاء
العدد بتكرار وحدة بعينها لا بإضافة أخرى إليها .

والعجب من طائفة فيثاغورية ترى أن العدد يتألف من وحدة وجوهر؛
إذ الوحدة لا تقوم وحدها، فإنها وحدة شىء، والمحل جوهر، وحينئذ
يكون التركيب، فتكون الكثرة^٢. ومن هؤلاء من يجعل لكل رتبة تعليمية
من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد رتبة عدد
وعند الخلط بالمادة صورة إنسان أو فرس، وذلك المعنى الذى أشرنا إليه فيما
سلف . وقوم يرون أن بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا، ومن هؤلاء
من جعلها متوسطات على ما سلف قبل .

وأكثر الفيثاغورسيين يرون أن العدد التعليمي هو المبدأ ولكنه
غير مفارق، ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من الأحاد فيمنع
تصنيف المقادير، ومنهم من لا يرى بأساً بأن تكون التعليميات مركبة من

١- أي المجموع من الواحد والاثنين .

٢- أي فلا تكون وحدة .

أعداد يعرض لها بعد التركيب أن تنقسم إلى غير النهاية، ومنهم من يجعل الصور العددية مباينة للصور الهندسية.

وانت إذا فكرت وجدت أصول أسباب الغلط في جميع ما ضل فيه هؤلاء القوم خمسة:

أحدها ظنهم أن الشيء إذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجردا في الوجود^١ عنه، كأنه إذا التفت إلى الشيء وحده ومعه قرين التفاتا خلا عن الالتفات إلى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه^٢، وبالجملة إذا نظر إليه لا بشرط المقارنة فقد ظن أنه نظر إليه بشرط غير المقارنة، حتى أنما صلح أن ينظر فيه لأنه غير مقارن بل مفارق، فظن لهذا أن المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل بها من غير أن يتعرض لما يقارنها أن العقل ليس ينال إلا المفارقات منها وليس كذلك، بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار، ومن حيث إضافته إلى مقارن اعتبار آخر.

فإننا إذا عقلنا صورة الإنسان مثلا من حيث هي صورة الإنسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته، ولكن حيث عقلناه فليس يجب أن يكون وحده مفارقا فإن المخالط من حيث هو هو غير مفارق^٣ على جهة السلب لا على جهة العدول^٤ الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس يعسر علينا أن نقصد بالإدراك أو بغير ذلك من الأحوال واحدا من الاثنين ليس من شأنه أن يفارق صاحبه قواما وإن فارق حده ومعنى وحقيقة، إذ كانت حقيقته

١- أي في الخارج.

٢- أي في الوجود.

٣- قد صحح السيد السند الداماد «غير مفارق» بالضم والتنوين في الرأى والقاف.

٤- لأن المعدولة تقتضي وجود الموضوع بخلاف السالبة.

غير مدخولة في حقيقة الآخر، إذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة في المعاني.

والسبب الثاني غلطهم في أمر الواحد^١، فإننا إذا قلنا إن الإنسانية معنى واحد لم نذهب فيها إلى أنها معنى عدديّ واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون لكثيرين، بل هو كالآباء لأولاد متفرقين، وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع آخر. فهؤلاء لم يعلموا أننا نقول الأشياء كثيرة إن معناها واحد، ونعني بذلك أن أي واحد منها لو توهمناه سابقاً إلى مادة هي بالحالة التي للأخرى^٢، كان يحصل منها هذا الشخص الواحد، وكذلك أي واحد منها سبق إلى الذهن منطبعاً فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد، وإن كان إذا سبق واحد تعطل الآخر فلم يعمل شيئاً لا كالحرارة التي لو طرات على مادة فيها رطوبة أثرت معنى آخر أو تعرضت لذهن سبق إليها معنى رطوبة ومعقولها لفعلت معنى آخر، فلو أنهم فهموا معنى الواحد في هذا لكفاهم. ذلك ما أضلهم.

والثالث جهلهم بأن قولنا: إن كذا من حيث هو كذا شيء آخر مبين في الحدله قول متناقض^٣، كقول المستول الغالط إذا سئل هل الإنسان من حيث هو إنسان واحد أم كثير؟ فقال: واحد أو كثير، فإن الإنسان من حيث هو إنسان إنسان فقط، وليس هو من حيث هو إنسان شيئاً غير الإنسان. والوحدة والكثرة غير الإنسان، وقد فرغنا أيضاً من تفهيم هذا.

١- أي لم يعلموا أي شيء معنى الواحد.

٢- أي إذا كان معنى الإنسانية التي يوجد في مادة زيد سبقت إلى مادة عمرو، وهي بالحالة

التي لمادة زيد يحصل منها معنى في شخص زيد بعينه.

٣- لأن كذا من حيث هو كذا ليس إلا هو وكذا فقط لا غير.

والرابع ظنهم أنا إذا قلنا: إن الإنسانية توجد دائماً باقية أن هذا القول هو قولنا إنسانية واحدة أو كثيرة، وإنما كان يكون هذا لو كان قولنا الإنسانية وإنسانية واحدة أو كثيرة معنى واحداً، ولذلك لا يجب أن يحسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا إنسانية أزلية.

والخامس ظنهم أن الأمور المادية إذا كانت معلولة يجب أن تكون عللها أي أمور يمكن أن تفارق، فإنه ليس إذا كانت الأمور المادية معلولة وكانت التعليميات^١ مفارقةً يجب أن تكون عللها التعليميات لامحالة، بل ربما كانت جواهر أخرى ليست من المقولات التسع، ولم يتحققوا، كنه التحقيق أن الهندسيات من التعليميات لا تستغني حدودها عن المواد مطلقاً، وإن استغنت عن نوع ما من المواد، وهذه أشياء يشبه أن تكفي في تحقيقها أصول^٢ سلفت لنا، فلتتجرد للقائلين بالتعليميات.

١- لا يعني بتلك المفارقة، المفارقة الخارجية، بل المراد منها المباشرة عن المادة في القوة العاقلة يعني كون التعليميات صورة معقولة أي عارية عن المواد في صقع القوة العاقلة لا يوجب أن يكون علل التعليميات أيضاً تعليميات لامحالة، أي تعليميات مفارقة نورية قائمة بذاتها بل ربما كانت جواهر ليست من المقولات التسع وغرضهم من كون التعليميات مفارقة أنها عند تعقل حدودها وجدت مستغنية عن المواد، والشيخ في قوله: «ولم يتحققوا كنه التحقيق ...» ناظر إلى قولهم في هذه المفارقة وجواب عنه، فتبصر.

الفصل الثالث من المقالة السابعة

فى إبطال القول بالتعليميات والمثل

فتقول : إنه إن كان فى التعليميات تعليمى مفارقاً للتعليمى المحسوس فإما أن لا يكون فى المحسوس تعليمى البتة أو يكون ، فإن لم يكن فى المحسوس تعليمى وجب أن لا يكون مربع ولا مدور ولا محدود محسوس ، وإذا لم يكن شئ من هذا محسوساً فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى تخيلها ، فإن مبدأ تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها لحكمنا أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئاً منها ، على أنا أثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس . وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضاً فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار ، فتكون ذاتها إما مطابقة بالحد وبالمعنى للمفارق أو مباينة له ، فإن كانت مفارقة له فتكون التعليميات المعقولة أموراً غير التى نتخيلها ونعقلها ونحتاج فى إثباتها إلى دليل مستأنف ، ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملاً يستنام إليه^١ .

١- استنام إليه أي : سكن واطمأن . واخلدت إلى فلان أي : ركنت إليه ، قوله تعالى : لكنه اخلد إلى الأرض .

وإن كانت مطابقة مشاركة له^١ في الحد فلا يخلو: إما أن تكون هذه^٢ التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق^٣ ماله حدها؟ وإما أن يكون ذلك أمراً يعرض لها بسبب من الأسباب وتكون هي معروضة لذلك، وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها، فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ومن شأن هذه المادية أن تفارق، وهذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه أصل رأيهم.

وأيضاً فإن هذه المادة التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى المفارقات أو لا تحتاج إليها، فإن كانت تحتاج إلى مفارقات فأنما تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها^٤، فتحتاج المفارقات أيضاً^٥ إلى أخرى، وإن كانت هذه أنما تحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة، ولا كان يجب أن يكون للمفارقات وجود البتة، فيكون

مركز تجميع الكتب الإلكترونية

١- أي للمفارق العقلي الخارجي.

٢- أي التعليميات التي في المحسوسات.

٣- أي المفارق الخارجي كيف يفارق على هذا الفرض.

٤- قوله: «لطبائعها» قيد لقوله: «تحتاج» يعني طبائعها التي تقتضي الاحتياج إلى المفارقات.

وقوله: «إلى مفارقات غيرها» أي غيرها في الشخص لا في النوع، وكلمة «غيرها»

صفة للمفارقات، وكسوف ذلك الغير غيرها بمعنى أنه مفارقة عن المادة التي هي

المعروض لتلك العوارض. وقوله: «لما عرض لها» في مقابل لطبائعها، يعني إن

احتياج تلك المادة إلى المفارقات إما لطبائع تلك المادة أو لما عرض لها. ثم إن المادة في

قوله: «وأيضاً فإن هذه المادة» ليست المادية بمعنى الهيولى الأولى، بل بمعنى التعليميات

المادية كما قال آنفاً: «هذه التي في المحسوسات» أي التعليميات التي في الطبائع والمواد

المحسوسة.

٥- وذلك لأن منشأ الاحتياج أصل الطبيعة، وهي في الجميع مشتركة.

العارض للشيء^١ يوجب وجود امرٍ أقدم منه وغنى عنه ، ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يوجب لها وجود .

فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها^٢ مع هذا العارض فلم توجب العارض^٣ في غيرها ولا توجب في نفسها والطبيعة متفقة .

وإن كانت^٤ غير محتاجة إلى المفارقات فلا تكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ أولى ويلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة ، فإن^٥ هذا المقارن للمادة تلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد

١- الضمير في فعلي «يوجب» و «يجعل» راجع إلى العارض ، وكلمتا «أقدم» و «غنى» مجرورتان صفتان لقوله : «امر» . و «محتاجة إليها» كلمة واحدة كقولك : «مغضوب عليه» ، و «مروور به» مفعول ثانٍ «ليجعل» . ^١ يعني إذا كان العارض للشيء يوجب ويثبت وجود امرٍ مفارق أقدم منه وغنى عنه ويجعله محتاجاً إليه لكونه علة ، فالأنواع الطبيعية لا توجب إثبات المثل ، فقولكم : «القسمة توجب وجود شيئين : أحدهما فاسد محسوس والآخر مفارق أبدي» باطل .

٢- أي يوجب وجود تلك المادة .

٣- هذا استفهام إنكاري ، أي إذا كانت تلك المفارقات توجب وجود العارض في غيرها فلم لا توجب في أنفسها ، والحال أن الطبيعة واحدة . ثم لا يخفى عليك أن قوله : «فإن لم يكن الأمر كذلك» كان في قبال قوله : «العارض يوجب احتياج المادة إلى المفارقات» يعني إن لم يكن الأمر كذلك أي إن لم يكن العارض يوجب احتياج المادة إلى المفارقات ، بل المفارقات توجب وجودها مع هذا العارض ، فعلى هذا لم توجب العارض في غيرها ...

٤- حالة .

٥- أي المادة .

٦- دليل لتقصان هذه المفارقات .

للمفارق، وكم^١ الفرق بين شكل إنسانى ساذج وبين شكل إنسانى حى فاعل.

والعجب منهم إذ يجعلون الخط متجردا فى قوامه عن السطح والنقطة عن الخط، فما الذى يجمعها^٢ فى الجسم الطبيعى؟ طبيعة واحدة منها^٣ توجب ذلك؟ فكذلك يجب أن تجمعها^٤ لو كانت مفارقة، أو قوة أخرى نفس أو عقل أو بارئ، ثم الخط كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلة وليس هو صورته، فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ولا هو غايته، بل إن كان ولا بد فالجسم التام الكامل فى الأبعاد هو الغاية للخط وغيره ولا هو هيولاه، بل هو شئ يلحقه من جهة مايتناهى وينقطع، وأيضا يلزم القائل بالأعداد أن يجعل التفاوت بين الأمور بزيادة كثرة^٥ ونقصانها، فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر والأقل موجود دائما فى الأكثر فيكون فى أحدهما الآخر^٦.

مركز تحقيقات كليات العلوم، راسدى

١- الكم خبري، ويعني بالإنسان الساذج الإنسان المفارق عن المادة، وبالإنسان الحى الفاعل الإنسان المقارن للمادة.

٢- أي النقطة والخط والسطح.

٣- أي من تلك الثلاثة.

٤- أي يجب أن تجمع الطبيعة تلك الثلاثة، وهي النقطة والخط والسطح لو كانت مفارقة، لأن الطبيعة واحدة فلم كانت المفارقات النورية لكل واحدة منها غير متجامعة، بل كل واحدة منها متميزة عن الأخرى ورب لافرادها متفردة.

٥- أي عدد.

٦- وفي النسخة المطبوعة بمصر من الشفاء، ص ٣١٩: «فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر والأخر أقل، والأقل دائما موجود فى الأكثر فيكون فى أحدهما الآخر فيلزم من ذلك دخول بعض المتباينات تحت بعض وهو خلف فاسد، ومن هؤلاء من

ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الأكثر الأقل جزءاً^١ من الأقل، لكن منهم من يجعل الوحدات أيضاً غير متساوية، فإن كانت تختلف بالحد فليست وحدات إلا باشتراك الاسم وإن كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق فى الحد تزيد وتنقص، فإما أن تكون زيادة الزائد بشيء فيها بالقوة كالمقادير فتكون الوحدة مقداراً لا مبدءاً مقداراً، وإن كانت زيادة الزائد بشيء فيها بالفعل كالأعداد فتكون الوحدة كثرة.

ويلزم القائلين بالعدد العددي^٢ والمركبين منه صور الطبيعيات أن يعملوا أحد شيئين : إما أن يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية، فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاختراع^٣ الذى لا محصول له، أو يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية، وهؤلاء يجعلون الوحدة الأولى غير كل وحدة من الوحدات اللتين فى الثنائية، ثم يجعلون الثنائية الأولى غير الثنائية التى فى الثلاثية وأقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا محال، فإنه ليس بين الثنائية الأولى والثنائية التى فى الثلاثية فرق

يجعل ...»، ولكن المتن موافق لنسخنا المخطوطة. وهى خمس نسخ، ولا يبعد أن يكون ما فى ذلك المطبوع تعليقة وقعت فى المتن. والله تعالى أعلم. وقوله : «فيكون فى أحدهما الآخر» أى يكون فى الإنسان القرس.

١- كالاربعة والستة، فإن الاثنين فى الستة جزء من الأربعة.

٢- العدد العددي هو ما لا يكون مجرداً من شيء من الأشياء المعدودة، يعنى أنه عدد بالشخص. راجع «التعليقات» للشيخ، ص ٣٨، ط مصر.

٣- قوله : «من الاختراع» الظرف مستقرٌ خبر للمبتدأ المحذوف، والاختراع بمعنى القول المبتدع والراي الحادث المفترى، يعنى أن هذا القول - وهو كون الموجود المفارق العددي متناهياً دون غيره من المفارقات الأخرى - من الاختراع الذى لا محصول له؛ لأن ذلك ترجيح بلا مرجح وحكم بلا إيجاب سبب، وتخصيص فى الأحكام العقلية.

فى الذات بل فى عارض، وهو مقارنة شىء له . ومقارنة الشىء للشىء لا تجوز أن يُبطل ذاته، ولو أبطل ذاته لما كان مقارنا، لأن المقارن مقارن للموجود، وأما المفسد فغير مقارن، وكيف تكون الوحدة مُفسدة للوحدتين إلا بإفسادها واحدا واحدا منهما، وكيف تكون الوحدة مُفسدة للوحدة؟ لو أفسدتها لم تكن ثنائية، بل الثنائية بمقارنة الوحدة إياها لا تصير مباينة فى الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة، فإن الوحدة لا تُغَيَّر بالمقارنة حالا، بل تجعل الكل أكثر وتذر الجزء على حاله .

وبالجملة إذا كانت الوحدات متشاكلة والتركيب واحداً كانت الطبيعتان متفقتين، إلا أن يعرض شىء يغيّر ويُفسد، ولا يجوز أن لا تكون الوحدات متشاكلة، فإن العدد يحدث من وحدات متشاكلة لا غير .

على أن قوماً منهم يقولون إن الثنائية تلحقها من حيث هى ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية، فكذلك تكون وحدة الثلاثية غير وحدة الثلاثية، فيلزم أن تكون العشارية مركبة لا من خماسيتين على ما تكون به الخماسيتان خماسيتين، لأن آحاد العشرة غير آحاد الخماسية، فلا تتركب العشارية من خماسيتين، ويلزم أن تكون آحاد الخماسية إذا كانت جزء عشرة مخالفة لآحادها إذا كانت جزء خمسة عشر، لكنهم عساهم أن يقولوا: إن الخماسية التى فى خمسة عشر غير الخماسية التى فى العشارية البسيطة، لأنها خماسية عشارية هى جزء من خمسة عشر، فيلزم أن تكون العشارية إذا أضيف إليها الخماسية لا تصير خمسة عشر أو تستحيل آحادها، وذلك كله محال .

ثم إن لم تكن خماسية العشرية مساوية للخماسية المطلقة فلا تكون خماسية إلا باشتراك الاسم، فبالحرى أن يتفهم معنى الخماسية فيها بعد المشاركة فى اللفظ، وإن كانت مساوية فتكون إذن الآحاد فى جميعها

متساوية والثنائيات فى الثلاثيات ، فتكون أيضاً صورة الثلاثية موجودة فى الرباعية ، لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعى والرباعية كذلك ، فتكون الأنواع الطبيعية موجودة فيها أنواع أمور أخرى مخالفة . مثلاً إذا كان عدو ما هو صورة للإنسان ثم عدد آخر صورة للفرس إما أكثر منه وإما أقل ، فإن كان أكثر منه كان نوع الإنسان موجوداً فى الفرس وإن كان أقل منه كان نوع الفرس موجوداً فى الإنسان ، فيلزم أن تكون صورة أنواع قبل أنواع وصورة أنواع بعد أنواع إذا كانت أشد تركيباً منها . وإن^١ يأخذ تركيب الأنواع من الأنواع مأخذاً غير متناه . ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب ذاتى من الوحدانية والثنائية يذهب إلى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالة هذا .

وأما الذين يولدون العدد بالتكرير^٢ مع ثبات الوحدة الواحدة فليس

مركزية كميّة برهانى

- ١- عطف على قوله : «إن تكون» أي فيلزم أيضاً أن يأخذ
- ٢- أقول : الوحدة الواحدة وحدة شخصية فليس يفهم للتكرار فيها معنى حتى يفعل التكرار بها العدد ، والوحدة التي يفعل التكرار بها العدد إنما هي الوحدة بنوعيتها لا بشخصيتها ، والآحاد المأخوذة فى الأعداد هي أفراد تلك النوع من الوحدة . ومعنى قول الشيخ : «فإن العدد يفعله التكرير ، وليس كل واحد من الأوّل والثاني فيه وحدة» هو أن التكرير يفعل العدد بالوحدة فإذا حصل عدداً بتكرير الوحدة فكل واحد من العددين المعبرين بالأول والثاني ليس فيه وحدة أي الوحدة الواحدة الشخصية ، لأنه ليس للتكرير فيها معنى ، فليست الوحدة مبدأ تأليف عدد حتى يولد العدد بتكرير الوحدة كما هو مذهب القائلين بالتوليد ، وإن كانت الوحدة المأخوذة فى العددين الوحدة بنوعيتها لا بشخصيتها فالقائل بالتوليد لا يقول به .

ثم أورد على المولدين إشكالاً آخر بقوله : «فإن الأول يعنى العدد الأول من حيث هو أول وحدة والثاني أي العدد الثاني من حيث هو ثان وحدة ، فهناك وحدتان ؛ فإن الوحدة

يفهم للتكرير فيه معنى إلا إيجاد^١ شيء آخر غير الأول بالعدد^٢، فإن كان العدد يفعل التكرير وليس كل واحد من الأول والثاني فيه وحدة فليس الوحدة مبدأ تأليف عدد، فإن كان الأول من حيث هو أول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهناك وحدتان، فإن الوحدة الواحدة لا تتكرر إلا بأن تكون هناك مرة بعد مرة، وهذا المرة إما أن تكون زمانية أو ذاتية، فإن كانت زمانية ولم تعد في الوسط فهي كما كانت إلا أنها كررت، وإن عدمت ثم

→ الوحدة لا تتكرر ... ٤.

ثم إن كلام الشيخ في تعليقاته في العدد بالتكرار مبين كلامه في الشفاء فلا بأس بنقله، قال في التعليقات ص ٣٨: «العدد بالتكرار هو أن تكون وحدة سارية في جميع الأعداد فيكون تارة واحداً وتارة اثنين وتارة ثلاثة وتكون الوحدة الشخصية باقية بعينها، ويكون كل عدد يفعل التكرير بالوحدة بقدر عدد ذلك العدد ومراته، وتكون تلك الوحدة ثابتة بشخصيتها لا بنوعيتها وهذا محال، فإن الوحدة في الثاني هي غير الوحدة في الأول بالشخص، هي تلك في النوع، وتكرار الوحدة يجب أن يكون في الوسط عدم حتى يصح التكرار، فإنها إن لم تعد الوحدة أولاً ثم توجد ثانياً لم يكن تكرار، وإذا تكررت الوحدة مراراً فإما لا يكون إلا بأن يكون هناك مرة بعد مرة، وهذه المرة إما زمانية وإما ذاتية، وإن كانت زمانية ولم يعد في الوسط فإن الوحدة هي كما كانت لا أنها كررت، وإن عدمت ثم أوجدت فالوحدة موجدة أخرى بالشخص. وإن كانت ذاتية لازمانية تكون تلك الذات بعينها باقية، وإن كررت مائة مرة، ويلزم أن تكون الوحدة غيرها، وهذا محال فإن الشيء لا يكون غير ذاته». انتهى كلام الشيخ في التعليقات.

ثم مراد القائلين بالوحدة والنقطة والخط وغيرها غير ما اراده الشيخ رحمه الله تعالى، بل هي رموز خاصة في اصطلاحاتهم منطقية على أسرار مستترة عليها شواهد في زبرهم المدونة في الحروف والأعداد. وما أورده الشيخ عليهم غير مرضي عندنا.

١- هذا تحقيق لمعنى التكرير.

٢- أي بالشخص.

أوجدت فالمؤجدة شخصية أخرى ، وإن كانت ذاتية^١ فذلك أبين . وقوم جعلوا الوحدة كالهىولى للعدد ، وقوم جعلوها كالصورة لأنها تقال على الكل . والعجب من الفيشاغوريين إذ جعلوا الوحدات الغير المتجزئة مبادئ للمقادير ، وعلموا أن المقادير تذهب فى التجزى إلى غير النهاية^٢ .

وقال قوم : إن الوحدة إذا قارنت المادة صارت نقطة ، وعلى ذلك القياس فإن الثنائية إذا قارنتها فعلت خطأً والثلاثية سطحا والرباعية جسما ، فلا يخلو إما أن تكون المادة لها^٣ مشتركة أو تكون لكل واحد منها مادة أخرى ، فإن كانت لها مادة واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة ، وهذا مع استحالة يوجب أن لا يكون كون النقطة مبدءاً للجسم أولى من أن يكون الجسم مبدءاً للنقطة ، بل هما يكونان من الأمور المتعاقبة على موضوع واحد . وإن كانت موادها مختلفة فلا توجد فى مادة الثنائية وحدة ، فلا تكون فى مادة الثنائية وحدتان فلا توجد فى مادة الثنائية ثنائية ، ويلزم أن لا تكون هذه الأشياء البتة معا .

وأما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة إلا فى الخط الذى هو فى السطح الذى هو فى الجسم الذى هو فى المادة ، وليست النقطة مبدءاً إلا بمعنى الطرف ، وأما بالحقيقة فالجسم هو المبدأ ، بمعنى أنه معروض له التناهى به^٤ . والعجب ممن جعل المبدأ^٥ الزيادة والنقصان فجعل

١- أي إن كانت المرة ذاتية بدون تخلل العدم في البين وبدون واسطة الزمان أيضاً .

٢- فيلزم المخالفة مع المبادئ .

٣- أي للنقطة والخط والسطح .

٤- أي بسبب الطرف .

٥- أي مبدء الأشياء .

المضاف^١ مبدأ، والمضاف هو أمر عارض لغيره من الموجودات ومتأخر عن كل شيء^٢.

ثم كيف يمكنهم أن يجعلوا في الوجود^٣ كثرة؟ فإن الوحدة الثانية التي توجد في الكثرة مضافة إلى الأولى إن كانت موجودة لذاتها فيماذا تباين وحدة وحدة؟ وواجب الوجود بذاته لا يتكرر ولا يباين شيئاً إلا بالجوهر لا بالعدد، وإن جاءت بانقسام وحدة فليست الوحدة إلا مقداراً، وإن جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجودة في طبيعتها وليست من الأمور التي بذاتها ومن المبادئ التي توجد ولا سبب لها.

ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة^٤ من الأضداد وقسموها إلى الخير والشر، فمنهم من مال إلى أن يجعل العدد^٥ من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام، ومنهم من مال إلى أن يجعل الوحدة من الخير، فإن كانت الوحدة من الخير فكيف تولد من خير شر^٦؟ وكيف صار ازدياد الخير

١- لأن المضاف هو أمر زائد.

٢- لأن المضاف أمر نسبي وعارض والمعرض مقدم عليه.

٣- أي في الموجودات مطلقاً.

٤- أي العدد.

٥- أي الكثرة.

٦- كما في جميع النسخ المعتبرة عندنا، ومعنى العبارة ظاهر، وكانت نسخة المحشي السيد

أحمد قدس سره هكذا: «فكيف تولد من خير شر ومن شر خير وكيف صار ...». فتصدى

لبیان الوجه الثاني في الهامش. ولا يبعد أن تكون زيادة «ومن شر خير» من إضافة

بعض المحشين لعدم لزومها واحتياج سياق الدليل إليها، والله تعالى اعلم. وكيف كان

فالمعنى على الوجهين ظاهر: أما على الأول فلأن الكثرة مولدة من الوحدة والوحدة خير،

والكثرة شر فتولد من خير شر، وأما على الثاني لأن الوحدة تعرض على الكثرة فكان

شراً؟ وإن كانت الكثرة خيراً والوحدة شراً فكيف حصل من ازدياد الشر خيراً؟ وكيف كان الأول والمبداً شراً حتى صار الأفضل معلولاً والآنقص علة؟

ومنهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير، وجعل الشر الهيولى، والهيولى إن كانت معلولة فتكون لها علة فتكون إما أن تستند إلى هيولى أو إلى صورة، فإن كانت تستند إلى هيولى فستقف على ما يقصد بالكلام، وإن كانت تستند إلى صورة فكيف يولد الخير^٢ شراً؟ وإن لم تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فلما أن تكون قابلة للانقسام أو مجردة، فإن كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من آحاد على رأيهم فهي أيضاً من الخير، وإن كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية، والوحدانية بما هي وحدانية خير، إذ ليس عندهم للخير معنى إلا كونه وحدةً ونظاماً من العدد، والوحدة أولى عندهم بذلك^٣، فإن جعلوا كون الوحدة وحدةً غير كونها خيراً انتقضت أصولهم كلها، وإن جعلوا الوحدانية خيريةً يلزم من ذلك أن تكون الهيولى لأنها وحدانية

→ الوحدة تولد من الكثرة بذلك العروض. ولا يخفى عليك أن سياق الكلام يابى عن الزيادة لأن العروض ليس تولد شيء عن شيء بخلاف تركيب الكثرة التي هي شرٌّ عن الوحدات التي هي خير، فتأمل.

١- أقول: يعنى بالشر العدد والكثرة، وبالخير الوحدة العارضة على الشر، مثلاً يقال: عشرة واحدة؛ لأنه باجتماع الآحاد عشر مرات حصلت عشرة واحدة، أي وحدة عددية، وهكذا قياس ازدياد الشر والخير وصيرورتهما خيراً وشراً.

٢- أي الصورة.

٣- أي في الخيرية.

خيرية^١، ثم إن كانت الوجدانية فيها خيرية^٢ ولكنها لاحق لها غريبة فلتجرد الملحق^٣ به يلزمه هذا البحث^٤ بعينه، ثم كيف يتولد من الأعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى فوق وعدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى أسفل؟ فإن بطلان هذه مما يغني عن تكلف إبانة.

على أن قوما منهم جعلوا الأشياء تتولد من عدد يطابق كيفية ويوجد معها، فتكون المبادئ ليست أعداداً بل أعداد وكيفيات وأمور أخرى، وهذا محال عندهم.

واعلم^٥ بعد هذا كله أن التعليمات لاتفارق الخيرية، وذلك لأنها في أنفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال فكل شيء منها على ما ينبغي أن يكون له، وهذا خير كل شيء.

مركز تحقيقات كميتر علوم ودراسات

١- المراد من الملحق به الهولي؛ لأن الخيرية لاحقة لها.

٢- يعني أن الهولي إما أن تكون قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من آحاد على رأيهم فهي أيضاً من الخير، وإن كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وجدانية، إلى آخر البحث.

٣- من «واعلم...» إلى آخره نسخة، وغير واحدة من نسخ الشفاء خالية عنها.

المقالة الثامنة

في معرفة المبدأ الأول



مركز تحقيقات علوم إسلامي

وفيه ثمانية فصول

الفصل الأول : في تنهى العمل الفاعلية والقابلية

الفصل الثاني : في شكوك تلزم ما قيل وحلها

الفصل الثالث : في إيانة تنهى العمل الغائية و...

الفصل الرابع : في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود

الفصل الخامس : كانه توكيد وتكرار لما سلف ...

الفصل السادس : في أنه تام بل فوق التام وخير، و...

الفصل السابع : في نسبة المعقولات إليه، و...

الفصل الثامن : في أنه بذاته معشوق وعاشق و...



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

الفصل الأول من المقالة الثامنة

فى تنهى العلل الفاعلية والقابلية

وإذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالجهرى أن نختمه بمعرفة المبدء الأول للوجود كله وأنه هل هو موجود؟ وهل هو واحد لا شريك له فى مرتبته ولأن ذلك؟ وندلّ على مرتبته فى الوجود، وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال العود إليه، مستغنيين به عن سدى
فاول ما يجب علينا من ذلك أن ندلّ على أن العلل من الوجوه كلها^١ متناهية، وأن فى كل طبقة منها مبدءاً أولاً، وأن مبدءاً جميعها واحد وأنه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده، وأن كل موجود فمته ابتداء وجوده.

فنقول: أما أن علة الوجود للشيء^٢ تكون موجودة معه فقد سلف

١- أي العلل سواء كانت فاعلية أو غائية أو صورية أو مادية، كما سيصرّح به الشيخ بعد برهان الوسط والطرف بقوله: «وهذا البيان يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل».

٢- هذا هو برهان الوسط والطرف على إثبات الوجود الذي لا سبب له، وهذا البرهان مذكور فى المقالة الأولى تماماً بعد الطبيعة وهي الموسومة بالالف الصغرى لارسطوطاليس، (راجع

ص ١٨ ، من «تفسير ابن رشد» عليها) ، ثم ذكره المعلم الثاني أبو نصر الفارابي ، وقد قرره في أول رسالته في إثبات المفارقات ، والشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء ناظر إلى كلامهما ، كما هو ديدنه في جل المسائل الفلسفية ، على أنه كان شديد العناية بآراء الفارابي ، والحق أن الفارابي كان حقيقاً بذلك (رضوان الله تعالى عليهم) .

والبرهان المذكور في إثبات واجب الوجود بذاته على أسلوب الفلسفة ثام لا يعتره ريب ولا يشوبه وصمة عيب . قال صدر المتألهين في الأسفار (ج ١ ، ص ١٤٥ ط ١) : «هذا اسد البراهين في هذا الباب» ، وقال الفارابي في الرسالة ص ٣ من طبع حيدرآباد الدكن : «البرهان على إثبات الوجود الذي لا سبب له لما كانت الممكنات واجبة فيها ان تنتهي إلى موجود لا سبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والاول علة ، ان يكون الاول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة ، فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدة الوسائط متناهية او غير متناهية ، فوجب أن يكون في الموجودات موجود لا سبب له وذلك بعد ان توضع العلل والمعلولات موجودة معاً إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة ، وإذا حصل وجوده فإنه ان استغنى بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد ان كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة ، والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته ، فإن الحدوث أيضاً لعلته هذه صفته . وبالحملة فلا تأثير للفاعل اي في الحدوث اي في سبق العدم ان يكون مثل هذا الوجود مسبوقاً بالعدم ، بل هذا له من ذاته وماله من ذاته فلا سبب له» انتهى كلام الفارابي .

