

# الإشارات والنبيهاات

لأبى على بن سينا

مع شرح

نصيرالدين الطوسى

وبتمحيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

ووكيل كلية أصول الدين

القسم الثالث

الطبعة الثانية



دار المعارف بمصر

# الإلهيات

B  
751  
15  
100  
1.0



## النمط الرابع

في الوجود وعلله

### الفصل الأول

#### تنبيه

(١) اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود .

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك ، ومن يستحق أن يخاطب ، تعلمان أن هذه

\* . . . الوجود ههنا هو المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له ، وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك . والحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك ، لا يكون نفس ماهيتها ، ولا جزءاً من ماهيتها ، بل إنما يكون عارضاً ؛ فإذا هو معلول مستند إلى علة ، ولذلك قال الشيخ ، [ فى الوجود وعلله ] .

(١) أقول : يريد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما فى حكمه ، وهم المشبهة ، ومن يجرى مجراهم ، ممن يدعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً ، حكمها على المحسوسات .

فقوله : [ إن الموجود هو المحسوس ] .

المحسوسات ، قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك  
الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان : فإنكما  
لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد ، موجود ،  
فذلك المعنى الموجود ، لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يناله الحس .  
أولا يكون .

فإن كان بعيداً من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش  
من المحسوسات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أعجب .

وإن كان محسوساً ، فله لا محالة ، وضع ، وأين ، ومقدار  
معين ، وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس ، بل ولا أن يتخيل  
إلا كذلك .

قضية :

وقوله : [ وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ] .

كعكس نقيض لها :

والجوهر ههنا هو الذات .

وإنما قال [ بجوهره ]

لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله ، لا بذاته .

وقوله :

[ وأن ما لا يتخصص بمكان ، أو وضع بذاته ، كالجسم ، أو بسبب ما هو

فيه ، كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود ] .

إيضاح لما سبق ؛ وذلك لأن المحسوس هو ماله مكان ، أو وضع ، بذاته ، وهو :

إما جسم ، أو جسماني . وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانياً .

والشيخ نبه على فساد قولهم ؛ بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات ، لا من حيث

فإن كل محسوس ، وكل متخيل ؛ فإنه يتخصص لا محالة ،  
بشيء من هذه الأحوال .

وإذا كان كذلك ، لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ؛ فلم  
يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال .

فإذن الإنسان ، من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث  
حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس ، بل  
معقول صرف .

وكذلك الحال في كل كلي \*

هي عامة أو خاصة ، بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغربية ؛ من الأين ، والوضع ،  
والكم ، والكيف ، مثلاً ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذي هو جزء من زيد  
أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ؛ وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ؛  
فإنه من حيث هو هكذا ؛ موجود في الخارج ، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً .  
ثم إن كان محسوساً ، وجب أن يكون الإحساس به ، مع لواحق معينة ؛ كآيس ما ،  
ووضع ما ، متعينين ؛ وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأين ،  
وعلى ذلك الوضع ، فلا يكون المشترك فيه ، مشتركاً فيه ، هذا خلف .

وإن لم يكن محسوساً ، فههنا موجود غير محسوس ، وهو الموجود المعقول .

واعلم أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، غير الإنسان الواحد .

فإن معنى الأول : هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة ، لا من حيث هو حيوان ،  
أو ناطق ، أو واحد ، أو غير ذلك .

ومعنى الثاني : هو الإنسان المقترن بالوحدة .

والأول مشترك فيه .

والثاني غير مشترك فيه .

ولذلك فسر الشيخ قوله : [ من حيث هو واحد الحقيقة ] .

يقوله :

[ بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة ] .

## الفصل الثاني

## وهم وتنبيه

(١) ولعل قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلاً ، إنما هو إنسان ، من حيث له أعضاء ، من يد ، وعين ، وحاجب ، وغير ذلك ؛ ومن حيث هو كذلك فهو محسوس .  
فننبه ونقول له : إن الحال في كل عضو كلي ، مما ذكرته ، أو تركته ، كالحال في الإنسان نفسه .

وباقى ألفاظ الكتاب ظاهرة .

واعترض بعض المعترضين : على هذا البيان ، بأن الإنسان : موجود في العقل لا في الخارج ، والمطلوب إثبات موجود في الخارج غير محسوس .

وينحل الاعتراض : بالفرق بين طبيعة الإنسان ، التي يعرض لها الاشتراك وعدمه ، وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك ؛ فإن الأول يوجد في الخارج والعقل ، والثاني يوجد في العقل فقط ، على ما مرت الإشارة إليهما .

(١) أقول : هذا الوهم هو أن يقال : إنكم قد اشتراطتم في الإنسان المعقول ، تجريده من الوضع ، والكم .

والإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء ، ذوات أقدار متباينة الأوضاع ، على ما يتخيل منه ويحس به .

والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولية الإنسان ؛ لأن الاشتغال بالمثال إنما يكون خروجاً عن المقصود ، بل نبه على أن الحال في كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، في كونه طبيعة معقولة غير محسوسة ، كالحال في الإنسان نفسه .

## الفصل الثالث

## تنبيه

(١) إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس ، لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ، ولكان العقل ، الذي هو الحكم الحق ، يدخل في الوهم .

ومن بعد هذه الأصول ، فليس شيء من العشق ، والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل في الحس والوهم ، وهي من علائق الأمور المحسوسة ؛ فما ظنك بموجودات ، إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها ؟

(١) أقول : لما نبه على أن في كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ، لم يقتصر على ذلك ، بل نبه أيضاً على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ، وكذلك الوهم ، وعلى أن العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس ، والوهم والموهوم ، ليس بموهوم ، فضلاً عن أن يكون محسوساً .

ونبه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ، ولا موهومة ، وهي طبائع الأمور المدركة بالوهم ، كالعشق ، والخجل ، وغيرهما ؛ فإن أشخاصها مدركة بالوهم ، وإن لم تكن مدركة بالحس الظاهر ، وأما طبائعها فليست مدركة بأحدهما أصلاً .

وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما ، هذه ؛ فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات ، فهي أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة .

## الفصل الرابع

## تذنيب

(١) كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية ، التي هو بها حق ، فهو متفق واحد غير مشار إليه .  
فكيف ما ينال به كل حق وجوده ؟ \*

(١) أقول : الحق ههنا اسم فاعل ، في صيغة المصدر ، كالعدل ، والمراد به ذو الحقيقة .

وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان :  
منها الوجود في الأعيان مطلقاً .  
ومنها الوجود الدائم .

ومنها حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج : إذا كان مطابقاً للواقع ، فهو صادق باعتبار نسبه إلى الأمر ، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه .  
والمراد ههنا هو المعنى الأول .

واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس ، إنما كان هو إثبات مبدأ للوجود غير محسوس .

فلما بين أن كل موجود في الأعيان ، فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها ، حق ، أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة ، التي هو بها غير قابل للإشارة الحسية ، صرح بالمقصود وهو :

أن المبدأ الأول الذي يعطى كل ذي حقيقة ، تحققه وثبوته ، كيف لا يكون كذلك ؟

وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ، ولذلك سماه « تذنيباً » .

والفاضل الشارح : ظن أنه أُلحق المبدأ الأول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل ،

فحكّم بأن البيان إقناعي .

## الفصل الخامس

## تنبيه

(١) الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولاً في وجوده ، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً ؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذي هو ضلعه . ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وليس كذلك ؛ فإنه إنما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة ، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو مُحَقَّقُ كل حقيقة ، عن حكم يثبت على كل حقيقة .

(١) أقول : يريد أن يشير إلى العلل ، وهي :

إما علل لماهية الشيء .

أو علل لوجوده .

والأولى تنقسم :

إلى ما يكون به الشيء بالقوة ، وهو المادة ، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل ،

وهو الصورة .

والثانية تنقسم :

إلى ما يكون علة بمقارنة الذات .

أو بمباينتها .

والأول هو الموضوع .

والثاني ينقسم :

إلى ما يكون علة للإيجاد نفسه ، بأن يكون به الإيجاد .

وإلى ما يكون علة للإيجاد ، بأن يكون الإيجاد لأجله .

والأول : هو الفاعل .

وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ، ليست هي علة تقوُّم مثلثيته ، وتكوُّن جزءاً من حدها ، وتلك هي العلة الفاعلية ، أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية .

والثاني : هو الغاية .

والمادة والموضوع ليستا من العلل الموجبة . بخلاف الباقية .  
والجنس والفصل ، وإن كانا مقومين للنوع لكنهما ، ليسا من العلل ؛ لأن كل واحد منهما ، ومن النوع ، مقول على الباقيين بأنه هو ؛ والعلل والمعلولات لا تكون كذلك .

وإذا تبين ذلك . فقول الشيخ :

[ الشئ قد يكون معلولاً . . . إلى قوله : كأنهما علتاه المادية والصورية ] .

إشارة إلى علل الماهية .

وإنما قال : [ كأنهما علتاه ] .

ولم يقل : [ هما علتاه ] .

لأن المثلث لا مادة له ولا صورة ؛ فإنه كم<sup>١</sup> ، والمادة والصورة يكونان للأجسام المركبة .  
وأيضاً السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي تكونه المادة للصورة ؛ والخط ليس بصورة له ؛ لأن نهاية المادة لا تكون صورة فيها .

وليسا بجنس وفصل للمثلث ؛ لأنهما ليسا بمقولين عليه ، ولا هو عايمهما ، بل هما جزآن له في الوجود ، ولذلك شبههما بالمادة والصورة ، لا بالجنس والفصل .  
وقوله :

[ وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى . . . إلى آخره ] :

إشارة إلى علل الوجود .

ولما اقتصر على الفاعل والغاية ، لحصول مقصوده ههنا بهما ، ولم يذكر الموضوع ، أورد لفظة : [ قد ] .

في قوله : [ فقد يتعلق بعلة أخرى ] .

## الفصل السادس

### تنبيه

(١) اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف

بالوجود في الأعيان ، أم ليس بوجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود .

## الفصل السابع

### إشارة

[ ١ ] العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية ، علة

لبعض تلك العلل ، كالصورة ، أو لجميعها ؛ في الوجود ، وهي علة الجمع بينها .

وأشار بعد قوله : [ وتلك هي الفاعلية ] .

بقوله . [ والغائية ] .

إلى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات ، بل تفيد فاعلية الفاعل ، فهي علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل ، وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول .

(١) أقول : يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده في الأعيان ، كما أشار إلى ذلك في المنطق ، لكن الغرض ههنا هو الفرق بين علل يفتقر الشئ إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية . وبين علل يفتقر الشئ إليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل ، كالمادة والصورة ؛ ولذلك ذكر الخط والسطح الشبهين بهما .

وكان الغرض هناك هو الفرق بين علل يفتقر إليها الشئ في تحقق ذاته في العقل ، وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل ، وبين سائر العلل ، أعنى العلل الأربع المذكورة .

[ ١ ] أقول : لما ذكر العلل ، وفرق بين علل الماهية ، وعلل الوجود ، وكان هذا النمط

ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ، وليست  
علة لعليتها ولا لمعناها \*

للجمع بين المادة والصورة ، أعنى التركيب ، فتكون لذلك علة للمركب ، وإلى ذلك  
أشار بقوله :

[ وهي علة الجمع بينهما ] .

وقوله :

[ والعلة الغائية التي لأجلها الشيء ، علة بما هيئها ومعناها لعلة العادة الفاعلية ؛

ومعلولة لها في وجودها ، فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات

التي تحدث بالفعل ؛ وليست علة لعليتها ولا لمعناها ] .

إشارة إلى ماهية الغاية ومعناها ، أعنى كونها شيئاً ما غير وجودها .

والمعلولات تنقسم :

إلى مبدع .

وإلى محدث .

على ما سيأتى بيانه .

والغاية في القسم الأول توجد مقارنة لوجود المعلول بما هيئها ووجودها معاً .

وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه ، وإن كانت متقدمة بما هيئها عليه .

والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها .

فإذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة ، بل ربما يكون معلولاً للمعلول لها بوجه ،

والعلة إنما تكون هي ماهيتها المتقدمة ، وعلاقتها تكون أن تجعل الفاعل فاعلاً بالفعل ،

فهى علة لفاعلية الفاعل ، والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة .

فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها ، لا مطلقاً ، بل على بعض الوجوه ، فلا يازم من

ذلك دور .

وقول الشيخ ظاهر .

وإنما قيد الغاية بقوله :

[ إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ] .

والعلة الغائية - التي لأجلها الشيء - علة بما هيئها ومعناها لعلية  
العلة الفاعلية ، ومعلولة لها في وجودها ؛ فإن العلة الفاعلية علة

مشملا على البحث عن علل الوجود ، أراد أن يشير إلى كيفية تعلق علل الوجود التي هي  
الفاعل والغاية ، بسائر العلل ، وكيفية تعلق إحداهما بالأخرى .

واعلم أن المعلولات تنقسم :

إلى ما لا مادة له ولا صورة .

وإلى ما له مادة وصورة .

والقسم الأول ينقسم :

إلى ما يوجد في موضوع .

وإلى ما لا يوجد فيه .

والأول : يحتاج في وجوده إلى علة توجده ، وإلى موضوع يقبله .

والثاني : يحتاج إلى علة توجده فقط .

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم ؛ إذ لم يكن له علل ماهية .

والقسم الثاني : هو المعلول المركب من المادة والصورة .

والشيخ خص البحث به بقوله :

[ العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية ] .

والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة :

إما للصورة وحدها .

أو للصورة والمادة معاً .

مثال الأول : النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته ، وإليه أشار بقوله :

[ . . . علة لبعض تلك العلل ، كالصورة ] .

ومثال الثاني : الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معاً ، وإليه

أشار بقوله :

[ . . . أو لجميعها ] .

وعلى التقديرين إنما تصير المادة بالفعل بسبب العلة الموجودة ، فتكون هي علة



## الفصل الثامن

## إشارة

(١) إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود\*

ليصير البيان خاصاً بالقسم الثاني .  
واعترض الفاضل الشارح : بأنهم :

[يشبون للأفعال الطبيعية عللاً غائية ، والقوى الطبيعية لا شعور لها ، فلا يمكن أن يقال : تلك الغايات موجودة في أذهانها ، ولا أن يقال : إنها موجودة في الخارج ؛ لأن وجودها متوقف على وجود المعاولات ، فإن تلك الغايات غير موجودة ، وغير الموجود لا يكون علة للموجود . ولا خلاص عنه إلا بأن يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات ] .

والجواب : أن الطبيعية ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأي شيء مثلاً ، لا يتحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء ، فكون ذلك الشيء مقتضاه ، أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة ، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل ، فهو العلة الغائية لفعالها .

(١) أقول : العلة الأولى لا يمكن أن تكون :

صورة ؛ لوجوب تقدم الفاعل عليها بالإطلاق .

ولا مادة ، لوجوب تقدم الفاعل عليها :

إما بالإطلاق .

وإما في صيرورتها مادة بالفعل .

ولا غاية ؛ لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب .

فإذن ، إن كان في الوجود علة أولى ، فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ، ولكل

صورة أو مادة هما علتان لتحقق أي معلول كائن في الوجود .

## الفصل التاسع

## تنبيه

(١) كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره :

فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . أو لا يكون .

فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم .

وإن لم يجب ، لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً ؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثل شرط عدم علته ، صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود علته ، صار واجباً .

وإن لم يقترن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له في ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع .

فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته \*

(١) أقول : يريد قسمة الموجود إلى :

الواجب لذاته .

والممكن لذاته .

والفاظه ظاهرة .

قوله : [ فهو الحق بذاته ] . أي الثابت الدائم بذاته .

و [ القيوم ] .

هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الإطلاق ، وهو اسم من أسماء الله تعالى .

(١) ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شيء أو غيبته . فوجود كل ممكن هو من غيره \*

(١) أقول : يريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلته تغيره .

وتقريره : أن الممكن :

إما أن تحتاج ذاته ، في أن تكون موجودة ، إلى غيرها .

أولا تحتاج .

والثاني : باطل ؛ لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين من غير مرجح .

فإذن الأول حق .

والشيخ أشار بقوله : [ فليس يصير موجوداً من ذاته ] .

إلى فساد القسم الثاني .

وبقوله :

[ فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ] .

إلى استحالة الترجح من غير مرجح .

وبقوله : [ فإن صار أحدهما أولى ، فاحضور شيء أو غيبته ] .

إلى أن الحق هو القسم الأول .

(١) إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته ، والجمله متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها

(١) أقول : يريد إثبات واجب الوجود لذاته .

وتقرير الكلام - بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير - أن ذلك الغير :

إما واجب .

وإما ممكن .

والكلام في ذلك الممكن ، كالكلام في الأول :

فإما أن ينتهي إلى واجب .

أو يدور الاحتياج .

أو يتسلسل إلى غير النهاية .

والشيخ لم يذكر القسم :

الأول : لأنه المطلوب .

ولا الثاني : لأنه ظاهر الفساد ؛ ولسبب آخر نذكره فيما بعد .

بل ذكر الثالث : وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه .

فبين في هذا الفصل أن سلسلة الممكنات - على تقدير وجودها - محتاجة إلى شيء

خارج عنها تجب هي به .

قال الفاضل الشارح :

[ يمكن أن يقرر البرهان عليه ، من غير ذكر تقسيمات .

ويمكن أن يقرر بتقسيمات .

## ولنزد هذا بياناً\*

والشيخ قرر على الوجه الأول في هذا الفصل ، وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه .

والتقرير على الوجه الأول ، أن الممكنات لو تسلسلت ، لم يكن لها بد من شئ . تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة ، وكل واحد منها .

وكل موجود مغاير لها ولاآحادها ، وجب أن يكون خارجاً عنها ، وأن لا يكون ممكناً . إذ لو كان ممكناً ، لكان منها .

فإذن هو واجب الوجود .