ثم بعد ذلك تصدى الفارابي لإقامة البرهان على كون الوجود الذي لا سبب له مفارقاً ، وذلك لان برهان الوسط والطرف يشبت أن لسلسلة الممكنات طرفاً مبيناً لها بمعنى أنه موجود لا سبب له ، وتلك السلسلة قائمة به قيام الفعل بفاعله ، وأما ذلك الطرف مفارق أم لا فلا يشبت بمجرد هذا البرهان ، ولذا نص عليه الفارابي في بدء ورود في برهان الوسط والطرف ، وقال : «البرهان على إثبات الوجود الذي لا سبب له ، وهذا يحتاج إلى برهان آخر في أنه مفارق ... ، ثم أقام البرهان على أنه مفارق لأن رسالته كانت في

لك وتحقق .

ثم نقول : إنا إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علةً ولعلته علةً فليس يمكن أن تكون لكل علة علةً بغير نهاية ، لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملةً في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علةً أولى مطلقةً للأمرين ، وكان للأميرين نسبة المعلولية إليها ، وإن اختلفا في أن أحدهما معلول بمتوسط والآخر معلول بغير متوسط ، ولم يكن كذلك الأخير ولا المتوسط ، لأن المتوسط الذي هو العلة المماسية للمعلول علةً لشيء واحد فقط ، والمعلول ليس علةً لشيء ، ولكل واحد من الثلاثة خاصية ، فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء ، وخاصية الطرف الآخر أنه علة لكل غيره ، وكانت خاصية المتوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف . وسواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد ، فإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتباً متناهياً أو ترتباً غير متناه ، فإنه إن ترتب في كثرة متناهية كانت جملة

إثبات المفارقات فقال :

« البرهان على أنه مفارق أنه لو كان جسماً لكان له مادة وصورة وكانا سببين لوجوده ومالا سبب له لا يجب بسبب ذاته ، وأنه لو كان جسماً لكانت له ماهية ولو كانت له ماهية للزم ثلاث محالات : الأول أن المعدوم كان يلزمه الوجود أي كان سبباً لوجود ذاته . الثاني أن الوجود الذي لا سبب له لا يكون من لوازم تلك الماهية فيكون معلولاً صادراً عنه . الثالث أن يكون الوجود متعلقاً بتلك الماهية قائماً بها وكان وجوبه لها .

واعلم أن فهم تمامية برهان الوسط والطرف في إثبات الوجود الذي لا سبب له مثبت على التوجه إلى أمر هو أساس ذلك البرهان ، وهو أن علة وجود الشيء تكون موجودة معه ، ولذا صدره الشيخ قبل إقامة البرهان تنبيهاً على عظم خطره في البرهان فقال : « أما إن علة الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف لك » ، والفارابي أيضاً نبه بذلك حيث قال : « وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات موجودة معاً فافهم وتبصر .

عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية^١ الواسطة بالقياس إلى الطرفين، فتكون لكل واحد من الطرفين خاصية، وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع غير المتناهي مشتركاً في خاصية الواسطة، لأنك أي جملة^٢ أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كل واحد منها^٣ معلول، والجملة^٤ متعلقة الوجود بها ومتعلق^٥ الوجود بالمعلول معلول، إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلة له، كلما زدت في الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً، فليس يجوز إذن أن تكون جملة^٦ علي موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة أولى، فإن^٧ جميع غير المتناهي يكون واسطة بلاطرف وهذا^٨ محال. وقول القائل إنها اعني العلة قبل العلة تكون بلانهاية مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون طرفان وبينهما وسائط بلانهاية، ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه، وهو إثبات العلة الأولى.

١- بأنه علة لطرف ومعلول لطرف.

٢- مثلاً أن تأخذ ثلاثة أو ستة.

٣- أي من تلك الجملة.

٤- أي المجموع.

٥- أي ما هو مركب من المعلول معلول.

٦- دليل عدم الجواز.

٧- أي الواسطة بلاطرف محال؛ لأن الوسط أمر نسبي لا يوجد البتة إلا مع الطرفين، هكذا

قيل، كما في هامش نسخة مخطوطة من إلهيات الشفاء موجودة عندنا، هذا وإن كان

وجهاً؛ ولكن التحقيق أن القول بأن جميع غير المتناهي يكون واسطة بلاطرف محال، لأنه

إعراض عن أصل قويم مبين عليه كثير من الأحكام الفلسفية منها هذا البرهان، وهو أن

علة الوجود للشيء تكون موجودة معه في الزمان أو الدهر أو السرمد كما مر في أول

الرابعة من هذا الفن الثالث عشر.

على أن قول القائل: أن ههنا طرفين ووسائط وبغير نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد، وذلك لأنه إذا كان له طرف فهو متناه في نفسه، فإن كان المحصى لا ينتهي إلى طرفه فإن ذلك معنى في المحصى لا معنى في الشيء نفسه، وكون الأمر في نفسه متناهما هو أن يكون له طرف، وكل ما بين الطرفين فهو محدود ضرورة بهما.

فقد تبين من جميع هذه الأقاويل أن ههنا علة أولى، فإنه وإن كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف، فذلك الطرف أول لما لا يتناهي، وهو علة غير معلول.

وهذا البيان يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل، وإن كان لنا استعماله في العلل الفاعلية، بل قد علمت أن كل ذي ترتيب

١- يعني أن هنا دليلاً آخر على تناهي كل ذي ترتيب في الطبع غير برهان الوسط والطرف، وإن كان برهان الوسط والطرف جارياً في جميع طبقات أصناف العلل. ثم المراد بالترتيب هو أن تكون أجزاء الشيء المتناهي الموجود بالفعل مقوماته كالجنس والفصل، والشيء المتناهي الموجود بالفعل مالم تتحقق الأجزاء المقومة له في الخارج لم تشخص، ولذلك تتصاعد الأجناس إلى جنس لا جنس فوقه وتتنازل الأجزاء المقومة إلى جزء لا جزء تحته. وقوله الآتي في هذا الفصل: «ولما كان قد علم فيما سلف أن الشيء المتناهي الموجود بالفعل - إلى قوله - وأما الثاني من القسمين» إعادة لقوله المذكور أعني: «بل قد علمت أن كل ذي ترتيب في الطبع فإنه متناه».

وقال الشيخ في «التعليقات» ص ٣٩ في تناهي كل ذي ترتيب في الطبع ما هذا لفظه: «الشيء الموجود بالفعل لا يكون له أبعاد غير متناهية إذا كان للأبعاد ترتيب، كانت تلك الأبعاد مقدارية أو معنوية، فالمقدارية ظاهر أمرها أنها تكون متناهية. وأما المعنوية فلماذا كان لها ترتيب أي يكون هذا البعض أولاً وذلك ثانياً وذلك ثالثاً فإن الترتيب ينتهي عند حد، إذ لا يجوز أن تكون الوسائط بين الطرفين المرتبين غير متناهية،

فى الطبع ، فإنه متناه وذلك فى الطبيعيات ، وإن كان كالدخيل^١ فيها .
فلنقبل^٢ على بيان تناهى العلل التى تكون أجزاء من وجود الشيء
ومتقدمة بالزمان^٣ ، وهى العلل التى تخصّ باسم العنصرية ، وهى ما يكون
عنه الشيء ، بأن يكون هو جزءاً ذاتياً للشيء .

وبالجملة اعتبر لقولنا شيء من شيء^٤ أن يكون قد دخل فى وجود

→ وإلا لم يكن الشيء موجوداً بالفعل ، وإنما يصحّ فى الشيء الترتيب إذا كان بالفعل ، وإذا
لم يكن للشيء ترتيب يجوز أن يكون غير متناه ، فإنه يكون حينئذ بالقوة .
وبما قدّمنا دريت أن ما لم يكن فيه ترتيب فهو خارج عن البحث لأن موضوع البحث
هو تناهى العلل الفاعلية والقابلية والعلل فيها ترتب .

١- أي بالتبع والعرض مذكور فيها ، وإلا فهو من مطالب الإلهي .

٢- يعنى تقدّم على بيان تناهيها بوجه آخر ، وهذا الوجه غير برهان الوسط والطرف
فلاتغفل . وهذا الوجه جارٍ فى العلل العنصرية أي المادية دون الفاعلية والغائية والصورية
كما صرح فى تفسيرها بذلك ، حيث قال : «وهي ما يكون عنه الشيء بأن يكون هو جزءاً
ذاتياً للشيء» .

٣- سواء كان التقدّم بالذات كما فى القسم الأوّل الآتي ، أو بالعرض كما فى القسم الثانى
الآتي ، ثم إنّ قوله : «متقدمة بالزمان» يخرج العلة الصورية من وجود الشيء ؛ لأنها ليست
من الأجزاء الذاتية المتقدمة بالذات وبالزمان بل بحصولها الخارجى يتحقق الشيء
الخارجى ، وإنما هي متقدمة بالعرض وبالزمان على شخص آخر مادي ، وليس بين
شخص وشخص من حيث هما شخصان تقدّم وتأخّر بالذات ، بل يكون تقدّم أحدهما
على الآخر بالعرض فقط ، وهذا القسم على الحقيقة خارج عن البحث كما سيصرّح الشيخ
بقوله : «وأما الثانى من القسمين - إلى قوله - وليس كلامنا فيما هو بالعرض مبدا
للا بالذات» .

٤- كون شيء من شيء على ثلاثة أوجه : أحدها أن يكون قد دخل فى وجود الشيء الثانى
جوهر الشيء الأول أي الجوهر الذي للأول بعينه داخل فى الثانى ، مثل الصبي والرجل ،
فالرجل من الصبي والذات التي فى الصبي هي الإنسان ، والرجل هو تلك الذات مع
←

إضافة كمالية . فالثاني أي الرجل هو مجموع جوهر الصبي مع كمال مضاف إلى ذلك الجوهر ، فذات الصبي كأنها من أجزاء الرجل لأن الرجل هو مجموع تلك الذات والجوهر أي الإنسان وكمال مضاف إليه ، وتلك الذات في الصبي موضوع متقدم بالزمان على الرجل وهذا الوجه هو الوجه الأول الآتي الذي يقول الشيخ في بيانه : «أحدهما بمعنى أن يكون الأول أنما هو ما هو بانه بالطبع ...» . وفي هذا الوجه يكون الأول أي الصبي مثلاً بذاته علة موضوعية للثاني أي الرجل ، ولا ينعكس بأن يصير الثاني بذاته علة موضوعية للأول كما يبينه في آخر هذا الفصل بقوله : «والقسم الأول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا ينعكس ...» . ولما كان هذا الوجه ذا ترتيب في الطبع وقد علم فيما سلف من هذا الفن الإلهي والفن الطبيعي (الطبيعيات من الشفاء، ص ٩٨-١١٠) أن الشيء المتناهي الموجود بالفعل لا تكون له أبعاد بالفعل ، لها ترتيب غير متناهية فهو متناه ، ويقول الشيخ في قوله الآتي : «فقد استغنينا بذلك عن أن نشغل ...» . وجملة الأمر أن تنامي العلة التي تخص باسم العنصرية في هذا الوجه جارٍ بلا كلام ، وإنما الكلام في الوجهين الآخرين كما ستعلم .

وثانيها - أعني ثاني الوجوه الثلاثة - هو الذي جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الأول داخل في الشيء الثاني ، ويفسد ذلك الجوهر الأول مثل الماء إذا صار هواءً كان في الهواء جزء الماء وهو الهبولى . وهذا القسم هو الذي بينه الشيخ بقوله : «والثاني بأن يكون الأول ليس في طباعه ...» ، وكذا قال : «والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الأول بعينه ...» وكذا قال في تنامي هذا القسم : «وأما الثاني من القسمين فلأنه من الظاهر أيضاً وجوب التنامي فيه ...» .

وثالث الوجوه الثلاثة هو قول القائل : «كان كذا من كذا - أو عن كذا» إذا كان بعده ، وفي هذا الوجه تدل لفظة «من» أو «عن» على البعدية فقط ولا تدل على شيء من ذات الأول ، والبعدية في هذا الوجه صادقة في الحقيقة مع عدم الأول وإفساده ، ولذا كان هذا الوجه خارجاً عن بحث تنامي العلة فتبصر .

واعلم أن الوجوه بحذفها معنونة في مقالة الألف الصغرى لأرسطو ، فراجعها وتفسير

الثاني أمر كان للشيء الأول، إما الجوهر والذات الذي للشيء الأول مثل الإنسان في الصبي إذا قيل: إنه كان منه رجل، أو جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الأول مثل الهولوى للماء، إذا قيل: إنه كان منه هواء^١.

ولا تعتبر المفهوم من قول القائل: كان كذا من كذا إذا كان بعده ولم تدل لفظ «من» على شيء من ذات الأول، بل على البعدية فقط.

فنقول: إن كون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء، بل بمعنى أن في الثاني أمراً من الأول داخلاً في جوهره، يقال على وجهين:

أحدهما بمعنى أن يكون الأول أمماً هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني، كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجولية مثلاً، فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل، لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى ولا أيضاً أمر عرضي، إلا ما يتعلق بالنقص، وبكونه بالقوة بعداً، إذا قيس إلى الكمال الأخير^٢. *مركز تحقيق التراث*

والثاني بأن يكون الأول ليس في طباعه^٣ أن يتحرك إلى الثاني، وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته. وإذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى بعد

→

ابن رشد عليها. وقيل: «إن هذه المقالة الحائزة على فصول ثلاثة تحرير تلك المقالة، حيث إن الشيخ كان قد حررها ولما بلغ كتابه هذا إلى هذا المقام قد جعل ذلك التحرير لإثبات الواجب جزء إلهيات الشفاء». وقوله الآتي في صدر الفصل الثاني حيث يقول: «ونحن فقد آثرنا في هذا البيان أن نحاذي المذكور منه في التعليم الأول في المقالة الأولى الموسومة بالآلف الصغرى».

١- فإن ذلك الهولوى جزء من الهواء.

٢- أي الرجولية مثلاً.

٣- بأن يصير أصل الماء وصورته هواءً بالطبع.

ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة، مثل الماء إنما يصير هواء بأن تنخلع عن هيولاه صورة المائية، وتحصل لها صورة الهوائية. والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني.

والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الأول بعينه في الثاني، بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر.

ولما كان في أول القسمين جوهرًا ما هو أقدم موجوداً فيما هو أشد تأخرًا كأنه هو بعينه أو هو بعض منه، كان الثاني هو مجموع جوهر الأول وكمال مضاف إليه، ولما كان قد علم فيما سلف^١ أن الشيء المتناهي الموجود بالفعل لا تكون له أبعاد بالفعل كانت أبعاداً مقدارية أو معنوية^٢، لها تراتيب غير متناهية، فقد استغنياً بذلك عن أن نشتغل ببيان أنه هل يمكن أن يكون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية^٣، أو لا يمكن.

وأما الثاني من القسمين فإنه من الظاهر أيضاً وجوب التناهي فيه^٤، لأن الأول إنما هو بالقوة الثاني لأجل المقابلة التي بين صورته وبين صورة الثاني، وتلك المقابلة تقتصر في الإستحالة على الطرفين بأن يكون كل واحد

١- يعني أن ما علم في طبيعيات الشفاء، ص ٩٨-١١٠ ج ١، ط ١، يشمل تناهي العلل العنصرية التي بينها تراتيب، وإنما قلنا: إن ذلك يشمل هذا لأن ما علم فيما سلف برهان عام جار في العلل العنصرية وغيرها.

٢- مثل الجنس والفصل.

٣- بأن يكون الأول الصبي ثم الرجل وهكذا إلى غير النهاية، ويجتمع السابق مع اللاحق، كما أن موضوع الرجل هو موضوع الصبي بعينه.

٤- وسيصرح بأنه لا يمنع أن يتفق أن لا تكون لتلك الأشخاص نهاية أو بداية.

من الأمرين موضوعاً للآخر، فيفسد هذا إلى ذاك وذاك إلى هذا، فحينئذ بالحقيقة لا يكون أحدهما بالذات متقدماً على الآخر، بل يكون تقدمه عليه بالعرض، أى باعتبار الشخصية دون النوعية، ولهذا ليس طبيعة الماء أولى بأن تكون مبدأ للهواء من الهواء للماء، بل هما كالتكافئين فى الوجود. وأما هذا الشخص من الماء فيجوز أن يكون لهذا الشخص من الهواء، ولا يمنع أن يتفق أن لا تكون لتلك الأشخاص نهاية أو بداية. وليس كلامنا ههنا فيما هو بشخصيته مبدأ لابنوعيته، وفيما هو بالعرض^١ مبدأ لا بالذات، فإننا نجوز أن تقع هناك علل قبل علل بلانهاية فى الماضى والمستقبل، وإنما علينا أن نبين التناهى فى الأشياء التى هى بذواتها علل.

فهذا هو الحال فى ثانى القسمين بعد أن نستعين أيضاً بما قيل^٢ فى الطبيعيات.

والقسم الأول^٣ هو الذى هو بذاته علة موضوعية، ولا ينعكس فيصير الثانى علة للأول، فإن الثانى لما كان عند الاستكمال والأول عند الحركة إلى الاستكمال لم يجز أن تكون حركة إلى الاستكمال بعد حصول الاستكمال، كما يجوز أن يكون الاستكمال بعد الحركة إلى الاستكمال، فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل.

١- أى ليس كلامنا ههنا فيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات.

٢- من بيان تناهي الأشياء والأجزاء.

٣- وإنما عبّر بقوله: «هو الذى» لإخراج القسم الثانى؛ لأن الماء ليس بذاته علة للهواء، بخلاف القسم الأول الذى كان كالصبي والرجل.

الفصل الثاني من المقالة الثامنة

فى شكوك تلزم ما قيل وحلها

ونحن فقد آثرنا فى هذا البيان^١ أن نحاذى المذكور منه فى التعليم الأول فى المقالة الموسومة بالالف الصغرى، ثم على هذا الموضوع شكوك يجب أن نردها ثم نتجرد لحلها.

فمن ذلك، أن لقائل أن يقول: إن المعلم الأول لم يستوف القسمة فى كون الشيء من شيء آخر، لأنه ذكر ذلك على وجهين: أحدهما كون الشيء عن آخر يضاده، وبالجمله الكون الذى على سبيل الاستحالة: والثانى كون الشيء المستكمل عن المتحرك إليه والذى فى طريق الكون.

وهذا غير مستوف للقسمة، لأن كل ما يكون عن الشيء يكون أولا على وجهين، وهو أنه لا يخلو: إما أن يكون الأول المكوّن منه هو على وجود ذاته لم يبطل منه شيء، ولم يفسد إلا معنى الاستعداد^٢ وما يتعلق به. وإما أن يكون الأول أنما يمكن أن يكون منه الثانى بزوال شيء من الأول.

١- أي البيان السابق وهو كون الشيء من الشيء. راجع الأسفار، ج ١، ص ١٥٢، ط ١.

٢- وهو معنى قبل الكمال.

والقسم الأول لا يخلو إما أن يكون عنه الشيء وقد كان مستعداً فقط ،
فخرج إلى الفعل دفعة من غير سلوك . أو يكون قد كان مستعداً فقط فخرج
إلى الفعل بحركة متصلة^١ كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال
الصرف .

فيكون الكائن في القسم الأول ينسب إلى أنه كان عن حالة واحدة ،
كقولنا : كان عن الجاهل بامرٍ كذا عالم . والكائن في القسم الثاني^٢ ينسب
أنه كان تارة عن حالة سالكا ، كقولنا كان من الصبي رجل ، وتارة عن حالة
مستعداً فقط كقولنا : كان عن المنى رجل ، فإن اسم الصبي هو للمستعد أن
يستكمل رجلاً وهو في السلوك ، واسم المنى للمستعد أن يكون إنساناً
لابشرط أن يكون في السلوك . فقد ترك المعلم الأول من الأقسام ما كان
استكمالاً ، وكان الكون منه غير منسوب إلى الحركة نحو الاستكمال .

وأيضاً فإنه ليس كل خروج عن استعداد صرف إلى فعل استكمالاً ،
فإن النفس تعتقد الرأي الخطأ فيخرج إلى الفعل فيه من القوة ، ويكون ليس
على سبيل الاستكمال ، ولا أيضاً على سبيل الاستحالة .

وأيضاً فإن العناصر تتكون منها الكائنات^٣ فتكون مستحيلة
عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت ، فيكون المزاج
غير كائن فيها لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط ، فيكون هذا القسم ليس هو
من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء ، وذلك لأن العناصر لا تفسد في
أنواعها عند المزاج بل تستحيل ، ولا من القسم الذي مثل له بكون الرجل

١- كالصبي والرجل .

٢- وهو ما كان خرج إلى الفعل بالحركة .

٣- أي الأمور الحادثة المركبة من العناصر .

من الصبى، لأنه كان لا ينعكس، ولا يكون الصبى بفساد الرجل، وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عنه امتزاج بعد فساد المزاج.

وايضاً فإنه إنما يتكلم لا على الموضوع بما هو الموضوع، بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشيء، ومعلوم أن هذا لا يقال لكل نسبة للمتكون إلى موضوعه^١، فإن ما كان من المستعدات التي يكون منها الشيء بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد، إذ لا يلحقه^٢ تغير عن حالته التي له قبل الخروج إلى الفعل، فلا يقال إن الشيء كان منه، فلا يقال كان من الإنسان رجل ولكن من الصبى، لأن الصبى اسم له من جهة ما هو ناقص، ولأنه لا يتم إلا بالاستحالات أيضاً في طريق السلوك، فكانه لما سمي كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عنه^٣ عند الخروج إلى الفعل، كأنه ما لم يتوهم فيه زوال أمر ما، كان له بسببه استحقاق الاسم، لم يقل إنه يكون منه شيء، فيعرض من هذا أن يكون ما لا تسمى فيه نسبة الكائن إلى الموضوع غير داخل في هذه القسمة ويعرض منه أن تكون النسبة إلى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات، لأن الصبى بما هو صبى لا يجوز أن يصير رجلاً، حتى يكون هو صبياً ورجلاً، بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبى حتى يصير رجلاً فيكون الكون من الصبى آخر الأمر بمعنى بعد^٤.

ويكون أيضاً إنما يتكلم على الموضوعات التي بالعرض.

وايضاً فإنه لا يخلو: إما أن يكون الماء إذا كان منه الهواء عنصراً له

١- المراد بالموضوع ههنا كل شيء من شأنه أن يكون له كمال.

٢- «او لا يلحقه، ولا يلحقه» خ. ل.

٣- أي عن ذلك المعنى.

٤- أي العدم والفساد.

بوجه ما^١، أو لا يكون. فإن لم يكن فالاشتغال بذكره باطل، وإن كان فليس يجب إذا كان الهواء يستحيل في كميته الفاعلة إلى المائية، فيصير عنصراً له أن لا يستحيل في كيفية أخرى، فيصير عنصراً لشيء آخر، مثلاً في رطوبته فيصير عنصراً للنار من غير أن يرجع ماء، ثم كذلك النار في كيفية أخرى غير مقابلة للتي فيها استحالة إليها الهواء فتكون العلل المادية تذهب إلى غير نهاية، من غير أن ترجع، فإذا لم يتبين من وضعه أنه يجب أن يرجع لامحالة، بل بان إمكان الرجوع، ويتعلق بذلك إمكان التناهي، فليس ذلك مطلوبه، بل مطلوبه وجوب التناهي.

ولنشرع الآن في حل هذه الشكوك فنقول:

الأولى أن يكون كلام المعلم الأول، إنما هو في مبادئ الجواهر بما هو جوهر لا بما هو جوهر معروض، له ما لا يقوم^٢ جوهرية، ولا أيضاً يكمله، فيكون كلامه في كون الجواهر من عنصريه^٣ أو من موضوع^٤ له، إما على سبيل كون نوع الجوهر مطلقاً^٥، وأما على سبيل كون كمال نوع الجوهر^٦.

والأولى أيضاً أن يكون كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي^٧، وإذا

١- أي يجعل عنصراً للهواء.

٢- كالأبيض؛ لأن البياض لا دخل له في جوهرية الجسم.

٣- كما أن يكون الهواء من عنصر الماء.

٤- كالصبي والرجل والمني والإنسان.

٥- بدون قيد كمال.

٦- مثل أن الرجل من الصبي.

٧- كالأشكال.

كان كذلك كان العنصر^١ جزءاً ذاتياً في وجود الكائن وايضاً في وجود المتكون منه ، لست أعني بالذاتي أنه يكون ضرورياً لوجود المركب منه ومن غيره ، فإن هذا أيضاً موجود للعنصر في الاكوان الغير الذاتية ، مثل العنصر في الجسم الأبيض .

ولكن أعني بالذاتية أن يكون كون العنصر جزءاً أمراً ذاتياً له ، فلا يقوم ذلك العنصر بالفعل إلا أن يكون جزءاً لذلك الشيء أو لما الشيء كما له^٢ الطبيعي ؛ إذ يكون جزءاً لجوهر أو لآخر حكمه حكمه ، لا أن يكون العنصر يقوم دون ذلك ، ثم عرض له أن صار جزءاً من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوماً له ولا مكماً لما يقومه ، فيكون كونه جزءاً هو ذاتي بالقياس إلى المركب ، وليس ذاتياً بالقياس إلى ذاته ، بل يجب أن لا يعرى عن كونه جزءاً .

وإذا كان كذلك ، لم يخل الموضوع من أحد أمرين^٣ :

إما أن يكون متقوماً بهذا الشيء^٤ أو بآخر يقوم مقامه ، فيكون قد كان فيه قبل حصول الصورة الحادثة فيه شيء آخر يقوم مقامها في تقويمه إلا أنها لا تجتمع مع هذا ، فيكون قد كان حصل من العنصر ومن ذلك الشيء جوهر ،

١- المراد بالعنصر الاصل الأول من الموضوعات .

٢- الضمير في «كماله» إما راجع على الشيء أو إلى الموصول في «لما» .

فعلى الأول يكون قوله : «أن يكون» بعد هذا (أي بحسب أن تكتب لفظة «أن يكون» لالفة «إذ يكون» بناء على رجوع الضمير على الشيء) ويحتمل أن يكون بدلاً من إذ التعليلية بل الوقتية ، وأما على الثاني فهو إذ التعليلية بل الوقتية لا غير .

٣- الأمر الأول هو الكون والفساد .

٤- أي الحادث .

فلما كان^١ الثاني فسد ذلك الجوهر^٢ المركب، وهذا أحد القسمين .
 وإما^٣ أن يكون العنصر^٤ قد يَقوم لا بهذا الشيء الذي حدث، ولكن
 بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع، ولكنها قد حصلت بحيث تقوم المادة
 فقط^٥، ولم يحصل الأمر الذي هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع،
 فيكون الجوهر قد حصل ولم يحصل كاملاً بالطبع، وإذا كان ذلك الكمال
 كمالاً له بالطبع، والقوة الطبيعية مبدأ الحركة إلى الكمال الذي بالطبع فيلزم
 ضرورة أن لا يكون هذا الشيء موجوداً على سلامته الطبيعية زماناً لا عائق
 له^٦ فيه وهو غير متحرك بالطبع إلى ذلك الكمال، فإذاً يلزم ضرورة في
 هذا القسم أن يكون المستعد متحركاً إلى الكمال .

فقد ظهر^٧ إذن^٨ أن جميع أصناف كون الجوهر الذي بحسب
 هذا النظر^٩ هو داخل تحت أحد هذين القسمين^{١٠} ضرورة، وكذلك^{١١}
 جميع أصناف ما يكون كون الشيء^{١٢} عن شيء يكون ذلك القابل في كليهما
 جزءاً ذاتياً باعتباره في نفسه، وباعتباره بالقياس إلى المركب .

١- تامة، أي فلماً حصل و وجد الثاني .

٢- الأول .

٣- الأمر الثاني هو الكون الذاتي الاستكمالي .

٤- كصورة الرجل مثلاً في الصبي وصورة الإنسان في المني .

٥- أي بدون ما يستكمل به الشيء .

٦- أي لا تكون في زمان لا عائق له بلا حركة .

٧- الصلح منه هو الأمر الثاني، والذيل منه هو الأمر الأول .

٨- أي بحسب الحركة والتدرج، لا الكون والفساد .

٩- أي الكون الذاتي دون العرضي .

١٠- وهو القسم الثاني .

١١- إشارة إلى الكون والفساد وهو تحت القسم الأول .

وليس لقائل أن يقول : إنه يجوز أن تكون القوة الطبيعية لا تتحرك إلى
 كما لها لإعواز معين^١ من خارج أو عائق مانع . مثال الأول فقدان
 ضوء الشمس في الحبوب والبذور ؛ ومثال الثاني الأمراض المذهلة^٢ .
 فالجواب عن ذلك أن كلام المعلم الأول ليس في الذي يكون لامحالة
 يتحرك بالفعل ، بل في الذي لو لم يكن عائق لطبيعته وكانت الأسباب
 الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركاً إلى الكمال وكان في
 طريق السلوك .

فقد ظهر إذن أن سائر الأقسام غير مقصودة في هذا البحث إلا القسم
 المذكور^٣ ، بل هذا الحكم^٤ غير صحيح في سائر الأقسام ، فإنه يجوز في
 غير كون الجواهر إذا فرضنا موضوعاً مبدأً أن لا يزال يكتسب استعداداً
 بعد استعداد لأمر عرضية من غير أن يتناهي ، كالخشب فإنك كلما شكلته
 بشكل استعداد بذلك لأمر ، وإذا خرج استعداداً إلى الفعل استعداد لأمر آخر ،
 وكذلك النفس في إدراك المعقولات ، ويشبه أن تكون الاستحالات الطبيعية
 لا يمنع فيها هذا المعنى^٥ .

وأما الشبهة المذكورة في كون الأشياء من العناصر ، وأنه ليس على
 أحد القسمين محلها يظهر أيضاً بما قد قيل ، وهو أن العنصر مفرداً ليس

١- «معدة» (خ. ل) .

٢- من الذبول .

٣- وهذا القسم هو الأمران المذكوران : أحدهما على نحو الكون والفساد ، والثاني على
 نحو الاستكمال .

٤- أي تناهي العلل المذكور سابقاً في العناصر .

٥- أي عدم التناهي .

مستعداً لقبول الصور الحيوانية والنباتية، بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي تحدث فيه بالمزاج؛ والمزاج يحدث فيه لامحالة استحالة ما في امر طبيعي له، وإن لم يكن مقوماً، فتكون نسبته إلى صورة المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة. وإذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له استكمالاً لذلك المزاج، ويتحرك الطبع به إليه، فتكون نسبته إلى صورة الحيوانية نسبة الصبى إلى الرجل، فلذلك ليست تفسد الصورة الحيوانية إلى أن تصير مجرد مزاج، كما لا يكون الصبى من الرجل، ويفسد المزاج إلى موجب الصورة البسيطة، كما يستحيل الماء إلى الهواء، فليس الحيوان عنصراً لجوهر العناصر، بل يستحيل إليها من حيث هي بسيطة. فتكون إذن الامتزاج والبساطة يتعاقبان على الموضوع، والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد منها، من حيث هو بسيط، فتكون النار ناراً حارقة في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها، وكذلك الماء. وكذلك كل واحد من العناصر، فإذا كان الحيوان يتعلق بكونين، ولكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب التناهي، فهو داخل أيضاً في القسمين المذكورين.

وأما الشبهة التي تعرض من جهة أنه إنما أخذ من العناصر ما جرت به العادة بأن يقال: إن الشيء منه دون ما لم تجربه العادة، فالجواب عن تلك الشبهة هو أنه ليس بتغير أحكام الأشياء من جهة الاسماء، ولكن يجب أن يقصد المعنى، فلنقصد ولنتعرف الحال فيه.

فنقول: إن العنصر أو الموضوع الذي يكون منه الشيء إذا كان يتقدمه في الزمان، فإن له من جهة تقدمه له خاصية لا تكون مع حصوله له، وهي الاستعداد القوي، وإنما يتكون الجوهر منه لأجل استعدادة لقبول

صورته . واما إذا زال الاستعداد بالخروج إلى الفعل وجد الجوهر وكان محالاً^١ أن يقال إنه متكوّن منه . فإذا لم يكن له^٢ من جهة الاستعداد اسم ، بل أخذ له اسمه الذي لذاته الذي يكون له أيضاً عندما لا يجوز أن يتكون منه الشيء ، لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون . فإن لم يكن له من جهة الاستعداد اسم لم يمكن أن يقال باللفظ وإن كان المعنى حاصلًا في الوجود ، فإذا كان المعنى الذي يكون للمسمى حاصلًا^٣ في غير المسمى كان حكمه في المعنى حكم ذلك^٤ ، وإن كان عدم الاسم يمنع أن يكون حكمه في اللفظ حكم ذلك^٥ .

فإذا أخذنا القول^٦ الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعاً أمكننا حينئذ أن نقول في كل شيء : إنه يكون من العنصر له ، مثلاً أمكننا أن نقول : إن النفس العاقلة تكون من نفس جاهلة مستعدة للعلم ، إلا أن نمنع استعمال لفظ^٧ يكون فيها خلا التكوّن الذي في الجوهر . فلا يجوز أن نقول في النفس العاقلة : إنها كانت من نفس مستعدة للعلم ، ولكن يجوز لامحالة في الجواهر وكلامنا فيها . على أنه فيما أحسب لا يختلف هذا الحكم في الجواهر ذواتها ، وفي الجواهر مع أحوالها .

١- لأنه زال الاستعداد بسبب فعليته ، لأن الصبي بعد كونه رجلاً واستكمل بالرجلية وفسد حاله المستعدة لا يصح حينئذ أن يقال تكوّن منه الرجل .

٢- أي للعنصر والموضوع .

٣- أي فإذا كان كالصبي في عنصره وجوهره المسمى حاصلًا في غير المسمى أي الإنسان .

٤- أي حكم المسمى ، والواو وصلية .

٥- أي المسمى .

٦- أي المعنى الذي .

٧- بالإضافة أي إضافة «لفظ» إلى «يكون» .

وأما قول هذا القائل : إن هذا يكون كوناً من الشيء بمعنى بعد ، فليس إذا كان بمعنى بعد كيف كان ، لم يكن الكون الذي نقصده ، فإنه لا بد في كل كون عن شيء أن يكون الكائن بعد ما عنه كان ، إنما الذي يزيقه المعلم الأول ولا يتعرض له هو أن لا يكون هناك معنى غير البعدية ، مثل المثل الذي يضربه^١ ويشرحه ، وأما إذا كان من الشيء بمعنى أن كان بعده ، بأن بقي له من جوهره الذي كان أولاً ما هو أيضاً في جوهر الثاني لم يكن بمعنى بعد فقط ، فكان الذي كلامنا فيه .

وأما قول هذا القائل : إنه^٢ تكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي بالذات فقد وقعت فيه المغالطة^٣ بسبب أن العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في الاعتبار ، وإن كان هو هو بالذات ، فإن العنصر بالذات للكون هو ذات مقارنة للقوة^٤ ، والعنصر بالذات للقوام هو ذات مقارنة للفعل^٥ ، وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصراً له بالذات ، وكلامه في العنصر الذي للكون لا في الذي للقوام ، فيكون إنما أخذ العنصر بالعرض لو أخذ العنصر الذي للكون مبدأ للقوام ؛ فإن الصبي ليس عنصراً لقوام الرجل ولا يكون منه قوام الرجل ، ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون الرجل .

فإن قال قائل : إن المعلم الأول إنما يتكلم في مبادئ الجوهر مطلقاً ، فلم أعرض عن العنصر الذي للجوهر في قوامه ، مثل موضوع السماء ،

١- أي المعلم الأول .

٢- «مغالطة» خ . ل . أي الاشتباه .

٣- دون الفعل كالصبي فإنه مقارن للقوة وبعد الاستكمال وكونه بالفعل لا يكون صبيّاً .

٤- مثل مادة الصبي فإنها تكون مع الرجل أيضاً .

واقصر على العنصر الذى للجوهر فى كونه .

فالجواب عن ذلك لأن عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ، ولا يشكل تنهى الأمور الموجودة بالفعل فى شيء متناه موجود بالفعل . على أن^١ من بلغ أن يتعلم هذا العلم ووقف على سائر ما سلف وإنما يشكل عليه من أمر تنهى العلل ولا تنهيهما أنه هل يمكن أن يكون كذلك فى العناصر التى بالقوة واحداً بعد آخر مختلفة بالقرب والبعد .

وأما الشبهة الأخرى فى حديث الماء والهواء ، فحلها سهل على من وقف على كلامنا فى العناصر حيث تكلمنا فى الكون والفساد ، على أن كلامنا ههنا فى كون الشيء من الشيء بالذات ، وكل تغير من الذى بالذات فهو فى مضادة واحدة مقتصر عليها ، فيكون الذى كان عنها بالذات يفسد إليها ضرورة ، وفى الأخرى كذلك ، فتكون جملة التغيرات محصورة ، وكل طبقة منها مقتصرة على طرفين ترجع بأحدهما على الآخر ، فقد انحلت جميع الشبه المذكورة .

١- مخففة من المثقلة .

٢- «أما الشك الأخير فى حديث الماء والهواء فحلّه» نسخة .

الفصل الثالث من المقالة الثامنة

فى إبانة تناهى العلل الغائية والصورية وإثبات
المبدأ الأول مطلقاً، وفصل القول فى العلة الأولى
مطلقاً، وفى العلة الأولى مقيداً، وبيان أن ما هو
علة أولى مطلقة علة لسائر العلل

وأما تناهى العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذى حاولنا فيه إثباتها
وحللنا الشكوك فى أمرها، فإن العلة الغائية إذا ثبت وجودها ثبت تناهيها،
وذلك لأن العلة التمامية هى التى تكون سائر الأشياء لأجلها ولا تكون هى
من أجل شئ آخر، فإن كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الأولى لأجل
الثانية فلم تكن الأولى علة تمامية، وقد فرضت علة تمامية فإذا كان كذلك
فمن جوز أن تكون العلل التمامية تستمر واحدة بعد أخرى، فقد رفع العلل
التمامية فى أنفسها، وأبطل طبيعة الخير التى هى العلة التمامية، إذ الخير
هو الذى يطلب لذاته، وسائر الأشياء تطلب لأجله فإذا كان شئ يطلب لشئ
آخر كان نافعاً لاخيراً حقيقياً، فقد اتضح أن فى إيجاب لاتناهى العلل

التمامية رفع العلل التمامية ، فإن من جوز أن وراء كل تمام تماماً فقد أبطل فعل العقل ؛ فإنه من البين بنفسه أن العاقل إنما يفعل ما يفعل بالعقل لأنه يؤم مقصوداً وغاية ، حتى أنه إذا كان فاعل ما منا يفعل فعلاً وليس له غاية عقلية قيل إنه يعبث ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان ، وإذا كان هذا هكذا فيجب أن تكون الأمور التى يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة تفيد غايات مقصودة لأنفسها ، وإذا كان الفعل العقلى لا يكون إلا محدود الغاية وليس ذلك للفعل العقلى من جهة ما هو فعل عقلى ، بل من جهة ما هو فعل يؤم به الفاعل الغاية ، فهو إذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية ، فإذن كونه ذا غاية يمنع أن يكون لكل غاية غاية ، فظاهر أنه لا يصح قول القائل : إن كل غاية وراءها غاية ، وأما الأفعال الطبيعية والحيوانية فقد علم أيضاً فى مواضع أخرى أنها لغايات .

وأما العلة الصورية للشيء فيفهم عن قريب تنهايتها بما قيل فى المنطق ، وبما علم من تنهى الأجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعى ، وأن الصورة التامة للشيء واحدة ، وأن الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص ، وأن العموم والخصوص يقتضى الترتيب الطبيعى ، وماله ترتيب طبيعى فقد علم تنهايته ، وفى تأمل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل .

ونبتدى فنقول : إذا قلنا مبدأ أول فاعلى ، بل مبدأ أول مطلقاً فيجب أن يكون واحداً . وأما إذا قلنا علة أولى عنصرية وعلة أولى صورية وغير ذلك لم يجب أن تكون واحدة وجوب ذلك فى واجب الوجود ، لأنه لا تكون ولا واحد منها علة أولى مطلقاً ، لأن واجب الوجود واحد وهو فى طبقة المبدأ الفاعلى ، فيكون الواحد الواجب الوجود هو أيضاً مبدأ وعلة لتلك الأوائل .

فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه أن واجب الوجود واحد بالعدد^١، وبأن أن ما سواه إذا اعتبر ذاته^٢ كان ممكناً في وجوده فكان معلولاً، ولاح أنه ينتهي في المعلولية لامحالة إليه، فإذا كل شيء إلا الواحد الذي هو لذاته واحد، والموجود الذي هو لذاته موجود، فإنه^٣ مستفيد الوجود عن غيره وهو ليس به، ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعاً أي نائل الوجود عن غيره، وله عدم يستحقه في ذاته مطلق، ليس^٤ إنما يستحق العدم بصورته دون مادته، أو بمادته دون صورته بل بكليته، فكليته إذا لم تقترب بإيجاب الموجد له واحتسب أنه منقطع عنه وجب عدمه بكليته، فإذا إيجاداً عن الموجد له بكليته، فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس إلى هذا المعنى، لامادته ولا صورته، إن كان ذامادة وصورة.

فالكل إذن بالقياس إلى العلة الأولى مبدع، وليس إيجاداً لما يوجد عنه إيجاداً يمكن العدم البتة من جواهر الأشياء بل إيجاداً يمنع العدم مطلقاً فيما يحتمل السرمد، فذلك هو الإبداع المطلق، والتأسيس المطلق ليس تأسيساً ما، وكل شيء حادث عن ذلك الواحد، وذلك الواحد محدث له إذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن، وهذا البعد إن كان زمانياً سبقه القبل وعدم مع حدوثه، فكان شيء هو الموصوف بأنه قبله وليس الآن، فلم يكن يتهيأ أن

١- أي واحد بالشخص، لا الواحد العددي كما لا يخفى، والشخص هو الشخص والتعين كما قال الشيخ في أول الفصل الثامن عشر من رابع الإشارات: «واجب الوجود المتعين...».

٢- «إذا اعتبر بذاته» خ. ل.

٣- «غير كل شيء».

٤- بيان لقوله: «مطلق».

يحدث شيء إلا وقبله شيء آخر يعدم بوجوده، فيكون الإحداث عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي ههنا هو البعد الذي بالذات، فإن الأمر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره، وإذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان، وكان عدمه قبل وجوده، ووجوه بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات، فكل شيء غير الأول الواحد فوجوده بعد ما لم يكن باستحقاق نفسه.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم إسلامي

الفصل الرابع من المقالة الثامنة

فى الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود

فقد ثبت لك الآن شىء واجب الوجود، وكان ثبت لك أن واجب الوجود واحد، فواجب الوجود واحد لا يشاركه فى رتبته شىء فلا شىء سواه واجب الوجود، وإذا لاشىء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شىء، ويوجبه إيجاباً أولياً أو بواسطة، وإذا كان كل شىء غيره فوجوده من وجوده فهو أول. ولا نعى بالأول معنى ينضاف إلى وجوب وجوده حتى يتكرر به وجوب وجوده، بل نعى به اعتبار إضافته إلى غيره.

واعلم أنا إذا قلنا بل بينا أن واجب الوجود لا يتكرر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحدانى صرف محض حق فلانعى بذلك أنه أيضاً لا يسلب عنه وجودات ولا تقع له إضافة إلى وجودات فإن هذا لا يمكن. وذلك لأن كل موجود فيسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفة كثيرة، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة وخصوصاً الذى يفيض عنه كل وجود، لكننا نعى بقولنا إنه وحدانى الذات لا يتكرر أنه كذلك فى ذاته، ثم إن تبعته إضافات إيجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات ولا أجزاء لها.

فإن قال قائل : فإن كانت تلك معلولة فلها أيضا إضافة أخرى وتذهب إلى غير النهاية ، فإننا نُكلفه أن يتأمل ما حققناه فى باب المضاف من هذا الفن ، حيث أردنا أن نبين أن الإضافة تتناهى وفى ذلك انحلال شكه .

ونعود فنقول : إن الأول لاماهية له غير الإنية وقد عرفت معنى الماهية ، وبماذا تفارق الإنية فيما^١ تفارقه فى افتتاح تبياننا هذا .

فنقول : إن واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود ، بل نقول من رأس : إن واجب الوجود قد يُعقل نفس واجب الوجود ، كالواحد قد يعقل نفس الواحد ، وقد يعقل من ذلك أن ماهيته^٢ هي مثلا إنسان أو جوهر آخر من الجواهر ، وذلك الإنسان^٣ هو الذى هو واجب الوجود ، كما أنه قد يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد .

وقد يتأمل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف فى أن المبدأ فى الطبيعيات واحد أو كثير . فبعضهم جعل المبدأ واحدا ، وبعضهم جعله كثيرا . والذى جعله منهم واحدا : فمنهم من جعل المبدأ الأول لا ذات الواحد ، بل شيئا هو الواحد ، مثل ماء أو هواء أو نار أو غير ذلك . ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد ، لاشئ عرض له الواحد ، ففرق اذاً بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود ، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود .

فنقول : إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التى فيها تركيب

١- أي فيما يكون الوجود عارضا فيه كالممكنات .

٢- «أن ماهية ما هي إنسان مثلا أو جوهر آخر» ، كما نقله فى الأسفار ، ج ١ ، ص ٩ ، ط ١ .

٣- أي ذلك الإنسان أو ذلك الجوهر .

حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود، مثلاً إن كانت تلك الماهية أنه إنسان، فيكون أنه إنسان^١ غير أنه واجب الوجود، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة^٢ أو لا يكون، ومحال أن لا يكون لهذا المعنى حقيقة، وهي مبدأ كل حقيقة، بل هي تؤكد الحقيقة وتصحيحها.

فإن كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد بشيء ليس هو، فلا يكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود، وبالنظر إلى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود^٣، لأن له شيئاً به يجب، وهذا محال إذا أخذ مطلقاً غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية، وإذا

١- وهو حقيقة الماهية.

٢- أي امر حقيقي دون الاعتباري.

٣- متعلق بقوله: «فيكون واجب الوجود» أعني أن جملة «ليس بواجب الوجود» خبر لقوله: «فيكون». وفي بعض النسخ المخطوطة عندنا: «فلا يكون واجب الوجود» ولكن العبارة محرقة بلاكلام.

٤- ضمير «إذا أخذ» في كلا الموضعين راجع إلى «ذلك الوجوب» في قوله: «فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه...». ثم إن قوله: «لاحقاً» في قبال قوله: «مطلقاً» يعني أن وجوب الوجود إذا أخذ مطلقاً من غير أن يقيد ذلك الوجوب بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية كان محالاً أن يتصف الماهية بوجوب الوجود، لأنها غير الوجود ولا واسطة حينئذ لاتصافها بالوجوب لأن واسطة اتصافها بالوجوب هو الوجود فكيف تتصف الماهية بالوجوب إذا أخذ الوجوب غير مقيد بالوجود. وإذا أخذ وجوب الوجود لاحقاً أي مقيداً

أخذ لاحقاً للماهية فإنه وإن كان قد يقارن ذلك الشئ فليس تلك الماهية البتة واجبة الوجود مطلقاً ولا عارضاً لها وجوب الوجود مطلقاً، لأنها لا تجب فى كل وقت، وواجب الوجود مطلقاً يجب فى كل وقت، وليس هكذا حال الوجود إذا أخذ مطلقاً غير مقيد بالوجوب الصرف الذى يلحق الماهية، فإنه لا ضير لو قال قائل : إن ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة أو لشئ آخر. وذلك لأن الوجود^١ يجوز أن يكون معلولاً، والوجوب المطلق الذى بالذات لا يكون معلولاً، فبقى أن يكون واجب الوجود بالذات مطلقاً متحققاً من حيث هو واجب الوجود بنفسه، واجب الوجود من دون تلك الماهية، فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه إن كان يمكن، فواجب الوجود مشار إليه بالعقل فى ذاته، ويتحقق واجب الوجود وإن لم تكن تلك الماهية العارضة، فإذاً ليست تلك الماهية

مركزية كبرى

→ بالوجود الصرف وكان الوجوب اللاحق بالوجود يلحق الماهية فالماهية حينئذٍ ليست بواجب الوجود مطلقاً إلى آخر ما فى الكتاب.

ثم الأمر الأهم فى المقام هو الفرق بين الوجوب المطلق الذى بالذات وبين الوجود المطلق من حيث إن الأول لا يجوز أن يكون معلولاً بخلاف الثانى فإنه يكون باعتبار بعض مراتبه معلولاً. وأعلم أن ما قرره الشيخ فى هذه المسألة من كونه تعالى إتيه محضة فأنما هو على معنى المشاء لا يخلو عند المتوغل فى الحكمة المتعالية والمدارج العرفانية من دغدغة. وهو تعالى وإن كان إتيه محضة لكن ينبغى أن يحرر أولاً موضوع المسألة حتى يعلم أن المشاء ما يريد فى قوله : «واجب الوجود إتيه محضة» وما يعنى بقوله : «واجب الوجود» ولنا فى المقام كلام محرر فى موضعه.

١- أى ذلك الوجود الذى لا يجب فى كل وقت، يعنى إذا أخذ مطلقاً غير مقيد بالوجوب.

٢- أى معلول لشئ آخر.

٣- أى فى طبيعة الوجود يكون هذا المعنى.

ماهية للشيء المشار إليه بالعقل أنه واجب الوجود، بل ماهية لشيء آخر لاحق له، وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء هذا خلف، فلاماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود، وهذه هي الإنية.

بل نقول: إن الإنية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو إما أن يلزمها لذاتها أو لشيء من خارج، ومحال أن يكون لذات الماهية، فإن التابع لا يتبع إلا موجوداً^١ فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها، وهذا محال. ونقول إن كل ماله ماهية غير الإنية فهو معلول، وذلك لأنك علمت أن الإنية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوم، فيكون من اللوازم، فلا يخلو: إما أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية. وإما أن يكون لزومها إياها بسبب شيء. ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود، ولن يتبع موجوداً إلا موجوداً، فإن كانت الإنية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها فتكون الإنية قد تبعت في وجودها وجوداً، وكل ما يتبع في وجوده وجوداً فإن متبوعه موجود بالذات قبله، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها^٢، وهذا خلف. فبقى أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية هو معلول، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج.

فالأول^٣ لا ماهية له، وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنها ممكنة توجد به، وليس معنى قولي: إنه مجرد الوجود

١- فلا بدّ حيثئذ من أن يكون المتبوع أي الماهية موجوداً.

٢- أي وجود الماهية.

٣- أي واجب الوجود.

بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه إن كان موجود هذه صفته ، فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الإيجاب ، أعنى فى الأول^١ أنه الموجود مع شرط لازيادة تركيب ، وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ، فلهذا ما كان الكلى^٢ يحمل على كل شىء ، وذلك لا يحمل على كل ما هناك زيادة ، وكل شىء غيره فهناك زيادة .

والأول أيضا لاجنس له ، وذلك لأن الأول لاماهية له ومالا ماهية له فلاجنس له ، إذا الجنس مقول فى جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشىء^٣ ، والأول قد تحقق أنه غير مركب .

وأیضا ان معنى الجنس لا يخلو : إما أن يكون واجب الوجود فلايتوقف إلى أن يكون هناك فصل . وإن لم يكن واجب الوجود وكان مقووما بواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود ، وهذا خلف ، فالأول لاجنس له . ولذلك فإن الأول لفصل له ، وإذا لاجنس له ولافصل له فلاحد له ، ولابرهان عليه لأنه لاعلة له ، ولذلك لالم له ، وستعلم أنه لامية لفعله^٤ .

ولقائل أن يقول^٥ : إنكم إن تحاشيتم ان تطلقوا على الأول اسم الجوهر

١- أي فى الواجب تعالى ، أو الوجه الأول ، وكلاهما واحد .

٢- لأنه لا بشرط شىء .

٣- إذا جعل مادة ولا بشرط .

٤- وذلك لأنه مقتضى ذاته .

٥- راجع الفصل الخامس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات : ربما ظن ان الموجود

فلستم تتحاشون أن تطلقوا عليه معناه، وذلك لأنه موجود لا في موضوع، وهذا المعنى هو معنى الجوهر الذي جنّستموه له.

فنقول: ليس هذا معنى الجوهر الذي جنّسناه، بل معنى ذلك أنه الشيء ذو الماهية^١ المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم أو نفس، والدليل على أنه إذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنساً البتة هو أن المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يقتضى جنسيته، والسلب الذي يلحق به لا يزيده على الوجود إلا نسبة مباينة، وهذا المعنى ليس فيه إثبات شيء محصل بعد الوجود، ولا هو معنى لشيء بذاته، بل هو بالنسبة فقط، فالموجود لا في موضوع إنما المعنى الإثباتي فيه الذي يجوز أن يكون لذات ما هو الموجود، وبعده شيء سلبى ومضاف خارج عن الهوية التى تكون للشيء. فهذا المعنى إن أخذ على هذا الوجه لم يكن جنساً، وأنت قد علمت هذا فى المنطق علماً متقناً. 

وقد تعلمت فى المنطق أيضاً أنا إذا قلنا: كل «أ» مثلاً، عينا كل شيء موصوف بأنه «أ» ولو كانت له حقيقة غير الالقية، فقولنا فى حد الجوهر: إنه الموجود لا فى موضوع، معناه أنه الشيء الذى يقال عليه موجود لا فى موضوع، على أن الموجود لا فى موضوع محمول عليه وله فى نفسه ماهية مثل الإنسان والحجر والشجر، فهكذا يجب أن يتصور الجوهر حتى يكون جنساً.

والدليل على أن بين الأمرين^٢ فرقاً وأن الجنس أحدهما دون الآخر أنك

١- فالجنس هو ماهية يتّصف بأنه موجود لا فى موضوع، فالوجود فيه غير الماهية بخلاف الواجب.

٢- أي الموجود والجوهر.

تقول لشخص إنسان ما مجهول الوجود : إنه لامحالة هو ما وجوده أن لا يكون فى موضوع ، ولا تقول : إنه لامحالة موجود الآن لافى موضوع ، وكأنا قد بالغنا فى تعريف هذا حيث تكلمنا فى المنطق .



الفصل الخامس من المقالة الثامنة

كأنه تأكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود
وجميع صفاته السلبية على سبيل الإنتاج

وبالحرى أن نعيد القول في أن حقيقة الأول موجودة للأول دون غيره،
وذلك لأن الواحد بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته،
ومعناه^٢ إما مقصور عليه لذات ذلك المعنى، أو لعله، مثلاً: لو كان الشيء
الواجب الوجود هو هذا الإنسان، فلا يخلو إما أن يكون هو هذا للإنسانية
ولأنه إنسان، أو لا يكون.

فإن كان لأنه إنسان هو هذا، فالإنسانية تقتضى أن يكون هذا فقط؛ فإن
وجدت لغيره فما اقتضت الإنسانية أن يكون هذا، بل إنما صار هذا لأمر
غير الإنسانية.

وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنها إن كانت لأجل نفسها
هى هذا المعين استحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة

١- حال.

٢- عطف تفسيري وهو ذاته.

ليست إلا هذا. وإن كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وإنما هو هو لأنه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره فلا يكون واجب الوجود، هذا خلف. فإذا حققت الواجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط. وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشيتان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى وإما بسبب الحامل للمعنى وإما بسبب الوضع أو المكان أو بسبب الوقت والزمان، وبالجمله لعله من العلل؟ لأن كل اثنين لا يختلفان بالمعنى وإنما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له، فكل ما ليس له وجود إلا وجود معنى ولا يتعلق بسبب خارج أو حالة خارجة فبماذا يخالف مثله؟ فإذا لا يكون له مشارك في معناه، فالأول لاندك.

وأيضاً فينا نقول: إن وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى مشتركاً فيه لعدة بوجه من الوجوه، لا متفقاً الحقائق والأنواع ولا مختلفاً الحقائق والأنواع. أما أول ذلك فإن وجوب الوجود ل ماهية له تقارنه غير وجوب الوجود، فلا يمكن أن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود.

وأيضاً لا يخلو إما أن يكون ما يختلف به آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود أشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالفه صاحبه، أو غير موجودة لشيء منها، أو موجودة لبعضها وليس في البعض الآخر إلا عدمها. فإن كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق، فلا اختلاف بينهما في الحقائق، فهي متفقة الحقائق، وقد قلنا

إنها تختلف حقائقها بعد ما اشتركت فيه ، وإن كانت غير موجودة في بعضها وموجودة في بعضها مثلاً أن يكون أحدهما انفصل عن الآخر بأن له حقيقة وجوب الوجود وشيئاً هو الشرط في الانفصال ، وللآخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك وإنما فارقه لأجل هذا عدم فقط وليس هناك شيء إلا العدم ينفصل به عن الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود بالحقيقة التي له أن تثبت قائمة مع عدم شرط يلحق به ، فالعدم لا معنى له محصلاً في الأشياء ، وإلا لكان في شيء واحد معانٍ بلانهاية فإن فيه اختلاف أشياء بلانهاية .

فلا يخلو إما أن يكون وجوب الوجود متحققاً في الثاني من دون الزيادة التي له أو لا يكون ، فإن لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ، ويكون شرطاً في وجوب الوجود في الآخر أيضاً . وإن كان فتكون الزيادة فصلاً أيضاً ، وليس من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب ، وواجب الوجود غير مركب . وإن كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الآخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما .

ثم لا يخلو أيضاً إما أن يكون وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين أو يكون ذلك شرطاً له في أن يتم . فإن تم فوجوب الوجود لا اختلاف فيه بالذات ، إنما الاختلاف في العوارض التي تلحقه ، وقد قام الوجود واجباً مستغنياً في قوامه عن تلك اللواحق .

وإن لم يتم فلا يخلو : إما أن لا يتم دون ذلك في أن تكون له حقيقة

١- في تعليقة : «الماخوذ من أستاذنا - وهو من الائمة الكبار- : «فضلاً» بالضاد المعجمة ،

وكان بعض اساتذتنا يقرأ «فضلاً» بالصاد المهملة .

وجوب الوجود، وإما أن يكون وجوب الوجود معنى متحققاً في نفسه، وليس ذاك ولا أحدهما داخلاً في هويته من حيث هو واجب الوجود، ولكنه لا بد من أن يصير حاصل الوجود بأحدهما، مثل أن الهيولي - وإن كانت لها جوهريتها في حد هيوليتها - فإن وجودها بالفعل إما بهذه الصورة أو بالآخرى، وإيضاً^١ اللون فإنه وإن كان فصل السواد^٢ لا يقوّمه من حيث هو لون ولا فصل البياض فإن كل واحد منهما كالعلة له في أن يوجد بالفعل ويحصل، وليس أحدهما علة له بعينه بل أيهما اتفق ولكن ذلك في حال، وذلك في حال.

فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأول^٣ فكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه، فحيث كان وجوب الوجود وجب أن يكون معه، وإن كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود يحتاج إلى شيء يوجد به، فيكون واجب الوجود - من بعد ما يتقرر له معنى أنه واجب الوجود - يحتاج إلى شيء آخر يوجد به، وهذا محال.

وأما في اللون وفي الهيولي فليس الأمر هناك على هذه الصورة، فإن الهيولي في أنها هيولي شيء، واللون في أنه لون شيء، وفي أنه موجود شيء. ونظير اللون هناك هو واجب الوجود ههنا، ونظير فصل السواد والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا، فكما أن كل واحد من فصل السواد والبياض لا مدخل له في تقرير اللونية لونية كذلك يجب أن تكون خاصية كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير

١- مثال آخر في العرض.

٢- أي السواد الذي هو الفصل.

٣- أي لا يتم دون ذلك.

وجوب الوجود. وأما هناك فكان المدخل للفصلين في أن^١ صار اللون موجوداً أي صار اللون شيئاً هو غير اللون، وزائداً على أنه لون، وههنا ليس يمكن ذلك، لأن وجوب الوجود يكون متقرر الوجود، بل هو تقرر الوجود، بل الوجود شرط في تقرر ماهية واجب الوجود، أو هو نفسه مع عدم عدم، أو امتناع بطلان. وأما في اللون فالوجود لاحق يلحق ماهية هي اللون، فتوجد الماهية التي هي بنفسها لون عيناً^٢ موجودة لفعل.

فلو كانت الخاصة ليست علة في تقرر ماهية وجوب الوجود بل في أن يحصل له الوجود وكان الوجود أمراً خارجاً عن تلك الماهية خروجه عن ماهية اللون كان الأمر مستمراً على قياس ساير الأسماء^٣ العامة المفصلة بفصول، وبالجمله المنقسمة في معان مختلفة، لكن الوجود يجب أن يكون حاصلًا حتى يكون وجوبه، فتكون الخاصية كأنها تحتاج إليها في أمر^٤ هو الذي استغنى فيه عنها، وهذا خلف لمحال، بل الوجوب ليس له الوجود كشيء ثان يحتاج إليه، كما للونية وجود ثان. وبالجمله كيف يكون شيء خارج عن وجوب الوجود شرطاً في وجوب الوجود؟ ومع ذلك فإن حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق بموجب لها، فيكون وجوب الوجود في نفسه إمكان الوجود؟

ونقرر من رأس فنقول: بالجمله إن الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه، بل إنما كانت علة لتقويم الحقيقة

١- أي جعل اللون موجوداً.

٢- «عيناً ما» خ. ل. ؛ «موجودة بالوجود» خ. ل.

٣- أي الأمور العامة مثل الجنس، «ساير الأشياء» خ. ل.

٤- أي الوجود.

موجودة، فإن الناطق ليس شرطاً يتعلق به الحيوان في أن له معنى الحيوان وحقيقته، بل في أن يكون موجوداً معيناً. وإذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود، وكان الفصل يحتاج إليه في أن يكون واجب الوجود موجوداً، فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس، والحال فيما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا أظهر، فبين أن وجوب الوجود ليس مشتركاً فيه، فالأول لا شريك له، وإذا هو برىء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد، وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد، فالأول لا ضده.

فقد وضع أن الأول لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا ابن له، ولا متى له، ولا ندله، ولا شريك له، ولا ضده، تعالى وجل، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، بل إنما عليه الدلائل الواضحة، وأنه إذا حققته قائماً بوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه، فإن كل شيء منه وليس هو مشاركاً لما منه، وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئاً من الأشياء بعده.

الفصل السادس من المقالة الثامنة

فى أنه تام بل فوق التام وخير، ومفيد كل شىء
بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض، ويعقل كل
شىء وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته، وأنه كيف يعلم
الكليات، وكيف يعلم الجزئيات، وعلى
أى وجه لا يجوز أن يقال يدركها
مركز تحقيقات كليات علوم إيسوى

فواجب الوجود تام الوجود، لأنه ليس شىء من وجوده وكمالات
وجوده قاصراً عنه، ولا شىء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد
لغيره كما يخرج فى غيره، مثل الإنسان فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده
قاصرة عنه، وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره. بل واجب الوجود فوق التمام،
لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن
وجوده وله وفائض عنه.

وواجب الوجود بذاته خير محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه
كل شىء وما يتشوقه كل شىء هو الوجود، أو كمال الوجود من
باب الوجود. والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق إليه، بل من حيث يتبعه
وجود أو كمال للوجود، فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود، فالوجود

خير محض وكمال محض .

فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده، والشر لاذات له، بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر . فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود . والوجود الذي لا يقارنه عدم لاعدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض، والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً، لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته بذاته تحتل عدم، وما احتمل عدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص، فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً: خير لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها، وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر، وكل واجب الوجود فهو حق، لأن حقيقة^١ كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذن من واجب الوجود .

وقد يقال: حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا، فلا حق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ومع صدقه دائما، ومع دوامه لذاته لا لغيره، وسائر الأشياء فإن ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود، بل هي في أنفسها وقطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحق عدم، فلذلك كلها في أنفسها باطلة وبه حقة، وبالقيااس إلى الوجه الذي يليه حاصلة، فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه، فهو أحق بأن يكون حقاً .

وواجب الوجود عقل^١ محض لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلاقتها لا وجوده. وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل، والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة، والذي ناله العقل بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذي هو له ذاته هو عقل بذاته.

وكذلك هو معقول محض، لأن المانع للشيء أن يكون معقولا هو أن يكون في المادة وعلاقتها، وهو المانع عن أن يكون عقلا. وقد تبين لك هذا فالبريء عن المادة والعلائق المحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته، ولأنه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل وعاقل ومعقول، لا أن هناك أشياء متكررة. وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً، والشيء مطلقاً أعم من هو أو غيره.

فالأول تعالى باعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل، وباعتبارك أن ماهيته المجردة لشيء هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته.

وكل من تفكر قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولا، وهذا الاقتضاء

١- في اتحاد العاقل بمعقوله.

لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو، بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء توجب أن يكون شيئا آخر أو هو، بل نوع آخر من البحث يُوجب ذلك وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا محركا لذاته^١، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه، ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك تُوجب ذلك، إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك مطلقا بلا شرط أنه آخر أو هو، والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو.

وكذلك المضافان تُعرف إثنيتهما لأمر، لالنفس النسبة والإضافة المفروضة فى الذهن، فإننا نعلم علما يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء. فلما أن تكون القوة التى نعقل بها هذه القوة هى هذه القوة نفسها، فتكون هى نفسها تعقل ذاتها، أو تعقل ذلك قوة أخرى، فتكون لنا قوتان: قوة نعقل الأشياء بها، وقوة نعقل بها هذه القوة، ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية، فتكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل؛ فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر.