وقال أيضاً :

[ هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً بالزمان على المسبب ؛ إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله . لا إلى أول .

وذلك عندهم جائز .

أما إذا ثبت أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب ، فحينئذ لو حصل التسلسل ، لكانت الأسباب والمسببات معاً ، وكان البيان مستقيماً .

لكن الشيخ تساهل فيه ههنا ؛ إذ كان في عزمه أن يذكره في أول النفا بالخامس ] .

وأقول : على هذا الكلام مؤاخذه لفظية ، وهي أن استناد الشئ إلى ما قبله بالزمان محال ؛ لأنه استناد إلى معدوم ، فالواجب أن يقال : إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان ؛ لأن كل واحد من السلسلة ، لو كان غير باق إلا في زمانين — يكون في أحدهما معلولاً لما يتقدم عليه ، وفي الثاني علة لما يتأخر عنه — لكان استناد كل ممكن إلى آخر قبله ، لا إلى أول .  
ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى .

## الفصل الثاني عشر

## شرح

(١) كل جملة كُـلُّ واحدٍ منها معلولٌ ، فإنها تقتضى علةً خارجة عن آحادها .

(٢) وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلاً ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإما أن تقتضى علة ، هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة

وأما الاعتراض المشهور وهو أن إطلاق الجملة على ما لا يتناهي ، لا يصلح ، فاللفظ ينبغي أن لا يلتفت في الأبحاث المعنوية إلى أمثاله .

(١) أقول : يريد أن يبين أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها ، محتاجة إلى شئ خارج عنها ، على وجه أبسط .  
فجعل الدعوى أعم مأخذاً بأن حكم على كل جملة — سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، بشرط أن يكون كل واحد منها معلولاً — بالاحتياج إلى شئ خارج .

(٢) أقول : وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين :

أحدهما : ما ذكره وأوضح فساده .  
والقسم الآخر : — وهو أن يقتضى علة — ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأن علة الجملة : إما أن تكون كل الآحاد .

أو بعضها .

أو شيئاً خارجاً عنها .

فقوله :

[ وإما أن تقتضى علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك الجملة ، والكل شئ واحد .

لذاتها ؛ فإن تلك الجملة والكل شيء واحد .

وأما الكل ، بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة .

وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي \*

وأما الكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة [ .

بيان فساد القسم الأول .

ووجهه : أن كل الآحاد :

إما أن يراد به الجملة .

أو يراد به كل واحد .

والأول : باطل ، لأن نفس الشيء لا تكون علة له .

والثاني : باطل ؛ لأن علة الشيء يجب أن تكون مقتضية له ، ووجود كل واحد من

الآحاد ليس بمقتضى للجملة .

واعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة

من آحادها .

والثاني : أن يحصل هناك مع الاجتماع حياة ، أو وضع ما ، متعلقة بالاجتماع : كشكل

البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر ، هو مبدأ فعل ، أو استعداد ما ،

كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات .

والحاصل : في الأول هو شيء فقط .

### الفصل الثالث عشر

#### إشارة

(١) كل علة جملة هي غير شيء من آحادها ، فهي علة

أولا للآحاد ، ثم للجملة ؛ وإلا فليتمكن الآحاد غير محتاجة

إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها ، لم تحتج إليها ، بل ربما كان

شيء ما ، علة لبعض الآحاد دون بعض ، فلم يكن علة للجملة على

#### الإطلاق \*

وفي الثاني هو شيء ، لشيء مع شيء .

وفي الثالث هو شيء ، من شيء مع شيء .

ولما كانت الجملة المفروضة ههنا ، من النوع الأول ، حكم الشيخ عليها بأن الآحاد ،

والجملة ، والكل ، شيء واحد .

وقوله :

[ وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك

من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علة أولى بذلك ] .

هو بيان فساد القسم الثاني .

ومعناه : أن كل واحد من الجملة ، لما كان معلولا ، فلم يكن بعض الآحاد بالعلية

أولى ؛ لأن كل بعض يفرض علة ، فالبعض الذي هو علة ذلك البعض ، أولى منه بالعلية .

وقوله : [ وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي ] .

معناه ظاهر .

وفساد الأقسام المذكورة ، دل على صحة هذا القسم .

(١) أقول : لما ثبت أن كل جملة معلولات تفرض ، فهي محتاجة إلى علة خارجية ،

أراد أن يبين أن العلة الخارجية ، إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق ، كانت أولا علة

لواحد واحد من الآحاد .

## الفصل الرابع عشر

## إشارة

(١) كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة ، فهي طرف ؛ لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة \*  
وبيّنها بالخلف ، ففرض : كل واحد من الآحاد غير محتاج إليها ، ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج إليها ، هذا خلف .

أو بعض الآحاد غير محتاج إليها ، وذكر أن هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأول ، إلا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة ، علة لها على الإطلاق .

قال الفاضل الشارح :

[ لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة ، إنما يبين بأن يقال : بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد ؛ لأنه ليس بعلة لنفسه ، ولا لعله . وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ، ليس بعلة للجملة . فأورد هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة ] .

وأقول : لو كان مراد الشيخ ذلك ، لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها .

والأشبه : أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملةً إلى علة خارجة ، فتلك العلة يجب أن تكون أيضاً علة لآحادها أفراداً كما قدمناه .

(١) أقول : قد تبين مما مر أن كل جملة مشتملة على عال ومعلولات متوالية ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، إن لم تشتمل على علة غير معلولة ، احتاجت إلى علة خارجة عنها .

فذكر ههنا أنها إن اشتملت على علة ، كانت تلك العلة طرفاً لا محالة ، وكانت واجبة غير ممكنة .

## الفصل الخامس عشر

## إشارة

(١) كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية ، أو غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً . وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ، فهو طرف ونهاية . فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته \*  
(١) أقول : لما فرغ من بيان المقدمات ، ألّفناها لإنتاج المطلوب . فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، فلا يخلو :

إما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة .

أو تكون مشتملة عليها .

والقسم الأول : يقتضى احتياجها إلى علة خارجة عنها ، هي طرف لها لا محالة ،

ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة ؛ لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة ، بل تكون قطعة من سلسلة تامة ، والكلام في جملة السلسلة .

والقسم الثاني : يقتضى اشتغالها على طرف .

فعلى التقديرين لا بد من طرف ، والطرف واجب كما مر .

فإذن كل سلسلة تنتمي إلى واجب الوجود بذاته ، وهو المطلوب .

وههنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره .

واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد ، لكن على تقدير وجوده ، يلزم منه المطلوب

أيضاً ؛ لأنه يشتمل على جملة متناهية ، كل واحد منها معلول .

ولما كان البيان المذكور متناولاً له ، لم يفرد الشيخ له قسماً .

## الفصل السادس عشر

## إشارة

وفي بعض النسخ

تنبيهه

(١) كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها :  
فإما أن يكون ما تتفق فيه ، لازماً من لوازم ما تختلف فيه ،  
فيكون للمختلفات لازم واحد ، وهذا غير منكر .  
وإما أن يكون ما تختلف فيه لازماً لما تتفق فيه ، فيكون الذي  
يلزم الواحد ، مختلفاً متقابلاً وهذا منكر .

(١) أقول : هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود .  
وتقريبها : أن الأشياء : قد تختلف بالأعيان ؛ كهذا الشخص ، وذلك الشخص .  
وقد لا تختلف بالأعيان ، بل :  
إما بالاعتبار ، كالعاقل والمعقول .  
أو بغير ذلك .  
والمختلفة بالأعيان :  
قد تتفق في أمر مقوم ، كزيد وعمرو ، في الإنسانية .  
وقد تتفق في أمر عارض ، كهذا الجوهر ، وذلك العرض ، في الوجود .  
فالمختلفة بالأعيان ، المتفقة في أمر مقوم ، تشمل لا محالة على أمرين قد اجتمعا فيها :  
أحدهما : ما تختلف فيه .

والثاني : ما تتفق فيه .

واجتماعهما لا يخلو :

إما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين .

وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرضاً لما تختلف فيه ، وهذا  
غير منكر .

وإما أن يكون ما تختلف فيه عارضاً عرضاً لما تتفق فيه ، وهذا  
أيضاً غير منكر \*

أولاً يكون .

والأول : هو اللزوم .

والثاني : هو العروض .

واللزوم لا يخلو :

إما أن يكون من جانب ما به الاتفاق ، ووجود هذا القسم ليس بمنكر ، وهو كالحيوان  
اللازم للناطق ، والأعجم ، في الإنسان وغيره من الحيوانات .  
وإما أن يكون من جانب ما به الاختلاف ، وهو محال ؛ لامتناع كون الحيوان  
ناطقاً ، وأعجم معاً .

هذا إذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة ، كما فرض في الكتاب .

أما إذا كان شيئاً واحداً ، وكان لازماً للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق ، لو جاز  
التكثير ، كان المركب منهما شخصاً واحداً لا غير ، فيكون نوعه من شخصه .  
وهذا لم يذكر في الكتاب ؛ لأنه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيها .  
وأما العروض ؛ فلا يخلو أيضاً :

إما أن يكون ما به الاتفاق ، عارضاً ، لما به الاختلاف ، ووجوده أيضاً ليس بمنكر ،  
وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر ، وذلك العرض ، عند إطلاق : هذا الموجود ، وذلك  
الموجود عليهما ؛ فإن الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان ، وعارض لذاتيهما  
المختلفين بالكلية .

أو بالعكس ، ووجوده أيضاً ليس بمنكر ؛ وهو كالإنسانية المعروضة لهذا  
وذلك عند إطلاق هذا الإنسان وذاك الإنسان ، عليهما : فإن الإنسانية مقومة لهما . وهي  
معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية .

وما في الكتاب غنى عن التطبيق .

## الفصل السابع عشر

## إشارة

(١) قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته .

(١) أقول : هذه مقدمة أخرى لمسألة التوحيد .

ومثال : كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين .  
ومثال : كون صفة ما ، هي الفصل ، سبباً لصفة أخرى ، هي الخاصة ، كون الناطقية سبباً للمتعجبية .

ومثال : كون صفة ما ، هي الخاصة ، سبباً لصفة أخرى ، هي خاصة أخرى ، كون المتعجبية سبباً للضاحكية .

ومثال : كون صفة ما ، هي العرض ، سبباً لصفة أخرى مثلها ، كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً .

والفرق : بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ، أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية ، والماهية توجد بسبب الوجود ، ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية ، وصدور بعضها من بعض ، ولم يجوز صدور الوجود من شيء منها .

والفاضل الشارح : قد اضطرب في هذا الموضوع اضطراباً ظن بسببه أن عقول العقلاء ، وأفهام الحكماء بأسرها ، مضطربة ، وذلك لأنه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي ، بدلائل كثيرة استفادها منهم ، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء ، حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، تعالى عن ذلك .

ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها ، وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته ، فاهيته غير وجوده ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته ، لزمه :

إما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة .

وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ، ووجود غيره بالاشتراك اللفظي .

وأن تكون صفة له ، سبباً لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة .

ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك ؛ فإن الوقوع بالتشكيك على أشياء مختلفة ، إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ، ووقوع « العين » على مفهوماته ، بل بمعنى واحد في الجميع ، ولكن لا على السواء وقوع الإنسان على أشخاصه ، بل على الاختلاف :

إما بالتقدم والتأخر ، وقوع المتصل ؛ على المقدار ، وعلى الجسم ذى المقدار .

وإما بالأولوية وعدمها ، وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً ، وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد .

وإما بالشدّة والضعف ، وقوع الأبيض على الثلج والعاج .

والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات ؛ فإنه يقع :

على العلة ومعلولها ، بالتقدم والتأخر .

وعلى الجوهر والعرض ، بالأولوية وعدمها .

وعلى القار وغير القار ، كالسواد والحركة ، بالشدّة والضعف .

بل على الواجب والممكن ، بالوجوه الثلاثة .

والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة ، لا على السواء ، يمتنع أن يكون ماهية ، أو جزء ماهية ، لتلك الأشياء ؛ لأن الماهية لا تختلف ، ولا جزؤها .

بل إنما يكون عارضاً خارجياً ، لازماً ، أو مفارقاً ، مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج ، وعلى بياض العاج ، لا على السواء .

فهو ليس بماهية ، ولا جزء ماهية لهما ، بل هو أمر لازم لهما من خارج ؛ وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان ، أنواعاً من الألوان ، لا نهاية لها بالقوة ، ولا أسامى لها بالتفصيل ، يقع على كل جملة منها اسم واحد . بمعنى واحد ، كالبياض ، والحمرة ، والسواد ، بالتشكيك ؛ ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم .

فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب ، وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل ، لا أقول : على ماهيات الممكنات ، بل على وجودات تلك الماهيات ، أعني أنه أيضاً يقع عليها ، وقوع لازم خارجي غير مقوم .

ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء ، إنما هي

و إذا تقرر هذا فقد انحلت إشكالات هذا الفاضل بأسرها ؛ وذلك لأن الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ، كما ذهب إليه الحكماء ، ولا يلزم من ذلك تساوى ملازماته ، التي هي وجود الواجب ، ووجود الممكنات ، في الحقيقة ؛ لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد .

وأنا أورد هنا شبهة مفصلة ، وأشير إلى وجود انحلالها .

أقول : فمن شبهه التي زعم أنه أبطل بها قول الحكماء :

[ أن أنية الواجب هي ماهيته ] :

قوله [ لما ثبت أن الوجود مشترك ، فهو من حيث هو وجود يقتضى : إذا

عروض الماهية .

أولا عروضها .

أولا يقتضى شيئاً منهما .

والأول والثاني يقتضيان تساوى الواجب والممكن :

في العروض واللاعروض .

والثالث يقتضى احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ،

ووجود الآخر عارضاً ] .

والجواب : ما عرفته مما مر . واعتبر النور المشترك الواقع على الأضواء ، لا بالتساوى ،

مع أن نور الشمس يقتضى إبصار الأعشى ، بخلاف سائر الأنوار .

وكذلك الحرارة المشتركة ، مع أن بعضها يقتضى استعداد الحياة ، أو استعداد تبدل الصورة

النوعية ، بخلاف سائر الحرارة .

وذلك لاختلاف ملازمات النور والحرارة ، بالماهية .

وأيضاً لو كان الوجود متساوياً . على ما ظنه ، لكان المحتاج إلى سبب يقتضى

العروض ، هو الممكن ، أما الواجب فلا يكون محتاجاً ؛ لأن عدم العروض لا يحوج إلى

وجود سبب ، بل يكفي فيه عدم سبب العروض .

على أن الحق ما ذكرناه أولاً :

ومنها قوله :

[ اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الإله تعالى ، وعلى

بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود ، أو بسبب صفة أخرى ؛

أنها تدرك وجوده ، وكيف لا ، والوجود عندهم أولى التصور ؟

فذلك يقتضى تغير حقيقته ووجوده ؛ لأن دليلهم الذي عليه يقولون ، وبه

يقولون ، قولهم : إنا نعقل ماهية المثلث ، مع الشك في وجوده ، والمعلوم

مغاير لما ليس بمعلوم .

فهنا وجوده تعالى معلوم ، وحقيقته غير معلومة ، فوجوده مغاير لحقيقته ، وإلا

فما الفرق ؟ ] .

والجواب : أن الحقيقة التي لا تدركها العقول ، هي وجوده الخاص ، المخالف لسائر

الوجودات بالهوية ، الذي هو المبدأ الأول للكل .

والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق ، الذي هو لازم لذلك الوجود ، ولسائر

الوجودات ، وهو أولى التصور ، وإدراك اللازم لا يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة ، وإلا

لوجب من إدراك الوجود ، إدراك جميع الوجودات الخاصة .

وكون حقيقته تعالى غير مدركة ، وكون الوجود مدركاً ، يقتضى مغايرة حقيقته تعالى

للوجود المطلق المدرك ، لا لوجوده الخاص .

ومنها قوله :

[ لو لم تكن حقيقة الواجب إلا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل

لها في عليية وجود الممكنات — فإن العدم لا يكون علة للوجود ، ولا جزءاً منها ،

لكانت علة الممكنات هي الوجود المساوى لوجود الممكنات ] .

والجواب : أن حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام ، بل هي مجرد وجوده الخاص

له ، المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات .

ومنها قوله :

[ إنهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية ، يصح على كل فرد منها ، ما يصح

على سائر أفرادها ، كما ذكروا في إثبات هيولى الأفلاك ، وفي إبطال مذهب

ديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ ، وفي وجوب كون الأبعاد الجسمانية في مادة .



## لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود\*

وإذا ثبت ذلك ، فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن تختلف مقتضياتها ، - أعني العروض للماهية واللاعروض ] .

والجواب : أن الوجود ليس طبيعة نوعية : لأن الطبيعة النوعية تكون في الأشخاص على السواء ، وتقع عليها بالتواطؤ .  
والوجود ليس كذلك .

ثم إنه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل .

[ لو كانت الماهية مقتضية لوجودها ، لكانت متقدمة بالوجود على الوجود ] .

بأن قال :

[ لا معنى لتقدم العلة بالوجود ، إلا تأثيرها ، وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة ، إعادة للمقدم بعبارة أخرى ] .

والجواب : أنا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود ، والشئ لا يكون مشروطاً بنفسه .

وأيضاً ، أن التقدم هو التأثير ، لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر إلا إذا كانت في الأعيان ، وحينئذ يكون كونها في الأعيان - أعني وجودها - شرطاً في صدور وجودها - أعني كونها في الأعيان - عنها . . . هذا خلف .

ثم قال :

[ وكما كانت الماهية قابلة للوجود ، مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه ، كذلك

تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود ] .