وبهذا تبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما توجد له الماهية المجردة فهو عاقل، وكل ماهية مجردة توجد له أو لغيره فهو معقول، إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة، ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها. فقد فهمت أن نفس كونه معقولا أو عاقلا، لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا، فإنه ليس

تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاتها، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها، وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة، فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة.

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارضة لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال. ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه.

ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها.

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبيته، فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتركيب وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة، ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات كثير

من التعقلات، بل الواجب الوجود أنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

فأما كيفية ذلك فلا أنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية. والاول يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليها، وما بينها من الأزمنة ومالها من العودات؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات. وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنها لكونها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه، فتستند إلى أمور شخصية.

وقد قلنا: إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها. فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل، وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه ولا نظيره ككرة الشمس مثلا أو كالمشترى، وأما إذا كان النوع منتشرًا في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشخص سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته.

ونعود فنقول: كما أنك تعلم حركات السماويات كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي، لأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من

كذا شماليا نصفيا ينفصل منه القمر إلى مقابلة كذا، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر^١ عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا وعلمته، ولكنك وعلمته كليا، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال، لكنك تعلم الحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا بعينه، وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل.

ولكنك مع هذا كله ربما لم يكن يجز أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أولا وجوده، إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية، وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة، وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية صفتها ما شاهدت، وبينها وبين الكسوف الثاني الجزوي كذا، فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم ولا تعلمه وقت ما كنت فيه أنها هل هي موجودة، بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف.

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية فلا مناقشة معه، فإن غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وإدراكاً لا يتغير معهما العالم، وكيف تعلم وتدرك علما واحداً وإدراكاً يتغير معهما العالم، فإنك إذا علمت^٢ أمر الكسوفات كما توجد أنت، أو لو كنت موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل

١- أي لا تترك، وفي القرآن الكريم: «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها».

٢- بيان لقوله: «إدراكاً لا يتغير معهما العالم»؛ وقوله الآتي: «فأما إن ادخلت الزمان في ذلك» بيان لقوله: «إدراكاً يتغير معهما العالم» على ترتيب اللف فبصر.

كسوف كائن، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يُغَيِّرُ منك أمراً، فإن علمك في الحالين يكون واحداً، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا، ويكون هذا العقد^١ منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده. فإما إن أدخلت الزمان في ذلك، فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت في آن آخر أنه موجود، لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم آخر، ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه، ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء، هذا وانت زمانى وآنى، والأول^٢ الذي لا يدخل في زمان وحكمه^٣ فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان، وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديداً ومعرفة جديدة.

واعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لإحاطتك بجميع أسبابها وإحاطتك بكل ما في السماء، فإذا وقعت الإحاطة بجميع أسبابها ووجودها انتقل منها إلى جميع المسبيات، ونحن سنبين هذا من ذى قبل بزيادة كشف، فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هناك أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء، وأن ذلك لأنه مبدأ كل شيء، ويعلم الأشياء من حالها إذ هو مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركاتها كذا وما ينتج عنها

١- العقد بمعنى القضية.

العقد والقضية مترادفاً إذا ارتباطاً واعتقاداً صادقاً

(اللتالى المنتظمة بتصحيحنا وتعليقنا عليها، ص ٢٤٠).

٢- أي الأول تعالى.

٣- «وحكمه» بالجر أي في زمان وفي حكمه.

كذا إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده، ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو، فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم.



مركز تحقيقات كميوتيز علوم إسلامی

الفصل السابع من المقالة الثامنة

فى نسبة المعقولات إليه ، وفى إيضاح أن
صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب فى ذاته كثرة ،
وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد الغير
المتناهى ، وفى تفصيل حال اللذة العقلية

ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل لأول تعالى قيل على المعنى البسيط
الذى عرفته فى كتاب النفس ، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة
كما يكون فى النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس ، فهو لذلك
يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكرر بها فى جوهره ، أو يتصور فى
حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض عنه صورها معقولة ، وهو أولى بأن يكون
عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقلية ، ولأنه يعقل ذاته وأنه مبدأ كل شيء
فيعقل من ذاته كل شيء .

واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود ، كما عرض أن
أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة ، وقد تكون الصورة
المعقولة غير مأخوذة عن الوجود ، بل بالعكس ، كما أنا نعقل صورة بنائية
نخترها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لأعضائنا إلى أن نوجدتها ،

فلا تكون وجدت فعقلناها، ولكن عقلناها فوجدت. ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا، فإنه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل، فتتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده، لأعلى أنها تابعة اتباع الضوء للمضى والإسخان للحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود، وأنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظماً.

وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام خير من حيث هي كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لا يتحرك إلى ذلك عن شوق فإنه لا ينفع منه البتة، ولا يشواق شيئاً ولا يطلبه. فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد إلى غرض.

ولا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء لذاته، وكيف ~~وهي تكون بعد ذاته؟~~ لأن عقله لذاته ذاته، ومنه يعقل ما بعده، فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته. على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته إنما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية، وإنما له إليها إضافة المبدأ الذي يكون عنه لافيه، بل إضافات على ترتيب بعضها قبل بعض، وإن كانت معاً لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان، فلا يكون هناك انتقال في المعقولات.

ولا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة له إليها كيف وجدت، وإلا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد

وغيره يكون هو عقلا بالفعل، بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة. ولو كانت تعقل من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد، فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب إلا عندما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته، لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنها كل وجود، وإدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب إدراك الآخر وإن لم يوجد، فيكون العالم الربوبي محيطة بالوجود الحاصل والممكن، ويكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان.

فبقى لك النظر في حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه، أو يكون لها وجود مفارق لذاته، وذوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعية في صقع الربوبية، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيهما كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كال موضوع لتلك الصور المعقولة، وتكون معقولة له على أنها فيه، ومعقولة من الأول على أنها عنه، ويعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها، فيكون من جملة تلك المعقولات ما^١ المعقول منه أن الأول مبدأ له بلا واسطة، بل يفيض وجوده عنه أولاً، وما^٢ المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانياً، وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات، وإن كان ارتسامها في شيء واحد، لكن بعضها قبل وبعضها بعد، على الترتيب السببي والمسببي.

وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الأول

فتدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ لها، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه إذا عقل خيراً وجد، لأنها نفس عقله للخير، أو يتسلسل الأمر لأنه يحتاج أن يعقل أنها عقلت وكذلك إلى ما لا نهاية وذلك محال، فهي نفس عقله للخير. فإذا قلنا لما عقلها وجدت، ولم يكن معها عقل آخر، ولم يكن وجودها إلا أنها تعقلات، فإنما يكون كأننا قلنا لأنه عقلها عقلها، أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر، وإن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود، وإن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية، وإن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال^١.

فينبغي أن تجتهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة، وتحفظ أن لا تكثر ذاته، ولا نبالي^٢ بأن تكون ذاته ماخوذة^٣ مع إضافة ما ممكنة^٤ الوجود، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها. وتعلم أن العالم الربوبي عظيم جدا، وتعلم أنه فرق بين أن يفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل، وأن يفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة، وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان وجود كل معقول

١- أي التسلسل.

٢- للمحقق المثاله السبزواري بيان في المقام في معنى كلام الشيخ، أتى به في تعليقه

على الأسفار، ج ٣، ص ١٥٨، ط ١.

٣- حال.

٤- خبر «تكون».

من حيث هو معقول معلول، كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول. ثم نجتهد في تأمل الأصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي أن يتضح.

فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون، فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون وجد جهة الكون عن مبدئه^١ وهو خير غير مناف، وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما، فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم، بل هو لذاته مراد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة.

وحياته هذا أيضا بعينه، فإن الحياة التي عندنا نكمل بإدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين، وقد صرح أن نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل، فمعنى واحد منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد، فالحياة منه ليس مما تفتقر إلى قوتين حتى تتم بقوتين، ولا الحياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته.

وأیضا فإن الصور المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مباد لها هي له صورة له لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة. ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك، لكن يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معاً القوة المحركة فتتحرك

١- «وكل معلوم الكون وجد جهة الكون عن مبدئه وهو خير غير مناف». نسخة.

العصب والأعضاء الأدوية، ثم تحرك الآلات الخارجية، ثم تحرك المادة، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرك، وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة، فتكون محركة المحرك.

فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة لكل عقلا، هو مبدأ لكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته، لا يتوقف على وجود شيء. وهذه الإرادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود، لا تكون غير نفس الفيض وهو الجود. فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جوداً، فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن^١ وموجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة.

فأللوائي^١ تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول تعالى - ولم يتحاش - إنه جوهر، لم يعن إلا هذا الوجود، وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع.

١- صفة للصفات. «فاللواني» (فالتني، خ. ل) تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول - ولم يتحاش - إنه جوهر، لم يعن ... «. «إنه جوهر» مقول قول القائل أي لو أطلق القائل على الأول تعالى أنه جوهر لم يعن من إطلاق الجوهر عليه إلا أنه تعالى هذا الموجود الذي هو «إن» فقط ومسلوب عنه الكون في الموضوع، لا كالعروض الذي وجوده لا يتحقق إلا في الموضوع ولا يخالطه معنى النقص الذي في لفظة الجوهر، وهكذا الكلام في الكلمات الآتية.

وإذا قال له : الواحد لم يعن إلا هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول ، أو مسلوباً عنه الشريك .

وإذا قال : عقل وعقل ومعقول لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا المجرد فى نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار إضافة ما .

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

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

وإذا قال له : حى لم يعن إلا هذا الوجود مضافاً إلى أن الوجود العقلى ماخوذاً مع الإضافة إلى الكل المعقول أيضاً بالقصد الثانى ، إذ الحى هو المدرك الفعال .

وإذا قال له : مريد لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته أى سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب .

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

وإذا قال له : خير لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرّءاً عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة .

فإذا عَقِلَتْ صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شىء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه .

الفصل الثامن من المقالة الثامنة

فى أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيد
وملتذ وأن اللذة هي إدراك الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة،
خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة،
فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء
كل شيء. وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف
جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب؟ وكل جمال وملاءمة
وخير مدرك فهو محبوب معشوق، ومبدأ ذلك كله إدراكه إما الحسى وإما
الخيالى وإما الوهمى وإما الظنى وإما العقلى، وكلما كان الإدراك أشد اكتناهاً
وأشد تحقيقاً والمدرك أكمل وأشرف ذاتاً، فإحباب القوة المدركة إياه
والتذاذها به أكثر.

فالواجب الوجود الذى هو فى غاية الكمال والجمال والبهاء الذى يعقل
ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال، ويتمام التعقل، وبتعقل العاقل والمعقول

على أنهما واحد بالحقيقة ، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذٍ وملتذٍ ؛ فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم ، فالحسية إحساس الملائم ، والعقلية تعقل الملائم ، وكذلك فالأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك ، فهو أفضل لاذٍ وملتذٍ ، ويكون ذلك أمرا لا يقاس إليه شىء . وليس عندنا لهذه المعانى أسام غير هذه الأسامى ، فمن استبشعها استعمل غيرها .

ويجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس ، لأنه أعنى العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلى ، ويتحدد به^١ ويصير هو هو على وجه ما ، ويدركه بكنهه لا بظاهره ، وليس كذلك الحس للمحسوس ، فاللذة التى تجب لنا : بأن نعقل ملائماً ، هى فوق اللذة التى تكون لنا : بأن نحس ملائماً ولانسبة بينهما . لكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعارض ، كما أن المريض لا يستلذ الحلوى ، ويكرهه لعارض ، فكذلك يجب أن يعلم من حالنا ما دنا فى البدن . فأننا وإن حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لانجد من اللذة ما يجب للشىء فى نفسه لعائق البدن . ولو انفردنا عن البدن لكننا بطلعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً مطابقاً^٢ للموجودات الحقيقية والجماليات^٣ الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول ، نجد من اللذة والبهاء ما لانهاية له . وسنوضح هذه المعانى كلها بعد .

١- جرى الحق على لسانه وقد كان ينكر اتحاد العاقل بمعقوله ؛ راجع كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» .

٢- فى نسخة معتمد عليها : «مطالعا للموجودات» ، وفى بعضها : «مطالعة» .

٣- «والجماليات الحقيقية» كما فى نسخة معتبرة .

واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها لها، فللحس المحسوسات الملائمة،
وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكل شيء ما يخصه، وللنفس الناطقة
مصيرها عالما عقليا بالفعل. فالواجب الوجود معقول، عَقْل أو لم يُعقل،
ومعشوق، عُشِق أو لم يعشق.



مركز تحقيقات كميّة ودراسات إسلاميّة

المقالة التاسعة

فى صدور الأشياء عن التدبير الأول والمعاد إليه

وفى ثمانية فصول : مركزية كبرى برهانى

الفصل الأول : فى صفة فاعلية المبدأ الأول

الفصل الثانى : فى إثبات دوام الحركة ...

الفصل الثالث : فى أن المحرك القريب للسماويات ...

الفصل الرابع : فى كيفية صدور الأفعال ...

الفصل الخامس : فى ترتيب وجود العقول ...

الفصل السادس : فى حال تكون الأسطقسات ...

الفصل السابع : فى العناية وبيان وكيفية ...

الفصل الثامن : فى المعاد



مرکز تحقیقات کاپویر علوم اسلامی

الفصل الأول من المقالة التاسعة

فى صفة فاعلية المبدأ الأول

فقد ظهر لنا أن لكل مبدأ واجب الوجود، غير داخلي في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، وبرىء عن الكم والكيف والماهية والأيन والمنتى والحركة، لأن ذلك ولا شريك له ولا ضده، وأنه واحد من جميع الوجوه، لأنه غير منقسم: لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالم متصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة؛ وأنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوحدة فرد، وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقى له شيء ينتظر حتى يتم، وقد كان هذا أحد وجوه الواحد. وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام، لاتصال أو اجتماع، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودى يلحق ذاتا أو ذواتا.

الفصل الثاني من المقالة التاسعة

في إثبات دوام الحركة بقول مجمل ثم بعده بقول مفصل^١

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية، وبأن لك أن الحركة المستديرة ليست متكوّنة تكويناً زمانياً، فقد بان لك من هناك من وجهٍ ما أن مبدأ دائم الوجود. وقد بان لك بعد ذلك أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، فإنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها تكون موجبة المعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً. ولو اكتفيت بتلك الأشياء لكفاك ما نحن في شرحه، إلا أنا نزيدك بصيرة.

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

ونقول قولاً مجملاً قبل العود إلى التفصيل إنه إذا كانت الأحوال من جهة

١- كما في نسخة مخطوطة عندنا.

العلل كما كانت ولم يحدث البتة أمر لم يكن ، كان وجوب كون الكائن عنها أو لا وجوبه على ما كان ، فلم يجز أن يحدث كائن البتة . فإن حدث أمر لم يكن فلا يخلو : إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة ، لا على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها . أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها .

فأما القسم الأول فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة ، فإنه إن كانت العلة غير موجودة ثم وجدت أو موجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه في الأول من وجوب حادث آخر غير العلة ، فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة . فإن تمادى الأمر على هذه الجهة وجبت عللٌ وحوادث دفعة غير متناهية ووجبت معاً ، وهذه مما عرفنا الأصل القاضي بإبطاله ، فبقي أن لا تكون العلل الحادثة كلها دفعةً لا لقرب من علة أولى أو بعد .

فبقي أن مبادئ الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها وذلك بالحركة . فإذا كان قد كان قبل الحركة حركة ، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة ، فهما كالمتماسين ، وإلا رجع الكلام إلى الرأس في الزمان الذي بينهما . وذلك أنه إن لم تماسه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية منها في آن واحد ، إذ لا يجوز أن تكون في آنات متلاقية متماسة فاستحال ذلك ، بل يجب أن يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد بعد ، أو بعد بعد قرب ، فيكون ذلك الآن نهاية حركة أولى ، تؤدي إلى حركة أخرى أو أمر آخر ، فإن أدت إلى حركة أخرى وأوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة

لهذه الحركة مماسة لها .

والمعنى فى هذه المماسمة مفهوم ، على انه لا يمكن أن يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه ، فإنه قد بان لنا فى الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة ، ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا أن كانت حركة قبل حركة ، ولا يعرفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة اللاحقة .

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن إلا للحادث ، وذلك الحادث لا يحدث إلا بحركة مماسة لهذه الحركة ، ولانبالى أى حادث كان ذلك الحادث : كان قصداً من الفاعل ، أو إرادة ، أو علماً ، أو آلة ، أو طبعاً ، أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت ، أو حصول تهيؤ أو استعداد من القابل لم يكن ، أو وصول من المؤثر لم يكن فإنه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا .

ولنرجع إلى التفصيل فنقول : إن كانت العلة الفاعلية والقابلية موجودتى الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال .

أما من جهة الفاعل ، فمثل إرادة موجبة للفعل ، أو طبيعة موجبة للفعل ، أو آلة ، أو زمان .

وأما من جهة القابل ، فمثل استعداد لم يكن . أو جهتيهما جميعاً مثل وصول أحدهما إلى الآخر . وقد وضع أن جميع هذه بحركة ما وأما إن كان الفاعل موجوداً ولم يكن قابل ألبته ، فهذا محال : أما أولاً فلأن القابل كما بينا لا يحدث إلا بحركة ولها اتصال فيكون قبل الحركة حركة . وأما ثانياً فإنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل ، وهو المادة ، فيكون قد كان القابل حتى حدث القابل . وأما إن وضع أن القابل موجود والفاعل ليس

بموجود، فالفاعل محدث ويلزم أن يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه.

وأيضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فإن وضعت الحال الحادثة لأفي ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة فالكلام على حدوث الإرادة عنها ثابت، هل هو بإرادة أو طبع، أو لأمر آخر أي أمر كان؟ ومهما وضع أمر حدث لم يكن فيما أن يوضع حادثا في ذاته وإما غير حادث في ذاته بل على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام ثابتا.

وإن حدث في ذاته كان ذاته متغيراً، وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وأيضا إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض ألبتة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان ولا يوجد عنه شيء، فليس يجب أن يوجد عنه شيء بل يكون الحال والأمر على ما كان. فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه، أو ترجيح للوجود عنه به حادث متوسط لم يكن حين ما كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حاله، وليس هذا أمراً خارجاً عنه، فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون في الإرادة والمراد. والعقل الصريح الذي لم يكدر يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من

١- أي عن ذات الواجب.

٢- وجوب وجود الحادث عن واجب الوجود، وكذلك قوله: «لوجود عنه» أي لوجود الحادث عنه تعالى.

جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها فيها قبل شيء، وهي الآن كذلك، فالآن أيضا لا يوجد عنها شيء. فإذا صار الآن يوجد عنها فيما شيء فقد حدث في الذات قصد أو إرادة أو طبع أو قدرة وتمكن، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن. ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود إليه ضميراً، فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يرجح له أن يوجد إلا بسبب، وإذا كانت هذه الذات التي للعللة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك، فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات إن كانت هي العلة الفاعلية، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل، ولا تحدث لها نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله.

وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر، ولا بد من أن يحدث لذاته وفي ذاته، فإنها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتاً، ولم تكن هي النسبة المطلوبة، فإننا نطلب النسبة الموجبة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع، كأنها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء، وإلا فقد أخرج شيء من الجملة ونظر في حال ما بعده. فإن كان مبدأ النسبة مبيناً له فليست هي النسبة المطلوبة، فإذن الحادث الأول يكون على هذا القول في ذاته، لكنه محال فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث؟

وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد، أفترى أن ذلك غير الحادث منه فيكون ليست النسبة المطلوبة، لأننا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل، أو هي عن واجب وجود آخر؟ وقد قيل إن واجب الوجود واحد، وعلى أنه إن كان عن آخر فهو العلة الأولى والكلام فيه ثابت، ثم

كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع؟ وبماذا يخالف الوقت الوقت؟

وأيضاً إذ بان أن الحادث لا يحدث إلا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو عرض فيه غير الإرادة، أو بالإرادة، إذ ليس بقسري ولا اتفاقي. فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع، أو كان بالعرض فقد تغير العرض.

وإن كان بالإرادة فليترك أنها حدثت فيه أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضاً، ومنفعة بعده، فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلم لم يوجد قبل؟ افتراه استصلحه الآن؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟ ولا معنى فيما يقوله القائل: إن هذا السؤال باطل، لأن السؤال في كل وقت عائد، بل هذا سؤال حق لأنه في كل وقت عائد ولازم، وإن كان لغرض ومنفعة فمعلوم أن الذي هو للشئ بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس لغرض، والذي هو للشئ بحيث كونه منه أولى فهو نافع، والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشئ.

وأيضاً فإن الأول بماذا سبق أفعاله الحادثة؟ أ بذاته؟ أم بالزمان؟ فإن كان بذاته فقط مثل الواحد لل اثنين وإن كانا معا وحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وإن كانا معا، فيجب أن يكونا كلاهما محدثين: الأول القديم، والأفعال الكائنة عنه. وإن كان قد سبق لأبذاته فقط بل بذاته وبالزمان بأن كان وحده ولا عالم ولا حركة، ولا شك أن لفظة «كان» تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصاً ويعقبه قولك ثم، فقد كان كوناً قد مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون هو متناه، فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وإما بالزمان

وهو الحركة وما فيها وما معها؛ فقد بان لك هذا.

فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه، وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ما للوقت الأول من الخلقة، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق؟ وليس «كان ولا خلق» ثابتاً عند كونه «كان وخلق» ولا «كونه قبل الخلق» ثابت مع «كونه مع الخلق» وليس «كان ولا خلق» نفس وجوده وحده؛ فإن ذاته حاصلة بعد الخلق، ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث، فإن وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن. وتحت قولنا: «كان» معنى معقول دون معقول الأمرين، لأنك إذا قلت: «وجود ذات وعدم ذات» لم يكن مفهوماً منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر، فإنه لو عدمت الأشياء صح وجوده وعدم الأشياء، ولم يصح أن يقال لذلك «كان» بل إنما يفهم السبق بشروط ثالث، فوجود الذات شيء، وعدم الذات شيء، ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين، وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتداً لا عن بداية، وجوز فيه أن يخلق قبل أي خلق توهم فيه خلقاً. وإذا كان هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكّمة، وهذا هو الذي نسميه الزمان، إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات على سبيل التجدد.

ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية إذ بينا أن ما يدل عليه معنى «كان

١- في آخر الفصّ الموسوي من «فصوص الحكم» ص ٤٦٨: «إن «كان» حرف وجودي». أي لفظ كان كلمة وجودية تدل على وجود خبرها لاسمها وثبوتها له، وإطلاق الحرف عليه مجاز. وسمّاها القيصري أيضاً في شرح الفصّ اللقماني منه أيضاً بالكلمة الوجودية (ص ٤٣٤). وعبر الشيخ قدّس سره عن هذا المعنى بقوله: «وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتداً لا عن بداية» فتبصر.

ويكون عارض نهية غير قارة، والهيئة الغير القارة هي الحركة، فإذا تحققت علمت أن الأول إنما سبق الخلق عندهم ليس سبقاً مطلقاً بل سبقاً بزمان معه حركة وأجسام أو جسم .

وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخلو : إما أن يسلموا أن الله كان قادراً قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهى^١ إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن الخالق أن يبتدئ الخلق إلا حين ابتداء .

وهذا القسم الثانى يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة .
والقسم الأول يقسم عليهم قسمين، فيقال : لا يخلو إما أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم إنما ينتهى إلى خلق العالم بمدة وحركات أكثر، أو لا يمكن . ومحال أن لا يمكن، لما بيناه . فإن أمكن فإما أن يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذى ذكرنا قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله . فإن أمكن معه فهو محال، لأنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويى الحركة فى السرعة والبطؤ، ويقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول من الآخر . وإن لم يمكن معه بل كان إمكانه مبايناً له متقدماً عليه أو متأخراً عنه يقدر فى حال العدم إمكان خلق شيء بصفة ولا إمكانه، وذلك فى حال دون حال، وقع ذلك متقدماً ومتأخراً ثم ذلك إلى غير نهاية فقد وضع صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها

١- ليست كلمة « ينتهى » فى عدة نسخ .

فى الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، وإنما هى الحركات السماوية،
 فيجب أن يعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل، وأن السماء
 حيوان مطيع لله تعالى.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم إسلامي

الفصل الثالث من المقالة التاسعة

فى أن المحرك القريب للسماءيات لا طبيعة ولا عقل ، بل نفس ، والمبدأ الأبعد عقل

فنقول : إنا قد بينا فى الطبيعيات أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق ، والجسم على حالته الطبيعية ، إذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة ، والحالة التى تفارق بالطبع هى حالة غير طبيعية لا محالة ، فظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع فمن حالة غير طبيعية ، ولو كان شئ من الحركات مقتضى طبيعة الشئ لما كان شئ من نسب الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة ، بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية : إما فى الكيف كما إذا سخن الماء بالقسر ، وإما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مَرَضِيّاً ، وإما فى المكان كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء ، وكذلك إن كانت الحركة قد تكون فى مقولة أخرى ، والعلة فى تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية ، وتقدير البعد عن الغاية .

فإذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة ، وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية ، وإذا وصلت إليها سكنت ، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية ، لأن الطبيعة

ليست تفعل باختيار، بل على سبيل تسخير، وسبيل ما يلزمها بالذات .
فإن كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لامحالة : إما
عن أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي، هربا طبيعيا عنه، وكل هرب
طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصدا طبيعيا إليه، والحركة
المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها، وتقصد في تركها تلك النقطة، وليست
تهرب عن شيء إلا وتقصده، فليست إذن الحركة المستديرة طبيعية .

إلا أنها قد تكون بالطبع أي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى
طبيعة أخرى لجسمها، فإن الشيء المحرك لها وإن لم تكن قوة طبيعية كان سببا
طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه، فكانه طبيعته .

وأیضا فإن كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل، والميل هو المعنى الذي
يحس في الجسم المتحرك، وإن سکن قسراً أحس ذلك الميل فيه كأنه به
يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة، فهو غير الحركة لامحالة، وغير القوة
الحركة، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولا يكون الميل
موجوداً؛ فهكذا أيضا الحركة الأولى، فإن محركها لا يزال يحدث في
جسمها ميلا بعد ميل، وذلك الميل لا يمنع أن يسمى طبيعة، لأنه ليس بنفس،
ولا من خارج، ولا له إرادة أو اختيار، ولا يمكنه أن لا يحرك، أو يحرك إلى
غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم
غريباً، فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إن الفلك يتحرك
بالطبيعة، إلا أن طبيعته فيض عن نفس تتجدد بحسب تصور النفس، فقد بان
أن الفلك ليس مبداً حركة طبيعية، وكان قد بان أنه ليس قسراً فهي عن إرادة
لامحالة .

ونقول: إنه لا يجوز أن يكون مبداً حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير

ولا تتخيل الجزئيات البتة . وكأننا قد اشرنا إلى جُمْلٍ مما تُعين فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدمة ، وأوضحنا أن الحركة معنى متجدد النسب ، وكل شطر منه مخصص بسبب فإنه لا ثبات له ، ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده ، فإن كان عن معنى ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال ، أما إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن تكون كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة ، وكل حركة ونسبة تعد من فلعدم قرب وبعد من النهاية ، ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة ، فإن الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت .

وأما إن كانت عن إرادة فيجب أن تكون عن إرادة متجددة جزئية ، فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة ، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه ، فإنها إن كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يعجز أن تبطل هذه الحركة ، وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها أو بعدها معدومة كان المعدوم موجبا لموجود ، والمعدوم لا يكون موجبا لموجود ، وإن كان قد تكون الاعدام علة للاعدام . وأما أن يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن .

وإن كانت العلة علة لأمور تتجدد فالسؤال فى تجددتها ثابت . فإن كانت تتجددا طبيعياً لزم المحال الذى قدمناه ، وإن كان إرادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو يثبت الذى نريده .

فقد بان أن الإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ، ولكنه قديم يمكن أن يتوهم أن ذلك لإرادة عقلية متقلة ، فإنه قديم يمكن أن يتقل العقل من معقول إلى معقول آخر ، إذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ، ويمكن أن يعقل الجزئى تحت النوع متشراً مخصوصاً بعوارض ، عقلاً بنوع كلى على

ما اشرنا إليه فيجوز إذن أن يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها، ثم يعقل انتقاله من حد إلى حد، ويأخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول، على ما أوضحناه، وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه، من أن حركة من كذا إلى كذا فهو من كذا إلى كذا؛ فتُعَيَّن مبدأ ما كلياً إلى طرف آخر كلي بمقدار ما، مرسوم كلي، وكذلك حتى تفنى الدائرة، فلا يبعد أن يتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول.

ف نقول: ولا على هذه السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة، فإن هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الإرادة الكلية، وإن كانت على سبيل تجدد وانتقال، والإرادة الكلية كيف كانت فأنما هي بالقياس إلى طبيعة مشتركة فيها؛ وإن كانت إرادة الحركة تتبعها إرادة الحركة، وأما هذه الحركة التى من ههنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى بأن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة التى من هناك إلى هنا ثالثاً: فنسبة^١ جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجزئية إلى واحد واحد من تلك الإرادات الجزئية العقلية المتسلسلة، واحدة، وليس جزء من ذلك أولى بأن ينسب إلى واحد من تلك التصورات من أن لا ينسب، فنسبته إلى مبدئه ولانسبته واحدة، فإنه بعد عن مبدئه بامكان ولم يتميز، ولم يترجح وجوده عنه عن لا وجوده، وكل ما لم يجب عن علته فإنه لا يكون، كما قد علمت.

وكيف يصح أن يقال: إن الحركة من «أ» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقلية، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أخرى عقلية، دون أن يلزم عن كل واحدة من تلك الإرادات غير ما يلزم من الأخرى، ويكون بالعكس فإن

١- مبدئاً، خبره قوله: «واحدة».

«ا» و «ب» و «ج» متشابهة بالنوع ، وليس شىء من الإرادات الكلية بحيث يعين «ا» دون «ب» و «ب» دون «ج» ولا^١ «الالف» أولى بأن يتعين من «الباء» و «الجيم» عن تلك الإرادة ما كانت^٢ عقلية ، ولا «الباء» عن «الجيم» إلا أن تصير نفسانية جزئية ، وإذا لم تتعين تلك الحدود فى العقل بل كانت حدوداً كلية فقط ، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولى من التى^٣ من «ب» إلى «ج» ولا «الالف» أولى بأن يتعين من «ب» و «ج» عن تلك الإرادات ما كانت عقلية ، ولا «الباء» من «الجيم» .

ثم كيف يمكن أن نفرض فيها إرادةً وتصوراً ، ثم إرادة وتصوراً يختلفان فى أمر متفق ، ولا استناد فيه إلى مخصص شخصى يقاس به ؟ ومع هذا كله فإن العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلا مشاركاً للتخيل والحس ولا يمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن يعقل جملة الحركة وأجزاء الانتقال فيما يعقله دائرة معاً ، فإذاً على الأحوال كلها لاغنى عن قوة نفسانية تكون هى المبدأ القريب للحركة ، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضاً قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده إلى شبه تخيل ، وأما القوة العقلية مجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائماً ، إن كان معقوله كلياً عن كلى ، أو كلياً عن جزئى ، على ما أوضحناه .

فإذا كان الأمر على هذا ، فالفلك يتحرك بالنفس ، والنفس مبدأ حركته القريبة ، وتلك النفس متجددة التصور والإرادة ، وهى متوهمة : أى لها إدراك للمتغيرات كالجزيئات وإرادة لأمر جزئية بأعيانها ، وهى كمال

١- «وليس الالف أولى» نسخة .

٢- أى مادام كانت عقلية .

٣- أى من الحركة التبي .

جسم الفلك وصورته^١. ولو كانت لاهكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة. والمحرك القريب للفلك وإن لم يكن عقلا فيجب أن يكون قبله عقل، هو السبب المتقدم لحركة الفلك، فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوة غير متناهية، مجردة عن المادة لا تتحرك بالذات ولا بالعرض.

وأما النفس المحركة^٢ فإنها كما تبين لك جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا، إلا أن لها أن^٣ تعقل بوجه ما تعقلا مشبهاً بالمادة، وبالجمله فتكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقية، كالعقل العملى فينا. وبالجمله إدراكاتها بالجسم. ولكن المحرك الأول لها قوة غير مادية أصلاً بوجه من الوجوه. وإذ ليس يجوز أن يتحرك بوجه من الوجوه فى أن يحرك، وإلا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين لك هذا فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر، وذلك الآخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها، وهذا هو النحو الذى يحرك عليه محرك المحرك^٤.

والذى يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واشتياق فهو الغاية، والغرض الذى إليه ينحو المحرك، وهو المعشوق، والمعشوق بما هو معشوق

١-الضمير في «صورته» بالرفع إما راجع إلى الجسم على أن يراد من النفس المنطبعة، أو الفلك إن أريدت بها المجردة.

٢-أي النفس الفلكية.

٣-«إلا أن لنا أن نعقل بوجه ما» نسخة.

٤-يحرك عليه محرك - أى عقل - المحرك - أى النفس.

هو الخير عند العاشق ؛ بل نقول : إن كل محرك^١ حركة غير قسرية فهى إلى امرٍ ما ، ولتشوقٍ امرٍ ما ، حتى الطبيعة أيضا ، فإن شوق الطبيعة امرٌ طبيعى وهو الكمال الذاتى للجسم : إما فى صورته ، وإما فى آينه ووضعها ؛ وشوق الإرادة امرٌ إرادى ، إما إرادة لمطلوب حسى كاللذة ، أو وهمى خيالى كالغلبة ، أو ظنى وهو الخير المظنون . فطالب اللذة هو الشهوة ، وطالب الغلبة هو الغضب ، وطالب الخير المظنون هو الظن ، وطالب الخير الحقيقى المحض هو العقل ، ويسمى هذا الطلب اختياراً . والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لا يتغير ولا ينفعل^٢ ، فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة ، فيرجع إلى حال ملائمة ، فيلتذ أو يتقم من محيل^٣ له فيغضب . وعلى أن كل حركة إلى لذى أو غلبة فهى متناهية . وايضاً فإن أكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمدياً .

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً وإرادة الخير حقيقى ، فلا يخلو ذلك الخير : إما أن يكون مما ينال بالحركة فيتوصل إليه ، أو يكون خيراً ليس جوهره مما ينال بوجه ، بل هو مبين ، ولا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فيناله بالحركة وإلا لانقطعت الحركة ، ولا يجوز أن يكون يتحرك ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كملاً ، كما من شأننا أن نجود لنمدح ، ونُحسن الأفعال ليحدث لنا ملكة فاضلة ، أو نصير خيرين ، وذلك لأن المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله ، فإن كمال المفعول أخس من كمال العلة الفاعلة ، والأخس لا يكسب الأشرف

١- أى النفس بقرينة «حركة» .

٢- أى جوهر الجسم السماوي .

٣- المحيل ، الصواب ، بالخاء المهملة ، وفي بعض النسخ بالخاء المعجمة ولكنها مصحفة .

والاكمل كمالاً، بل عسى أن يهَيَّئَ للافضل آلتَهُ ومادتهُ حتى يُوجد هو في بعض الأشياء عن سبب آخر .

وأما نحن فإن المدح الذى نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقى بل مظنون، والملكة الفاضلة التى نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها . وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس وهو العقل الفعال أو جوهر آخر يشبهه، وعلى هذا فإن الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية، ولكن على أنها مهیئة للمادة لا موجدة، وكلامنا فى الموجد، ثم بالجملة إذا كان الفعل مهياً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله .

فبقى أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن يُنال وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان والتشبه به هو تعقل ذاته فى كمالها، فتصير مثله، فى أن يحصل له الكمال الممكن له فى ذاته كما حصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الأبدى على اكمل ما يكون لجوهر الشئ فى أحواله ولوازمه كما لذلك فما كان يمكن أن يحصل كماله الاقصى له فى أول الأمر ثم تشبهه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل كماله الاقصى له فى أول الأمر ثم تشبهه به بالحركة .

وتحقيق هذا أن الجرم السماوى قد بان أن محركه يحركه عن قوة غير متناهية، والقوة التى لنفسه الجسمانية متناهية، لكنها بما يعقل الأول فيسبح عليها من نوره وقوته دائماً، تصير كأن له قوة غير متناهية؛ فلا يكون له قوة غير متناهية، بل للمعقول الذى يسبح عليه من نوره وقوته، وهو أعنى الجرم السماوى فى جوهره على كماله الاقصى إذ لم يبق له فى جوهره أمر بالقوة، وكذلك فى كيفه وكمه، إلا فى وضعه أو أينه أولاً، وفيما يتبع

وجودهما من الأمور ثانياً، فإنه ليس أن يكون على وضع أو أين أولى بجوهره من أن يكون على وضع أو أين آخر له فى حيزه؛ فإنه ليس شىء من اجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو لجزئه من جزء آخر. فمتى كان فى جزء بالفعل فهو فى جزء آخر بالقوة، فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه، والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشىء دائماً، ولم يكن هذا ممكناً للجوهر السماوى بالعدد، فحفظه بالنوع والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال، ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى فى البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن، ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه.

وانت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية فى شوقها الطبيعى إلى أن يكون ينال بالفعل أيناً لم تتعجب أن يكون جسم يشاق شوقاً إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التى يمكن أن تكون له، وإلى أن يكون على أكمل ما له من كونه متحركاً، وخصوصاً ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ما^١ يتشبه فيه بالأول^٢ من حيث هو مفيض الخيرات، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء، بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بقدر الإمكان فى أن يكون على أكمل ما يكون فى نفسه، وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأول، لا من حيث هو يصدر عنه أمور بعده فتكون الحركة لأجل ذلك بالمقصود الأول، كلاً.

واقول: إن نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر

١- «المقادير الفائضة بقدر الإمكان ما يتشبه فيه» نسخة.

٢- أى الأول تعالى.

عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له ، وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول ، لأن ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكمل ، ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة ، لأن الشخص الواحد إذا دام لم يحصل لأمثاله وجود ، وبقيت دائماً بالقوة .

والحركة تتبع أيضاً ذلك التصور على هذا النحو ، لاعلى أن تكون مقصودة أولية ، وإن كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزئية ذكرناها وفصلناها على سبيل الانبعاث لاعلى سبيل المقصود الأول ، وتتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها في الأوضاع ، والجزء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب فيكون الشوق الأول على ما ذكرناه ، ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات ، وهذه الأشياء قد توجد لها نظائر بعيدة في أبداننا ليست تناسبها ، وإن كانت قد تخيلها وتحكيها ، مثل أن الشوق إذا اشتد إلى خليل ، أو إلى شيء آخر ، تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث ، تتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه ، بل حركات نحو شيء في طريقه وفي سبيله وأقرب بما يكون منه .

فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ، ليس أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول ، وهذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية أو فلكية ، وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودة في نفسها ، بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسع منها تأثير يحرك له الأعضاء ، فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به إلى الغرض ، وتارة على نحو آخر مشابه أو مقارب له إذا كان عن تخيل ، سواء كان الغرض أمراً ينال ، أو أمراً يقتدى به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده .

فإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يعقل منه أو يدرك منه على نحو عقلى أو نفسانى، شغل ذلك عن كل شىء وكل جهة، لكنه ينبعث عن ذلك ما هو أدون منه مرتبة، وهو الشوق إلى التشبه به بمقدار الإمكان، فيلزم طلب الحركة لامن حيث هى حركة، ولكن من حيث قلنا؛ ويكون هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثاً عنه، وهذا الاستكمال منبعثاً عن الشوق، فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الأول جرم السماء.

وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً، أن المعلم الأول إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعنى، أو قال: إنه متحرك بالنفس فماذا يعنى، أو قال: متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما يحرك العشوق فماذا يعنى، فإنه ليس فى أقواله تناقض ولا اختلاف.

ثم أنت تعلم أن جوهر هذا الخير المعشوق الأول واحد، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذى لجملة السماء فوق واحد، وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصصها، ومتشوق معشوق يخصصها على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلى علماء المشائين؛ فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التى تختص واحداً واحداً منها؛ فيجعلون أول المفارقات الخاصة بمحرك الكرة الأولى، وهى عند من تقدم بطليموس^١ كرة الثوابت، وعند من تعلم بالعلوم التى ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة، وبعد ذلك فمحرك الكرة التى تلى الأولى بحسب اختلاف الرايين، وكذلك هلم جرا^٢.

١- بطليموس بتقديم الياء على الميم.

٢- فهلم جراً، نسخة.

فهؤلاء يرون أن محرك الكل شيء واحد، ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص. والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة. وبعض من هو أسد قولاً من أصحابه يصرح ويقول - في رسالته^١ التي في مبادئ الكل - إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصانها. والذي يحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص، وإن لم يكن يغوص في المعاني، يصرح ويقول ما هذا معناه: إن الأشبه والأحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق. وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل.

ثم القياس يوجب هذا، فإنه قد صرح لنا بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبُطء، فيجب لكل حركة محرك غير الذي للآخر ومشوق غير الذي للآخر، وإلا لما اختلفت الجهات، ولما اختلفت السرعة والبُطء. وقد بينا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة، وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأول، فتشارك لذلك في دوام الحركة واستمرارها ونحن نزيدها بياناً^٢.

١- من المجموعة الموسومة بـ «أرسطو عند العرب» من نشرات عبدالرحمن بدوي، ص ٢٦٧.

٢- أعلم أن أمثال هذه المسائل الفلكية في الكتب الفلسفية خلط بين المسائل الفلسفية والهيئة المجسمة على التفصيل الذي حررناه في الدرس السابع عشر من كتابنا «دروس معرفة الوقت القيلة» فعليك بالرجوع إليها.

الفصل الرابع من المقالة التاسعة

فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية ،
ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من الحركات
المفارقة المعقولة بذاتها المتشوقة

ولنحقق هذا البيان ، ولنفتح من مبدأ آخر فنقول : إن قوماً لما سمعوا
ظاهر قول فاضل المتقدمين^١ إذ يقول : إن الاختلاف فى هذه الحركات
وجهاً يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر ،
وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أن حركات السماويات لا يجوز أن
تكون لأجل شىء غير ذواتها ، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها ،
أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا : إن نفس الحركة ليست لأجل
ما تحت كرة القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه . وأما اختلاف
الحركات فلاختلاف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد
اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع ، كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضى فى حاجته

١- يعنى به إسكندر ، وراجع كتابنا «نثر الدرارى على نظم اللثالى» ، (ص ٦٥) .

٢- جواب «لما» .

سَمِعْتَ موضع، واعترض إليه طريقان: أحدهما يختص بإيصاله إلى الموضع الذى فيه قضاء وطَّره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق وجب فى حكم خيريته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كل فلك إنما هى لىبقى على كماله الأخير دائماً، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأول ما نقول لهؤلاء: إنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية فى حركاتها قصدًا ما لأجل شىء معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تُضرها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر أو أعسر فاختارت الأنفع، فإن كانت العلة المانعة عن القول بأن مصير حركتها لنفع الغير، استحالة قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة. وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة، وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطء هذه الحال، وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف فى الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض فى العلو والسفل حتى ينسب إليه، بل ذلك مختلف.

ونقول بالجملة: لا يجوز أن يكون شىء منها لأجل الكائنات، لا قصد حركة ولا قصد جهة من حركة، ولا تقدير سرعة وبطء، بل ولا قصد فعل البتة لأجلها، وذلك لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود فيكون أنقص

وجوداً من المقصود، لأن كل ما لاجله شيء آخر فهو اتم وجوداً من الآخر من حيث هو والآخر على ما هما عليه، بل به يتم للآخر النحو الآخر من الوجود الداعى إلى القصد. ولا يجوز أن يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الأخرس، فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مزنون وإلا كان القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو اكمل وجوداً منه.

وإنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئاً له ومفيد وجوده شيء آخر: مثل الطبيب للصحة، فالطبيب لا يعطى الصحة بل يُهيىء لها المادة والآلة، وإنما يفيد الصحة مبدأً أجل من الطبيب، وهو الذى يعطى المادة جميع صورها، وذاته أشرف من المادة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلا يكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطأ، ولأن هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق، وفيه شكوك لاتنحل إلا بالكلام المشبع.

فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إن كل قصد فله مقصود، والعقلى منه هو الذى يكون وجود المقصود عن القاصد أولى بالقاصد من لا وجوده عنه، وإلا فهو هذر. والشيء الذى هو أولى بالشيء فإنه يفيد كمالاً ما؛ إن كان بالحقيقة فحقيقياً، وإن كان بالظن فظنياً: مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر، فهذه وما أشبهها كمالات ظنية أو الربح أو السلامة، أو رضى الله تعالى وتقدس وحسن معاد الآخرة، وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية لاتتم بالقاصد وحده.

فإذن، كل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالاً ما لقاصده لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال، والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فإن فيه لذة أو راحة أو غير ذلك أو شيئاً مما علمت أو سائر ما تبين لك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالاً لم يكن، فإن المواضع التي يظن فيها أن المعلول أفاد علة كمالاً مواضع كاذبة أو محرفة، ومثلك ممن أحاط بما سلف له من الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها.

فإن قال قائل: إن الخيرية توجب هذا فإن الخير يفيد الخير، قيل: إن الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك منه، فإن هذا يوجب النقص؛ فإن كل طلب وقصد لشيء فهو طلب لمعدوم وجوده عن القاصد أولى عن لا وجوده، وما دام معدوماً وغير مقصود لم يكن ما هو الأولى بالقاصد وذلك نقص.

فإن الخيرية لا تخلو: إما أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها، فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحداً، فلا تكون الخيرية توجبها، ولا يكون حال سائر لوازم الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد هو قصد هذه الحال.

وإما أن يكون بهذا القصد تتم الخيرية وتقوم، فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلول لها.

وإن قال قائل: إن ذلك للتشبه بالعلة الأولى في أن خيريته متعددة، وحتى يكون بحيث يتبعها خير، فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول وفي الحقيقة مردود، فإن التشبه به في أن لا يقصد شيئاً بل بأن ينفرد بالذات، فإنه على هذه الصفة اتفاقاً من جماعة من أهل العلم. وأما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به، اللهم إلا أن يقال إن المقصود الأول شيء، وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع، فيجب في اختيار الجهة أيضاً أن يكون المقصود الأول شيئاً، وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك

المقصود، فتكون الجهة غير مقصودة قصداً أولاً لنفس ما يتبع، بل يجب أن يكون هناك استكمال فى ذات الشيء يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبهاً بالاول.

ونحن لانمنع أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الاول على أنها تشبه بذات الاول من الجهة التى قلنا، وتشبه بالقصد الثانى بذات الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد أن يكون القصد الاول أمراً آخر ينظر به إلى فوق. وأما النظر إلى الأسفل واعتباره فلو جاز أن يقع بالقصد الاول أمراً إلى جهة حتى يكون تشبهاً بالاول فى الاستتباع لجاز فى نفس اختيار الحركة. فكانت الحركة لأجل^١ ما تحت، ويفيض عنها وجود ليس تشبهاً به من حيث هو كامل الوجود ومعشوقه، إنما ذلك لذاته من حيث ذاته. ولا مدخل البتة لوجود الأشياء عنه فى تشریف ذاته وتكميلها، بل المدخل أنه على كماله الأفضل، وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لأطلباً وقصداً. فيجب أن يكون الشوق إليه من طريق التشبه على هذه الصورة، لا على ما لا يتعلق للاول به كمال.

فإن قال قائل : إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم السماوى بالحركة خيراً وكمالاً والحركة فعل له مقصود وكذلك لسائر أفاعيلها، فالجواب أن الحركة ليست تستفيد كمالاً وخيراً وإلا لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنا إليه. وهى بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوى بالفعل، إذ لا يمكن استثبات الشخص له. فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التى تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها

١- لأجل ما يجب أن يفيض عنها وجود، كما فى نسخة مخطوطة مصححة.

بذاتها، لأنها نفس استبقاء الأوضاع^١ والأيون على التعاقب. وبالجملة يجب أن نرجع إلى ما فصلناه فيما سلف حين بينا أن هذه الحركة تتبع تصور المتشوق، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

فإن قال قائل: إن هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فإننا سنذكر بعد ما نزيل هذا الإشكال ونعرف أن عناية الباري بالكل على أي سبيل هي، وأن عناية كل علة بما بعده على أي سبيل هي، وأن الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادئ الأولى ومن الأسباب التي وسطتها^٢.

فقد اتضح بما أوضحناه أنه لا يجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل بالعلول^٣ بالذات لا بالعرض، وإنما لا تقصد فعلاً لأجل العلول وإن كان ترضى به وتعلمه. بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره، ولكن يلزمه أن يبرد غيره، والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها ولكن يلزمها أن تسخن غيرها، والقوة الشهوانية تُشهى لذة الجماع ليدفع الفضل^٤ ويتم لها اللذة لايكون عنها ولد، ولكن يلزمها ولد، والصحة هي صحة بجوهر وذاتها لا لأن تنفع المريض لكن يلزمها نفع المريض، كذلك في العلل المتقدمة^٥، إلا أن هناك إحاطة بما يكون،

١- قال في «التعليقات»: «هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعية للفلك».

٢- «وسطها»، «توسطها» نسخة.

٣- أي لا بالذات ولا بالعرض.

٤- الفضل هو المنى.

٥- أي العلل السابقة على معلولاتها سبقاً بالرتبة، لأن المقصود بالمتقدمة أن العلل التي تقدم البحث عنها في الكتاب، فلا تغفل.

٦- أي إن في العلل المتقدمة إحاطة وعلماً وليس كل واحد من الإحاطة والعلم في تلك أي في الماء والنار والقوة الشهوانية والصحة.

وعلماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون ، وأنه على ما يكون وليس فى تلك .

فإذا كان الأمر على هذا فالأجسام السماوية إنما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك . وإنما اختلفت لأن مبادئها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف هى بعد ذلك الأول . وليس إذا أشكل^١ علينا أنه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال ، فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات .

ولكن بقى علينا شيء وهو أنه يمكن أن تتوهم المتشوقات المختلفة أجساماً لا عقولاً مفارقة ، حتى يكون مثلاً الجسم الذى هو أخس متشبهاً بالجسم الذى هو أقدم وأشرف كما ظنه القدم من أحداث المتفلسفة الإسلامية فى تشويش الفلسفة إذ لم يفهم غرض الأقدمين .

فنقول : إن هذا محال ، وذلك لأن التشبيه يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى يؤمها ، فإن أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فإنما يوجب الضعف فى الفعل ، لا المخالفة فى الفعل مخالفة توجب أن يكون هذا إلى جهة وذلك إلى أخرى . ولا يمكن أن يقال : إن السبب فى هذه المخالفة طبيعة

١- جواب عن سؤال مقدر ، كأن سألنا يسأل عن كيفية وجوب كل واحدة من حركات الأجسام السماوية عن كل تشوق ، فاجاب بأن معرفة تلك الكيفية لو أشكلت علينا لاضررنا لأن الدليل ساقنا إلى أن اختلاف الحركات لاختلاف المتشوقات والمعشوقات ، وبعبارة أخرى عدم علمنا بتلك الكيفية الوجوبية ليس يجب أن يؤثر فيما علمنا بالبرهان من أن اختلاف الحركات لاختلاف المتشوقات . وسيأتي كلامه الآتى فى ذيل البحث فى ذلك أيضاً حيث يقول : «بقي أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه ... وإن كنا لانعرف كيفية وجوب ذلك وليته» .

ذلك الجسم، كأن طبيعة ذلك الجسم تعاند أن يتحرك من «أ» إلى «ب» ولا تعاند أن يتحرك من «ب» إلى «أ»؛ فإن هذا محال، لأن الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا، والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص، ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً، فدخل في حركة الفلك معنى قسري.

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

وأيضاً لا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلك الجهة لا محالة، إلا أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة لأن الإرادة تبع للغرض ليس الغرض تبعاً للإرادة. وإن كان هكذا، كان السبب مخالفة الغرض. فإذا نال ما نال من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس، إلا اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجميع عن الإمكان. فإذا نال لو كان الغرض تشبهها بعد الأول تعالى بجسم من السماوية، لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً له أو أسرع منه في كثير من المواضع، وكذلك إن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك^١.

١- هذا الفلك أي الفلك التحتاني لمكان هذا، وذلك الفلك أي الفلك القوقاني لمكان ذلك.

وقد كان بان انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل إليه بالحركة ، وإلا لزم الانقطاع ، بل شيئا مباينا لا يوصل إليه . وبان الآن انه ليس جسما ، فبقى ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الأفلاك من موادها وأنفسها ، ومحال أن يكون بالعنصریات وما يتولد عنها ولا اجسام ولا أنفس غير هذه ، فبقى أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه وتختلف الحركات وأحوالها اختلافها الذي لها لأجل ذلك ، وإن كنا لانعرف كيفية وجوب ذلك وليته ، وتكون العلة الاولى متشوقة للجميع بالاشتراك .

فهذا معنى قول القدماء إن لكل محركاً واحداً معشوقاً وإن لكل كرة محركاً يخصها ومعشوقاً يخصها . فيكون إذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ، ولها بسبب الجسم تخيل ، أي تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات ، ويكون ما تعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه إلى التحرك . فيكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا ، وإنه مثال كلي عقلي^١ لنوع فعله فهو يتشبه به .

وبالجملة ، لا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدأ عقلي يعقل الخير الأول تعالى ، وتكون ذاته مفارقة ، فقد علمت أن كل ما يعقل مفارق الذات ؛ ومن^٢ مبدأ للحركة جسماني أي مواصلي للجسم ، فقد علمت أن

١- جرى الحق على لسانه مع إبراهيم على رد القول بالمثل الإلهية كما تقدم في آخر المقالة السابعة ، وكان الحافظ يقول في المقام :

صوفی مجنون کہ دی جام وقدح می شکست

زود به يك جام می عاقل و فسرزانه شد

٢- عطف على قوله : «ومن مبدأ عقلي» أي لا بد في كل فلك من مبدأ عقلي ومن مبدأ للحركة جسماني .

الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات. فإن كانت الأفلاك المتحركة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب، لم يعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الأول تعالى :

أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي، ونحن نسميه العقل الفعال^١. وإن لم يكن كذلك، بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عدداً، وكان يلزم على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها، وآخرها العقل الفعال؛ وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظنرنا به من عددها.

١- لا يعد أن تكون كلمة «نحن» مشيرة إلى أن هذه التسمية جارية على معنى المشاء، وذلك لأن الشيخ ذهب في «التعليقات» ص ١٠٠، إلى أن المعلول الأول هو العقل الفعال حيث قال: «المعلول الأول وهو العقل الفعال إمكان وجوده له من ذاته لا من خارج...». وفصل في إطلاق التسمية في «المبدأ والمعاد» في الفصل المعنون في أن العقل الهولاني بالقوة، عالم عقلي بقوله: «وكل واحد من العقول المفارقة عقل فعال لكن الأقرب منا عقل فعال بالقياس إلينا، ومعنى كونه فعالاً أنه في نفسه عقل بالفعل، لأن فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، وشيء هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها». فافهم وتبصر.

الفصل الخامس من المقالة التاسعة

فى ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدأ الأول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد، وأنه ليس بجسم ولا فى جسم ولا منقسم بوجه من الوجوه، فلأذن الموجودات كلها وجودها عنه، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذى عنه، ولا الذى فيه أو به يكون، ولا الذى له، حتى يكون لأجل شيء، فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصداً لأجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره وذلك فيه أظهر، ونخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه إن ذلك يؤدى إلى تكثره فى ذاته، فإنه يكون فيه حينئذ شيء بسببه يقصد، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد، ثم فائدة يفيدها إياه القصد على ما أوضحنا قبل وهذا محال.

وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة، ولا رضى منه، وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته؟

فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه ، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلا محضاً ومبدأً أولاً ، وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدئه وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه ، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير ، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها ، وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا تخالطه معارضة ما بل يكون على ما أوضحنا بيانه ، فإنه راض بما يكون عنه ، فالأول راض بفيضان الكل عنه ، ولكن الحق الأول إنما فعله الأول وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأً لنظام الخير في الوجود ، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود ، وأنه كيف ينبغي أن يكون ، لاعقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل ، ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول ، فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحناه قبل ، بل عقلاً واحداً معاً ، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أن يعقل أنه كيف يمكن ، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله ، فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت ، علم وقدرة وإرادة . وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد وحركة وإرادة حتى يوجد ، وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح له لبراءته عن الاثنية ، وعلى ما أطينا في بيانه فتعقله^١ علة للوجود على ما يعقله ووجوده ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع ، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره . وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض^٢ عنه كل وجود فيضانا مبيناً لذاته .

١- متفرع على قوله : « وعلى ما أطينا في بيانه » .

٢- قال الشيخ في « التعليقات » ص ٨١ ، « الفيض فعل فاعل دائم الفعل ، ولا يكون فعله بسبب دعاء إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل » ، وقال في موضوع آخر منها ص ١٠٠ : « الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير ، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على

ولأن كون ما يكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم إذ صح أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل . فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد^١ ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشيء آخر، والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه، لا هذا الشيء بل غيره، فإن لزم منه شيان متباينان بالقوام أو شيان متباينان يكون منهما شيء واحد: مثل مادة وصورة لزوماً معاً، فإن ما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته؛ وتأنك الجهتان إن كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومهما له ثابت حتى تكونا من ذاته، فتكون ذاته منقسمة بالمعنى، وقد منعنا هذا قبل وبيننا فساداً، فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته واحدة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها، ويشبه أن يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق .

ولكن لقاتل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن المبدأ الأول صورة مادية، لكنها يلزم عنها وجود مادتها .

→ سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلامنع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمى فيضاً .

١- أي الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وراجع الموقف التاسع من إلهيات الأسفار في البحث عن الخلق الأول، ص ١٥١ إلى آخر الموقف .

فنقول : إن هذا يوجب أن تكون الأشياء التى بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تالية فى درجة العلويات ، وأن يكون وجودها بتوسط المادة ، فتكون المادة سببا لوجود صور الأجسام الكثيرة فى العالم وقوامها وهذا محال ، إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط وليست سببا لوجود شىء من الأشياء على غير سبيل القبول .

فإن كان شىء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم . فيكون إن كان الشىء المفروض ثابتا ليس على صفة المادة إلا باشتراك الاسم ، فالمعلول الأول لا تكون نسبته إليه على أنه صورة فى مادة إلا باشتراك الاسم . فإن كان هذا الثانى من جهة توجد عنه هذه المادة ، ومن جهة أخرى توجد صورة شىء آخر ، حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه إلى المادة ، وكل شىء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة فذاته أولاً غنية عن المادة ، فتكون الصورة المادية غنية عن المادة .

وبالجمله فإن الصورة المادية وإن كانت علة للمادة فى أن تخرجها إلى الفعل وتكملها فإن للمادة أيضا تأثيراً فى وجودها وهو تخصيصها وتعيينها ، وإن كان مبدأ الوجود وجوداً من غير المادة^١ كما قد علمت ، فيكون لامحالة كل واحد منهما^٢ علة للأخرى فى شىء ، وليستا من جهة واحدة ، ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه ، ولذلك قد سلف منا القول : أن المادة لا يكفى فى وجودها الصورة فقط ، بل

- وهو الاصل المفارق .

- من الصورة والمادة .

الصورة كجزء العلة، وإذا كان كذلك فليس يمكن أن تجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها عنها، فبيّن أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورةً ماديةً أصلاً ولثلاثاً تكون مادةً أظهر، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً بل عقلاً.

وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق، ولكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حيّز نفسه وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول تعالى بغير واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية فيها، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد، فبالخروج أن يكون عن المبدعات الأول بسبب اثنينية يجب أن يكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت.

ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول: إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، وجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكن الوجود في حيّزها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله للأول، وليست الكثرة له عن الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته^١ عن الأول. ونحن

١- «ولا أن يكون» نسخة.

٢- «لوجوب وجوده» نسخة.

يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم تتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده، ولا داخله في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه لذاته شيء ولمشاركة ذلك اللازم شيء، فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته، فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا وحدة^١، ولم يمكن أن يوجد عنها جسم، ثم لا إمكان للكثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط، وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأول تعالى بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن العقل الأول في الإبداع لأجل التثليث المذكور فيه، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذن العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحت، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى، وكمالها وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشترك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه تلزم عنه الكثرة الأولى بجزئها أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل

١- هكذا في أكثر النسخ، وفي بعضها: «واحدة».

الذى يحاذى صورة الفلك .

وكذلك الحال فى عقلٍ عقلٍ ، وفلكٍ فلكٍ ، حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا ، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارقٍ مفارقٍ ، فإننا نقول : إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة تلزم كثرته هذه المعلولات ، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا .

ولنبتدى لبيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول : إن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الأول من جهة كثرته المذكورة ، وخصوصاً إذا فصل كل فلك إلى صورته ومادته ، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول ، ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر ، وذلك لأن الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ، وبما له قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذى نفس أخرى ، وذلك لأننا بينا أن كل نفس لكل فلك فهى كماله وصورته ليس جوهرأ مفارقاً وإلا لكان عقلاً لانفسا ، وكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير ، ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم ، وقد ساقنا النظر إلى إثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت .

وإذا كان الامر على هذا ، فلا يجوز أن تكون انفس الافلاك تصدر عنها افعال فى اجسام اخرى غير اجسامها إلا بوساطة اجسامها ، فإن صور الاجسام وكمالاتها على صنفين :

إما صور قوامها بمواد الاجسام ، فكما أن قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ، ولهذا

السبب فإن النار لا تسخن حرارتها أى شىء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها أو من جسمها بحال. والشمس لا تضيء كل شىء، بل ما كان مقابلاً لجرمها. وإما صوراً قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام كالأنفس، ثم كل نفس فلانما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه. ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم لكانت نفس كل شىء لأنفس ذلك الجسم فقط.

فقد بان على الوجوه كلها أن القوى السماوية المنطبعة بأجسامها لا تفعل إلا بواسطة جسمها. ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس، فإن كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعلٍ مفارق لذاتها ولذات الجسم. وهذا غير الأمر الذى نحن فى ذكره، وإن لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماوياً؛ لأن النفس متقدمة على الجسم فى المرتبة والكمال، فإن وضع لكل فلك شىء يصدر عنه فى فلكه شىء وأثر من غير أن يستغرق ذاته فى شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلك الجسم فنحن^٢ لا نمنع هذا، وهذا هو الذى نسميه العقل المجرد، ونجعل صدور ما بعده عنه، ولكن هذا غير المتفعل عن الجسم وغير المشارك إياه، والصائري^٣ صورة خاصة به، والكائن^٤ عن الجهة التى حدثنا عنها حين أثبتنا هذه النفس.

١- «وذاات الجسم» خ. ل.

٢- جواب «فإن».

٣- أى غير الصائري.

٤- بالجر كالصائري.

فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية، وغير صور الأجرام. وإن كل فلك يختص بمبدأ منها، والجميع يشترك في مبدأ واحد. ومما لانشك^١ فيه أن ههنا عقولا بسيطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى. وقد تبين ذلك في العلوم الطبيعية^٢، وليست صادرة عن العلة الأولى؛ لأنها كثيرة مع وحدة النوع، ولأنها حادثة فهي إذن معلولات الأولى بتوسط^٣.

ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأولى وبينها دونها في المرتبة، فلا تكون عقولا بسيطة ومفارقة، فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً، أما القابلة للوجود فقد تكون أخس وجوداً، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول عقلاً واحداً بالذات، ولا يجوز أيضاً أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه، وبها يمكن وجود الكثرة فيه إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الآخر في النوع. فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى. وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك؟ فإذا المعلول

١- «لاشك» خ. ل. قال في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من نفس «الشفاء» ص ٣٠٦. بتصحیحنا وتعلیقنا علیه: «ونقول: إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن». وقد تصدى هناك لإثبات أن النفس حادثة بحدوث البدن، فراجع، وقال صدر المتألهين في الفصل السابع والعشرين من الطرف الأول من المسلك الخامس من «الأسفار» ج ١، ص ٣٠٨: «النفس الإنسانية عند الشيخ مجردة عن المادة في أول الفطرة».

٢- الشفاء، ج ١، ص ٣٥٢، ط ١.

٣- أي العلة الأولى، وفي بعض النسخ: «الأول» مكان «الأولى» أي الأول تعالى، وكذا الأولى التالية.

الاول لايجوز عنه وجود كثرة إلا مختلفة الأنواع .

فليست هذه الأنفس الأرضية أيضاً كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة أخرى موجودة ، وكذلك عن كل معلول اول عال حتى ينتهي إلى معلول اول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالنوع والعدد معا . فيكون تكثر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات . وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها ، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات ، وتنتهي لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن العقل الأخير . فإنه إذا لم يكن السبب^١ في الفاعل وجب في القابل ضرورة . فإذاً يجب أن يحدث عن كل عقل عقل^٢ تحته ، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد ، لتكثر الأسباب ، فهناك ينتهي .