والجواب : أن كلامه هذا مبني على تصوره أن للماهية ثبوتاً في الخارج ، دون وجودها ،

ثم إن الوجود يحل فيها ، وهو فاسد ؛ لأن كون الماهية هو وجودها ، والماهية لا تتجرد عن

الوجود إلا في العقل ، لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود ؛ فإن الكون في العقل

أيضاً وجود عقلي ، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي ؛ بل بأن العقل من شأنه

أن يلاحظها وحدها ، من غير ملاحظة الوجود ، وعدم اعتبار الشئ ليس اعتباراً لعدمه .

فإذن اتصاف الماهية بالوجود ، أمر عقلي ، ليس كاتصاف الجسم بالبياض ، فإن

الماهية ليس لها وجود منفرد ، ولعارضها المسمى بالوجود ، وجود آخر ، حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول ، بل الماهية إذا كانت ، فكونها هو وجودها .

والحاصل : أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

ثم قال :

[ ذكر الشيخ في هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفتها ، وذلك يقتضى

كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود ؛ لأنها لو اقترنت به ، لم تكن وحدها

علة ، بل مع الوجود ، ولا يلزم من ذلك كونها معدومة ، بل إنما تكون مؤثرة

من حيث هي هي ، لا من حيث هي موجودة ، أو معدومة ] .

والجواب : أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية ، عند اقتضاها صفة ، لا يقتضى

انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء ، فإن انفكاكها عن الوجود وهي هي ، محال ، فضلاً عن أن تكون مؤثرة .

فإذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا تنفك آلة التأثير عنه ، فهذا بيان فساد

الرأى الذي ذهب إليه هذا الفاضل .

وهذه المباحث وإن كانت مؤدية إلى الإطناب ، غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا

الموضع ، لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسألة التي هي أعظم المسائل الإلهية

شأناً في هذا الكتاب ، وفي سائر كتبه ، كان التنبيه على مزال أقدامه واجباً ؛ لئلا يفسد

عقائد المبتدئين باقتفاء أثره .

## الفصل الثامن عشر

## إشارة

(١) واجب الوجود المُتَعَيَّن :

إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره .

وإن لم يكن تعيينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود .

وتقريره : أن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره ؛ لأن الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج ، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره .

ثم إن تَعَيَّنَهُ :

إما أن يكون لكونه هو واجب الوجود لا غير .

أو لا يكون لذلك ، بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود .

أما القسم الأول : فيقتضى أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين ، وهو المطلوب ، وإليه أشار الشيخ بقوله :

[ إن كان تعيينه ذلك ؛ لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره ] .

وأما القسم الثاني : فيقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره ؛ لأن معنى

واجب الوجود لا يخلو من أن يكون :

إما لازماً لتعيينه .

أو عارضاً له .

أو معروضاً له .

أو ملزوماً له .

وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة ، وكلها محال ، وإلى هذا القسم أشار بقوله :

[ وإن لم يكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر ، فهو معلول ] .

لأنه إن كان وجود واجب الوجود لازماً لتعيينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفةً ، وذلك محال .

ثم شرع في تفصيل الأقسام فبيّن أن القسم الأول — وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيينه المعلول لغيره — محال ؛ لأن التعيين :

إما أن يكون ماهية .

أو صفة للماهية .

وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له ، كون الوجود بسبب الماهية ، أو بسبب صفة أخرى لها .

وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم .

وذلك معنى قوله :

[ . . . لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ،

أو صفة ، وذلك محال ] .

واعلم : أننا قد بيّنا أن اللزوم لا يتحقق :

إلا إذا كان الملزوم ، أو جزء منه ، علة أو معلولاً مساوياً للآزم أو لجزء منه .

أو كانا معلولاً علة واحدة .

وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعين لا يمكن أن يكون علة له ، وإلا عاد

القسم الأول .

وعلى التقديرين الأخيرين يكون معلولاً وهو محال .

ثم إنه بيّن أن القسم الثاني — وهو أن يكون الوجود الواجب عارضاً لتعيينه المعلول

لغيره — أولى بأن يكون محالاً ؛ لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضى الافتقار إلى

سبب يقتضى العروض ، والتعين معلول أيضاً لغيره ، فإذاً يتضاعف الافتقار إلى الغير ،

وذلك معنى قوله : [ . . . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعله ] .

ثم أشار إلى القسم الثالث — وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب —

بقوله : [ وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك ] .

وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلته .

وإن كان ما يتعين به عارضاً لذا ، فهو لعلته .

وبيّن أن هذا القسم أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعين ، وإليه أشار بقوله : [ . . . فهو لعلته ] .

ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر ، وهو أن التعين لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة .

فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة ؛ وحيث لا يخلو :

إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين ، بعين ذلك التعين العارض لها . أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولاً ، ثم عرض لها التعين الأول بعد تخصصها . وهذا قسمان :

القسم الأول : أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب ، من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ، ثم إنها قد تخصصت طبيعة خاصة بعين ذلك التعين المعلول ، وهو محال ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعلته ذلك التعين ؛ وإليه أشار بقوله :

[ . . . فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده ، وهذا محال ] .

ولفظة : [ ذلك ] .

إشارة إلى ما تعين به المذكور قبله .

وتقدير الكلام هكذا :

[ فإن كان ما يتعين به الوجود الواجب ، وما يتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين ، واحداً ؛ فتلك العلة — أى علة التعين به المذكور — علة لخصوصية الوجود الواجب ] .

والقسم الثاني : أن يكون التعين المعلول ، قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة ، بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق ، وهو محال ، لأن الكلام في ذلك

فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة

لخصوصية ما لذاته يجب وجوده . وهذا محال .

التعين ، كالكلام في التعين المعلول المذكور ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[ وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق ، فكلامنا في ذلك السابق ] .

وبقى من الأقسام الأربعة قسم واحد ، وهو أن يكون التعين المذكور لازماً للوجود الواجب ، مع كونه معلولاً لغيره ، وهو أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير ، وإليه أشار بقوله :

[ وبقى الأقسام محال ] .

ولما تبين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين .

فتعين صحة القسم الأول منهما ، وهو كون واجب الوجود واحداً ، وهو المطلوب . والفاضل الشارح : جعل قوله :

[ واجب الوجود المتعين . . . إلى قوله : فلا واجب وجود غيره ] .

أحد الأقسام الأربعة ، وهو كون التعين لازماً لواجب الوجود .

وقوله : [ وإن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول ] .

قسماً ثانياً منهما ، وهو كون التعين عارضاً له .

وأورد قوله : [ لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه ]

هكذا [ وإن كان واجب الوجود لازماً لتعينه ] .

وجعل ذلك إلى قوله : [ . . . أو صفة ، وذلك محال ] .

قسماً ثالثاً ، وهو كون واجب الوجود لازماً للتعين .

وقوله : [ . . . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلته ] .

رابع الأقسام ، وهو كونه عارضاً للتعين .

قال : [ وعند هذا قد تم فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة ، وبه صح القسم الأول ،

وتم الدليل ] .

وإن كان عروضة بعد تَعَيِّن أول سابق ، فكلامنا في ذلك السابق .

ثم جعل قوله :

[ وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك . . . إلى قوله :

فكلامنا في ذلك السابق ] .

تكراراً للقسم الثاني ، مع مزيد بيان لبطلانه .

ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله :

[ وبقاى الأقسام محال ] .

ولا اشتباه أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على متن كلامه ، والله أعلم بالصواب .

والفاضل الشارح : ذكر أيضاً أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من :

وجوب الوجود .

والتعين .

أمراً ثبوتياً ، حتى يصح عليهما التلازم والتعارض .

ولو كان أحدهما ، أو كلاهما ، سلبياً ، لما صح ذلك ، فسقط أصل الدليل .

ثم أظن الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين ، بحجج عنادية ؛ وفي إبطال

استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك .

والحق أن الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، وأوصاف اعتبارية عقلية ، حكمها في

الثبوت والانتفاء واحد ، والاشتغال بذلك ههنا ، ليس بنافع ولا ضار ؛ لأن الشيخ لم يتكلم

في وجوب الوجود ، بل تكلم في واجب الوجود ، الذى لا يمكن أن يقال : إنه سلبى .

وأما التعين فلا شك في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكرر بنفسها ، من حيث هى

واحدة ، بل يجب إذا تكثرت ، أن تتكرر بأمر ينضاف إليها .

وسيجىء بيان تكثرها في الفصل الذى يلي هذا الفصل .

وقول الفاضل الشارح :

[ التعينات لو كانت ثبوتية ، لا شتركت في كونها تعيناً ، واختلفت بتعينات

أخرى غيرها ] .

ليس بشىء ؛ لأن تعينات الأشخاص ، من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشارك في

وباقى الأقسام محال \*

شىء ، ومن حيث تشارك في شىء فليست بتعينات .

وقوله :

[ انضمام التعين إلى طبيعة ما ، يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ] .

ليس بشىء أيضاً ؛ لأن الطبايع تتعين :

بالفصول ، كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول .

أو بأنفسها ، كالأنواع البسيطة .

ثم هى من حيث كونها طبيعة ، تصلح :

لأن تكون عامة عقلية .

ولأن تكون خاصة شخصية .

فكما — بانضياف معنى العموم إليها — تصير عامة ، كذلك — بانضياف التعينات

إليها — تصير أشخاصاً ، ولا تحتاج إلى تعين آخر .

ولو كان التعين بالعرض أمراً سلبياً ، لما كان عدم الشىء ، مطلقاً ؛ كما ظنه هذا

الفاضل ، بل كان أمراً علمياً ، وأمثال هذه الأعدام لا تصلح لأن تصير فصولاً ،

فضلاً عن أن تكون عوارض .

والكلام في تحقق هذه الأمور وأمثالها يستدعى طولاً ، لا يليق أن يورد في أثناء

ما لا يتعلق بها على طريق الحشو .

وأما قوله :

[ الواجب يساوى الممكنات في الوجود ويباينها بتعين ، فتركب ماهيته ] ؛

فليس أيضاً بشىء ؛ لأن الوجود غير العارض للماهية ، يباين الوجود العارض للماهيات ،

بالاعروض الذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه إلا في العبارة ، على أن الوجود ليس

طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعينات زائدة عليه ، كما ظنه .

## الفصل التاسع عشر

## فائدة

(١) عُلِمَ من هذا :

أَنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي لَهَا حَدٌ نَوْعِيٌّ وَاحِدٌ فَإِنَّمَا تَخْتَلِفُ بِعِلَلٍ أُخْرَى .  
وَأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَ الْوَاحِدِ مِنْهَا الْقُوَّةُ الْقَابِلَةُ لِتَأْتِيرِ الْعِلَلِ ،  
وَهِيَ الْمَادَّةُ ، لَمْ يَتَّعَيْنِ إِلَّا أَنَّ يَكُونَ فِي طَبِيعَةٍ مِنْ حَقِّ نَوْعِهَا أَنَّ يَوْجِدَ  
شَخْصاً وَاحِداً .

(١) أقول : قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم :

أَنَّ الطَّبِيعَةَ الْوَاحِدَةَ الَّتِي لَهَا حَدٌ نَوْعِيٌّ وَاحِدٌ ، إِذَا لَمْ يَكُنْ تَعْيِينُهَا لِزَمَماً لِنَوْعِيَّتِهَا ، كَانَ  
تَعَدُّدُ أَشْخَاصِهَا بِسَبَبِ عِلَلٍ مُغَايِرَةٍ لَهَا .  
وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَشْخَاصِ قُوَّةٌ قَابِلَةٌ لِتَأْتِيرِ تِلْكَ الْعَالِ ، لَمْ يَتَّعَيْنِ ذَلِكَ  
الشَّخْصَ .

والقوة القابلة لتأثير العلة ، إنما تكون للمادة أو بسببها .

فَإِذْنِ مَا لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الطَّبِيعَةُ مَادِيَةً ، لَمْ تَتَعَدَّدْ بِالْأَشْخَاصِ ، أَمَا إِذَا كَانَ تَعْيِينُهَا لِزَمَماً  
لِنَوْعِهَا ، كَانَ مِنْ حَقِّ نَوْعِهَا أَنَّ يَوْجِدَ شَخْصاً وَاحِداً ، وَلَمْ يَتَعَدَّدْ بِالْأَشْخَاصِ .  
وَإِذْ حَصَلَتْ هَذِهِ الْفَائِدَةُ الْكَلِمَةُ مِمَّا ذَكَرَهُ بِالْعَرَضِ ، نَبِهَ عَلَيْهِ .

وأفاد الفاضل الشارح :

أَنَّ هَذِهِ الْفَائِدَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى حُجَّةٍ خَاصَّةٍ عَلَى أَنَّ :

[ وَاجِبُ الْوُجُودِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ نَوْعاً لِأَشْخَاصٍ ] .

وبيانه :

[ أَنَّ الْحُجَّةَ الْمَذْكُورَةَ فِي الْفَصْلِ الْمَتَقَدِّمِ - وَهِيَ أَنَّ التَّعْيِينَ إِذَا كَانَ عَارِضاً لِلْمَعْنَى  
الْمَشْتَرِكِ ، افْتَقَرَ الشَّخْصَ الْمُتَّعَيْنَ إِلَى عِلَّةٍ مُنْفَصِلَةٍ - كَانَتْ عَامَةً شَامِلَةً لِلْأَجْنَاسِ  
وَالْأَنْوَاعِ .

وَأَمَّا إِذَا كَانَ يُمْكِنُ فِي طَبِيعَةِ نَوْعِهَا أَنْ تَحْمِلَ عَلَى كَثِيرِينَ ،  
فَتَتَّعَيْنُ كُلَّ وَاحِدٍ بِعِلَّةٍ ، فَلَا يَكُونُ سَوَادَانِ وَلَا بِيَاضَانِ فِي نَفْسِ  
الْأَمْرِ ، إِذَا كَانَ لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمَا فِي الْمَوْضِعِ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ \* .

ثم إذا تبين ههنا أن النوع المتكثر بالتعيين العارض يجب أن يكون مادياً .

فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادى .

نتج أن واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص [ .

وأما اعتراضه بأن :

علة تكثر الأشياء المتماثلة ، لو كانت هي تكثر محالها ، لكانت المحال المتكثرة  
المتماثلة محتاجة إلى محال آخر وتسلسل .

فالجواب عنه : أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي لَا يَكُونُ بَدَاثَةً قَابِلًا لِلتَّكْثُرِ ، يَحْتَاجُ فِي أَنْ يَتَّكَثَرَ إِلَى  
شَيْءٍ يَقْبَلُ التَّكْثُرَ لِذَاتِهِ ، وَهُوَ الْمَادَّةُ .

وَأَمَّا الَّذِي يَقْبَلُ التَّكْثُرَ لِذَاتِهِ - أَعْنَى الْمَادَّةَ - فَهُوَ لَا يَحْتَاجُ فِي أَنْ يَتَّكَثَرَ إِلَى قَابِلٍ  
آخَرَ ، بَلْ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى فَاعِلٍ يَكْثُرُهُ فَقَطْ .

واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء متماثلة كيف اتفق ؛ فإن المتماثلات بأمر  
عارض ، إنما تتكثر بما هيئاتها ، ولا على كل أشياء متماثلة في أمر ذاتي ، فإن المتماثلات  
بالجنس إنما تتكثر بفصولها .

بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد في الخارج غير محتلفة  
إلا بالعوارض ؛ ولما لم يكن الوجود كذلك ، فقد سقط النقص الذي أوردته الفاضل  
الشارح :

بأن الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة .

## الفصل العشرون

## تذنيب

(١) قد حصل من هذا :

أن واجب الوجود واحد ، بحسب تعيين ذاته .  
وأن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا \*

## الفصل الحادى والعشرون

## إشارة

[ ١ ] لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء  
تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحد منها ، أو كل واحد منها ،  
قبل واجب الوجود ، ومقوماً لواجب الوجود .

(١) أقول : هذه نتيجة لما مضى ، وأفاد بقوله ؛ [ بحسب تعيين ذاته ] .

أن التعيين ليس زائداً على ذاته ؛ فإن التعيين إنما يكون زائداً ، عند كون الذات مقولة  
على كثرة .

[ ١ ] أقول : يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى ، وسيفصل

ذلك فى الفصول التالية لهذا الفصل .

والتركيب :

قد يكون من أجزاء تتقدم المركب ، كالعناصر للمركبات .

وقد يكون من جزء أصل ، يتقدم المركب ، كخشب السرير ، وجزء آخر يلاحقه ،  
فيحصل المركب مع لحوقه ، كصورة السرير ، ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على  
وجود السرير .

## فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم \*

والانقسام :

قد يكون بحسب الكمية ، كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة .

وقد يكون بحسب المعنى ، كما للجسم إلى الهيولى والصورة .

وقد يكون بحسب الماهية ، كما للنوع إلى الجنس والفصل .

وكل واحد من التركيب والانقسام ، يقتضى أن تكون ذات الشيء المركب أو المنتقسم ،  
إنما تجب بما هو جزء لها ، مما ليس هو بها ، فإن الجزء ليس هو بالكل .

وتقرير ما فى هذا الكتاب :

أن ذات واجب الوجود ، لو التأم من شيئين أو أشياء ، ليس ولا واحد منها بواجب  
الوجود ، ثم حصل منها واجب الوجود ، كالمركب من العناصر البسيطة .

أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب ، اتصفت تلك الماهية  
بوجوب الوجود ، فصارت واجب الوجود ، كالإنسان المتصف بالوحدة ، الصائر بذلك  
واحداً .

كان الواحد من أجزائه — يعنى الماهية المذكورة — أو كل واحد منها — كالشيئين  
أو الأشياء المذكورة — قبل واجب الوجود ، مقوماً له .

هذا خلف .

فواجب الوجود لا ينقسم :

فى المعنى ، إلى ماهية وواجب وجود ، مثلاً .

ولا فى الكم ، إلى أجزاء متشابهة .

قال الفاضل الشارح :

[ الجسم المركب من الهيولى والصورة ، لا يتقدمه أحد جزئيه ، وهو الهيولى ؛

لأن الهيولى شيء بالقوة ، ومتى حصلت بالفعل ، فهى الجسم ، ولذلك

قال الشيخ :

[ وإمكان الواحد من الأجزاء ، أو كل واحد منها ، متقدماً ] .