فقد اتضح وبأن أن كل عقل هو أعلى في المرتبة ، فإنه لمعنى فيه ، وهو أنه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل آخر دونه ، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية ، فإن كل صورة فهي علة لأن تكون مادتها بالفعل ، لأن المادة نفسها لا قوام لها .

١- وذلك لأن تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص الأجسام والجسمانيات ، والفاعل هو العقل الأخير ، وهو وإن كان ذا جهات كثيرة لائقة بذاته وشأنه ولكن التكثر بالعدد من نوع لا يتاني من قبله لبراهته عن المادة فهو من قبل القابل ضرورة .

الفصل السادس من المقالة التاسعة

فى حال تكون الاسطقسات عن العمل الاوائل

فإذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود اسطقسات، وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب أن تكون مبادئها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها، وبهذا يجب أن تتحقق من أصول أكثرنا التكرار فيها، وفرغنا من تقريرها.

ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يُعين فيه اختلاف فى أحوال الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق فى أحوال الأفلاك، والأفلاك تتفق فى طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يُعين فى وجود المادة، ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهىء المادة للصور المختلفة. لكن الأمور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لا تكون وحدها بلامشاركة من واحد مُعين علة لذات هى فى نفسها متفقة واحدة وإنما يقيمها غيرها، فلا يوجد إذن هذا الواحد عنها إلا بارتباط بواحد يردّها إلى أمر واحد، فيجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذى يلينا هو الذى يفيض عنه

بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو العقول رسم الصور على جهة التفعيل، ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته، فإن الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحداً، بل بمشاركة الأجسام السماوية، فيكون إذا خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطة تجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان ذلك في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة، وارتسمت في تلك المادة.

وأنت تعلم أن الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامرٍ دون أمر يكون له، بل يحتاج إلى أن تكون هناك مخصصات مختلفة، ومخصصات المادة معداتها، والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد أمرٌ ما، تصوير مناسبته لذلك الأمر لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر، ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو الأولي فيه من الأوائل الواهبة للصور، ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشابهت نسبتها إلى الضدين فما يرجح أحدهما، اللهم إلا بحال تختلف به المؤثرات فيه، وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبة واحدة، فلا يجب أن تختص بموجبه مادة دون مادة إلا لأمر أيضاً يكون في تلك المادة، وليس إلا الاستعداد الكامل، وليس الاستعداد الكامل إلا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له؛ وهذا مثل أن الماء إذا فرط تسخينه فاجتمعت السخونة الغريبة والصورة المائية، وهي بعيدة المناسبة للصورة المادية وشديدة المناسبة للصورة النارية. فإذا فرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد، فصار من حق الصورة النارية أن

تفيض، ومن حق هذه أن تبطل.

ولأن المادة ليست تبقى بلا صورة، فليس قوامها عما ينسب إليه من المبادئ الأولى وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأن الصورة التي تقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها، فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها، وبالمبادئ الباقية بوساطتها أو واسطة أخرى مثلها. فلو كانت من المبادئ الأولى وحدها لاستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة، بل كما أن المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبائع الخاصة بفلك فلك، فكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما^١ يكون عن الطبائع الخاصة وهي الصور.

وكما أن الحركة أحسن الأحوال هناك فكذلك المادة أحسن الذوات ههنا. وكما أن الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة. وكما أن الطبائع الخاصة والمشاركة هناك مباد أو مُعينات للطبيعة الخاصة والمشاركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصة والمشاركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغير الأحوال وتبدلها ههنا، وكذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر أو مُعين^٢. ولأجسام السماويات تأثير في أجسام هذا العالم بالكميات التي تخصصها، ويسرى منها إلى هذا العالم، ولأنفسها تأثير أيضا في أنفس هذا العالم. وبهذه المعاني يعلم أن الطبيعة التي هي مُدبرة لهذه الأجسام كالكمال والصور^٣، حادثة عن النفس الفاشية في الفلك، أو بمعاونتها.

١- كلمة «ما» فاعل يقيمها.

٢- «الصورة» خ. ل.

وقال قوم من المتسبين^١ إلى هذا العلم: إن الفلك لأنه مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم محاكته له التسخن حتى يستحيل ناراً، وما يبعد عنه يبقى ساكناً، فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً، وما يلي النار منه يكون حاراً، ولكنه أقل حرارة من النار، وما يلي الأرض منه يكون كثيفاً، ولكنه أقل تكثفاً من الأرض. وقلة الحر وقلة التكتف يوجبان الترطيب، فإن اليبوسة إما من الحر وإما من البرد، لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد، والذي يلي النار هو أشد حرارة^٢، فهذا سبب كون العناصر.

فهذا هو ما قد قالوا، وليس مما يمكن أن يصحح بالكلام القياسي، ولا هو بسديد عند التفتيش، ويشبه أن يكون الأمر على قانون آخر، وأن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض إليها من الأجرام السماوية إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها ما يتهيأ لصورة جسم بسيط. فإذا استعدّ نال الصورة من واهب الصور، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا، فإنك إن أردت أن تعرف ضعف ما قالوه، فتأمل أنهم يوجبون أن يكون الوجود أولاً للجسم، وليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً؛ وبيننا نحن قبل هذا استحالة هذا، وبيننا أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية، ما لم تقترن بها صورة أخرى، وليست

١- في هامش نسخة مخطوطة عندنا في المقام مرقوم هكذا: «ورئيسهم يعقوب بن اسحاق

الكندي من العرب، ومحمد بن زكريا الرازي».

٢- «وآخر» خ. ل.

صورته المقيمة للهولى الأبعاد فقط ، فإن الأبعاد تتبع فى وجودها صوراً أخرى تسبق الأبعاد . وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة ، والتكاثف من البرودة ، بل الجسم لا يصير جسماً حتى يصير بحيث يتبع غيره فى الحركة ، حتى تسخنه متابعته^١ تلك الحركة المتابعة التى بينا أنها ليست قسرية بل طبيعية ، إلا وقد تمت طبيعته . لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها ، لأن الحار يستحفظ حيث الحركة ، والبارد يستحفظ حيث السكون .

ثم لا يفكرون أنه لم وجب لبعض تلك المادة أن يهبط إلى المركز ، فعرض له البرودة ، ولبعضه أن جاوز الفوق . أما الآن فإن السبب فى ذلك معلوم . أما فى الكليات فالخفة والثقل ، وأما فى جزئى عنصر واحد فلأنه قد صح أن أجزاء العناصر كائنة ، وأنه إذا تكون جزء منه فى موضع ضرورة لزم أن يكون سطح منه يلى الفوق إذا تحرك فوق مكان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر . وأما فى أول تكونه فإنما يصير سطح منه إلى فوق و سطح إلى أسفل لأنه لا محالة قد استحال بحركة ما ، وإن الحركة أوجبت له ضرورة وضعاً ما .

فالأشبه عندى ما قد ذهبنا إليه ، وأظن أن الذى قال ذلك فى تكون الاسطقات رام تقريباً للأمر عند بعض من كاتبه من العاميين ، فجزم عليه القول من تأخر عنه على أن كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب .

١- «متابعته لتلك الحركة» (عدة نسخ) «متابعته تلك الحركات المتابعة» نسخة .

الفصل السابع من المقالة التاسعة

فى العناية وبيان وكيفية دخول الشرف فى القضاء الإلهى

وخلق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ أن نحقق القول فى العناية، ولا يشك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلة العالية لا يجوز أن تكون تعمل

مركزية كليات العلوم

١- البحث عن العناية وبيان كيفية دخول الشرف فى القضاء الإلهى ينتج أن الخير مقضى بالذات، والشر مقضى بالعرض. وبذلك تدفع شبهة الثبوتية الذين لانصيب لهم فى التوحيد حيث ذهبوا إلى القول بالمبدئين: أحدهما يزدان فاعل الخيرات، وثانيهما أمر من فاعل الشرور. واستدلوا على ذلك بأننا كما نجد فى العالم خيرات كذلك نجد شروراً كالقحط والغلاء ونقص الأعمار والعيوب المشوهة والأمراض والأوجاع وغيرها، ولا شك أنها كائنة فى سلسلة الممكنات والممكن لا بد له من وجود علة موجبة، ومحال أن تكون علة الشرور فاعل الخيرات لأن فاعل الخيرات خير محض ولا يصدر منه إلا خير محض، والعقل لا يجوز صدور ضد من فاعل واحد كما أن النور لا يكون منشأ الظلمة، ولا العلم مبدا الجهل، ولا القدرة مبدا العجز، فلا بد من وجود المبدئين.

واجاب الحكماء عن تلك الشبهة: أولاً بأن الشرور اعدام والعدم لا يحتاج إلى وجود علة مستقلة موجودة أخرى، لأن علة الوجود وجود وعلة العدم عدم، هذا على مشرب افلاطون الإلهى، وقد بدأ به الشيخ فى هذا الفصل. وثانياً، إن تلك الشرور وإن كانت

موجودة ولكن لما كانت كثيرة الخير طفيفة الشر لا يليق بالحكيم إهمالها، هذا على مذهب أرسطو، والشيخ تعرض لمذهبه بعد بيان مشرب أفلاطون حيث يقول في أواخر الفصل: «بل نقول: إن الأمور في الوهم ...» فعلى أى وجه لا حاجة إلى مبدأ موجود آخر للشرور.

وفي شرح الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام للمبيدي بالفارسية: «حكما گویند هر چه موجود است یا خیر محض است، یا خیر او غالب است بر شر او. و ترك خیر كثير برای شر قليل، شر كثير است. گاه باشد که انگشت مار گزیده باید برید تا باقی اعضاء سالم بماند و در این صورت سلامت مراد است و مرضی، و قطع انگشت مراد است و غیر مرضی. و اگر گویم شر قليل برای خیر كثير خیر كثير است هم راست باشد. در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر او است»

بر صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست
و تحقیق مقام آنکه خدای حکیم است پس می داند که احسن نظام و اصلح اوضاع در آفریدن عالم چیست و قدیر است پس می تواند که بر طبق علم خود عالم را خلق کند و فیاض مطلق است و هیچ بخل در او نیست پس آنچه داند و تواند به فعل آورد، اکنون میسر نیست که هر جزء از اجزای عالم در حد ذات خود بر احسن اوضاع باشد و ملاحظه کل انطباق است از ملاحظه جزء، بنابراین کل به احسن اوضاع مخلوق شده و نزد ایشان قضاء و عنایت علم حق است به احسن اوضاع کل، و اگر چنین نماید که وضع جزوی از اجزاء بهتر از آنکه هست می تواند بود نه محل مناقشه است. و خواجه نصیرالدین گوید:
بر حق حکمی که ملک را شاید نیست

حکمی که ز حکم او فزون آید نیست

هر چیز که هست آنچنان می باید

آن چیز که آنچنان نمی باید نیست

معمار که طرح خانه می کند شاید که بعض اجزاء را بهتر از آنکه هست طرح تواند اما طرح کل مقتضی آن باشد که جز بر آن طرح واقع نشود که هست.

ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يهملها شيء، ويدعوها داع ويعرض لها إشار. ولالك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السماويات، وأجزاء الحيوان والنبات، عما لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضى تدبيراً ما، فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تادية إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية.

واعلم أن الشر يقال^١ على وجوه: فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة؛ ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك إدراك ما بسبب لا فقد سبب فقط. فإن السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مبيهاً لا يدركه المضرورة، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس، فإن كان هذا

→

أحمقى دید کافری قتال	کرد از خیر او زپیر سؤال
گفت هست اندر آن دو چیز نهان	که نهی و ولی ندارد آن
قاتلش غازی است در ره دین	باز مقتول او شهید گزین
نظر پاک این چنین بیند	نازنین جمله نازنین بیند.

انتهی ما اردنا من نقل کلام المیبدی.

وبعضه لا یخلو من دغدغة لكونه خطایاً إقناعياً. وقوله: «نزد ایشان قضا و عنایت علم حق است» هو كما في شرح المواقف: «القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية».

١-راجع الأسفار، ج ٣، ص ١١٤.

المحتاج دراكاً أدرك بأنه غير منتفع به ولم يدرك من حيث يدرك ذلك أن السحاب قد حال ، بل من حيث هو مبصر ، وليس هو من حيث هو مبصر متاذياً بذلك ، متضرراً أو متقصاً بل من حيث هو شيء آخر ، وربما كان مواصلاً يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتالم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة ، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة فى نفس ذلك العضو يدرك المؤذى الحار أيضاً ، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان : إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدمية ، وإدراك على ما نحو سلف من إدراكنا الأمور الوجودية ، وهذا المدرك الوجودى ليس شراً فى نفسه بل شراً بالقياس إلى هذا الشيء . وأما عدم كماله وسلامته فليس شراً بالقياس إليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شراً ، بل وليس بنفس وجوده إلا شراً فيه وعلى نحو كونه شراً ، فإن العمى لا يجوز إلا أن يكون فى العين ، ومن حيث هو فى العين لا يجوز أن يكون إلا شراً ، وليس له جهة أخرى حتى يكون بها غير شر . وأما الحرارة مثلاً إذا صارت شراً بالقياس إلى المتالم بها ، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر ، فالشر بالذات هو العدم ولاكل عدم ، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، والشر بالعرض هو المُعَدِم ، أو الحابس للكمال عن مستحقه ، ولاخبر عن عدم مطلق إلا عن لفظه ، فليس هو بشر حاصل ، ولو كان له حصول ما كان الشر العام . فكل شيء وجوده على كماله الأقصى ، وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر ، وإنما الشر يلحق ما فى طباعه ما بالقوة ، وذلك لأجل المادة .

والشر يلحق المادة لأمر أول يعرض لها فى نفسها ، ولأمر طارئ من بعد . فاما الأمر الذى فى نفسها فإن يكون قد عرض لمادة ما فى أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات تلك الهيئة تمنع استعدادها

الخاص للكمال الذى منيت بشر يوازيه ، مثل المادة التى يتكون منها إنسان أو فرس ، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهرأ ، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم ، فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية ، لا لأن الفاعل حَرَم ، بل لأن المنفعل لم يقبل . وأما الأمر الطارئ من خارج فأحد شيئين : إما مانع وحائل ومُبْعِد للمكمل ، وإما مضاد وأصلٌ ممحق للكمال .

مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس فى الثمار على الكمال .

ومثال الثانى جَسَّ البرد للنبات المصيب لكماله فى وقته ، حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه . وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود كما علمت .

ثم الشر إنما يصيب اشخاصاً وفى أوقات . والأنواع محفوظة ، وليس الشر الحقيقى يعم أكثر الأشخاص ، إلا نوعاً من الشر .

واعلم أن الشر الذى هو بمعنى العدم^١ إما أن يكون شراً بحسب أمر واجب^٢ أو نافع^٣ قريب من الواجب ، وإما أن لا يكون شراً بحسب ذلك بل شراً بحسب الأمر^٤ الذى هو ممكن فى الأقل . ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع

١- زوال الحياة والبصر مثلاً .

٢- كالحياة .

٣- كالبصر .

٤- كعلم الهندسة للإنسان المستعدك .

الممكن هو فيه^١. وهذا القسم غير الذى نحن فيه، وهو الذى استثنيناه^٢، هذا. وليس هو شراً بحسب النوع^٣، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع^٤ كالجهل بالفلسفة أو بالهندسة أو غير ذلك، فإن ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناسي، بل هو شر بحسب كمالٍ لا صلاح فى ان يعم^٥، وستعرف أنه إنما يكون بالحقيقة شراً إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفسه، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه، واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد^٦. وأما قبل ذلك^٧ فليس مما ينبعث الشئ إليه فى بقاء طبيعة النوع انبعائه إلى الكمالات الثانية التى تلو الكمال الأول، فإذا لم يكن كان عدماً فى أمر ما مقتضى^٨ كان فى الطباع^٩.

فالشرف فى أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن

١- حتى يتخلف الاقتضاء عن طبع نوعه .

٢-يعنى بذلك قوله آنفاً : «إلا نوعاً من الشر» .

٣-«هذا وليس هو شراً بحسب النوع» جملة واحدة، كلمة «هذا» مبتدأ وبعدها خبرها، وهذا إشارة إلى نوع المستثنى .

٤-كالبصر وغيره .

٥- ذلك الكمال .

٦-اي قبل ذلك الشوق والاستعداد .

٧-قوله : «فإذا لم يكن كان عدماً فى أمر ما مقتضى كان فى طباعه» العبارة متفرعة على

قوله : «فليس مما ينبعث» واسم لم يكن، ضمير مستتر راجع إلى «ما» فى «مما ينبعث» وكلمة «مقتضى» على هيئة اسم مفعول، أي ليس العلم المذكور من الكمالات الثانية حتى

إذا لم يكن فى أمر ما أي شخص ما كان عدمه مقتضى الطباع .

بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولولم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقة رداء رجل شريف وجب احتراقه، لم تكن النار منتفعا بها النفع العام، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه، فإفادته الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر ينذر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدماً من شر من عدم واحد، ولهذا^١ ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القليل من الخير لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بإيجاده.

فكان^٢ في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوزاً ما يقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده.

فإن قال قائل: فقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرراً عن الشر.

فتقول: هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود، وإن كان جائزاً في الوجود المطلق على أنه ضرب من الوجود المطلق مبرراً، ليس هذا الضرب، وذلك مما قد فاض عن المدبر الأول، ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسمائية، وبقي هذا النمط في الإمكان ولم يكن تركه إيجاده

١- «لهذا ما» كلمة واحدة يعنى: إزاين جهت عاقل بر مى گزيند يؤثر اى يختار.

٢- نتيجة البحث.

لأجل ما قد يخالطه من الشر الذى إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً ، وترك
 لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شراً من أن يكون هو فكونه خير الشرين ،
 ولكان أيضاً يجب أن لا توجد الاسباب الخيرية التى هى قبل هذه الاسباب
 التى تؤدى إلى الشر بالعرض ، فإن وجود تلك مستتبع لوجود هذه ؛ فكان
 فيه اعظم خلل فى نظام الخير الكلى بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وقصرنا
 التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان فى الوجود من اصناف الموجودات المختلفة
 فى أحوالها ، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل ، وبقي نمط من الوجود
 إنما يكون على هذه السبيل ، ولا كونه اعظم شراً من كونه ، فواجب أن
 يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذى هو أصوب ، وعلى النمط
 الذى قيل .

بل نقول من رأس : إن الشر يقال على وجوده : فيقال شر للأفعال
 المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق ، ويقال شر للآلام والغموم
 وما يشبهها ، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن
 يكون له . فكان الآلام والغموم وإن كانت معانيها وجودية ليست أعداماً ،
 فإنها تتبع الأعدام والنقصان ، والشر الذى فى الأفعال هو أيضاً إنما
 هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه مثل الظلم ، أو بالقياس إلى
 ما يفقد من كمال يجب فى السياسة المدنية كالزنا ، وكذلك الأخلاق إنما هى
 شرور بسبب صدور هذه^٢ عنها وهى مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب
 أن تكون لها ، ولا نجد شيئاً مما يقال له شر من الأفعال إلا وهو كمال بالقياس

١-الواو حالية والقضية معدولة الموضوع .

٢-اي الأفعال .

إلى سببه الفاعل له ، وعسى أنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له ، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل ، فالظلم يصدر مثلاً عن قوة طَلابة للغلبة وهي الغضبية مثلاً ، والغلبة هي كمالها ، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية ، يعنى أنها خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة وتطلبها وتفرح بها ، فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها ، وإن ضعفت عنه ، فهو بالقياس إليها شر لها ، وإنما هي شر للمظلوم ، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها ، فإن عجزت عنه كان شراً لها ، وكذلك السبب في الفاعل للآلام والاحزان كالنار إذا أحرقت مثلاً فإن الإحراق كمال للنار ، لكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك ، لفقدانه ما فقد .

وأما الشر الذي سببه النقصان وفصور يقع في الجبلية وليس لأن فاعلا فعله ، بل لأن الفاعل لم يفعله ، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء .

وأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات فإنما هي من سببين : سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم ، وسبب من جهة الفاعل ، فإنه لما وجب أن يكون عنه الماديات ، وكان مستحيلاً أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يغنى عن المادة ويفعل فعل المادة إلا أن يكون قابلاً للصورة والعدم ، وكان مستحيلاً أن لا يكون قابلاً للمتقابلات ، وكان مستحيلاً أن تكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها ، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ، ثم كان الكل أنما كان يتم بأن يكون فيه محترق ومتسخن ، وأن يكون فيه مُحْرِق مُسَخَّن لم يكن بدّ من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع

آفات تعرض من الإحراق والاحتراق، كمثّل إحراق النار عضو إنسان ناسك، لكن الأمر الأكثرى هو حصول الخير المقصود فى الطبيعة والأمر الدائم أيضاً.

أما الأكثرى فإن أكثر أشخاص الأنواع فى كنف السلامة من الاحتراق، وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة، وفى الأقل ما يصدر عن النيران الآفات التى تصدر عنها، وكذلك فى سائر تلك الأسباب المشابهة لذلك، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذى يصح أن يقال : إن الله تعالى يريد الأشياء، وأريد الشر أيضاً على الوجه الذى بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبا به، فالخير مقضى بالذات والشر مقضى بالعرض وكل بقدر. وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقصر عنها الكمالات فى أمور، لكنها يتم لها ما لانسبة له كثرة^١ إلى ما يقصر عنها، فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفايقة الدائمة والأكثرية لأجل شرو فى أمور شخصية غير دائمة.

بل نقول^٢ : إن الأمور فى الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة يمتنع أن تكون إلا شراً على الإطلاق، وإما أمور وجودها أن يكون خيراً ويمتنع أن تكون شروراً وناقصة، وإما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها ولا يمكن غير ذلك لطباعها، وإما أمور تغلب فيها الشرية، وإما أمور

١- أي بحسب الكثرة، وفى بعض النسخ : «كثيرة».

٢- هذا بيان مذهب أرسطو كما اشرنا إليه من قبل من أن الأمور فى بادئ الوهم خمسة أقسام : إما أمور وجودها إذا توهمت ...

متساوية الحالين .

فأما مالا شرية فيه ، فقد وجد في الطباع ، وأما ما كله شر أو الغالب أو المساوي أيضاً ، فلم يوجد . وأما الذي الغالب في وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد ، إذا كان الأغلب فيه أنه خير .

فإن قيل : فلم لم تمنع الشرية عنه أصلاً ، حتى كان يكون كله خيراً ، فيقال حينئذ لم يكن هي هي إذ قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون ، بحيث لا يعرض عنها شر فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة . أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر لزوماً أولاً . ومثال هذا : أن النار إذا كان وجودها أن تكون مخرقة ، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه ، وكان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق وكان وجود كل واحد منهما أن تعرض له تحركات شتى ، وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء ، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال ؛ فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل ، فالكل انما رتب فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي إلى النظام الكلى مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور .

فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن تحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردى أو كفر أو شر آخر في نفس أو بدن ، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت ، فلم يعبا ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة . وقيل : خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي ، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي ، وقيل : كل ميسر لما خلق له .

فإن قال قائل : ليس الشر شيئاً نادراً أو اقلية ، بل هو أكثرى ، فليس هو كذلك بل الشر كثير وليس بأكثرى ، وفرق بين الكثير والأكثرى ، فإن ههنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست بأكثرية كالأمراض ، فإنها كثيرة وليست أكثرية . وإذا تأملت هذا الصنف الذى نحن فى ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذى يقابله ، ويوجد فى مادته فضلاً عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية . نعم الشرور التى هي نقصانات للكمالات الثالثة فهي أكثرية ، لكنها ليست من الشرور التى كلامنا فيها ، وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسية ، ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر فى الكمالات الأولى ، ولا فى الكمالات التى تليها مما يظهر منفعتها ، وهذه الشرور ليست بفعل فاعل ، بل لأن لا يفعل الفاعل لأجل أن القابل ليس مستعداً أو ليس يتحرك إلى القبول ، وهذه الشرور هي أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة .

الفصل الثامن من المقالة التاسعة

في المعاد

وبالحري أن نحقق ههنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها^١،
وأنها إلى أية حال ستصير، فنقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول
من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة
وهو الذي للبدن عند البعث^٢، وخيرات البدن وشروعه معلومة لا تحتاج إلى

١- أي أبدانها العنصرية لا الأخروية، لأن النفس لها أبدان كثيرة طويلة والتفاوت بينهما
بالكمال والنقص، ومفارقتها عن أبدانها مطلقاً لا تساعد شواهد البرهان. منها أن النفس
مظهر وآية عظمى لبارئها، والبارئ جلّت عظمتة لا يخلو عن مظاهره ومجاليه، لأن الربّ
المطلق بلا مظاهر لا يصحّ عقلاً التفوّقه به، وكذا العقول والنفوس قاطبة، إلا أن المؤيد
بتأييده تعالى يفرق بين التعلق التدبيري التكميلي وبين التعلق التدبيري الاستكمالي،
وقد أشرنا في هذه الجمل إلى كنوز رموز يغتنمها من أخذت الفطنة بيده.

وأما البدن في قوله الآتي: «وهو الذي للبدن عند البعث» فهو البدن الأخروي والظرف
ناصّ عليه، ولذا قال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثيرية ص ٣٧٦ ناظراً إلى
قول الشيخ هذا ومفسراً إياه: «إن المعاد على ضربين: ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلا
الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروعه ...».

٢- الظرف أعني «عند البعث» نصّ على أن المراد من البدن هذا هو البدن الأخروي. ومرض
الشيخ العظيم من قوله: «وخيرات البدن ...» بيان كون الجزاء وفقاً للعمل، وسرّ ذلك

ان تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم حال السعادة والشقاوة التي

الوفاق حيث قال عزّ من قائل : «جزاء وفاقاً» خارج عن طوق افكارنا ، كما أنّ نزع الأثمار على أشجارها غير معلوم لنا ، وأنّى لنا أن ندرك كيفية أثمار هذه الشجرة هذه الثمرة ، وتلك الشجرة تلك الثمرة ، وأنّى لنا أن نصل إلى كيفية بروز عنقود العنب من الكرم مثلاً ، وإن كنا نعلم أنّ الأجزاء في طول العمل ومتفرع عليه ، بل الأجزاء نفس العمل ، ولكن الشريعة المحمدية بنيت ذلك الوفاق على التفصيل وبسطه حيث لا مزيد عليه . ولا يخفى عليك أنّ الشيخ تكلم في المقام بكلام رصين وعميق بعيد الغور ، وقد تخلص عن أقاويل من لم يكن لهم حظّ من أسرار الشريعة إلا مباحث الألفاظ ومفاهيمها الظاهرة .

واعلم أنّ صدر المتألهين قدس سره في معاد شرحه على الهداية الاثرية ناظر إلى بيان مراد الشيخ في هذا المقام من الشفاء حيث قال ص ٣٧٦ : «ومما يجب أن يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد أنّ المعاد على ضربين : ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة ، وخيراته وشروعه والعقل لا ينكره ، وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربّما يشير إليه إشارات مقنعة وعبارات مشبعة ...» .

واعلم أنّ مفاد الجسم في عبارات هؤلاء الأعظم بمعنى تحقق الشيء وتقرّره وتواصله ، لا بمعناه العنصري وذلك كتجسم الأعمال المعبر عنه بتجسد الأعمال ايضاً وتجسّم الأعراض ايضاً . وذلك الجسم وهذا التجسم غير ماثور عن القرآن والحديث ، بل تعبير مستفاد منهما عبر عن ذلك التحقق والتحصيل في الآخرة بالجسم والتجسم .

ثم يأتي قول الشيخ في هذا الفصل في «أنّ الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية ...» . وقال صدر المتألهين في معاد «شرح على الهداية» ص ٣٧٧ : «وللشيخ الرئيس إشارة خفية في آخر إلهيات الشفاء إلى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله : إن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية ...» .

وهذا المعاد الجسماني هو على النحو الذي يصرّ المولى صدر الدين في الاسفار بعد تمهيد أحد عشر أصلاً على إثباته ، وقد بسطنا الكلام في ذلك في سائر مسفوراتنا .

بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون رغبته في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبته في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يسعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول، وعلى ما سنصفها عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة، والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها في الشرع .

فنقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشرّاً يخصها؛ مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذة العصب الطفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاده وتشارك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل .

وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإن مراتبها

١- أي وهي على ما سنصفها، عطف على مقارنة الحق .

٢- عطف على الشعور، أي تشارك كلها في أن موافق كل واحدة . ثم نسخ الشفاء كلها موافقة لما في المتن، ولكن عبارة «النجاة» هكذا: «والموافق لكل واحد ...» وهي أنسب بالسياق حيث إن كلمتي الشعور والموافق كليهما معرفتان بحرف التعريف .

فى الحقيقة مختلفة، فالذى كماله أفضل وأتم، والذى كماله أكثر، والذى كماله أدوم، والذى كماله أوصل إليه وأحصل له، والذى هو فى نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذى هو فى نفسه أشد إدراكاً؛ فاللذة التى له هى ابلغ وأو فى لامحالة^١، وهذا أصل.

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ولا تتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاهد ما لم يحصل، وما لم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه، مثل العين فإنه متحقق أن للجماع لذة^٢ لكنه

١- «هى ابلغ وأوفر لامحالة» كما فى نسختين مخطوطتين عندنا، وثلاث نسخ أخرى مخطوطة أيضاً موافقة للمتن، وعبارة النجاة موافقة للمتن أيضاً.

٢- لا يخفى عليك أن العبارة لا تخلو من إغلاق وأصو جاج، والنسخ المخطوطة عندنا من إلهيات الشفاء مع أنها تنتهى إلى ثمان كلها مضطربة فى المقام. وعبارتا الشفاء والنجاة فى هذه الفصول متطابقتان. وعبارة النجاة فى المقام أيضاً كذلك حتى أن النجاة المطبوعة فى مصر جاء فى هامشها فى المقام من قلم مصححها ما هذا لفظه: «هذا موضع نظر وتأمل، فالكلمة مبهمة المعنى والكلام كانه أتر».

أقول: وقد صححت العبارة وحصلنا معناها بما أفادها الشيخ أيضاً فى كتابه المسمى بـ «المبدأ والمعاد» فى هذا المقام، فدونك بما عبر فيه حتى يتبين عبارة هذا الكتاب أعني «الشفاء»: «ومعلوم أن اللذة التى لها - يعنى للنفس - والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع والقضم ونحن لانشتهي هذه اللذة بالطبع بل بالعقل، ولانحن إليها ولاننتصورها وإن كان البرهان والعقل يدعو إليها ومثلنا فى ذلك مثل العين فإنه لا يحن إلى لذة الجماع ولا يشتهي له لأنه لم يجربه ولم يعرفه وإن كان الاستقراء والتواتر يعرفه وجود ذلك ويدله على أن هينها للجماع لذة، فكذلك حالنا فى اللذة التى نعرف وجودها ولاننتصورها» انتهى ما أردنا من نقل عبارة المبدأ والمعاد.

فقوله فى «الشفاء»: «كما يشتهي» يتعلق بقوله: «ولا يحن نحوه الاشتها...»، لا بقوله: «بل بشهوة أخرى». وقوله: «وإن كان مؤدياً فى الجملة» بالدال المهملة، أى وإن كانت

لا يشتهي ولا يحنّ نحوه الاشتهااء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل بشهوة أخرى كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤدياً ، في الجملة ، فإنه لا يتخيله . وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة ، ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة ، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية أمرٌ في غاية الفضيلة والشرف والطيب نُجِّلَه عن أن نسميه لذةً ، وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة ، كلا بل أي نسبة تكون

الشهوة الأخرى مؤدية إياه في الجملة لذة الوقاع ، وإنما ذكر الفعل وخبره لأن المراد بالشهوة الأخرى هو الشهوة المستفادة من الدليل والبرهان كما قال في المبدأ والمعاد : بل بالعقل ، وقال أيضاً : « وإن كان البرهان والعقل يدعو إليه ، وقال أيضاً : وإن كان الاستقراء والتواتر يعرفه وجود ذلك ويدله ... » . والغرض أن الشهوة الأخرى أي الدليل وإن كان مؤدياً إياه في الجملة لذة الجماع ولكنه تادية برهان لاتادية وجدان .

وقوله : « فإنه لا يتخيله » دليل لقوله : « لكنه لا يشتهي ولا يحنّ نحوه ... » يعني أن العنين لكونه لا يتخيل الجماع لا يشتهي ولا يحنّ نحو ذلك النحو من الاشتهااء والحنين اللذين يكونان مخصوصين بالجماع .