## الفصل الثالث والعشرون

## تنبيه

(١) كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به ،  
لابداته .

وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته ، بل عارض  
من خارج .

وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته — بأن يكون جزء ماهيته ، أو تمام ماهيته —  
فالوجود غير مقوم له في ماهيته ، بل هو عارض له .

ولا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا :  
[ الوجود لا يكون بسبب الماهية ] :

فإذن وجوده من غيره .

والمقصود : أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود ، لا الوجود المشترك الذي  
لا يوجد إلا في العقل ، بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات .  
وإذ ليس له جزء ، فهو نفس ذاته ، وهو المراد من قولهم :

[ ماهيته هي أنيته ] .

(١) أقول : الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية ، ومتعلق الوجود به ينقسم :

إلى ما يتعلق وجوده به فقط ، وهو معلولاته ، أعني كالاته الثانية .

وإلى ما يتعلق وجوده به وبغيره ، وهو سائر الأعراض الجسمانية .

والأول يجب بالجسم المحسوس فقط .

والثاني يجب به وبغيره ، لكن يصدق عليه أن يقال : يجب به ؛ لأنه لا يناق قولنا :

ويجب أيضاً بغيره .

والمقصود أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها ، واجبة بغيرها .

## الفصل الثاني والعشرون

## إشارة

(١) كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه  
قبل ، فالوجود غير مقوم له في ماهيته .

ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته : على ما بان .  
فبقي أن يكون عن غيره \*

أقول : الهوى في الكائنات الفاسدة تتقدم بالزمان على الجسم ، فضلاً عن الذات ،  
فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة ، أولى .  
وقال :

[ إن قيل : لعل الماهية المركبة ، وإن كانت ممكنة ؛ للافتقار إلى أجزائها ،  
لكنها واجبة الوجود ؛ للاستغناء عن السبب الخارجى ؛ وذلك بأن تكون  
أجزاؤها واجبة ] .

أجبنا بأن الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون إلا واحداً ، لما مر ،  
والباقى يكون معلولاً له ، وذلك الجزء يكون غير مركب .

قال :

[ فظهر من ذلك أن هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ، ولذلك أجزاها  
الشيخ عنها ] .

وأقول : المطلوب هناك كون المركب ممكناً في ذاته ، وهو ليس بمتعلق بمسألة التوحيد  
والقول بأنه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما ، وذلك ظاهر .

(١) أقول الداخل في مفهوم ذات الشيء :

إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته .

وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها .

على ما اعتبرناه في المنطق .

(٢) وكل جسم محسوس ، فهو متكثر :  
بالقسمة الكمية .

وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصوره .

(٣) وأيضاً كل جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه ،  
أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته .

(٤) وكل جسم محسوس ، وكل متعلق به معلول \* .

(٢) أقول : المقصود ببيان أن كل جسم ممكن \* .  
وكبرى القياس قوله :

[ فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ، ولا في الكم ] .  
كما سبق .

(٣) أقول : وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن .

وبيانه : أن كل جسم نوعي فستجد جسماً آخر من نوعه ، إن كان ذلك الجسم  
عنصرياً ، أو من غير نوعه ؛ إن كان فلكياً نوعه في شخصه .  
هذا إذا أخذت الجسم جنساً .

أما إذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مرت الإشارة إليه ، فستجد لكل جسم على الإطلاق  
جسماً آخر من نوعه .

فغنى لفظة « إلا » من قوله :

[ إلا باعتبار جسميته ] .

ناقض لمعنى النفي في قوله : [ أو من غير نوعه ] .  
وتقدير الكلام :

[ إن كل جسم نوعي ، فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك ، أو من نوعه  
باعتبار جسميته ] .

وهذه القضية صغرى البرهان ، وكبراه ما مر ، وهى أن :

كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه ، فهو معلول .

(٤) أقول : هو الحاصل من الفصل ، ويتبين منه أن الواجب ليس بجسم ،

ولا متعلق به .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

(١) واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك  
الشيء ؛ لأن كل ماهية لما سواه ، مقتضية لا مكان الوجود .

وأما الوجود فليس بماهية لشيء ، ولا جزء من ماهية شيء ؛ أعني  
الأشياء التي لها ماهية ، لا يدخل الوجود في مفهومها ، بل هو طارئ  
عليها .

فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسى ،

(١) أقول : يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب ، فبيّن . أولاً ، أنه  
لا يشارك شيئاً في ماهيته ؛ لأن ماهية ما سواه ليست الوجود الواجب ، بل إنما تقتضى  
إمكان الوجود فقط ؛ وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب .  
ثم احرص عن أن يستقضى حكمه هذا بالوجود فيقال :

إن الواجب من حيث هو وجود واجب ، يشارك الوجود الممكن في الوجود .

فقال :

[ وأما الوجود فليس بماهية شيء ، ولا جزء من ماهية شيء ، بل هو طارئ

على الأشياء التي لها ماهية غير الوجود ] .

وذلك لأن وجود الأشياء هو كونها في الخارج ، فهو أمر عارض لها من حيث هى

معلقة بوجه ما .

فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي ، جنسياً كان أو نوعياً ،  
فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصل ولا عرضي ، بل هو منفصل بذاته ؛  
لأن الانفصال ، بعد الاشتراك في أمر ذاتي ، يكون :



ولا نوعي ؛ فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي ، بل هو منفصل بذاته .

(٢) فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل .

إما بالفصول .

أو بالأعراض .

أما مع عدم الاشتراك فلا يكون إلا بالذات .

وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك ، منحلة بما مر ذكره ، فلا وجه لإيرادها

والاشتغال بجوابها .

وقوله :

[ إن الشيخ التزم في إلهيات الشفاء انفصال وجود الواجب ، عن سائر

الوجودات ، بأمر زائد ؛ إذ قال :

« الوجود لا بشرط ، أمر مشترك بين الواجب والممكن .

والوجود بشرط لا ، هو ذات الواجب ] .

فالجواب : أن شرط العدم أمر زائد في الاعتبار فقط ، والشيخ لا يبنى الاعتبارات

عن الواجب ، والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له ، مركباً .

وأيضاً الشئ المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج

بذاته إلى شئ غير ذاته ، إنما يحتاج إلى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح :

[ هذا مبنى على أن الحد لا يحصل إلا من الجنس والفصل ، وقد بيننا ما فيه

من البحث في المنطق ] .

والجواب عنه ، أن المقصود ههنا إنما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب

الوجود ، فنفي الحد المقتضى لذلك عنه .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ربما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع ، يعم الأول وغيره

عموم الجنس ، فيقع تحت جنس الجوهر .

وهذا خطأ ؛ فإن الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر

ليس يعني به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع ، حتى يكون من

عرف أن زيداً هو في نفسه جوهر ، عرف منه أنه موجود بالفعل ،

أصلاً ؛ فضلاً عن كيفية ذلك الوجود .

بل معنى ما يُحمل على الجوهر كالرسم ، وتشترك فيه الجواهر

ثم إن كان المقصود هو نفي التعريف الحدي ، فالجواب :

أنك نقلت في المنطق عن الشيخ أنه قال : في « الحكمة المشرقية » :

[ إن الأشياء المركبة ، قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول .

وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاق الملازومات ،

وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود ] .

فهذا ما ذكرته في المنطق ، ولم تزد عليه شيئاً .

وواجب الوجود ؛ إذ ليس بمركب ، فلا حد له ، وإذا هو منفصل الحقيقة عما عداه ،

فليس له لازم يوصل تصوره العقل إلى حقيقته ، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته .

فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد .

(١) أقول : هذا سؤال يرد على قوله :

[ الواجب لا جنس له ] .

وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

النوعية عند القوة ، كما تشترك في الجنس ، هو أنه ماهية وحقيقة ،  
إنما يكون وجودها لا في موضوع .

وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ، لذاتيهما ، لا لعلته .  
وأما كونه موجوداً بالفعل ، الذي هو جزء من كونه موجوداً  
بالفعل لا في موضوع ، فقد يكون له بعلته ، فكيف المركب منه  
ومن معنى زائد ! ؟

فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ، ليس يصلح  
حمله على واجب الوجود أصلاً ؛ لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا  
الحكم ، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره .

واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة  
كالجنس ، لم يصير بإضافة معنى سلبي إليه جنساً لشيء ؛ فإن  
الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية ، بل من لوازمها ، لم يصير بأن  
يكون لا في موضوع ، جزءاً من المقوم ، فيصير مقوماً ، وإلا لصار  
بإضافة المعنى الإيجابي إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع \*

#### الفصل السادس والعشرون

##### إشارة

(١) الضد :

يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع . وكل ما سوى

(١) أقول : هو غنى عن الشرح :

الأول فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب .  
فلا ضد للأول من هذا الوجه .

ويقال عند الخاصة ، لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع ،  
إذا كان في غاية البعد طبيعياً .

والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلاً عن الموضوع .  
فالأول لا ضد له بوجه \*

#### الفصل السابع والعشرون

##### تنبيه

(١) الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل  
له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي \*

#### الفصل الثامن والعشرون

##### إشارة

[١] الأول معقول الذات قاعماً ، فهو قيوم برىء عن  
العلائق ، والعهد ، والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة .  
وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته \*

(١) أقول الند المثل والتظير ، والباقي ظاهر .

[١] أقول : يريد إثبات العلم لواجب الوجود ، فقال :

[الأول معقول الذات] . لأنه غير مادي

[قائم بنفسه] لأنه غير متعلق الوجود بالغير .

## الفصل التاسع والعشرون

## تنبيه

(١) تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبرأته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه .  
 لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .

[ فهو قيوم ] . وقد مر تفسير القيوم .

[ يرى عن العلائق ] . أى عن جميع أنحاء التعلق بالغير .

[ وعن العهد ] . أى عن أنواع عدم الإحكام ، والضعف ، والدرك ، وما يجرى مجرى ذلك ، يقال : فى الأمر عهداً ، أى لم يحكم بعد ، وفى عقل فلان عهداً ، أى ضعف ، وعهدته على فلان ، أى ما أدرك فيه من درك ، فإصلاحه عليه .

[ وعن المواد ] . أى الهيولى الأولى وما بعدها من المواد الوجودية ، وعن المواد العقلية

كالمهيات .

[ وعن غيرها مما يجعل الذات مجالاً زائدة ] . أى عن المشخصات والعوارض ، التى يصير

المعقول بها محسوساً ، أو متخيلاً ، أو موهوماً ، وبالباقى ظاهر .

وقد أحاله على ما تبين فى النقط الثالث .

(١) أقول : المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ؛ وبالنظر فى أحوال الخليفة ، على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال الحركات

وإلى مثل هذا أُشير فى الكتاب الكريم .

« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول :

« أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ؟ »

أقول : إن هذا حكم للمصديقين الذين يستشهدون به لا عليه \*

لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والإمكان ، على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته ، على كيفية صدور أفعاله عنه ، واحداً بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة ، فربما لا يعطى اليقين ، وهو إذا كان للمطاب علة لم يعرف إلا بها ، كما تبين فى علم البرهان .

ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى :

« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ

يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ؟ »

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شىء . بإزاء الطريقتين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسمَّهم بالصدقين ؛ فإن الصديق هو

ملازم الصدق .

## النمط الخامس

### في الصنع والإبداع\*

#### الفصل الأول

#### وهم وتنبيه

(١) إنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي تسمى به العامة المفعول مفعولاً ، والفاعل فاعلاً .  
وتلك الجهة أن ذلك أَوْجَدَ وَصَنَعَ وَفَعَلَ ، وهذا أُوْجِدَ وَفُعِلَ وَصُنِعَ ، وكلُّ ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، وجودٌ بعد ما لم يكن .

\* . . . . يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبقاً بالعدم ، على ما فسره في الفصل الأول من هذا النمط . وبالإبداع ، ما يقابله ، وهو إيجاد شيء غير مسبق بالعدم ، على ما سنبيته فيما بعد .

(١) أقول : الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله ، إنما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل ، والصنع ، والإيجاد ، وهو حصول وجود المفعول ، بعد عدمه ، عن الفاعل ، أعني إحداث الفاعل إياه فقط ؛ فإذا حدث فقد استغنى عنه ، حتى إن فَنِيَّ الفاعل ، بقي المفعول موجوداً .

وإنما حمل أهل التمييز منهم على ذلك ، شيثان :

أحدهما : مشاهدة بقاء الفعل ، كالبناء ، بعد فناء الفاعل ، كالبناء .

والثاني : الاستدلال . وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما : أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده ، يكون تحصيلاً للحاصل . وهو خلف .

وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى إنه لو فُقدَ الفاعلُ جاز أن يبقى المفعول موجوداً ، كما يشاهدونه من فقدان البناء . وقوام البناء ، حتى إن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرَّ عدمه وجودَ العالم ؛ لأنَّ العالم عنده ، إنما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده ، أي أخرجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلاً ، فإذا قد فُعِلَ وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج إلى الفاعل ؟

والثاني : أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل ، لكان محتاجاً إليه في وجوده ، وإذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ، ويتسلسل .  
فقوله :

[ إنه قد سبق إلى الأوهام العامة . . . إلى قوله : بعد ما لم يكن ] .  
إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقد العامة .

وقوله :

[ وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل . . . إلى قوله : وقوام البناء ] .  
إشارة إلى أهل التمييز منهم في ذلك ، واستدلالهم بالمشاهدة .  
وقال الفاضل الشارح :

[ وإنما قال : وقد يقولون . ولم يقل : ويقولون ؛ لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك ؛ وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجاً إلى الفاعل ، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية ، يوجد بها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يشته منهم :  
أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يشته .

وقالوا : لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود ، مفتقراً إلى مُوجد آخر ، والباري أيضاً ، وكذلك إلى غير النهاية .  
ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك ، وفيما يجب أن يعتقد في هذا .

### الفصل الثاني

#### تنبيه

(١) يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صَنَعَ ، وَفَعَلَ ، وَأَوْجَدَ ؛ إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ، ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي .

فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده ، لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده .  
فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث .  
وأما من عداهم فهم القائلون بذلك .  
وقوله :

[ لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري . . . إلى قوله : حتى يحتاج إلى الفاعل ]  
إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور .

وقوله :

[ وقالوا : لو كان يفتقر إلى الباري من حيث هو موجود . . . إلى قوله : إلى غير النهاية ] .  
إشارة إلى استدلالهم الثاني .

(١) أقول : لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل ، إنما كان

أو أعم ، أو أخص ، حتى يحتاج مثلاً إلى أن يزداد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، بتحريك من الشيء ، ومباشرة ، وبآلة ، وبقصد اختياري ، أو غيره ، أو بطبيع أو تولد ، أو غير ذلك ، أو بشيء من مقابلات هذه ؛ فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك .

على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولاً .

والذي يقابله ، ويكون بسببه ، فإننا نقول له : فاعل .

ويقولون لحدوث الاعتماد عنه : حدوث بالمباشرة .

ثم ذكر الاختيار والطبع ، وهما متقابلان من وجه ، والحدث بهما ظاهر .

والمقصود ببيان أن المفعول . لو كان مثلاً مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد ، لكان

أخص من الحدث المطلق .

وإنما ذكر ذلك ؛ لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل إحداث يكون بإرادة فاعله ،

وهو أخص من الإحداث المطلق .

والحكماء يطلقونه على معنى يعم الإحداث والإبداع ، فاستعمله الشيخ ههنا ، على أنه

مساو للإحداث ، واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول . والذي يقابله ، يعنى الحدث ،

على أنه مساو للفاعل .

وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب ، وإن كان هذا

البحث لفظياً ، وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل ، واستدل عليه بأن

مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات ، لكان انضمام مقابل ذلك البعض

إليه في اللفظ ، مقتضياً للتناقض ، أو كان انضمام عين ذلك البعض إليه ، مقتضياً للتكرار

والعرف يشهد بخلاف ذلك .

قال الفاضل الشارح :

[ هذا البحث لغوي صرف ، والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً ،

وكون الثاني تناقضاً ويصرحون به ، فلا معنى لإلزام ذلك عليهم ] .

قال :

[ والإنصاف أن الحق معهم ؛ لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ،

(٢) فنقول : إذا كان شيء من الأشياء معدوماً ، ثم إذا هو

موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فإننا نقول له : « مفعول » .

ولا نبالي الآن ، أكان أحدهما محمولاً عليه الآخر : مساوياً ،

من جهة أنه : مفعول ، أو مصنوع ، أو موحد ؛ أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ ، وهو قولنا :

[ موجود بعد العدم بسبب شيء ] .

إلى أجزائه البسيطة وينظر فيه ، أجميع أجزائه معتبرة في الاحتياج ؟ أم بعضها معتبرة

فيه فقط ؟ والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ، ليتبين المعنى المتعلق بالفاعل .

أقول : وإنما استعملت لفظ المحدث بدل قوله :

[ موجود بعد العدم بسبب شيء ] .

للتخفيف .

(٢) أقول : معناه أنا نعبر ههنا عن معنى الحدث ، بالمفعول ، سواء كان أحدهما

مقولاً على الآخر :

مساوياً : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، وكل محدث مفعولاً .

أو أعم : حتى يكون كل محدث مفعولاً ، ولا ينعكس .

أو أخص : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، ولا ينعكس .

ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين ، وذكر أن المفعول ، إنما يكون أخص من

المحدث ، إذا كان معنى الحدث ، يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول .

وأشار إلى الزيادات ، فذكر :

أولاً : التحرك ؛ فإن المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل ، وقد لا يكون .

ثم المباشرة والآلة .

والمحدث بالمباشرة :

يقابله المحدث بآلة من وجه ، وهو ظاهر .

ويقابله المحدث بالتولد من وجه ؛ وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة

عن الجسم مثلاً : حدوثاً بالتولد ؛ لأن الجسم يحدث أولاً اعتماداً ، ثم يتولد من ذلك

الاعتماد ، الحركة .

(٣) فإذا كان مفهوم الفعل ذلك، أو كان بعض مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك في غرضنا .  
ففي مفهوم الفعل وجود وعدم ، وكون ذلك الوجود بعد العدم ، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه .

وقول هذا الفاضل :

[ إن الحق معهم من جهة اللغة ؛ لأن أهل اللغة لا يقولون للنار ، فاعل للإحراق ؛ ولا للماء ، فاعل للتبريد ] .  
ليس بشيء .  
[ والدليل عليه ما جاء في كلامهم :  
[ توقروا أول البرد ، وتلقوا آخره ؛ فإنه يفعل بكم ما يفعل بأشجاركم ] .

وقول الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما تفعل الخمر  
وأمثال ذلك ؛ فإنها أكثر من أن تحصى .  
وبالجملية إذا جاز من حيث اللغة أن يقال :  
« فعل البرد والخمر » فما المانع من أن يقال :  
[ فعل بغير إرادة ] .

فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل ، مع أن دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة الاستعمال ، وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض .  
على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط ، وهذا يدل على ما ذهبنا إليه .  
(٣) أقول : لما ذكر أنه اصطلح ههنا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم ، عن سبب ما ، سواء كان هذا المعنى :  
هو نفس المفهوم منه ، كما اصطلح عليه .  
أو بعض المفهوم منه ، كما ذهب إليه المتكلمون .  
فإن هذا الخلاف لا يضر في مقصوده .

والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ، أو بحركة ، أو بقصد ، أو بطبع ، لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً ، أو يتضمن تكريراً في المفهوم .

أما النقض : فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع ، فإذا قال : فعل بالطبع ، كان كأنه قال : فعل ما فعل .  
وأما التكرير : فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار ، فإذا قال : فعل بالاختيار ، كان كأنه قال : إنسان حيوان .

ولا الماء فاعلاً للتبريد .

والمرجع في أمثال هذه المباحث إلى الأدباء ، وإذا كان الأمر كذلك ، صح ما قلناه ] .

أقول : ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة ، ولذلك لم يقتصر الشيخ على أحد ألفاظ : الصنع ، والفعل ، والإيجاد ، مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية ، بل أوردنا جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينهما .

ولما كان « الفعل » منها ، كأنه أدل على ذلك المعنى مجرداً .

و « الإيجاد والصنع » كأنهما أشمل ، لاعتبار شيء آخر .

وضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما .

وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن :

[ الله تعالى فاعل ] .

يطابق قولهم :

[ بأنه فاعل بإرادة ] .

لأن الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة .

فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف .

ولو أنهم قالوا : نحن نصطلح على تخصيص العرف ، لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

فَأَمَّا الْعَدْمُ فَلَنْ يَتَعَلَّقَ بِفَاعِلٍ وَجُودِ الْمَفْعُولِ .  
وَأَمَّا كَوْنُ هَذَا الْوُجُودِ مَوْصُوفًا بِأَنَّهُ بَعْدَ الْعَدْمِ ، فَلَيْسَ بِفَعْلٍ  
فَاعِلٍ ، وَلَا جَعَلَ جَاعِلٍ ؛ إِذْ هَذَا الْوُجُودُ لِمِثْلِ هَذَا الْجَائِزِ الْعَدْمِ  
لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ إِلَّا بَعْدَ الْعَدْمِ .

شرح في تحليل ذلك المعنى ، وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء :

وجود .

وعدم .

وكون الوجود بعد العدم .

ثم بين :

أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل ؛ لأنه لا شيء .

وأن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به ؛ لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود ،  
فإن كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تعجب بما هيأتها لذواتها ، لا لشيء آخر .

فبقي أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود ، وليس هو الوجود العام ؛ لأن وجود الواجب  
لا يتعلق بالفاعل .

فإذن هو :

إما وجود شيء ليس بواجب .

وإما وجود شيء مسبوق بالعدم .

والأول أعم من الثاني .

وسنبين ، في الفصل التالي لهذا الفصل ، أن المتعلق بالفاعل أولاً وبالذات أيهما هو .

وقد ذكر الفاضل الشارح :

[ أن البحث ههنا :

إما لتعيين الشيء المحتاج إلى الفاعل .

أو لتعيين سبب الاحتياج .

وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما ؛ إلا أن حمله على الأول أولى . ]

فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود :

إما وجود ما ليس بواجب الوجود .

وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم .

### الفصل الثالث

#### تكملة وإشارة

(١) فالآن لنعبر أنه لأي الأمرين يتعلق . فنقول :

إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته ، بل لغيره ، لا يمتنع

أن يكون على قسمين :

قال :

[ وسبب الاحتياج :

عند الحكماء : هو الإمكان .

وعند المتكلمين هو الحدوث . وهو باطل ؛ لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة

عنه ، وهو متأخر عن الإيجاد ، المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علة

الاحتياج .

فلو كان الحدوث علة للاحتياج ، لتأخر عن نفسه بهذه المراتب ] .

أقول : هذه فائدة إفادها ، لكنها غير متعلقة بالمتن .

(١) أقول : يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم :

أهو لكونه ممكناً لذاته ، واجباً لغيره ، يتعلق بالغير ؟

أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم ؟

فإنه بذلك يتبين فساد ما ذهب إليه الجمهور .

فذكر :

أولاً : أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثاني ؛ وذلك لأن الممكن الموجود ، وهو



أحدهما : واجب الوجود بغيره دائماً ،

والثاني : واجب الوجود بغيره وقتاً ما .

فإن هذين يُحمل عليهما واجب الوجود بغيره ، ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شيء من خارج .

الواجب بغيره ، يمكن أن يقسم :

إلى غير مسبوق بالعدم ، وهو الواجب بغيره دائماً .

وإلى مسبوق بالعدم ، وهو الواجب لغيره ، وقتاً ما .

فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم ؛ إلا أن يمنع شيء من خارج المفهوم .

فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم ، من حيث المفهوم ، وقد يحمل عليهما

معاً ، التعلق بالغير .

وهذه قضية جعلها صغرى قياس ، وكبراه :

أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث ؛ فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولاً وبالذات ؛ وللأخص بعده وبسببه .

وبيان ذلك : أن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم ، ويمكن أن يلحق

الأعم من غير أن يلحق الأخص .

فإذن لو كان لحقوقه للأخص بذاته ، لما كان لاحقاً لغير الأخص .

ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور :

أن التعلق بالغير ، للواجب بغيره ، أولاً وبالذات .

وللمسبوق بالعدم ، ثانياً وبسببه .

يعنى بسبب الوجوب بالغير .

ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم ، وذلك لأنه لو جاز أن لا يكون في حد نفسه واجباً لغيره ، بل كان واجباً لذاته ؛ مع كونه مسبوقاً

بالعدم ، لم يكن له تعلق بالغير .

فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد ، وهو في مفهومه أخص من مفهوم الأول .

والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير .

أى بسبب كونه واجباً بالغير .

وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً ، لا في حال حدوثه فقط ، بل في جميع أوقات وجوده .

فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائماً ، بخلاف ما ظنه الجمهور .

ثم ذكر أن علة التعلق لو كان أيضاً « كون المفعول مسبوقاً بالعدم » ، على ما ظنوه ، لكان التعلق أيضاً دائماً ؛ لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده ، وليست خاصة بحال حدوثه فقط ؛ حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله .

فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعترض الفاضل الشارح : على الشيخ فقال :

[ إنه تكلم فيما لا حاجة إليه ، ولم يتكلم فيما إليه حاجة ، وذلك أنه أظن

في الفصل السالف ، في أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث ، ولا حاجة إلى

ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم في :

أن علة الحاجة ، هي الحدوث أم لا ؟

والدائم ، هل يفتقر إلى مؤثر أم لا ؟

وهذا هو محل الخلاف .

ومعنى قوله :

الواجب بالغير ينقسم :

إلى الدائم .

وإلى غير الدائم .

ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر ، والنزاع لم يقع إلا فيه ، وهو

مصادرة على المطلوب ] .

أقول : أما قوله : [ لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل ؛ إذ

وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل على مفهوميهما معنى : فإن ذلك المعنى :  
للأعم ، بذاته أولاً .

[ لا خلاف فيه ] .

فليس بصحيح ؛ لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول في أى شىء يتعلق بفاعله .  
فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به في وجوده ، سواء كان المتعلق حادثاً ، أو غير حادث .  
وذهب الجمهور إلى أنه يتعلق به في حدوثه ، دون وجوده ، كما حكى الشيخ عنهم في  
صدر النمط . واعترف به هذا الفاضل .

وكان من الواجب أن يحقق الحق في ذلك ، فحقق في الفصل السالف أنه يتعلق به  
في وجوده .

ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ، ما هو ؟ إذ لم يكن الوجود  
متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ؛ ليظهر من ذلك :  
أن التعلق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود ؟  
أو في وقت حدوثه فقط ؟

فإن مطلوبه يتم بذلك ؛ فبينه في هذا الفصل ؛ ولذلك سماه بـ « التكملة » .  
ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجود بالغير ، ظهر أن الواجب بالغير ، سواء كان  
دائماً أو غير دائم ، متعلق بالغير في وجوده ، ما دام موجوداً .

وهذا مطلوب الشيخ .

أما البحث عن علة الحاجة :

أهو الإمكان ؟

أم هو الحدوث ؟

فليس بمفيد في هذا الموضوع ؛ لأن علة الحاجة :

لو كان هو الحدوث ، وكان المحدث محتاجاً في جميع أوقات وجوده ، لم يكن للشيخ

ههنا بضار ، كما صرح به آخر الفصل .

ولو كان هو الإمكان ، وكان الممكن غير موجود ، وغير متعلق بالفاعل ، لم يكن

بنافع له . فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث .

وللأخص بعده ثانياً .  
لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص ، إلا وقد لحق الأعم ، من  
غير عكس .

وأما قوله :

[ إنه لم يبين أن الدائم :

هل يفتقر إلى مؤثر ؟

أم لا ؟ ] .

فليس بشىء أيضاً ؛ لأنه بين أن الواجب بالغير لا ينافي الدائم ، وأن علة التعلق

بالغير ، هي الوجود بالغير ، فالدائم :

إن كان واجباً بغيره ، كان مفتقراً .

وإلا ، فلا .

وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا .

ثم قال :

[ والتحقق أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي :

لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً ، معلولاً لعلة أزلية ؛

لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول ، لا بهذا الدليل ، بل بما دل على وجوب كون

المؤثر في وجود العالم قادراً .

وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار .

فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشىء أزلياً :

ينافي افتقاره إلى القادر المختار .

ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة .

وإذا كان الأمر كذلك ، ظهر أن لا خلاف في هذه المسألة ] .

أقول : هذا صلح من غير تراضى الخصمين ؛ وذلك :

أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً ، من

غير تعرض لفاعله ؛ فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً ، أو غير مختار .

وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم ، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط . ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل .

#### الفصل الرابع

##### تنبيه

(١) الحادث بعد ما لم يكن ، له قبل لم يكن فيه :

ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين ، التي قد يكون بها ما هو قبل . وما هو بعد ، معاً ، في حصول الوجود .

وذلك في علومهم الإلهية .

ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه .

(١) أقول : يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ؛ أعنى الزمان ، إلا أنه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد . وبيانه : أن الحادث بعد ما لم يكن ، تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت ، فله قبل لا يوجد مع البعد ، لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها ، التي يوجد قبل والبعد منها معاً ، بل قبل تنزول قبليته عند تجدد البعدية . وليست هذه القبلية هي :

نفس العدم ؛ لأن العدم كما كان قبل ، فقد يصح أن يكون بعد .

ولا نفس الفاعل ، لأنه قد يكون قبل ، ومع ، وبعد .

فإذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم ، فهو غير قار الذات ، وهو متصل في ذاته ؛ إذ من الجائز أن نفرض متحركاً يقطع مسافة ، يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته ، فتكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث ، قبلات وبعديات متصرفة ، ومتجددة ، مطابقة لأجزاء المسافة والحركة .

حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده غيره ، ويمكن له في حد نفسه ؛ لم يكن هذا التعلق .

فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ، ليس في حال

الحدوث فقط . فهذا التعلق كان دائماً .

ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى الحدث ، وأن محدثه يجب أن يكون مختاراً ؛ لأنه لو كان موجباً لكان العالم قديماً ، وهو باطل بما ذكره أولاً .

فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ؛ بل بنوا الاختيار على الحدوث .

وأما القول : بنى العلة والمعلول ، فليس يمتفق عليه عندهم ؛ لأن مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وأيضاً ، أصحاب هذا الفاضل ، أعنى الأشاعرة ، يشتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول ، فهم :

بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة .

وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة ، هي علمها .

وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا يحصى لهم عن ذلك المعنى .

فظهر أنهم غير متفقين على القول بنى العلة والمعلول ، مع اتفاقهم على القول بالحدوث . وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار ، بل ذهبوا :

إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام في الفاعلية .

وأن الفاعل الأزلى التام في الفاعلية ، يستحيل أن يكون فعله غير أزلى .

ولما كان العالم عندهم فعلاً أزلياً ، أستدوه إلى فاعل أزلى ، تام في الفاعلية .

وذلك في علومهم الطبيعية .

وأيضاً لما كان المبدأ الأول عندهم أزلياً تاماً في الفاعلية ، حكموا بكون العالم الذي هو

فعله ، أزلياً .

بل قبلية قَبْل لا تثبت مع البَعْد .  
ومثلُ هذا ففيه أيضاً تَجَدُّدٌ بَعْدِيَّةٌ بعد قبلية باطله .

فظهر أن هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة .  
وقد تبين في النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ .  
فإذن ثبت أن كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ،  
وهو المطلوب .

فهذا ما في الكتاب .  
واعلم : أن الزمان ظاهر الأنيسة ، خفي الماهية ، والشيخ قد نبه على آنيته في هذا الفصل ،  
وسيشير في الفصل الذي يليه إلى ماهيته ، ولذلك سم أحد الفصلين بالتنبيه ، والآخر  
بالإشارة .

وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات ، وإنما أوردها ههنا لاحتياجه إليها ، وكونها غير  
مذكورة فيما مضى من الكتاب .

واعلم : أنه إنما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث ، لوجود قبلية والبعدية  
الخاصتين به ؛ فإنه هو الشيء الذي ياحقه لذاته القبليّة والبعديّة اللتان لا توجدان معاً ؛  
وذلك لأن الشيء قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة ، لا لذاته ؛ بل لوقوعه في زمان هو  
قبل زمان ذلك الآخر .

فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان ، وأما للزمان فليست بسبب شيء آخر ، بل  
ذاته المتصرمة المتجددة سالحة للحقوق هذين المعنيين بها ، لا لشيء آخر .

فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ، ولا يصح تعريف الزمان بهما ؛  
لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان .

وتمييزهما عن سائر أقسام القبليّة والبعديّة ، بأنهما اللتان لا يوجدان معاً ، ليس أيضاً  
بتمييز حقيقي ؛ لأن الـ « مع » يجرى مجراها في معانيهما المخالفة ، لكن لما كان الزمان  
معروف الأنية ، لم يلتفت إلى ذلك .

والقبلية والبعدية اللاحتقان بالزمان ، إضافتان لا توجدان إلا في العقول ؛ لأن الجزأين  
من الزمان اللذين تلحقهما القبليّة والبعديّة لا يوجدان معاً ، فكيف توجد الإضافة اللاحقة

وليس تلك القبليّة :  
هي نفس العدم ، فقد يكون العدم بعد .

بهما ؛ لكن ثبوتهما في العقل لشيء ، يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان ، مع  
ذلك الشيء .

ولذلك استدل الشيخ بعروض القبليّة للعدم ، على وجود زمان يقارنه .  
وإذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح :

بأن هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج ، لكانت القبليّة الواحدة ، قبل موجود  
آخر ، بقبلية أخرى ، ويتسلسل .

وذلك لأن الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبليّة لذاته ، وتلحق ما سواه  
مما يقع فيه بسببه ، في العقل .

أما نفس القبليّة فليست هي من الموجودات المختصة بزمان دون زمان ، لأنها أمر  
اعتباري ، يصح تعقله في جميع الأزمنة .

وإن أخذ من حيث يقع في زمان معين ، كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق  
قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ، ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني .

ويندفع أيضاً اعتراضه : بأنهما إضافتان فيجب أن يوجدان معاً ، وقد قيل إنهما  
لا يوجدان معاً ، هنا خلف .

وذلك لأنهما إضافتان عقليتان ، يجب أن يوجد معروضهما في العقل ، ولا يجب أن  
يوجدان في الخارج معاً .

ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية ، لازم اتصاف المعلوم  
بالموجود ؛ وذلك لأن العدم المقيد بشيء ما ، يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ، ويصح  
لحوق الاعتبارات العقلية به ، من حيث هو معقول .

ثم إنه اشتغل بالمعارضة : فقال :

[ سبق بعض أجزاء الزمان على بعض ، هو هذا السبق المذكور في عدم  
الحادث ووجوده بعينه ، فيلزم من قولكم هذا ، أن يكون للزمان زمان آخر . ]

قال :

[ ... والفرق بأن الزمان متقضى لذاته ، فلذلك استغنت القبليّة والبعديّة

وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ، لن يتألف من غير منقسمات »

قال :

[ والقول بمعية الزمان للحركة أيضاً يقتضى — بمثل هذا البيان — وقوع الزمان في زمان آخر ] .

والجواب : أن الزمان ليس له ماهية غير « اتصال الانقضاء والتجدد » وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا في الوهم ، فليس له أجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ، ثم إذا فرض له أجزاء ، فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء ، وتصير الأجزاء بسببهما متقدمة ومتأخرة ، بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضه لعدم الاستقرار ، لا لشيء آخر .