قوله : « الاشتهااء والحنين » كل واحد منهما منصوب على المفعولية المطلقة .

وقوله : « من يجرب » من التجربة ، والعبارة المصححة هكذا : « ولم يشرع نحوه مثل العنين فإنه متحقق أن للجماع لذة لكنه لا يشتهي ولا يحنّ نحوه الاشتهااء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل بشهوة أخرى ، كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها إدراك ، وإن كان مؤدياً في الجملة ، فإنه لا يتخيله » .

وإن شئت قلت : لكنه لا يشتهي ولا يحنّ نحوه الاشتهااء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها إدراك ، فإنه لا يتخيله ، بل بشهوة أخرى وإن كان مؤدياً في الجملة .

لما للعالية إلى هذه الحسية، ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس^١، فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط، في عدم تخيل اللذة اللحنية^٢ وهو متيقن لطبيعتها، وهذا أصل.

وأيضا فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعموم الرذيلة الكريهة بالذات، وربما لم تكن كراهية، ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالحائث يجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بهما ولا يستلذهما^٣، وهذا أصل.

وأيضا فإنه قد تكون القوة الدراكة بمنزلة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى إذا زال العائق ورجعت إلى غريزتها تأذت به مثل المرور فرجا لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ويستنقى أعضائه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له، وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة،

١- المراد بالقياس هو المنطقي، أي بالدليل والبرهان، والمراد بالاستشعار هو العلم الشهودي الذي هو فوق طور العقل النظري المبني على ترتيب المقدمتين الصغرى والكبرى، والعلم الشهودي يعبر في الصحف العرفانية بالذوق، والذوق هو الاعتلاء من حضيض الإدراك المفهومي إلى أوج مقام النيل الشهودي الاسمى بحيث يتحقق العارف بحقيقة الاسم، وقد بسطنا الكلام في ذلك في تعليقاتنا على تمهيد القواعد، وعلى شرح القيصري على فصوص الحكم.

٢- بيان وجه الشبه أي حالنا كحال الأصم في ذلك، والعبارة في النجاة هكذا: «في عمره»، ولا تخيل اللذة...».

٣- جميع نسخ الشفاء التي عندنا بإفراد ضمير المؤنث في «فلا يشعر بها ولا يستلذها» ولكن نسخة النجاة بالثنائية.

٤- كما في أكثر النسخ المخطوطة من الشفاء، وفي نسخة: «ولذلك قد يكون» باللام.

بل كارها له، وهو أوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه، وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس ماؤف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حيثئذ بالألم العظيم.

فإذا تقررت هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمّه فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفي^١ في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره، وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال: إنه أفضل وأتم منها بل لانسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماها وكثرة وسائر ما يتم به إلذاذ المدركات^٢ مما ذكرناه. وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد. وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابلة حتى يكون كأنه هو بلا انفصال؛ إذ العقل والعامل والمعقول

١- أي ثم تستمر كذلك، بل في النجاة: «ثم تستمر كذلك».

٢- إلذاذ المدركات، خ. ل. وعبارة النجاة: «وسائر ما يتفاوت به لذائذ المدركات».

واحد أو قريب من الواحد ، وأما أن المدرك فى نفسه أكمل فأمر لا يخفى ،
وأما أنه أشد إدراكا فأمر أيضا تعرفه بأدنى تأملٍ وتذكرٍ منك لما سلف بيانه ،
فإن النفس النطقية أكثر عددَ مدركاتٍ ، وأشدَّ تقصياً للمدرك وأشدَّ تجريداً له
عن الزوائد الغير الداخلة فى معناه إلا بالعرض ولها الخوض فى باطن المدرك
وظاهره ، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تقاس هذه اللذة
باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ، ولكننا فى عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا
فى الرذائل لا نحسُّ بتلك اللذة إذا حصل عندنا شئ من أسبابها كما أومأنا
إليه فى بعض ما قدمناه من الأصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها اللهم إلا
أن نكون قد خلعنا ربة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا ، وطالعنا
شيئاً من تلك اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منهما خيالاً طفيفاً ضعيفاً ،
وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفسية ونسبة
التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى بتنشئ روايح المذاقات
اللذيذة إلى الالتذاذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بُعداً غير محدود .

وانت تعلم إذا تأملت عوياً يهْمُك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين
الظفرين ، استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس ؛ والأنفس العامية أيضاً
فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب
افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء قالة . وهذه كلها أحوال عقلية بعضها
واضداد بعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصير لها على المكروهات
الطبيعية ويعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس فى محقرات
الأشياء فكيف فى الأمور البهية العالية ؟ إلا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق
المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس عما يلحق الأمور البهية لما قيل
من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن^١، وكانت النفس منّا تنبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تُحصِّلْهُ، وهى بالطبع نازعة إليه إذ عقلت بالفعل أنه موجود. إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما يُنسى المريض الحاحه إلى بدل ما يتحلل وكما تُنسى الأمراض الاستلذاذ بالخلو واشتهاءه، وتُميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها حيثئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعد لهما تفريق النار للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج، فيكون مثلنا حيثئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف، أى الذى عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ، ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذى لها أن تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذى أذيق الطعم اللذ وعُرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لامن جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التى هى للجواهر الحية المحضة، وهى أجل من كل لذة وأشرف.

فهذه هى السعادة وتلك هى الشقاوة، وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق إلى كمالها

١- جواب «أما» و «إذا» كليهما قوله الآتي: «عرض لها حيثئذ...»، والنسخ المخطوطة التي عندنا كلها متفقة في هذه العبارة، وإن كان الصواب أن يقال: «عرض لها حيثئذ...» بإلغاء لمكان «أما».

وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضا فى سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثا وينطبع فى جوهر النفس إذا برهن للقوة النفسانية أن ههنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت . وأما قبل ذلك فلا يكون، لأن هذا الشوق يتبع رأيا؛ إذ كل شوق يتبع رأيا، وليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى، لزم النفس ضرورة هذا الشوق؛ وإذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى؛ لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات، وهؤلاء إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الإسنى، وإما معاندون جاحدون متعصبون لأراء فاسدة مضادة للأراء الحقيقية، والجاحدون أسوأ حالا لما اكتسبوا من هيات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة، وفى تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب . واطن أن ذلك أن تصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا، وتصديق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان وتعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تنهاى، وتتقرر عندها هيئة الكل ونسب أجزاء بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى

الموجودات الواقعة فى ترتيبه، وتتصور العناية وكيفيةها.

وتتحقق أن الذات المتقدمة لكل أى وجود يخصها، وأية وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها.

ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا، وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك فصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.

ونقول أيضا: إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس، ولتقدم لذلك مقدمة، وكأنا قد ذكرناها فيما سلف، فنقول: إن الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية، وقد أمر فى كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بأن تفعل أفعال التوسط دون أن تحصل ملكة التوسط، بل أن تحصل ملكة التوسط، وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا، أما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان، وأما للقوة الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة الاستعلاء واللائعاع، كما^١ أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا، ولكن بعكس هذه النسبة^٢. ومعلوم أن الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية، وإذا قويت القوى

١- ناظر إلى قوله: «كأنها موجودة» أي ملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا، كما أن ملكة الإفراط والتفريط ...

٢- يعني أن ملكة الإفراط والتفريط للقوى الحيوانية توجب هيئة الاستعلاء واللائعاع، وللقوة الناطقة هيئة الإذعان.

الحىوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت فى النفس الانسانية هيئة إذعانية واثرائفعالى قد رسخ فى النفس الناطقة من شأنها أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة المتوسط فالمراد منها التنزيه^١ عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة البدن ، بل عن جهته ؛ فإن المتوسط يسلب عنه الطرفان دائما . ثم جوهر النفس إنما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه ، ويغفله عن الشوق الذى يخصه ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، والشعور بألم الكمال إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فى البدن أو منغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره والاشتغال بآثاره^٢ وبما يورده عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن ، فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبما ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذى له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرْف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم أذاه .

ثم أن تلك الهيئة^٣ البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له ، وإنما كان يلهيها عنها أيضا البدن وتتمام انغماسها فيه ، فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك

١-التنزيه من «ن-ز-ه» وقد قرء التبرئة من «ب-ر-ا» .

٢-«اي بقية مما كانت يورد عليه من عوارضه البدنية ، وفي التنزيل الكريم : «أو آثاره من علم» (الاحقاف : ٥) اي بقية منه ، وفي طائفة من نسخ الكتاب «بآثاره ربما يورد عليه» .

٣-البحث عن التكامل البرزخي للنفس الناطقة الإنسانية .

المضادة العظيمة وتآذت بها أذى عظيماً، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس
لامر لازم، بل لامر عارض غريب، والأمر العارض الغريب لا يدوم
ولا يبقى، ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة
بتكررها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول
وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها.

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت
غير مكتسبة للهيئات الرديّة صارت إلى سعة من رحمة الله تعالى ونوع
من الراحة، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنيّة الرديّة وليس لها عندها هيئة
غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لامحالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها،
فتعذب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق
إليه، لأن آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي.

ويشبهه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً وهو أن هذه الأنفس إن

١- هذا الكلام مبنيّ على تكامل النفوس في البرزخ، كما هو منصوص في الشرائع الإلهية،
والآيات القرآنية صريحة في ذلك وأحاديث أهل بيت الوحي والعصمة متظافرة فيه، إلا
أن الاقتحام في البحث عن ذلك لائق بالبطل العلمي، لأن التكامل البرزخي من أمّهات
مسائل الحكمة المتعمّالية والسؤال المهم في المقام هو عن بيان نحو ذلك التكامل ولامادة
هناك، والتكامل أتما هو في عالم الطبيعة والمادة، فتبصّر وراجع النكتة ٦٣٧ من كتابنا
الف نكتة ونكتة.

٢- ذلك البعض هو المعلم الثاني أبو نصر الفارابي أتما تصدّيّ لجواب ذلك السؤال المذكور
آنفاً، وهذا الجواب هو تعلق النفوس بعد مفارقتها عن أبدانها العنصرية، بالأجرام
السماوية تعلّقاً مّا، أعني نحواً من التعلق بحيث لاتصير تلك الأجسام أبداناً لها حتى
يلزم التناسخ الباطل، والتعلق على عرض عريض وله مراتب لا يحصر في عدد خاص
فانظر إلى تعلقك بولدك في أطواره وشئوناته بحسب سنه، فلاب تعلق بالولد في أوان

كانت زكية وفارقت البدن وقدرسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن أن يخاطب به العامة وتصور في أنفسهم عن ذلك، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة، ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة، بل جميع هياتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام، ولا منع من المواد السماوية^١ عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها، قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع مساويل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية، وتكون الأنفس الردية أيضاً تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه^٢، فإن الصور الخيالية ليست^٣ تضعف عن الحسية بل تزداد عليها

مركزية كجوزية برطوني

→ كونه طفلاً رضيعاً نحواً من التعلق، وفي أوان كونه مراهقاً نحواً آخر وهكذا في طول أحواله. وإيضاً الإنسان المواجه للمرأة له نحو من التعلق بها وله تعلق آخر بأمه وأبيه وعشيرته، وكيف كان ولما لم يات الفارابي بدليل قاطع قال الشيخ: «يشبه أن يكون قوله حقاً حيث إنه فرض ممكن ولا حجة على رده أيضاً، إلا أن صاحب الأسفار أورد في كلامه دغدغة والمثاله السبزواري استصوب فرض الفارابي ببيان أنحاء التعلق. فراجع الأسفار، ج ٩، ص ٤٢، ط ٢.

١- المواد السماوية كأنها موجودات برزخية بين الموجودات الطبيعية العنصرية وبين الموجودات النورية المجردة فتتناسب تلك الأرواح في تعلقها بها دون حاشيتها فتبصر.

٢- أي تقاسي الأنفس ذلك المصور لهم، مقاساة: رفج چیزى کشیدن.

٣- قال صدر المتألهين في معاد شرح الهداية الاثيرية (ص ٣٧٧): «للشيخ الرئيس إشارة خفية في آخر إلهيات الشفاء إلى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله: «إن الصور الخيالية ليست تضعف...».

تأثيراً وصفاءً كما يشاهد في المنام، فربما كان المحلوم به أعظم شأنًا في بابهِ من المحسوس، على أن الأخرى أشد استقراراً^١ من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل، وليست الصورة التي ترى في المنام، بل ولا التي تحس في اليقظة، كما علمت، إلا المرتسمة في النفس. إلا أن أحدهما يتبدى من باطن وينحدر إليه، والثاني يبتدى من خارج ويرتفع إليه، فإذا ارتسم في النفس تمَّ هناك الإدراك المشاهد، وإنما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس^٢ لا الموجود في الخارج^٣، فكلما

→

أقول هذه الكلمة العليا التي أشار إليها واستفادها من كلام الشيخ أيضاً مبنية على النهج الذي سلكه في إثبات المعاد الجسماني بعد تمهيد أحد عشر أصلاً في معاد الأسفار. ونجديك جدوى تعينك على الارتقاء إلى ذروة هذا الطود الرفيع إن أخذت القطانة بيدك وهي: أن المعراج الجسماني والمعاد الجسماني توأمان يرتضعان من ثدي واحد، متقاربان في الأحكام، كما أفاده المثال السبزواري في تعليقاته على الأسفار، ج ٩، ص ٤٨ - ط ٢. وكذلك المعاد الجسماني وتجسم الأعمال يرتضعان من لبن واحد، والتحقيق والتنقيب في ذلك يطلب في رسالتنا «دروس اتحاد العاقل والمعقول» ومع ذلك لا بد لك من شيخ يرشدك.

هیچ کس در نزد خود چیزی نشد هیچ آهن خنجر تیزی نشد

والله هو الهادي.

١- أقول: هكذا كانت أكثر النسخ المخطوطة عندنا وبعضها «الأخروي» مكان «الأخرى» والمعنى واحد.

ثم إن غير واحدة من نسختنا بقرا «أسد» بالسين المهملة، ولا يخفى وجهه الوجيه.

٢- هذا كلام بعيد الغور وله شأن عظيم علمي، وكذا قوله الشامخ في المدرك الذاتي والمدرك بالعرض، وقد بحث عنهما صدر المتألهين في البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله وفي البحث عن اللذة في الجواهر والأعراض من الأسفار. ولنا في تعليقاتنا على الأسفار وفي رسالتنا في الاتحاد المذكور إشارات مجدية فيهما، وهذه المسائل من أمهات المسائل في الحكمة

أرتسم فى النفس فعل فعله وإن لم يكن يسبب من خارج ، فإن السبب الذاتى هو هذا المرتمسم ، والخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب .
فهذه هى السعادة والشقاوة الخسيسستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة ، وأما الأنفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالاتها بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية ، وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها ، وإلى المملكة التى كانت لها ، كل التبرئ . ولو كان بقى فيها من ذلك أثر اعتقادى أو خلقى تأذت به ، وتخلفت لأجله عن درجة العليين إلى أن تنفسخ وتزول .



→ المتعالية وفي صحف العرفاء مبتنية ايضاً على هذا المبنى القويم ، ولا بد لك من أستاذ حاذق لتعليم هذه الأسرار المصونة عن الأغيار .
٣- « فى خارج » نسخة عتيقة .



مرکز تحقیقات کاپویر علوم اسلامی

المقالة العاشرة



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

وفيها خمسة فصول :

الفصل الأول : في المبدأ والمعاد

الفصل الثاني : في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي ...

الفصل الثالث : في العبادات ومنفعتاتها في الدنيا والآخرة

الفصل الرابع : في عقد المدينة وعقد البيت ...

الفصل الخامس : في الخليفة والإمام و...



مرکز تحقیقات کاپویر علوم اسلامی

الفصل الأول من المقالة العاشرة

فى المبدأ والمعاد بقول مجمل ، وفى الإلهامات والمنامات ،
وفى الدعوات المستجابة ، والعقوبات السماوية ،
وفى أحوال النبوة ، وفى حال أحكام النجوم

فـالوجود إذا ابتدا من عند الأول لم يزل كلّ قال^١ منه أدون مرتبة
من الأول ، ولا يزال ينحط درجات ؛ فأول ذلك درجة الملائكة^٢ الروحانية

١- أي على قاعدة الممكن الأشرف فالأشرف في سلسلة النزول . وقوله : «ثم من بعدها
يبتدئ وجود المادة ...» أي في الصعود على قاعدة الممكن الأخس فالأخس . وعلى هذا
النوال قال في الفصل الأول من النمط السابع من الإشارات : «تأمل كيف ابتدا الوجود
من الأشرف فالأشرف ...» قال عزّ من قائل : «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج
إليه» (الم سجده : ٦) . وإنما كانت السلسلتان بذلك الترتيب لبطلان التفرقة في الإيجاد .
ثم البحث عن قاعدة الممكن الأشرف والأخس على التفصيل يطلب من إلهيات الأسفار ،
ج ٣ ، ص ١٦٤ ، ط ١ .

٢- لا يخفى عليك لطف قوله : «درجة الملائكة الروحانيين» بإفراد الدرجة ، وبعده
«مراتب الملائكة الروحانية» بجمع المراتب ، وذلك لأنّ العقول لقربهم من نور الأنوار كان
حكم الكثرة مبرتفعة عنها ، وأمّا النفوس فلكونها مدبرّات مباشرات فأحكام الكثرة ظاهرة
فيها .

المجردة التي تسمى عقولا، ثم مراتب^١ الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا، وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها، ثم من^٢ بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فيلبس أول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون أول الوجود فيها أخس وأدون مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم النباتات، وأفضلها الإنسان، وبعده الحيوانات ثم النبات، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل، ومحصلا للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها: وهي أن يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها. وقد بينا كيفية هذا، وبيننا أن هذا الذي يوحى إليه تشبّع الملائكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو الموحى إليه.

١- المرتبة النازلة من العقول باعتبار تعلقها بالأجرام والأجسام تسمى نفساً وروحاً، والروح أكثر استعمالاً في منطق الوحي من النفس، وكثرة العقول والنفوس باعتبار التعلق بالأجرام والعناصر، وتحقيق ذلك ما أفاد صدر المتألهين في آخر المسلك الخامس من الأسفار، ج ١، ص ٣٢٢: «من أنها مع كثرتها وفورها توجد بوجود واحد جمعي...» بل أفاد مثل ذلك التحقيق الأنيق الشيخ أيضاً في رسالته المعمولة في النبوة حيث قال: «سميت الملائكة باسم مختلفة لأجل معانٍ مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزّي القابل».

٢- في الصعود.

وكما ان أول^١ الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلاً ثم نفساً ثم جرمًا، فهنا^٢ يستدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول، وإنما تفيض هذه الصور لامحالة من عند تلك المبادئ، والأمور الحادثة^٣ في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية، والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية.

وأما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين:

أحدهما القوى الفعالة فيها: إما الطبيعية وإما الإرادية.

والثاني القوى الانفعالية: إما الطبيعية وإما النفسانية.

وأما القوى السماوية فتحدث عنها آثارها في هذه الأجرام التي تحتها

على ثلاثة وجوه:

أحدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيها للأمور الأرضية بوجه من الوجوه، وثانيها إما عن طبائع أجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكيلات الواقعة منها مع القوى الأرضية والمناسبات بينها، وإما عن طبائعها النفسانية.

والوجه الثالث فيه شركة ما مع الأحوال الأرضية وتسبب بوجه

من الوجوه على الوجه الذي أقول إنه قد اتضح لك، أن لنفوس تلك الأجرام

١- في النزول.

٢- أي في الصعود.

٣- عبارة أكثر النسخ المصححة كانت هكذا: «والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات ...» ف«المنفعلة الأرضية» مجرورة و«تابعة» منصوبة على الحالية لها، ولا حاجة إلى تكرارها، لأن المعنى حاصل بالتكرار أيضاً.

السماوية ضرباً من التصرف في المعانى الجزئية على سبيل إدراك غير عقلى محض وأن لمثلها أن يتوصل إلى إدراك الحوادث الجزئية، وذلك يمكن بسبب إدراك تفريق أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هى أسباب وما يتأدى إليه، وأنها دائماً تنتهى إلى طبيعية أو إرادية موجبة ليست إرادية فائرة غير حاتمة ولا جازمة. ولا تنتهى إلى القسر، فإن القسرية إما قسر عن طبيعة، وإما قسر عن إرادة، وإليهما^١ ينتهى التحليل فى القسريات أجمع.

ثم إن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم يكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها، فليس توجد إرادة بإرادة وإلا لذهبت إلى غير النهاية، ولا عن طبيعة للمريد وإلا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة، بل الإرادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات، والدواعى تستند إلى أراضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة، وأما الطبيعية فإن كانت راهنة^٢ فهى أصل وإن كانت قد حدثت فلامحالة أنها تستند أيضاً إلى أمور سماوية وأرضية، عرفت جميع هذا فيما قبل.

وإن لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة السماوية، فإذا علمت الأوائل بما هى أوائل وهيئة انجرارها إلى الثوانى، علمت الثوانى ضرورة. فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات، وأما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى، وأما هى فعلى نحو جزئى كالمباشر أو المتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس، فلامحالة أنها تعلم ما يكون^٣، ولا محالة أنها تعلم فى كثير منها

١- أي إلى قسر عن طبيعة وإلى قسر عن إرادة ينتهى التحليل فى جميع الموارد القسرية.

٢- رهن أي دام وثبت.

٣- تامة، أي ما يوجد.

الوجه الذي هو أصوب والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين.

وقد بينا^١ أن التصورات التي لتلك العلل^٢ مسببات لوجودات تلك الصور^٣ ههنا إذا كانت ممكنة ولم تكن هناك أسباب سماوية، تكون أقوى من تلك التصورات مما هو أقدم ومما هو في أحد القسمين^٤ من الثلث غير هذا الثالث^٥. وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لأعن سبب أرضي ولأعن سبب طبيعي في السماء، بل عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية. وليس هذا بالحقيقة تأثيرا، بل التأثير لمبادئ وجود ذلك من الأمور السماوية؛ فإنها إذا، عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر؛ وإذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون، وإذا عقلت ذلك كان^٦ إذ كان^٧ لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية، أما عدم العلة الطبيعية الأرضية، مثلا أن يكون ذلك الشيء هو يوجد حرارة، فلا يكون قوة مسخنة طبيعية أرضية، فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير فيه، كما أنها تحدث في أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف. وأما مثال الثاني فإن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط، بل

١- أي في الفصل الثالث والرابع من المقالة التاسعة.

٢- أي النفوس المجردة الفلكية.

٣- أي الحقائق والذوات السفلية.

٤- أي النفوس المجردة الفلكية والنفوس الفلكية المنطبعة الجسمانية.

٥- أي العقول المفارقة.

٦- تأمة، أي حصل الأمر.

٧- «إذا كان» نسخة.

وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجبه المبرد فى ذلك
ايضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر .

فتكون اصناف هذا القسم إحالات لأمور طبيعية او إلهامات تتصل
بالمستدعى أو بغيره ، أو اختلاط من ذلك يؤدى واحد منها أو جملة مجتمعة
إلى الغاية النافعة ؛ ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير إلى
استدعاء البيان ، وكل يفيض من فوق . وليس هذا يتبع التصورات السماوية ،
بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا : إنه يليق به ومن عنده
يبتدئ كون ما يكون ، ولكن بالتوسط ، وعلى ذلك علمه .

فبسبب هذه الأمور ما يتتبع بالدعوات والقرايين وخصوصا فى أمر
الاستسقاء وفى أمور أخرى ؛ ولهذا ما يجب أن يخاف المكافاة على الشر
ويتوقع المكافاة على الخير ؛ فان فى ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر ،
وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته ، وآياته هى وجود جزئياته ، وهذه الحال
معقولة عند المبادئ ، فيجب أن يكون لها وجود ، فإن لم يوجد فهناك سرٌّ
وسبب لا ندركه ، أو سبب آخر يعاوقه ؛ وذلك اولى بالوجود من هذا ،
ووجود ذلك ووجود هذا معا من المحال ؛ وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التى
عقلت نافعة مؤدية إلى المصالح قد اوجدت فى الطبيعة على النحو
من الإيجاد الذى علمته وتحققته فتأمل حال منافع الاعضاء فى الحيوانات
والنباتات ، وأن كل واحد كيف خلق . وليس هناك ألبتة سبب طبيعى ، بل
مبدؤه لامحالة من العناية على الوجه الذى علمت العناية . فكذلك فصدق
بوجود هذه المعانى ؛ فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذى علمت العناية
تعلق تلك .

واعلم أن أكثر ما يقربه الجمهور ويفزع إليه ، ويقول به ، فهو حق وإنما

يدفعه هؤلاء التشبيهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلمه وأسبابه ، وقد عملنا فى هذا الباب كتاب البر والإثم فليتأمل شرح هذه الأمور من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات الإلهية النازلة على مدن فاسدة ، وأشخاص ظالمة ؛ وانظر أن الحق كيف ينصر .

واعلم أن السبب^١ فى الدعاء منا أيضا وفى الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والإثم إنما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق ، والطبيعة مبدؤها من هناك ، والإرادات التى لنا كائنة بعد ما لم تكن ، وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة ، وكل إرادة لنا فلها علة ، وعلة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة فى ذلك إلى غير النهاية ، بل أمور تعرض من خارج ، أرضية وسماوية ؛ والأرضية تنتهى إلى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة .

وأما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه ، فإذا حُللت الأمور كلها أُستندت إلى مبادئ إيجابها ، مُنزَل من عند الله تعالى .
والقضاء من الله تعالى هو الوضع الأول البسيط .

والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرىج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التى تنسب من حيث هى بسيطة إلى القضاء والامر الإلهى الأول . ولو أمكن إنسانا من الناس أن يعرف الحوادث التى فى الأرض والسماوات جميعها وطبائعها ، لفهم كيفية جميع ما يحدث فى المستقبل .

وهذا المنجم القائل بالأحكام - مع أن أوضاعه الأولى ومقدماته ليست

١- راجع الطبيعيات من الشفاء، ج ١، ص ٢٢٥، والأسفار، ج ٣، ص ٩٠ .

تستند إلى برهان، بل عسى أن يدعى فيها التجربة أو الوحي، وربما حاول قياسات شعرية أو خطابية في إثباتها- فإنه إنما يعول على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات وهي التي في السماء، على أنه لا يضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال التي في السماء، ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه أن يجعلنا ونفسيه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت، وإن كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عنده؛ وذلك مما لا يكفي أن يعلم أنه وجد أو لم يوجد. وذلك لأنه لا يكفيك أن تعلم أن النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا، في أن تعلم أنها سخنت ما لم تعلم أنها حصلت، وأي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة في الفلك، ولو أمكنه أن يجعلنا ونفسيه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال إلى المغيبات. فإن الأمور المغيبة التي في طريق الحدوث إنما تتم بمخالطات بين الأمور السماوية التي لنا سمع أنا حصلناها بكمال عددها^١، وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة، فاعلها ومنفعليها، طبيعيتها وإراديتها وليس تتم بالسماويات وحدها، فمالم يحط بجميع الحاضر من الأمرين، وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب، لم يتمكن من الانتقال إلى المغيب. فليس لنا إذن اعتماد على أقوالهم، وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة.

١- بكمال عللها، كما في النجاة.

الفصل الثانى من المقالة العاشرة

فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله تعالى ، والمعاد إليه

ونقول الآن : إنه من المعلوم أن الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته ، وإنه لابد من أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره ، فيكون مثلاً هذا ييقل لذلك ، وذاك يخبر لهذا ، وهذا يخطط للآخر ، والآخر يتخذ الإبرة لهذا ، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً . ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط فى عقد مدينته^١ على شرائط المدنية وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فإنه مجبّل^٢ على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم^٣ لكمالات الناس ، ومع

١- وفي غير واحدة من النسخ : « فى عقد مدينة » .

٢- « فانه يحيل على حس بعيد التشبه من الناس وعادم ... » كما فى اقدم النسخ الموجودة فى مكتبتنا والكمالات غير منقوطة فيصح أن يقرأ « يتحيل » وقوله : « مجبّل » بالجيم ، وفي نسخة : « يحيل » والأولى أولى لمكان عادم ، وفي نسخة « مخبّل » بالخاء بالخاء المهملة والياء ←

ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدينين . فإذا كان هذا ظاهراً فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له ، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة . ولا بد من أن يكون هذا إنساناً ، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً ، وما عليه ظلماً ؛ فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين ، وتقدير الإخمص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء ، بل أكثر ماله أنها تنفع في البقاء ، ووجود الإنسان الصالح لأن يسنَّ ويُعدل ممكن كما سلف منا ذكره .

فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها ، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ، ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد ، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني^١ على وجوده موجود؟ فواجب إذن أن يوجد نبى ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، فيتميز به منهم ، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها ، وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسنَّ للناس في أمورهم سنناً يأذن الله

→

المثناة من تحت ، كما يصح بالجيم والباء الموحدة .

١- هكذا في جميع النسخ المخطوطة عندنا ، وهو خبر بعد خبر ، وفي النجاة : «ومبنى» بزيادة الواو .

تعالى وأمره ووحىه وإنزاله الروح المقدس عليه .
 ويكون الأصل الأول فيما يسته تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً ،
 وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأن من حقه أن يطاع أمره ، فإنه يجب أن
 يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه
 المعاد المشقى ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله
 والملائكة بالسمع والطاعة ، ولا ينبغي له أن يشغلهم بشىء من معرفة الله
 تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له . فاما أن يُعدى بهم إلى أن يكلفهم
 أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه فى مكان ، ولا منقسم بالقول ،
 ولا خارج العالم ولا داخله ، ولا شيئاً من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل
 وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا مخلص عنه ، إلا لمن كان
 المؤمن الموفق الذى يشذ وجوده ويندر كونه ، فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا
 هذه الأحوال على وجهها إلا بكذب ، وإنما يمكن القليل منهم أن يتصوروا
 حقيقة هذا التوحيد^١ والتنزيه ، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ،
 ويقعوا فى تنازع وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات التى تصدّهم عن
 أعمالهم المدنية . وربما أوقعهم فى آراء مخالفة لصالح المدينة ، ومنافية
 لواجب الحق ، وكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على السان فى
 ضبطهم ، فما كل بميسر له فى الحكمة الإلهية ، ولا السان يصلح له أن يظهر
 أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل يجب أن لا يرخص فى تعرض شىء
 من ذلك ، بل يجب أن يُعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة

١- على أن هذا التوحيد الذى اعتقده المشاء فهو تنزيه فى عين التشبيه وتعدد وتكثير كما بين
 فى زبر اهل التحقيق .

من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويلقى إليهم مع هذا، هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه له، وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً، وهو أن ذلك شيء لا عين راته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم.

واعلم أن الله تعالى يعلم أن وجه الخير في هذا، فيجب أن يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات تستدعي المستعدين بالجدلة للنظر إلى البحث الحكمي.

الفصل الثالث من المقالة العاشرة

فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة

ثم إن هذا الشخص الذى هو النبى ليس مما يتكرر وجود مثله فى كل وقت ؛ فإن المادة التى تقبل كمال مثله تنفخ فى قليل من الأمزجة ؛ فيجب لامحالة أن يكون النبى صلى الله عليه وآله وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه ويشعره فى أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً ، ولا شك أن القاعدة فى ذلك هى استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد ، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذى يلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم فى مُدَّةٍ متقاربة حتى يكون الذى ميقاته مطلق مصاقباً للمنقضى منه ، فيعود به التذكر من رأس ؛ وقبل أن يفسخ يلحق عاقبه .

ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر الله والمعاد لامحالة ، وإلا فلا فائدة فيها ، والتذكير لا يكون إلا بالفاظ تقال ، أو نيات تنوى فى الخيال ، وأن يقال لهم : إن هذه الأفعال تقرب إلى الله تعالى ، ويستوجب بها الخير

الكريم، وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة، وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس؛ وبالجملية يجب أن تكون منبهات، والمنبهات إما حركات وإما أعدام حركات تُقضى إلى حركات؛ فأما الحركات فمثل الصلاة، وأما أعدام الحركات فمثل الصوم، فإنه وإن كان معنى عدمها فإنه يحرك من الطبيعة تحريكاً شديداً ينبه صاحبه أنه على جملة من الأمر ليس هذراً، فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك وأنه القربة إلى الله تعالى، ويجب إن أمكن أن يخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى في تقوية السنة وبسطها. والمنافع الدنيوية للناس أيضاً أن يفعل ذلك، وذلك مثل الجهاد والحج على أن يعين مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع لعبادة الله تعالى، وأنها خاصة لله تعالى، وتعين أفعالاً مما لا بد منها للناس وأنها في ذات الله تعالى مثل القرابين؛ فإنها مما يُعين في هذا الباب معونة شديدة. والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة إذا كان فيه مأوى الشارع ومسكنه فإنه يذكره أيضاً، وذكره في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة، والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة. فبالحرى أن يفرض إليه مهاجرة وسفراً، ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله تعالى ومناجٍ^٢ إياه وصائر إليه ومائل بين يديه، وهذا هو الصلاة.