هذا معنى لحق التقدم والتأخر الذاتيين به .

وأما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار ، يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها . فإنما يصير متقدماً ومتأخراً ، بتصور عروضهما له .

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته ، وبين ما يباحقه بسبب غيره . فإننا إذا قلنا : « اليوم وأمس » ، لم نحتاج إلى أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ؛ لأن نفس مفهومها يشتمل على معنى هذا التأخر .

أما إذا قلنا : « العدم الوجود » ، احتيجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً .

وأما المعية : فمعية ما هو في الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، أعنى معية شيئين يتعان في زمان واحد .

لأن الأولى تقتضى نسبة واحدة ، لشيء غير الزمان إلى الزمان ، وهى معية ذلك الشيء .

والأخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد ، وهو زمان ما . ولذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان يغير الموصوفين بالمعية ، ويحتاج في الثانية إليه .

ولا ذات الفاعل ، فقد تكون قبلاً ، ومع ، وبعد .  
فهى شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال .

العارضتان له عن زمان آخر ، ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ؛ ليس بمفيد لوجهين :

الأول : أن أجزاء الزمان :

إن كانت متساوية في الماهية ، استحال تخصيص بعضها بالتقدم ، دون البعض الآخر .

وإن لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الآخر ، بماهيته ، فيكون الزمان غير متصل ؛ بل مركباً من آتات .

الثانى : أن تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معاً في جزأين من الزمان . من غير زمان يغيرهما ، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغيرهما [ .

قال :

[ وأيضاً إن قيل في الفرق : إن القول بالقبلية والبعدية :

يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان ، مسبقاً بجزء آخر .

ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث ؛ لأنه يناهى الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث .

أجيب بأن معنى قولنا : اليوم متأخر عن أمس ، ليس هو أنه لم يوجد معه ؛ لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد .

وإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه ، كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما ؛ مغايرة لذاتهما ، فكان المعقول منه ؛ أن اليوم ، ما حصل في الزمان الذى فيه الأمس ، وحينئذ يعود السؤال .

وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه ، بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس ، فلفظة « كان » مشعرة بمضى زمان ، وذلك يقتضى أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر [ .

## الفصل الخامس

## إشارة

(١) ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغيير حال ، وتغيير الحال لا يمكن إلا لدى قوة تغيير حال ، أعنى الموضوع ؛ فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعنى بتغيير ومتغير ، لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع ، وهى الوضعية الدورية .

(١) أقول : يريد بيان ماهية الزمان .

وتقريره : أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغيير ، وهو الموضوع ؛ لأن التغيير عرض ، والعرض لا يوجد إلا فى موضوع .

فهذا الاتصال إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ، ومتغير هو جسم يحل التغيير فيه ؛ ومثل هذا التغيير الواقع لا دفعة ، يسمى حركة .

فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك .

والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوفاً بزمان ، وكل زمان له أول ، فهو حادث ، فأذن هو مسبوقة بزمان آخر قبله ، ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا إلى أول .

والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول ، لوجوب تنهاى الامتدادات ، ولما سياتى فى النمط السادس .

فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع ، وهى الوضعية الدورية .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه . فهو من مقولة الكم ، ومن النوع المتصل .

فالزمان كمٌّ يُقَدَّرُ التغيير ، أعنى الحركة ، وهذه ماهيته ، وعند تبينها ، صرح

بتسميته فقال :

[ وهو الزمان ] .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير ، فإن « قبلاً » قد يكون أبعد ، و « قبلاً » قد يكون أقرب ، فهو كمٌّ مقدرٌ للتغيير . وهذا هو الزمان ،

ثم ذكر تعريفه فقال : [ وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان ] .

وذلك لأن الحركة :

كمية من جهة المسافة ؛ فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنبهتها .

وكمية من جهة الزمان ؛ لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان ، وتنقص بنبهته .

وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعياً يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين فى الوجود .

والحركة تتجزأ بتجزئة المسافة ، ويصير بعضها متقدماً ، وبعضها متأخراً ، بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها ؛ إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان ، بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة .

والزمان هو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

فهذا بيان ما ذكره ههنا .

وقد قال فى الشفاء بهذه العبارة :

[ وأنت تعلم أن الحركة يالحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر ، وإنما يوجد فيها المتقدم بأن يكون منها فى المتقدم من المسافة ، والمتأخر بأن يكون منها فى المتأخر من المسافة ؛ لكنه يتبع ذلك أن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها ، كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معاً .

فيكون للتقدم والتأخر ، للحركة : خاصية تالحقهما من جهة ما هما للحركة .

ليس من جهة ما هما للمسافة ، ويكونان معدودين بالحركة ؛ فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر ، فتكون الحركة لها عدد ، من حيث لها فى المسافة تقدم وتأخر .

ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان .

وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان \*

## الفصل السادس

### إشارة

(١) كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان

إمكان وجوده حاصلًا .

هذا هو العدد أو المقدار .

فالزمان عدد الحركة ، إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر ، لا بالزمان ، بل بالمسافة ، وإلا لكان البيان تحديداً بالدور [ .

هذه عبارته .

وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء ، وهو غرضي من إيراد هذه النكتة الأخيرة .

(١) أقول : يريد بيان كون كل حادث مسبقاً بموضوع أو مادة .

وتقريره : أن كل حادث فهو قبل وجوده :

إما ممتنع الوجود .

وإما ممكن الوجود .

والأول محال .

والثاني حق .

فإذن له إمكان وجود ، قبل وجوده .

وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه .

لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه ، كونه غير ممكن في نفسه .

والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه ، هو كونه ممكناً في نفسه .

والشيء لا يكون سبباً لنفسه .

وليس هو قدرة القادر عليه ، وإلا لكان إذا قيل في المحال : إنه غير مقدور عليه : لأنه غير ممكن في نفسه ، فقد قيل : إنه

وأيضاً كونه ممكناً ، أمر له في نفسه .

وكونه مقدوراً عليه ، أمر له بالقياس إلى القادر عليه .

فإذن كونه ممكناً ، هو أمر مغاير لكونه مقدوراً عليه .

وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه ؛ لأن الإمكان يكون لشيء ، بالقياس إلى وجوده ، كما يقال : البياض يمكن أن يوجد .

أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر ، كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض .

فإذن هو أمر معقول ، بالقياس إلى شيء آخر ، فهو أمر إضافي .

والأمور الإضافية أعراض .

والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها .

فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع .

وذلك الإمكان قوة للموضوع ، بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه ، فهو قوة وجود .

والموضوع :

موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه .

وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً .

ومادة بالقياس إليه إن كان صورة .

فهذا تقرير ما في الكتاب :

واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس إلى وجود .

والوجود :

إما بالعرض ، كوجود الجسم الأبيض .

وإما بالذات ، كوجود البياض .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض ، فهو يكون للشيء بالقياس إلى

شيء آخر له .

أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر . كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض ،

غير مقدور عليه ؛ لأنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن في

أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء ، والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل .

وظاهر أن جميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو محلها .  
وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات ، فيكون لشيء بالقياس إلى وجوده .  
ولا يخلو :

إما أن يكون ذلك الشيء :

مما يوجد في موضوع .

أو في مادة .

أو مع مادة .

كما يقال : البياض يمكن أن يوجد - أو يكون : وكذلك الصورة والنفس .

وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع ، حكم القسم الأول . ويكون موضوعه

حامل وجود ذلك الشيء .

وإما أن لا يكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه ، لا علاقة له بشيء من

الموضوع والمادة .

ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً ؛ لأنه لو كان محدثاً ، لكان مسبوقاً بإمكان

لا محالة ، كما مر .

وإمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع ؛ إذ لا علاقة له بشيء ، فيأزده

أن يكون جوهرراً قائماً بنفسه ، ولكن الجوهر من حيث ماهيته ، لا يكون مضافاً إلى الغير .

والإمكان مضاف ، فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر ، وإذ لم يكن حقيقته .

فهو عارض له ، وقد فرض غير عارض لشيء .

هذا خلف .

ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً ، فهو :

إن كان موجوداً ، كان دائماً الوجود .

وإن لم يكن موجوداً ، كان ممتنع الوجود .

وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون :

نفسه ؛ لأنه غير ممكن في نفسه . فبين إذن أن هذا الإمكان غير

إما أعرافاً .

أو صوراً .

أو مركبات .

أو نفوساً توجد مع المواد ، وإن لم تكن حالة فيها .

وإمكانات هذه الأشياء تكون قبل وجودها ، ويعبر عنها بالقوة ، فيقال هذه الوجودات

في موادها بالقوة ، وهي تختلف بالبعد والقرب ، وتزول عنها مع خروج الموجودات من

القوة إلى الفعل .

وإنما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك .

وأما إمكان الموجودات الممكنة في أنفسها ، فهي أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن

الوجود والعدم ، بالقياس إلى وجوداتها .

وكذلك الوجوب والامتناع :

إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد .

والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج .

والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها .

وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها .

فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضوع لتزول الإشكالات التي تورد ههنا ، وظهر منها

أن قول الفاضل الشارح :

[ الشيء قبل وجوده نفي صرف ، فلا يصح الحكم عليه بالإمكان ] .

ثم معارضته ذلك بأنه :

[ موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر ، وذلك يقتضى تمييزه ] .

ثم معارضته للمعارضة :

[ بالمتنعات المتميزة عن الممكنات ، مع كونها نفيّاً صرفاً ] .

خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية ، والأمور الخارجية .

وأما قوله :

[ لو كان الإمكان موجوداً ، لكان :



كون القادر عليه قادراً عليه .

واجباً .

أو ممكناً .

والأول : محال ؛ لكونه وصفاً لغيره .

والثاني : محال ؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان [ .

فالجواب عنه : أن الإمكان في نفسه اعتبار عقلي ، متعلق بشيء خارجي ، فن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ، ليس بوجوده فى الخارج ، هو إمكان ، بل هو إمكان وجود فى الخارج ، وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج ، وهو موضوعه .

ومن حيث كونه قائماً بالعقل ، موجود فى الخارج ، وله إمكان آخر يعتبره العقل ، وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ، كما مر فى التقدم .

لا يقال : وجود شئ فى العقل ، دون الخارج ، جهل .

لأن الجهل هو وجود صورة فى الذهن ، على أنها صورة لموجود خارجي ، مع عدم المطابقة .

والاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل ، على أنها صورة شئ فى الخارج ، بل على أنها أحكام موجودات فى الخارج .

وأحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج ، من حيث هى أحكام ، بل تكون موجودة من حيث هى محكوم عليها .

وأما قوله :

[ إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه ، لأن الحادث . قبل وجوده ،

يمنع أن يكون محلاً لشيء ، ولا يجوز أن يكون حالاً فى غيره ، لأن نعت الشئ لا يكون حاصلًا فى غيره ] .

فالجواب : أن إمكان الشئ ، قبل وجوده حال فى موضوعه ؛ فإن معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة ، وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، وصفة للشئ من حيث هو بالقياس إليه .

فبالاعتبار الأول يكون كعرض فى موضوع .

وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع ، بل هو

إضافى ، فيفتقر إلى موضوع .

وبالاعتبار الثانى ، يكون كإضافة المضاف إليه .

ولما لم يمكن وجود مثل هذا الشئ إلا فى غيره ، لم يمنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير .

وأما قوله :

[ لما كان الإمكان صفة إضافية ، مستدعية لوجود المتضايين ، فهو إنما

يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ، ويازم منه تقدم الوجود على الإمكان ] .

فالجواب : أنه من حيث كونه صفة إضافية ، إنما يتحقق عند ثبوت المتضايين ، ولكن يكفيه ثبوتها فى العقل ، ولا يجب من ذلك تقدمها عليه فى الخارج ، لكنه من حيث تعلقه معروضيه الثابتين فى العقل بأمر وجودى فى الخارج ، يستدعى لا محالة موضوعاً موجوداً فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه .

وأما قوله :

[ الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع ، أو مادة ، منقوض بالعقول ،

والنفوس المفارقة ، وبالهيولى ؛ فإنها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة ] .

فالجواب عنه : ما مر من الفرق بين إمكانين عند تعلقهما بما فى الخارج ، وأن إمكان مثل هذه الأشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم فى العقل .

وهى من حيث ثبوتها فى العقل ، موضوع .

والإمكان بهذا الاعتبار كعرض فى موضوع .

وهو أيضاً صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كإضافة المضاف إليه .

وأما قوله :

[ لو قيل : الشئ لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ، ولا يصير أولى إلا إذا

كان له مادة .

قلنا : المقدمتان ممنوعتان :

أما الصغرى ؛ فلأن الأولوية ، لو حصلت حال الحدوث ، لكان الكلام فى

فالحادث يتقدمه قوة وجود ، وموضوع .

### الفصل السابع

#### تنبيه

( ١ ) الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة :

مثل البعدية الزمانية ، والمكانية .

وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود :  
وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً ، وذلك إذا كان وجود هذا عن

حصولها . كالكلام في حدوث الحادث . وتتسلسل العلة دفعة .

ولو حصلت قبل الحدوث . فوجود الحادث كان موقوفاً :

إما على وجودها .

أو على عدمها .

والأول : يقتضى وجود الحادث معها ، لا بعدها .

والثاني : يقتضى وجود الحادث قبلها . كما اقتضى بعدها .

وأما الكبرى : فلما مر [ .

فالجواب عنه : أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجباً ، فضلاً عن الأولوية .  
وإنما يحدث مع تحقق وجوبه ، غير متأخر عنه ، ولا متقدم عليه . ووجوبه إنما يتحقق  
بأن يتم استعداد مادته ، أو موضوعه . لقبوله . وذلك الاستتمام يتعلق بشروط تستجدها  
الحركة المتصلة التي لا أول لها ، الموجودة في الجسم الإبداعي ، على ما يشتمل العلم  
الإلهي على بيانه

( ١ ) أقول : يريد إثبات الحدوث الذاتي للمكانات :

ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنياً على تحقيق التأخر الذاتي ؛ لأن الحدوث - وهو

كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده - ينقسم :

آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر  
حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

إلى زماني .

وإلى ذاتي .

لانقسام التأخر إليهما .

قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على إثبات الحدوث الذاتي .

واعلم أن تأخر الشيء عن غيره ، يقال بخمسة معان ، على ما حقق في الفلسفة الأولى :

أحدها : بالزمان .

والثاني : بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه .

والثالث : بالشرف .

والرابع : بالطبع .

والخامس : بالمعلولية .

والأخير ان يشتركان في معنى واحد ، هو التأخر بالذات .

والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحققه ، ولا يكون ذلك الآخر

محتاجاً إلى ذلك الشيء .

فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه ، ثم لا يخالو :

إما أن يكون المحتاج إليه ، مع ذلك ، هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج .

أو لا يكون .

والمحتاج : بالاعتبار الأول ، متأخر بالمعلولية ، وهو كحركة المفتاح بالقياس إلى

حركة اليد .

وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع ، وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، وكالمشروط

بالقياس إلى الشرط .

والمتأخر بالمعلولية لا يتفك عن التقدم بالعلية في الزمان ، ويرتفع كل واحد منهما مع

ارتفاع صاحبه ؛ إلا أن ارتفاع المعاول يكون تابعاً ومعاولاً لارتفاع العاة ، من غير

انعكاس .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر في الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر .

والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود ، من غير انعكاس ؛ فإن المتقدم يمكن أن يوجد لا مع المتأخر ، أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم . وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع . ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات ؛ والشيخ : استعملهما في « قاطيعورياس الشفاء » كذلك ، وذلك أنه قال ؛ عند ذكر التقدم بالعلية :

[ وإن كان يقال : المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية ، والذات ] .

أما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخراً بالذات . والدليل عليه : أنه مثل له بحركة المفتاح واليد ، وهو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً على القسم الآخر ، وهو تأخر ما ، لشيء بحسب غيره ، عما له بحسب ذاته ، وهو تأخر بالطبع ، لا بالمعلولية .

وهذا التأخر — أعنى الذاتى ، بالمعنى المشترك — هو تأخر حقيقى ، وما سواه فليس بحقيقى ؛ لأن المتأخر بالزمان ، أو بالمرتبة والوضع ، أو بالشرف ، يمكن أن يصير بالفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره ، هو أمر عارض لذاته . وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره هو ذاته لا غيره ؛ ولهذا خصه الشيخ بأنه الذى يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية . والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون في الزمان ، مع المتقدم ، بل يمكن أن يكون . ويمكن أن لا يكون ؛ ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما ، بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب ، وهو قوله :

[ وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً ] .

وقوله :

[ وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق

وهذا مثل ما تقول : حركت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، أو ثم

هذا الوجود ، إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول . وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر ] .

هو بيان التأخر بالذات ، بتقريره في بعض أقسامه . ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا ؛ يعنى المتأخر — كالمعلول مثلاً — عن آخر ، يعنى المتقدم — كالعلة مثلاً — ووجود المتقدم ليس عن المتأخر ، فما استحق المتأخر الوجود ، إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته ، إن كان له علة .

وأما المتقدم ، فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود ، بل يصل إليه الوجود ، لا عن المتأخر ، وليس يصل إلى المتأخر من تلك العلة إلا ماراً على المتقدم .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد :

[ أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ، ووجودها ] .

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب .

وقوله :

[ وهذا مثل ما تقول : حركت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح ، فتحركت يدي ، أو ثم تحركت يدي ؛ وإن كانا معاً في الزمان ، فهذه بعيدة بالذات ] .

إيراد المثال ؛ للتقدم الذاتى ، ومعناه واضح .

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية ، فقال :

[ إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول ، كونها مؤثرة فيه ، كان معنى قولنا : العلة متقدمة على المعلول ، هو أن المؤثر في الشيء . مؤثر فيه ، وهذا تكرار خال عن الفائدة .