١- «وتعين أفعال» كما في أصح النسخ عندنا، فهو مبتدأ وجمله: «فإنها مما تعين» خبره، والعبارة في النجاة المطبوعة بمصر هكذا: «وتعين أفعالا» ووجهها ظاهر، ولكن الظاهر أنها تصحيح قياسي لا يعاب به.

٢- وقد روي في رسالته المعمولة في الصلاة عن النبي صلى الله عليه وآله: «المصلي يناجي ربه».

فيجب أن يسنّ للمصلي من الأحوال التي يستعد بها للصلاة ما جرت العادة بمؤاخذته الإنسان نفسه به عند لقاء الملك الإنساني من الطهارة والتنظيف، وأن يسنّ في الطهارة والتنظيف سنناً بالغة، وأن يسنّ عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب؛ وكذلك يسنّ له في كل وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوماً محمودة؛ فهذه الأفعال يتنفع بها العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في أنفسهم، فيدوم لهم التشبث بالسنة والشرائع بسبب ذلك؛ وإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين، وتنفعهم^١ أيضاً في المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به أنفسهم على ما عرفت.

وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد، وقد قررنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس تبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة، وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن^٢ الذي لها؛ فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفع من الأحوال البدنية.

وما يذكرها ذلك ويُعينها عليه أفعال مُتعبة وخارجة عن عادة الفطرة بل هي إلى التكلف؛ فإنها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم إرادتها

١- أي هذه الأحوال تنفع العامة أيضاً.

٢- ومعدنها هو عالم المجرّدات الذي هو أصلها وخزنتها وقضاؤها ومفاتها.

من الاستراحة والكسل ورفض العناء وإخماد الحرارة^١ العزيزية واجتناب
الارتياض إلا في اكتساب أغراض من اللذات البهيمية .

ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى والملائكة
وعالم السعادة شاءت أم أبت ، فتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن
وتأثيراته ، وملكة التسلط على البدن ، فلا تنفعل عنه ، فإذا جرت عليها أفعال
بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مُخلدة إليها منقادة لها من كل
وجه . ولذلك قال القائل الحق : «إن الحسنات يذهبن السيئات» فإن دام هذا
الفعل من الإنسان استفاد ملكة التفات إلى جهة الحق وإعراض عن الباطل ،
وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية .
وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله ، وكان مع
اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل أن يذكر الله ويعرض عن غيره ، لكان جديراً
بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ ، فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبي من
عند الله تعالى ويارسال الله تعالى ، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله ، وأن
جميع ما يسنه فأنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه ، وأن جميع ما يسنه عن

١- «الغريزية» في مقابلة «الغريبة» ، والحرارة الغريزية هي الحرارة الموجودة في بدن الحيوان ،
وهي آلة للقوى كلها ، وبعبارة أخرى هي آلة للطبيعة في أفعالها كالجذب والدفع والهضم
وغیرها ، ولذلك تنسب إليها كدخدائية البدن ، وأفلاطون يسميها النار الإلهية . وكونها آلة
للقوى بمعنى أنها الآلة الأولى للقوى النفسانية ، كما نصّ به الشيخ في طبيعيات الشفاء
(ج ١ ، ص ٤٥٤) ، وقد تعرض للبحث عنها في «الصبيان والشيوخ» (ج ١ ، ص ٤٤٦) منها
أيضاً . وقال صدر المتألهين في الأسفار (ج ٣ ، ص ١٢٢) : «الحرارة الغريزية هي
عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله ...» وراجع المجلد الثاني من «الأسفار»
في الجواهر والأعراض أيضاً (ج ٢ ، ص ١٢٢) وشرح الفاضل القوشجي على «تجريد»
الخواجه الطوسي أيضاً .

عند الله تعالى . فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشرعة التي هي اسباب وجودهم ، وفيما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بركاتهم ؛ ثم هذا الإنسان هو الملىء بتدبير احوال الناس على ما تنظم به اسباب معاشهم ومصالح معادهم ، وهو إنسان متميز عن سائر الناس بتأله .



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم اسلامی

الفصل الرابع من المقالة العاشرة

فى عقد المدينة وعقد البيت ، وهو النكاح والسنن الكلية فى ذلك

فيجب أن يكون القصد الأول للسان فى وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء ثلاثة : المدبرون ، والصناع ، والحفظة ؛ وأن يرتب فى كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤساء يملونه ، ويترتب تحته رؤساء يملونهم ، إلى أن ينتهى إلى افناء الناس . فلا يكون فى المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود ، بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة ، وأن يحرم البطالة والتعطل ، وأن لا يجعل^١ لأحد سبيلا إلى أن يكون له من غيره الحظ الذى لا بد منه للإنسان ، وتكون جنبته معفاة ليس تلزمها كلفة ؛ فإن هؤلاء يجب أن يردعهم كل الردع ؛ فإن لم يرتدعوا نقاهم من الأرض ؛ فإن كان السبب فى ذلك مرضا أو آفة أفرد لهم موضعا يكون فيه أمثالهم ، ويكون عليهم قيم . ويجب أن يكون فى المدينة وجه مال مشترك ، بعضه من حقوق يفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية ، كالثمرات والنتاج ؛ وبعضه يفرض عقوبة ،

١- يشير إلى تحريم الاستثمار .

وبعضه يكون من أموال المنابذين للسنة ، وهو الغنائم . ويكون ذلك عُدّة لمصالح مشتركة ، وإزاحة لعلّة الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة ، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات ، ومن الناس من رأى قتل المايوس من صلاحه منهم . وذلك قبيح ، فإن قوتهم^١ لا يجحف بالمدينة ؛ فإن كان لأمثال هؤلاء من قرابته من يرجع إلى فضل استظهار عن قوته فرض عليه كفايته .

والغرامات^٢ كلها لاتسن على صاحب جناية مّا ، بل يجب أن يسن بعضها على أوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه ، ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة ، ويكون ذلك فى جنایات تقع خطأ فلا يجوز إهمال أمرها مع وقوعها خطأ . وكما أنه يجب أن يحرم البطالة كذلك يجب أن يحرم الصناعات التى يقع فيها انتقالات الاملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بإزائها ؛ وذلك مثل القمار فإن المقامر يأخذ من غير أن يعطى منفعة البتة ، بل يجب أن يكون الآخذ آخذاً من صناعة يعطى بها فائدة تكون عوضاً ؛ إما عوض هو جوهر ، أو عوض هو منفعة ، أو عوض هو ذكر جميل ، أو غير ذلك مماهى معدودة فى الخيرات البشرية . وكذلك يجب أن تحرم الصناعات التى تدعو إلى أضداد المصالح أو المنافع ، مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك .

ويحرم أيضا الحرف التى تغنى الناس عن تعلم الصناعات الداخلة

١- «فإن مؤوتهم لا تجحف» نسخة معتبرة ، ولكن ست نسخ أخرى مخطوطة كلها مطابقة

للمتن أعني «قوتهم» .

٢- يشير الى العاقلة .

فى الشركة، مثل المراهبة؛ فإنها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله، وإن كان^١ بازاء منفعة.

ويحرم أيضا الأفعال التى ان وقع فيها ترخيص أدّى إلى ضد ما عليه بناء امر المدينة، مثل الزنا واللواط، الذى يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركان المدينة وهو الزوج.

ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر التزواج المؤدى إلى التناسل وأن يدعو إليه ويحرض عليه، فإن به بقاء الأنواع التى بقاؤها دليل وجود الله تعالى^٢، وأن يدبر فى أن يقع ذلك وقوعا طاهرا لئلا يقع ريبة فى النسب فيقع بسبب ذلك خلل فى انتقال الموارث التى هى أصول الأموال؛ لأن المال لا بد منه فى المعيشة، والمال منه أصل، ومنه فرع؛ والأصل موروث، أو ملقوط أو موهوب؛ وأصح الأصول من هذه الثلاثة الموروث فإنه ليس عن بخت واتفاق، بل على مذهب كالطبيعى.

وقد يقع فى ذلك - أعنى خفاء المناكحات - أيضا خلل فى وجوه أخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض، ومعاونة بعض لبعض، وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه. ويجب أن يؤكد الأمر أيضا فى ثبوت هذه الوصلة، حتى لا يقع مع كل نزق فرقة؛ فيؤدى ذلك إلى تشتت الشمل الجامع للأولاد والديهم؛ وإلى تجديد احتياج كل إنسان إلى المزاوجة؛ وفى ذلك أنواع من الضرر كثيرة؛ ولأن أكثر أسباب المصلحة المحبة، والمحبة لا تنعقد إلا بالآلفة، والآلفة لا تحصل إلا بالعادة، والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة.

١- «كانت» خ. ل.

٢- «جود الله تعالى» نسختان.

وهذا التاكيد يحصل من جهة المرأة ؛ بأن لا يكون فى يديها إيقاع هذه الفرقة ؛ فإنها بالحقيقة واهية^١ العقل ، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب .

ويجب أن يكون إلى الفرقة سبيل مآ ، وأن لا يسد ذلك من كل وجه ؛ لأن جسم أسباب التوصل إلى الفرقة بالكلية يقتضى وجوها من الضرر والخلل ؛ منها أن من الطبائع مالا يؤالف بعض الطباع ، فكلما اجتهد فى الجمع بينهما زاد الشر والبؤ وتغضت^٢ المعاش .

ومنها أن من الناس من يمنى بزواج غير كفؤ ، ولا حسن المذاهب فى العشرة ، أو بغىض تعافة الطبيعة ، فيصير ذلك داعية إلى الرغبة فى غيره ، إذ الشهوة طبيعية ؛ وربما أدى ذلك إلى وجوه من الفساد ، وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل ؛ فإذا بدلا زوجين آخرين تعاونوا ؛ فيجب أيضا أن يكون إلى المفارقة سبيل ، ولكن يجب أن يكون مشددا فيه . فاما أنقص الشخصين عقلا ، وأكثرهما اختلافا واختلاطا وتلوّنا ، فلا يجعل فى يديه من ذلك شيء ، بل يجعله إلى الحكام ، حتى إذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الآخر فرقوا .

وأما من جهة الرجل فإنه^٣ يلزمه فى ذلك غرامة لا يقدم عليه إلا بعد التثبت وبعد استظهار^٤ ذلك لنفسه من كل وجه ، ومع ذلك فالأحسن

١- أكثر نسختنا «واهية العقل» وبعضها «واهية العقد» بمعنى العقيدة ، وفى نهج البلاغة (الخطبة ٧٨) : «معاشر الناس : إن النساء نواقص الإيمان ، نواقص الحفظ ، نواقص العقول» .

٢- تنغص : تيره شدن زندگانی .

٣- أي السان يلزمه .

٤- كما فى النسخ المعتمدة عندنا ، وفى بعضها : «استصواب واستطابة واستصابة» .

أن يترك للصالح وجه من غير أن يمعن في توجيهه، فيصير سببا إلى طاعة الطيش، بل يغلظ الأمر في المعاودة أشد من التغليظ في الابتداء، فنعم ما أمر به أفضل الشارعين أنها لا تحل له بعد الثالثة إلا بعد أن يوطن نفسه على تجرّع مَضَضٍ لا مَضَضٍ فوقه، وهو تمكين رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح، ويطاها بوطيء صريح؛ فإنه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يُقدِّم على الفرقة بالجفاف إلا أن يصمّم على الفرقة التامة، أو يكون هناك ركالة فلا يرى بأسا بفضيحة تصحبها لذة، وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم.

ولما كان من حق المرأة أن تصان، لأنها مشتركة في شهوتها^١، وداعية جدا إلى نفسها، وهي مع ذلك أشد انخداعا، وأقل للعقل طاعة، والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما، وهي من المضار المشهورة، والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بل حسدا، والحسد غير ملتفت إليه، فإنه طاعة للشيطان.

فبالحرى أن يسن عليها في بابها التستر والتخدر، فلذلك ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كون الرجل؛ فلذلك يجب أن يسن لها أن تكفى من جهة الرجل، فيلزم الرجل تفقتها؛ لكن الرجل يجب أن يعوّض من ذلك عوضا، وهو أنه يملكها وهي لا تملكه، فلا يكون لها أن تنكح غيره. وأما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب، وإن حرم عليه تجاوز عدد لا يفى بإرضاء ما وراءه وبِعَوْلِهِ، فيكون البضع المملوك من المرأة بازاء ذلك. ولست أعنى بالبضع المملوك الجماع، فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما، وحظها

١- «مشارك في شهوتها» كما في النسخ المصححة المعتبرة.

أكثر من حظه . والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك ، بل أن لا يكون إلى استعمالها^١ لغيره سبيل ، ويسنّ فى الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية ، أما الوالدة فبما تحضنه ، وأما الوالد فالنفقة ، وكذلك الولد أيضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما وإكبارهما وإجلالهما ، فهما سبب وجوده ، ومع ذلك فقد احتملا مثنوته التى لا حاجة إلى شرحها لظهورها .



مركز تحقيقات كميوتيز علوم إسلامي

١- استعماله ، نسخة - أى بل أن لا يكون إلى استعمال البضع لغير الرجل سبيل .

الفصل الخامس من المقالة العاشرة

فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق^١

ثم يجب أن يفرض السانُّ طاعةً من يخلفه، وإن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة، وأنه أصيل العقل^٢ حاصلٌ عنده الأخلاق الشريفة^٣ من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنه عارف بالشرعية حتى لا أعرف منه، تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع، ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو

١- فى عدة نسخ مخطوطة عندنا كلمة «الأخلاق» مقدمة على المعاملات، ولا يخفى عليك أن تهذيب الأخلاق مقدم على المعاملات، وما فى الكتاب من تقديم المعاملات عليها ليس إلا من مسامحة الكتاب.

٢- يعنى أن لا يكون عقله كسبياً، فالأصيل مقابل الدخيل، قال عزّ من قال فى يحيى: «وأتيناه الحكم صبياً» وكذا فى عيسى عليه السلام: «إنى عبد الله ...» وبالجملّة لهذه الأصالة شأن فى المقام فتدبر.

٣- والأخلاق المذمومة مانعة للنفس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية، كما فى الأسفار، ج٣، ص ١١٤، ط١.

أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله. والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف، ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج فادعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله؛ فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به، ويُحِلُّ^١ آدم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أنه يصحح على رأس الملا ذلك منه، ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبي أعظم من إتلاف هذا المتغلب، فإن صحح الخارجي أن المتولى للخلافة غير أهل لها، وأنه ممنوع بنقص، وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة. والمعول الأعظم العقل، وحسن الإيالة^٢، فمن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً إلى أضدادها، فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقي ولا يكون بمنزلة في هذين. فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما، ويعاضده، ويلزم أعقلهما أن يعتضد ويرجع إليه؛ مثل ما فعل عمر وعلى عليه السلام.

ثم يجب أن يفرض في العبادات أمور لا تتم إلا بالخلقة تنويهاً^٣ به وجذباً إلى تعظيمه؛ وتلك الأمور هي الأمور الجامعة، مثل الأعياد. فإنه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه، فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك

١- أي السان يحل دم ...

٢- «الإيالة» بالكسر أجوف واوي من أول، آل الملك رعيته إيالاً وإيالة من باب نصر: سياست راند ملك رعيته خود را.

٣- ناه بالشيء نوهاً كيقال: رفع ذكره وعظمه كنوه به تنويهاً (معييار اللغة)، التنويه: بلند گردانیدن نام کسی و يعدی بالباء.

بالجماعة، وإلى استعمال عدد^١ الشجاعة، وإلى المنافسة^٢؛ وبالمنافسة تدرك الفضائل، وفي الاجتماعات استجابة الدعوات، ونزول البركات على الأحوال التي عرفت من أقاويلنا.

وكذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترط فيها الإمام، وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة، مثل^٣ المناكحات والمشاركات الكلية.

ثم يجب أن يفرض أيضا في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سننا تمنع وقوع الغرر^٤ والحيف، وأن يحرم المعاملات التي فيها غرر، والتي تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء؛ كالصرف، والنسيئة، وغير ذلك، وأن يسن على الناس معاوننة الناس والذب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق تبرّعه. وأما الأعداء والمخالفون للسنة فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم بعد أن يُدْعَوْا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم؛ فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير

١- أي سلاح الحرب الذي يستعدّ به الشجاع للحرب.

٢- طلب بهتري وخبوي ثمودن.

٣- هذا المثال لبيان ما يبتني عليه أركان المدينة فقط، و«المشاركات الكلية» عطف على «المعاملات». و«مثل المناكحات» تمثيل وقع في البين، يعني المعاملات التي تكون في ابتناء أركان المدينة بمثابة المناكحات ومنزلتها، والمشاركات الكلية مما يشترط فيها الإمام يجب أن يكون في المعاملات نحوها، ثم إن في النسخ المخطوطة عندنا: «يشترط»، وفي مطبوع مصر جاء «يشترك» ولاشك في تحريف الكلمة، وذلك لأن يشترط الزم بخلاف يشترك، فتبصر.

٤- «الغدر» كما في مخطوطتين عندنا، والغدر كتحمير الوجه ووصل الشعر، والتصيرية للشاة والبقرة والناقة ونحوها.

المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها، بل معينة على الفساد والشر.

وإذ لابد من ناس^١ يخدمون الناس فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة، وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقى^٢ الفضيلة فهم عبيد بالطبع^٣، مثل الترك والفرنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول.

وإذا كانت غير مدنية مدنية ولها سنة حميدة لم يتعرض لها إلا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لاسنة غير السنة النازلة، فإن الأمم والمدن إذا ضلت فسنت عليها سنة؛ فإنه يجب أن يؤكد إلزامها، وإذا أوجب إلزامها، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره، وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجدد هذه السنة أيضا حسنة محمودة، ويرى في تجديدها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الصلاح، ثم صرحت بأن هذه السنة ليس من حقها أن تقبل، وكذبت السان في دعواه أنها نازلة على المدن كلها؛ كان في ذلك وهن عظيم يستولى على السنة، ويكون للمخالفين أن يحتجوا في ردها بامتناع أهل تلك المدينة عنها، فحيث يجب أن يؤدب هؤلاء أيضا ويجاهدوا، ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل الضلال الصرّف، أو يلزموا غرامة على ما يؤثرونه، ويصحح عليهم أنهم مبطلون، وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي أنزلها الله تعالى فإن أهلكوا فهم

١- «وإذ لابد للناس من الخدم فيجب أن يكون أمثال هؤلاء ...» (عدة نسخ).

٢- «تلقن» نسخة.

٣- أي بالخلقة والجبلة.

لها أهل ، فإن فى هلاكهم فسادا لأشخاصهم ، وصلاحا باقيا ؛ وخصوصا إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل^١ .

ويسن أيضا فى بابهم فى أنهم إن رويت مسالتهم^٢ على فداء أو جزية فعل .

وبالجملة يجب أن لا يجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحدا . ويجب أن يفرض عقوبات وحدودا ومزاجر يمتنع بذلك عن معصية الشريعة ، فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه فى الآخرة .

ويجب أن يكون أكثر ذلك فى الأفعال المخالفة للسنة الداعية إلى فساد نظام المدينة ، مثل الزنا ، والسرقة ، وموطة أعداء المدينة وغير ذلك . فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص فى نفسه فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات .

ويجب أن تكون السنة فى العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل .

ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصا فى المعاملات إلى الاجتهاد ؛ فإن للأوقات أحكاما لا يمكن أن تضبط ، واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج وإعداد اهب^٣ الأسلحة والحقوق والشغور وغير ذلك فينبغى أن يكون ذلك إلى السائس من حيث هو خليفة ، ولا يفرض فيها أحكام جزئية ؛ فإن فى فرضها فسادا ؛ لأنها تتغير مع تغير الأوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن . فيجب أن

١- يشير إلى السنة الخاتمية المحمدية صلى الله عليه وآله .

٢- أي مصالحتهم .

٣- الأهب جمع الأهبة بالضم : ساز وساختگی .

يجعل ذلك إلى أهل المشورة .

ويجب أن يكون السان يسناً أيضاً في الأخلاق والعادات سنناً تدعو إلى العدالة التي هي الوساطة ، والوساطة تطلب في الأخلاق والعادات بجهتين :

فأما ما فيها من كسر غلبه القوى ، فلاجل زكاء النفس خاصة ، واستفادتها الهيئة الاستعلائية ، وأن يكون تخلصها من البدن تخلصاً نقياً .
وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية ، وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل ، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة .

والرذائل الإفراطية تجنب لضررها في المصالح الإنسانية ، والتفريطية لضررها في المدينة . والحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية ؛ فإنها لا يكلف فيها التوسط البتة ، بل الحكمة العملية التي في الأفعال الدنيوية والتصرفات الدنيوية ؛ فإن الإمعان في تعريفها والحرص على التفنن في توجيه الفوائد من كل وجه منها ، واجتناب أسباب المضار من كل وجه ، حتى يتبع ذلك وصول أضرار ما يطلبه لنفسه إلى شركائه ، أو يشغله عن اكتساب الفضائل الأخرى ، فهو الجربزة ، وجعل اليد مغلولة إلى العنق هو إضاعة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكمالها ؛ ولأن الدواعي شهوانية ؛ وغضبية ، وتدييرية . فالفضائل ثلاثة : هيئة التوسط في الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعموم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية ، وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك ، وهيئة التوسط في التدييرية . ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة ، وهي خارجة

عن الفضيلة النظرية ؛ ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية^١ كاد أن يصير ربا إنسانيا وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى ، و أن تفوض اليه أمور عباد الله وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه .



١- قد مضى ذكر تلك الخواص في أول الفصل الأول من هذه المقالة حيث قال : «وهي أن يسمع كلام الله ويرى الملائكة ...» . قال الشيخ في آخر «العروس» : «أشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل من له النفس القدسية النبوية» . ثم أعلم أن صدر المتألهين قد تصدى في الفصل الثالث من القسم الثالث من الجواهر والأعراض من الأسفار لبيان ما أفاده الشيخ في المقام وكأنه شرح لذلك فراجع ، ج ٢ ، ص ٣٧ .

هو الموقف المعين المفيض على الإطلاق . قد فرغنا من تدريس هذا السفر القويم القيم من «الشفاء» وتصحيحه والتعليق عليه في دار العلم قم ، يوم الأحد السابع والعشرين من المحرم الحرام من سنة ١٤٠٣ من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف التحية والثناء (= ٢٣/٨ /

فهرس الموضوعات

مقدمة المحقق ٥



المقالة الأولى

- الفصل الاول : في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى ١١
- الفصل الثاني : في تحصيل موضوع هذا العلم ... ١٨
- الفصل الثالث : في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه ... ٢٦
- الفصل الرابع : في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم ... ٣٥
- الفصل الخامس : في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول ... ٣٨
- الفصل السادس : في ابتداء القول في الواجب الوجود، والممكن الوجود ... ٤٩
- الفصل السابع : في ان واجب الوجود واحد ... ٥٦
- الفصل الثامن : في بيان الحق، والصدق، والذب عن اول ... ٦٢

المقالة الثانية

- الفصل الاول : في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي ... ٧١
- الفصل الثاني : في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه ... ٧٥

- الفصل الثالث : في أن المادة الجسمانية لا تتمرى عن الصورة ... ٨٥
- الفصل الرابع : في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود ... ٩٢

المقالة الثالثة

- الفصل الاول : في الإشارة إلى ما ينبغي أن يبحث عنه ... ١٠٣
- الفصل الثاني : في الكلام في الواحد ... ١٠٦
- الفصل الثالث : في تحقيق الواحد والكثير وإبانة أن العدد عرض ... ١١٣
- الفصل الرابع : في أن المقادير أعراض ... ١١٨
- الفصل الخامس : في تحقيق ماهية العدد، وتحديد أنواعه، وبيان أوائله ... ١٢٦
- الفصل السادس : في تقابل الوحدة والكثرة ... ١٣٢
- الفصل السابع : في أن الكيفيات أعراض ... ١٣٩
- الفصل الثامن : في العلم وأنه عرض ... ١٤٥
- الفصل التاسع : في الكيفيات التي هي الكميات وإثباتها ... ١٤٩
- الفصل العاشر : في المضاف ... ١٥٦

المقالة الرابعة

- الفصل الاول : في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث ... ١٦٧
- الفصل الثاني : في القوة والفعل والقدرة والعجز ... ١٧٥
- الفصل الثالث : في التام والناقص وما فوق التمام ... ١٩٢

المقالة الخامسة

- الفصل الاول : في الأمور العامة وكيفية وجودها ... ١٩٩
- الفصل الثاني : في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية ... ٢٠٩
- الفصل الثالث : في الفصل بين الجنس والمادة ... ٢١٥

٢٢٢.....	الفصل الرابع : في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس ...
٢٣٠.....	الفصل الخامس : في النوع ...
٢٣٢.....	الفصل السادس : في تعريف الفصل وتحقيقه ...
٢٣٨.....	الفصل السابع : في تعريف مناسبة الحد والمحدود ...
٢٤٥.....	الفصل الثامن : في الحد ...
٢٥٠.....	الفصل التاسع : في مناسبة الحد وأجزائه ...

المقالة السادسة

٢٥٧.....	الفصل الاول : في اقسام العلل واحوالها ...
٢٦٥.....	الفصل الثاني : في حل ما يتشكك به على ما يذهب اليه أهل الحق ...
٢٧٠.....	الفصل الثالث : في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها ...
٢٨٢.....	الفصل الرابع : في العلل الأخرى العنصرية والصورية والغائية ...
٢٨٨.....	الفصل الخامس : في إثبات الغاية وحل شكوك قيلت في إبطالها ...

المقالة السابعة

٣١١.....	الفصل الاول : في لواحق الوحدة من الهووية واقسامها ...
٣١٨.....	الفصل الثاني : في اقتصاص مذاهب الحكماء الاقدمين ...
٣٢٧.....	الفصل الثالث : في إبطال القول بالتعليميات والمثل ...

المقالة الثامنة

٣٤١.....	الفصل الاول : في تناهي العلل الفاعلية والقابلية ...
٣٥١.....	الفصل الثاني : في شكوك تلزم ما قيل وحلها ...
٣٦٢.....	الفصل الثالث : في إبانة تناهي العلل الغائية والصورية ...
٣٦٦.....	الفصل الرابع : في الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود ...

٣٧٤	الفصل الخامس : كانه توكيد وتكرار لما سلف من توحيد ...
٣٨٠	الفصل السادس : في انه تام بل فوق التام ، وخير ...
٣٨٩	الفصل السابع : في نسبة المعقولات إليه ...
٣٩٦	الفصل الثامن : في انه بذاته معشوق وعاشق ...

المقالة التاسعة

٤٠١	الفصل الاول : في صفة فاعلية المبدأ الاول ...
٤٠٢	الفصل الثاني : في إثبات دوام الحركة بقول مجمل ثم بعده بقول مفصل ...
٤١١	الفصل الثالث : في ان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ...
٤٢٣	الفصل الرابع : في كيفية صدور الافعال من المبادئ العالية ...
٤٣٣	الفصل الخامس : في ترتيب وجود العقول والنفوس ...
٤٤٣	الفصل السادس : في حال تكون الأسطوانات عن العلل الاوائل ...
٤٤٨	الفصل السابع : في العناية وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي ...
٤٦٠	الفصل الثامن : في المعاد ...

المقالة العاشرة

٤٧٩	الفصل الاول : في المبدأ والمعاد ...
٤٨٧	الفصل الثاني : في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي ...
٤٩١	الفصل الثالث : في العبادات ومنفعتاتها في الدنيا والآخرة ...
٤٩٦	الفصل الرابع : في عقد المدينة وعقد البيت ...
٥٠٢	الفصل الخامس : في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما ...

فماذج من مخطوطات الكتاب المحفوظة في مكتبة المحقق الخاصة

بسم الله الرحمن الرحيم
وحسبنا الله ونعم الوكيل
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

الفصل الثالث عشر
في كتاب الشفاء في الالهيات عشر مقالات

المقالة الأولى فصل في ابتدأ طلب موضوع فلسفة الأولى ليهن انيتية
العلوم واذ قد دفعت الله في الرقة والتوفيق في دورنا ما وجب اراده في هذه العلوم
والطبيعة والارياضية فابكر في نشر وع في توفيق الملك الحكيم فتمت مستعين بالله
لهذا العلوم كعلمية كاداسير اليه في مواضع لفرز الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد
اشتهرنا الى الفوق ههنا وذكرنا النظرية بهر انه يطلب فيها استكمال القوة النظرية
لحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم بالصور والتصديق بما هو ليس بهر بانها
داوانا فيكون الغاية فيها حصول اردو اعتقاد ليس ايا واعتقاد في كيفية عمل وكيفية مبدأ
عمل في حيث هو مبدأ العمل في النظرية بهر انه يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية
العلم بالصور والتصديق بما هو ليس بهر بانها اعمالنا ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العقلية
وذكرنا النظرية في آخرها في امثلة في الطبيعة العقلية والآلية والى الطبيعة موضوعها

صورة الصفحة الأولى لنسخة من الإلهيات

المراد من قوله استحقاق النفس العبد المستحق للأشنة والاداء له العزة والكرامة
والأمانة منزهة والاعانة في شرب العبد كقولهم اداء العبد العزة العبد هو اداء
بالفعل المشابه بالاعتناء والاعانة بمعنى ان يعانة اوقات لحالة العبد في شرب
المنظومات هو اداء العبد المستحق لها في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد
فدفع العبد العبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد
والعبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد
منه كقولهم العبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد
بالعبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد في شرب العبد

[illegible]

الحمد لله الذي جعل في هذه الدنيا ما لا يحصى من الخيرات والبركات
والنعمات والآلاء والرحمة والفضل والكرامات والجلالات والجلالات

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible][illegible][illegible]

فَوَدَّ بَعْضُهُمْ لَوْ سَمِعُوا مِنْهُ لَكَلِمَةٍ أَوْ لَرَأَوْهُ مُتَجَدِّدًا
مِمَّا كَانُوا عَلَىٰ الْفِتْنَةِ سَاهِبِينَ

۱۸۷۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْأَمْنُ عَلَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ

سیدنا ابوالفضل علیؑ کے نام سے شروع کرتا ہوں

مجلس اول

۱۰۰

[illegible][illegible]

انٹرنیٹ

بجسٹریز

المختبر

الحمد لله

المسور

مَشَقُّوعٌ

واشیر

واما ادوات الاستدلال في السور و...
 ولا يوصف بها الحكم...
 ان كانت صالحة...
 السور...
 والوساطة...
 الفنى...
 من البرهان...
 الكثرة...
 لغير ما...
 ما تارة...
 التنبؤ...
 في تصرفها...
 من كل وجه...
 الاخر...
 واما...
 ثم...
 وعرف...
 والاسلوب...
 و...
 بعد...
 بعد...
 و...
 من...
 الصلوات...
 من...
 من...

وإرفاقه من الغضبة النظرية وخرجهت له معها الحكمة النظرية فقد سعد وفاز
مع ذلك بانحو من النبوة كالبصير رب العالمين وكاد لنزول عبادة بعد الله

وهو سلطان العالم الدار وخليفته الله فيها والحكمة

رب العالمين وخر السهم والصلح كلها وانما فيها

عن نبي محمد صلى الله عليه وسلم النبي العظيم

قد مر من نسخة الزلفه على بر العظم المباح

ممن اصحاب في نسخة محمد والمسلم

من نسخة له ولوالده محمد

صورة الصفحة الأخيرة لنسخة من الإلهيات

عقد وحكي وسامد ومحمد على العبد الذي لا يدرى علم الغضبة النظرية ومنزلها الحكيم

فقد سعد وفاز مع ذلك الخواص النبوة

النسخة كلها وليا بعض

ربا انشا وكر دار

عن عبادة غدا

لله وسو انشا

العالم الارض

ومحمد وآله

عن لسات التمام بسقا الوعلا ساسا سوس ملكي بنا ظلمنا انفسنا

في مدفع الحفرة شالحا ربا انشا الله الخواص لنا حليل وانا انشا الله انشا الله انشا الله

كسر العظم من مرفوف بلجي كسر العظم من مرفوف بلجي كسر العظم من مرفوف بلجي

اداعا لم نذكره اذ انصر لم نذكره اذ انصر لم نذكره اذ انصر لم نذكره اذ انصر

من يري في الله القيم اعز ولا والله وان الله الحق مروي سوي في انفسنا

سقا العظم يوم الاربعاء في دار السطة الاصغر في دار السطة الاصغر في دار السطة الاصغر

صورة الصفحة الأخيرة لنسخة من الإلهيات