وإن كان المراد شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصويره ] .

تحرّكت يدي . وإن كانا معاً في الزمان . فهذه بعدية بالذات .  
(٢) ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء  
باعتبار ذاته ، متخلياً عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبلية  
بالذات .

وجعل قول الشيخ :

[ الوجود لا يصل إلى المعلول إلا ماراً على العلة ] بياناً لذلك ، ونسبه إلى الجاز .  
وجعل التمثيل [ بحركة اليد والمفتاح ] .  
بياناً آخر غيره . ونسبه إلى الركافة .

وأقول : تقدم الشيء الذي منه الوجود ، على الشيء الذي له الوجود ، في الوجود ،  
معلوم ببديهية العقل وأيس الفرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ، ولا إثباته ، بل  
الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزماني ، فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم  
الزماني شرط في وجود هذا التقدم .

(٢) أقول : لما فرغ من بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود ، وهو إثبات  
الحدوث الذاتي للمكانات .

وتقريره : أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره ، إنما  
يكون قبل حاله بحسب غيره ، قبلية بالذات .

لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته ، يستلزم ارتفاع ذاته ؛ وذلك يقتضي ارتفاع  
الحال التي تكون للذات بحسب الغير .

وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات .  
والموجود عن الغير الممكن بالذات ؛ لو انفرد عن الغير ، لاستحق العدم بحسب  
الخارج .

وأما بحسب العقل فلا يستحق العدم ولا الوجود ؛ لأن وجوده إنما يكون له ، باعتبار  
وجود علته ، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته ، وكلاهما مغايران له .

وهذه الحال ، أعني التجرد عن الاعتبارات ، لا تكون إلا في العقل ، فالحال التي  
تكون له متجرداً عن الغير :

إما العدم .

وكل موجود عن غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون  
له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره .

وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم .

وأما وجوده ، فهو حال له بحسب الغير .

فإذن وجوده مسبوق :

إما بعدمه .

أو بلا وجوده .

وهنا هو الحدوث الذاتي .

قال الفاضل الشارح :

[ الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ، ولا يلزم منه أنه يستحق اللا وجود ؛

فإن المستحق للا وجود هو الممتنع .

فإذن وجوده مسبوق ، بلا استحقاق الوجود ، لا بالعدم ، أو باللاوجود ] .

ثم قال :

[ ففي قول الشيخ : إنه يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود ، لو انفرد ،

مغالطة ؛ لأنه : إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي ، فهو في

هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللا وجود ، وإلا لكان ممتنعاً ، لا ممكناً .

وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته ، فلا يكون الانفراد انفراداً ] .

والجواب عنه : أن الماهية المجردة عن الاعتبارات ، لا ثبوت لها في الخارج ، فهي

وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو ، من أن تعتبر :

إما مع وجود الغير .

أو مع عدمه .

أو لا تعتبر مع أحدهما .

لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الآخرين فرق ؛ لأنها إن لم تكن

مع وجود الغير ، لم تكن أصلاً .

فإذن انفرادها هو لا كونها ، وهذا معنى استحقاق العدم .

فإذن لا يكون له وجود ، قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث  
الذاتي \*

### الفصل الثامن

#### تنبيه

(١) وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هي على الحال  
التي بها تكون علة ، من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك أيضاً ، من  
أمر يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل في تسميم كون  
العلة علة بالفعل .

مثل الآلة : حاجة النجار إلى القدم .

وأما باعتبار العقل ؛ فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معاً ، ولفظة :  
[ لا يكون له وجود ] .

في قول الشيخ : [ أو لا يكون له وجود لو انفرد ] .  
ليست بمعنى العدول ، حتى يكون معناها أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود ؛ بل هي  
بمعنى السلب ؛ فإن الفعل لا يعطف على الاسم .

وتقدير الكلام :

كل موجود عن غيره ، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته .  
وتقدير النتيجة :

أن تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود ، يكون لها قبل وجودها بالذات .

(١) أقول : يريد أن ينه على أن المعلولات لا تتخلف عن علتها التامة .

فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلمته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه في عليها بالفعل .  
كما مضى .

أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أو الوقت : حاجة الآدمي إلى الصيف .

ثم أشار إلى بعض تلك الأمور ، وقسمها :

إلى ما لا يخرج عن ذات العلة ، وإلى ما يخرج .

والأول : كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور : والإرادة المقتضية لها مع الشعور ؛

فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة ، إلا بأحدهما .

وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا إرادية .

والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل .

وقوله : [ أو غير ذلك ] .

إشارة إلى القسم الثاني ، أعنى ما يخرج عن ذات العلة ، مما له مدخل في تسميم عليها

بالفعل . فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن تشمل عليها قسمة ، وهي أن يقال : تلك

الأمور تكون :

إما وجودية .

وإما عدمية .

والوجودية تكون :

إما شيئاً ينضاف إلى العلة لتتمكن من العلية .

أو شيئاً لا ينضاف إليها .

والأول :

إما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالألة .

وإما شيء لا يتوسط .

وهو إما ذات ينضاف إليها ، كالمعاون .

أو وصف لها ، كالداعي .

والشيء الذي لا ينضاف إليها :

إما محل لفعلها كالمادة .

أو الداعي : حاجة الأكل إلى الجوع .

أو زوال المانع : حاجة الغسل إلى زوال الدجّن .

وإما ليس بمحل لفعالها ، كالزمان ، والعدمية ، كزوال المانع .

قوله : [ في الوقت : حاجة الأدمى إلى الصيف ] .

أى حاجة متخذ الأديم ، وهو منسوب إلى جمع الأديم ، والأديم يجمع على أدم ، كأفيق وأفقى ، وهو الجلد الذى لم تتم دباغته ، ويجمع أيضاً على آدمية ، كرجيف وأرغفة .

فالمنسوب إليه ، إما :

أدمي ، بفتح الألف والذال .

أو آدمي ، بمد الألف وكسر الذال .

والزمان ههنا شرط وجودى لحودة الصنعة ، لا في كون العلة علة بالفعل .

والداعي ، غير الإرادة ، فإن الفاعل بالإرادة ، قد يكون له داع ، وقد لا يكون ،

فيُحدث ، وهو في جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة .

والدجّن في قوله : [ حاجة الغسل إلى زوال الدجّن ] .

هو لباس الغيم السماء ، وهو ضد الصحو .

وعلى : [ زوال المانع ] .

اعترض الفاضل الشارح :

بأنه قيد عدمى ، والعدم لا يكون جزءاً من العلة الموجودة .

والجواب : أن الشيخ لم يقل :

إن هذه الأمور أجزاء العلة .

بل ذكر :

أنها مما له مدخل في تتمم عليها ، وصيرورتها علة بالفعل .

ولا شك أن العلة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علة بالفعل .

واعلم أن الأمر العدمى ، ليس عدماً صرفاً ، بل هو عدم مقيد بوجود شيء ، وهو ،

من حيث هو كذلك ، أمر ثابت في العقل ، فيصح أن يكون علة لما هو مثله ، كما يقال :

عدم العلة ، علة العدم .

ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق ، ويصير جزءاً من المفهوم

من علته العامة ، إذا كان ذلك المفهوم مركباً في العقل .

(٢) وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي

بها علة بالفعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة . أو

لم تكن موجودة أصلاً .

(٣) فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته

موجوداً ، ولكنه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود

الحالة المذكورة .

فإذا وجدت - كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك -

وجب وجود المعلول .

وإن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما بإزائه أبداً ، أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما .

(٤) وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله

معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

(٢) أقول : لما ذكر الأمور التي تتم بها عملية العلة ، وهي ما يتعلق وجود المعلول

بجملتها ، ذكر أن عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة :

إما عدم حال من الأحوال المتبعة في العملية بالفعل ، وحدها .

وإما عدم ذات العلة مطلقاً .

(٣) أقول : أى إذا كان الفاعل موجوداً ، ولا مانع ، ولم يكن هو لذاته علة تامة ،

بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة ، فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة ،

فإذا وجدت ، وجب وجود المعلول ؛ لأنه لم يتوقف إلا عليها .

وإن لم توجد وجب عدمه ؛ لأنه توقف على شيء لم يوجد .

وأى الأمرين فرض أبداً ، أو وقتاً ما دون وقت ، كان ما بإزائه مثله .

(٤) أقول : أى إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر ، وهي

فإن لم يسم هذا مفعولاً ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا  
مضايقه في الأسماء بعد ظهور المعنى \*

متشابهة الحال في كل شيء ، لا يتجدد لها حال ، ولا يزول عنها حال ، ولها معلول ، لم  
يبعد أن يجب عنها دائماً .

وإنما قال : [ لم يبعد ] .

وإن كان من الواجب أن يقول : [ يجب أن يجب عنه سرمداً ] .

لأن مقصوده ههنا إزالة الاستبعاد ؛ فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود .  
وأيضاً القطع بوجود علة هذا شأنها ، مبنى على أن العلة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة  
أحوال يجوز أن تتغير ، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد .

فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز ، وإزالة الاستبعاد .

وإنما عبر عن « الدوام » ههنا بـ « السرمد » ؛ لأن الاصطلاح :

كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض ، في  
امتداد الوجود .

فقد وقع على إطلاق الدهر ، على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة .

والسرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض .

ثم أوماً إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً ؛ فإن لم تطلق لفظة « المفعول »  
عليه ، بسبب أن لم يتقدم عليه عدم بالزمان ، فلا مضايقه في وضع الأسماء ، بعد ظهور  
المعنى .

فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدث .

## الفصل التاسع

### تنبيه

(١) الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به  
فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان .

(٢) وما يتقدمه عدم زماني ، لم يستغن عن متوسط .

(٣) والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث \*

(١) أقول : هذا تفسير لفظة « الإبداع » بحسب الاصطلاح القريب من  
استعمال الجمهور .

(٢) أقول : وهذا تذكار لما سلف ، وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان  
ومادة .

والغرض منه عكس نقيضه ، وهو أن كل ما لم يكن مسبوqاً بمادة وزمان ، لم يكن  
مسبوqاً بعدم .

ويتبين من انضياf تفسير « الإبداع » إليه ، أن « الإبداع » هو أن يكون من الشيء  
وجود لغيره ، من غير أن يسبقه عدم ، سبقاً زمانياً .

وعند هذا يظهر أن « الصنع » و « الإبداع » يتقابلان ، على ما استعملهما في صدر  
النقط .

(٣) أقول : التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي . والإحداث هو أن  
يكون من الشيء وجود زماني .

وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه .

والإبداع أقدم منهما ؛ لأن :

المادة ، لا يمكن أن تحصل بالتكوين .

والزمان ، لا يمكن أن يحصل بالإحداث .

لامتناع كونهما مسبوqين بمادة أخرى ، وزمان آخر .

وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء .

إما أن يقع ، وقد وجب عن السبب .

أو بعدد لم يجب ، بل هو في حد الإمكان عنه ؛ إذ لا وجه للامتناع عنه ، فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً ، ولا يقف .

فالحق أنه يجب عنه \*

#### الفصل الحادى عشر

##### تنبيه

(١) مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها (١) غير مفهوم

أن علة ما بحيث يجب عنها (ب)

الأولى ، كما كانت واجبة لذاتها ، كانت واجبة في عليتها ، وإنما وسم الفصل بـ « التنبيه والإشارة » معاً ، لأشتماله :

على حكم أولى ، وهو إحتياج الممكن في وجوده إلى سبب ، وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينازع فيه أحد .

وعلى حكم قريب من الواضح ، وهو كون السبب في سببته واجباً ، وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين ؛ فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار ؛ إنما يصدر الفعل عنه ، على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب .

(١) أقول : يريد بيان أن الواحد الحقيقي ، لا يرجب ، من حيث هو واحد ، لإشتمالاً واحداً بالعدد ، وكأن هذا الحكم قريب من الواضح ؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه . وإنما كثرت مدافعة الناس إياه ، لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية . وتقريره : أن يقال : مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه (١) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه (ب) .

الإشارات والتنبيهات

#### الفصل العاشر

##### تنبيه وإشارة

(١) كل شيء لم يكن ثم كان ، فبيِّن في العقل الأول ، أن ترجُّح أحد طرفي إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب ، وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البيِّن ، ويفزع إلى ضروب من البيان .

فإذن « التكوين » و « الإحداث » مرتبان على « الإبداع » ، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى ، فهو أعلى مرتبة منهما .

وليس في هذا البيان موضع خطابة ، كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

(١) أقول : المحدث لا يكون واجباً ، فهو ممكن ، والممكن يفتقر في ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه ، على الآخر ، إلى علة مرجحة لذلك الطرف .

وهذا حكم أولى ، وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ، ويفزع إلى ضروب من البيان ، كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن ترجح إحداهما على الأخرى ، من غير شيء آخر ينصاف إليها ؛ وإلى غير ذلك مما يجرى مجراه ، ويذكر في هذا الموضع .

ثم إن صدور الممكن المعلول ؛ مع ذلك الترجيح ، عن تلك العلة :

إما أن يكون واجباً .

أو لا يكون ، بل يكون ممكناً ؛ إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً ، مع فرض وقوعه .

وإن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعاً ، أى جديداً ، أو حادياً .

ولا يقف ؛ بل يؤدي إلى الافتقار بعد كل سبب ، إلى سبب آخر ، لا إلى نهاية .

ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما يفرض سبباً ، بسبب ، وهو محال .

فإذن صدور المعلول ، مع الترجيح ، عن السبب الأول ، واجب ، وهو المطلوب .

وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها ، لم يوجد المعلول ، وأيضاً أن العلة



وإذا كان الواحد يجب عنه شيان ، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي الحقيقة .

أى عليته لأحدهما ، غير عليته للآخر .

وتغاير المفهومين ، يدل على تغاير حقيقتيهما .

فإذن ، المفروض ليس شيئاً واحداً ، بل هو شيان ، أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين ، وقد فرضناه واحداً .

هذا خلف .

وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ، ولزيادة الوضوح قال : --

[ وذانك الشيطان :

إما أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد .

أو من لوازمه .

فإن كانا من لوازمه ، عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف .

فهما إذن من مقوماته ] .

وفي بعض النسخ بزيادة ، [ أو بالتفريق ] .

بعد قوله : [ فإما أن يكونا من مقوماته . أو من لوازمه ] .

والمراد منه أن يكون . أحدهما من مقوماته .

والآخر من لوازمه .

وحيث لا تكون حيثية استلزام ذلك اللازم ، هى بعينها حيثية ذلك المقوم .

ويلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا عاد الكلام .

وعلى الجملة ، مع جميع التقديرات ، يلزم منه تركب :

إما فى ماهية ذلك الشيء . . .

أو لأنه موجود بعد كونه شيئاً ما .

أو بعد وجوده بتفريق له .

والأول : كما فى الجسم ، بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة .

والثانى : كما فى العقل الأول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده ، بسبب تغاير

ماهيته وجوده .

فإما أن يكونا من مقوماته .

أو من لوازمه .

أو بالتفريق .

والثالث : كما فى الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته .

فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ، ليس أحدهما بتوسط ، فهو منقسم الحقيقة .

واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط ، لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن

الواحد الحقيقى ، ولكن البعض بتوسط البعض .

وإنما قال : [ فهو منقسم الحقيقة ] .

ولم يقل : [ منقسم الماهية ] .

لأن الماهية قد تكون بسيطة ، والتكثر يلزمها :

إما للوجود .

أو لما يعرض بعد الوجود .

كما مر .

وعارض الفاضل الشارح ذلك :

[ بأن الواحد قد يلب عنه أشياء كثيرة ، كقولنا هذا الشيء :

ليس بحجر .

وليس بشجر .

وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولنا :

هذا الرجل قائم .

وقاعد .

وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر :

للسواد .

والحركة .

ولا شك :

فإن فرضنا من لوازمه ، عاد الطلب جَدْعاً ، فتنتهى إلى  
حيثيتين من مقومات العلة ، مختلفتين .

أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه .

واتصافه بتلك الأشياء .

وقبوله لتلك الأشياء .

مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم :

أن يكون الواحد ، لا يسلب عنه إلا واحد .

ولا يوصف إلا بواحد .

ولا يقبل إلا واحداً [ .

والجواب عنه : أن سلب الشيء من الشيء .

واتصاف الشيء بالشيء .

وقبول الشيء للشيء .

أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير ، فإنها لا تلزم الشيء الواحد ، من  
حيث هو واحد ، بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة ، تتقدمها ، حتى تلزم تلك الأمور  
لتلك الأشياء ، باعتبارات مختلفة .

وصدور الأشياء الكثيرة ، عن الأشياء الكثيرة ، ليس بمحال .

وبيانه : أن السلب يفتقر إلى ثبوت :

مسلوب ؟

ومسلوب عنه .

يتقدمانه ، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت :

موصوف .

وصفة .

إما للماهية .  
وإما لأنه موجود .

والتقابلية إلى :

قابل .

ومقبول .

أو إلى :

قابل .

وشىء يوجد المقبول فيه .

واختلاف المقبول ؛ كالسواد والحركة ، يفتقر إلى :

اختلاف حال القابل .

فإن الجسم : يقبل السواد ، من حيث ينفعل عن غيره .

ويقبل الحركة ؛ من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها .

وأما صدور الشيء عن الشيء ، فأمر يكفى في تحقيقه فرض شيء واحد هو العلة ،

وإلا لا متنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد .

لا يقال : الصدور أيضاً لا يتحقق ، إلا بعد تحقق :

شيء يصدر عنه .

وشيء صادر .

لأننا نقول : الصدور يقع على معنيين .

أحدهما : أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً ، وكلامنا ليس فيه .

والثاني : كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول .

وهو بهذا المعنى متقدم :

على المعلول .

ثم على الإضافة العارضة لهما .

وكلامنا فيه : وهو أمر واحد ، إن كان المعلول واحداً .

وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ، إن كانت العلة علة لذاتها .

وإما بالتفريق .

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط. الآخر :

فهو منقسم الحقيقة \*

الفصل الثاني عشر

أوهام وتنبيهات

(١) قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس ، موجود لذاته ،

واجب لنفسه .

وقد يكون حالة تعرض لها ، إن كانت علة لا لذاتها ، بل بحسب حالة أخرى .

أما إذا كان المعلول فوق واحد ، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ، ويلزم منه التكرر في ذات العلة ، كما مر .

(١) أقول : يريد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات ، وإمكانها ،

وقدمها ، وحدوثها .

وأن ينبه على ما هو الحق عنده منها .

وأول اختلافهم : في الشيء الغنى عن المؤثر ، الذي هو موجود لنفسه ، واجب لذاته :

أهو واحد ؟

أم أكثر من واحد ؟

والقائلون : بأنه أكثر من واحد ، افترقوا :

إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة .

وإلى قائلين بأنه غير ذلك .

والفرقة الأولى زعمت : أن الأفلاك والكواكب وأشكالها وهيئاتها ، ونضادها ، والعناصر

بكليتها ؛ واجبة قديمة .

وأن الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات ، وما يتبعها ، لا غير .

لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً .

وتلوت قوله تعالى :

« لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ »

فإن الهوى في حظيرة الإمكان ، أقول ما .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول .

ثم افترقوا :

والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر ، من شرط واجب الوجود :

وهو أنه واحد غير محتاج في قوامه إلى شيء ، وغير منقسم بحسب الحد والماهية .

ولا بحسب المعنى والقوام .

ولا بحسب الكمية إلى أجزاء . ولا إلى جزئيات .

ولا إلى ماهية ووجود .

وأن جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن .

ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك ، مبادئ بأنفسها .

غنية عن غيرها بقوله تعالى : [ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ] .

في قصة إبراهيم عليه السلام ، حكاية عنه ، حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب : لأفوطا ؛ فإن الإمكان أقول ما .

وأما الفرقة الثانية القائلة : بأن هذه المحسوسات ليست بواجبة ، فقد افترقوا :

إلى قائلين بأن مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة .

وإلى قائلين بأنها ليست بواجبة .

أما القائلون بأنها واجبة :

فمنهم من ذهب إلى أنها هيولى مجردة عن الصورة ، ككثير من القدماء .

ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء ، هي أجسام :

فمنهم من زعم : أن أصله وطنيته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة .

فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين .

وأنت خبير باستحالة ذلك .

ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء . وجعل

غير ذلك من ذلك .

إما متفقة بالنوع ، مختلفة بالأشكال ، وهم أصحاب ديمقراطيس .  
وإما مختلفة بالنوع ، وهم أصحاب الخلط .  
ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد ، هو :  
ماء .

أو بخار .

أو هواء .

أو غير ذلك .

ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة ، حادثة معلولة ، وأثبتوا علة مغايرة لها :

إما واجبة واحدة .

أو فوق واحدة .

أما القائلون : بأنها واحدة ، فهم بعض القائلين بالهويولى المجردة ، وجميع من قال بالأجزاء ، أو بالعنصر الواحد .

وأما القائلون بأنها فوق واحدة ، فهم من جملة القائلين بالهويولى المجردة ، وهم الحرنازيون الذين قالوا : إن المبادئ خمسة :

هويولى . وزمان . ونحلاء . ونفس . وإله .

وأما القائلون بأن المادة ، ليست بواجبة ، وأن الواجب أكثر من واحد ، فهم الجاعلون

وجوب الوجود لضدين :

وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم .

(٢) ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا :

فقال فريق منهم : إنه لم يزل ، ولا وجود لشيء عنه ، ثم

ابتدأ وأراد وجود شيء عنه .

خير .

وشر .

يعبرون عنهما :

تارة بـ ﴿ يزدان ﴾ و ﴿ اهرمن ﴾ .

وتارة بـ ﴿ النور ﴾ و ﴿ الظلمة ﴾ .

والشيخ رد على جميعهم : بتذكر البرهان على أن واجب الوجود واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد ، شرع

في أقوال القائلين بأنه واحد ، وهم بعد اتفاقهم على ذلك ، افترقوا فرقتين :

فذهبت إحداهما : إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زمنياً ، وهم المتكلمون وكثير

من سائر المليين .

والثانية : إلى أن بعض ما عداه ، غير مسبوق بالعدم ، إلا سبقاً بالذات ، وهم

جمهور الحكماء .

فقالت الفرقة الأولى : إن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ، ثم ابتدأ وأوجد

العالم بإرادته .

واحتجوا على ذلك : بأن الحال لو لم يكن كذلك ، لزم القول بحدوث لا أول لها ،

كما ذهبت إليه الحكماء ، وهو باطل لأمرور :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها موجود .

فإذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود .

والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي .

وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً في الوجود ، فلإنها في حكم ذلك عقلا ،

ولولا هذا ، لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كليةً منحصرة في الوجود .

قالوا : وذلك محال .

وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً ، فإنها في حكم ذلك . وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال ، تُوصَفُ بأنها

بناء على أن الحكم على كل واحد ، هو الحكم على كل الآحاد .

والشيخ : أشار إلى هذه الحجة بقوله :

[ موجودة بالفعل . . . إلى قوله : فإنها في حكم ذلك ] .

ومنها : امتناع وجود كل واحد من الحوادث ؛ لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة ، والأمور المترتبة غير المنتهية يمتنع أن تنقضي .

وأشار إلى هذه الحجة بقوله :

[ وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال . . . ]

إلى قوله : فينقطع إليها ما لا نهاية له . [

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ، وما لا يتناهي يمتنع أن يزيد أو ينقص .

وإلى هذه الحجة أشار : بقوله :

[ ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟ ] .

ثم إن هذه الفرقة إذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه ، دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهي ، قبله ، أو بعده ، اختلفوا بحسب الأقوال الممكنة فيه :

لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له ؟

ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال . وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده .

إلى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين :

إما لذات ذلك الوقت :

أو للفاعل .

أو لشيء غيرهما .

وإلى قائل بنفي التخصص .

وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير :

فإذن الفرقة المذكورة اختلفوا إلى ثلاث فرق :

فرقة : اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث ، وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل .

وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ، ومن يجرى مجراهم .

وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية ، دون الوجوب ، ويعملون علة

التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

وفرقة : قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم في

غير ذلك الوقت ممتنعاً ؛ لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت .

وهو قول ، أبي القاسم البلخي ، وهو المعروف بالكعبي ، ومن تبعه منهم .

وفرقة : لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا إلى أن وجود

العالم لا يتعلق بوقت ، ولا بشيء آخر غير الفاعل ، وهو لا يسأل عما يفعل .

أو اعترفوا بالتخصص ، وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى

أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص ، وتمثلوا في ذلك

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده إلا حين وجد .

ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين ، ولا بشيء آخر ، بل بالفاعل . ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل .  
فهؤلاء هؤلاء .

(٣) وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الأول ، يقولون :

إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية .

بعطشان يحضره الماء في إنعين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه ؛ فإنه يختار أحدهما لا محالة .

وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة .

وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ، ومن يحدو حدوه ، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين . وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله :

[ ومن هؤلاء من قال . . . إلى قوله : ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل ] .

وختم أقوال المتكلمين بقوله : [ فهؤلاء هؤلاء ] .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين ، شرع في مذاهب الحكماء وبدأ

بأنهم يقولون :

[ إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود في جميع صفاته ، وأحواله الأولية ] .

لأن ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل ؛ فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له ، وجب أن يكون فاعلاً دائماً .

أما إن كانت فاعليته ممكنة ، احتاج في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه .  
وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك .

وأراد : [ بالأحوال الأولية ] .

الأحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ، ككونه قادراً ، وعالماً ، وفاعلاً ؛

وإنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى فيها به أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ؛ وحال بخلافها .

(٤) ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً ، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك بلا تجدد حال .

ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ، ككونه ، أولاً ، وآخر ، وظاهراً ، وباطناً .

وهي لا تكون واجبة لذاته ، بل عند وجود غيره ، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل ، فأشار إلى أن :

[ العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية ، أولى بالقياس إليه .

أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى تصير فيها فاعليته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل ] .

وغرضه من ذلك : الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح ؛ لأن يفعل فيه ، من الباقية .

(٤) أقول : لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى تتساوى مقدراته بالقياس إليه ، من حيث هو قادر ، احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره ، فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف .

وهي متجددة عند بعض المعتزلة .

وقديمة عند الأشاعرة .

وغير زائدة على علمه عند الكعبي .

فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أولاً ، بأنها لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضى إثبات أحد المقدرات :

كشوق ما .

وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد ، فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شئاً ، حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد ، سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر

أو ميل إليه .

وهو الداعي ، وإلا لكان تعلقها بذلك المقدر ، دون ما عداه ، جزافاً .  
وهما متفیان عنه تعالى بالاتفاق .

والجزاف : لفظة معربة ، معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير .  
وقد تطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخليقياً ، من غير أن يقتضيه :  
فكر ، كالرياضة .

أو طبيعة ، كالتنفس .

أو مزاج ، كحركات المرضى .

أو عادة ، كالعب باللحية مثلاً .

وهو باعتبار من الفاعل ؛ كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية .

والشيخ : أطلقه هنا على الفعل الذي تتعلق الإرادة به . للشعور به فقط ، من غير استحقاق أو اختصاص .

ثم إن الشيخ : جعل الحكم أعم مما فيه التنازع ، للاستظهار ، فقال :

[ وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال ] .

أى لا يجوز أن يحدث شئ من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الإطلاق ، سواء كان طبيعة ، أو إرادة ، أو قسراً من غير تجدد .

وأبطل ذلك بأن حال الشئ المتجدد ، إنما تكون كحال الفعل المتجدد ، الذي كلامنا فيه .

وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشئ في تجده ، فكذلك يحتاج ذلك الشئ إلى تجدد أمر آخر ، ويتسلسل :

إما دفعة ، وهو باطل .

زال ، مثلاً كحسب من الفعل وقت ما تيسر ، أو وقت معين ، أو غير ذلك مما عُدَّ .

وكقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال .

وإما شيئاً بعد شئ ، وهو القول بمحوادث لا أولها .

ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله :

[ وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شئاً ، حالاً واحدة مستمرة ،

على نهج واحد ] .

وذلك يقتضى :

إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلاً .

وإما صدوره في جميع أوقات وجوده .

واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة ، لا يعترفون بتجدد شئاً غير الفعل أصلاً ، مع قولهم :

إما يكون بعض الأوقات أصح للصدور .

وإما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت .

فلما فرغ الشيخ من :

إبطال القول بتجدد شئاً .

وإبطال القول بأن لا يتجدد شئاً .

أشار إلى أن هذين القولين أيضاً ، قول بتجدد ، فقال :

[ سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، كحسب من الفعل وقت ما تيسر ] .

يعنى القول بصلوح بعض الأوقات . [ أو معين ] .

يعنى صيرورة الفعل متأنيماً ، بعد كونه ممتنعاً . [ أو غير ذلك ] .

مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم . [ أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال ] .

عند الوقت الصالح . [ أو امتناع ] .

(٥) قالوا : فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود ، عن إفاضة الخير والوجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم ، لا محالة . فهذا الداعى ضعيف ، قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه . على أنه قائم في كل حال ، وليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال .

كان فزال عند وقت الإمكان ، [ أو غير ذلك ] .

بحسب عباراتهم ؛ فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما ، وقد أبطلناه .

(٥) أقول : لما فرغ من الإشارة إلى قدم الفعل :

بما هو من جانب الفاعل .

وبما هو من جانب الفعل .

وأبطل القول بالحدوث .

أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم .

وحججهم أيضاً تنقسم :

إلى ما يتعلق بالفاعل .

وإلى ما يتعلق بالفعل .

فما يتعلق بالفاعل ، هو قوطم :

[ إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم ] .

وبما يتعلق بالفعل هو قوطم : [ الفعل في نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً ] .

فذكر أن الداعى لهم إلى القول بالحدوث — مع كونه مشتملاً على التزام أمر شنيع ، وهو تعطيل الواجب جل ذكره ، فيما لم يزل ، عن إفاضة الخير والوجود — إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم ، فهذا غرض ضعيف ، ومع ذلك فهو حاصل في كل حال ، سواء حدث الفعل في الوقت الذى حدث فيه ، أو في وقت آخر ، قبله أو بعده ، من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره .

وإن كان الداعى لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث ،

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره . كما نبهت عليه .

(٦) وأما كون غير المتناهي كلاً موجوداً ، لكون كل واحد وقتاً ما ، موجوداً ؛ فهو توهم خطأ ؛ فليس إذا صح على كل واحد حكم ، صح على كلٍ مُحَصَّل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الإمكان على الكل ، كما يحتمل على كل واحد .

(٧) قالوا : ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً ، إلا شيئاً بعد شئ .

فقد نبهت في صدر النمط على فساده ، وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود . ثم إنه اشتغل بالحواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها ، وبيان وجوه الخطأ فيها .

(٦) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الأولى ، وهو أن القول بصحة الحكم بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد ، يقتضى القول بإمكان دخول غير المتناهي في الوجود ؛ لإمكان دخول كل واحد منها في الوجود .

وهذا مما يصحون بامتناعه ؛ فإنهم يقولون :

[ مقدورات الله تعالى لا تتناهي ، ولا يمكن أن تدخل كلها في الوجود ، بحيث لا يبقى له مقدور يخرجها إلى الوجود ] .

لا يبقى له مقدور يخرجها إلى الوجود ] .

(٧) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثالثة ، وهو أن غير المتناهي ، إذا كان معدوماً فقد يمكن أن يزيد وينقص بالانفلاق كالحوادث المستقبلية التي تنقص كل يوم ،



يقطع إليه ما لا نهاية له ؛ بل أي وقت فرضت ، وجدت بينه وبين  
الأخير أشياء متناهية .

ففي جميع الأوقات هذه صفتها ، لا سيما والجميع عندكم ،  
وكل واحد ، واحد .

فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء  
كل واحد منها في وقت آخر ، لا يمكن أن يحصى عددها ، وذلك  
محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن ،  
فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه ، أفبأن يغير لفظها تغييراً  
لا يتغير به المعنى ؟

(٩) فالواجب من اعتبار ما نسبنا عليه أن يكون الصانع

لأن وجود مثل هذا الوقت ، هو مطلوبهم .

والحق : أن كل وقت يفرض فيما مضى ، فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي ، من  
الحوادث ، إلا عدد متناه .

وإذا كان كل وقت ، وجميع الأوقات عندهم ، واحداً ، ففي جميع هذه الأوقات  
هذا الحكم يكون حقاً .

وإن كان معناه أن الحادث اليومي لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له ، فهذا هو  
المتنازع فيه .

(٩) أقول : لما فرغ من الاحتجاجات والإجابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب  
الحكماء ههنا ، وهو أن واجب الوجود لا تختلف نسيبته .

[ إلى الأوقات ، وإلى معلولاته الأولية ] .

بمعنى العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الأول ، إذ لا واسطة غريبة بينها .

[ وما يلزم لزوماً ذاتياً ] .

وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك  
كونها غير متناهية في العدم .

(٨) وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ،  
أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له ، فهو قول  
كاذب ؛ فإن معنى قولنا :

توقف كذا على كذا ، هو أن الشئيين وصفاً معاً بالعدم ،  
والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول .

وكذلك الاحتياج .

ثم لم يكن ألبتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال :  
إن الآخر كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجاً إلى أن

وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدراته تعالى ، مع كونها غير متناهيين عندهم .  
والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقت من الأوقات ، فإذا ازدادها  
لا يكون قادحاً في كونها غير متناهية .

(٨) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية ، وهو أن معنى توقف الحادث  
اليومي على انقضاء ما لا نهاية له ، أو احتياجه إلى ذلك .

إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما ، بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ، ولا شيء  
من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له  
من الحوادث .

أو كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت ، إلى  
أن تنتهي النوبة إليه .

فهو قول كاذب .

ومع ذلك مصادرة على المطلوب .

الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه ، كوناً أولياً ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فیتبعها التغير .

(١٠) فهذه هي المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك ،

بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً .

## النمط السادس

في الغايات ومبادئها وفي الترتيب\*

\* قال الفاضل الشارح :

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

والصواب : أن ذلك هو غاية الحركة فقط .

أما الغاية المطلقة ، فهي أعم من ذلك ، وهي ما لأجله يصدر المعلول عن علته

الفاعلية .

ثم قال :

[ وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد :

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

وثانيها : إثبات العقول .

وثالثها : بيان ترتيب الوجود .

وإنما قدم الأول لأنه تمام لما قبله - يعني مسألة القدم - وأساس لما بعده .

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

والإرادة ، وحيثئذ كان موجباً .

وذلك يؤكد القول بالقدم .

وأيضاً عذر القائلين بالحدوث ، الذي عليه تعويهم ، هو قولهم : إن الباري

تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت بعينه .

ويبطل أن يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر .

وبيان الثاني : هو أن كون حركات الأفلاك شوقية تشبيهية - الذي به

يعنى النفوس الفلكية ، والأجرام الفلكية ؛ فإنها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها ، يعنى الحركة السرمدية : اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام ، فيتبعه التغير ، يعنى الحوادث اليومية .

(١٠) أقول : مراده : أن التنازع في القدم والحدوث سهل ، بالقياس إلى التنازع

في وحدة واجب الوجود ، وكثرته ؛ فإن ذلك مما لا يرخص التساهل فيه .

وليس مراده أن لمسألة الحدوث والقدم تعلقاً بمسألة التوحيد .

وفي هيئات متمكنة من ذاته .

وفي هيئات كمالية إضافية لذاته .

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

واعلم أن صفات الشيء تنقسم :

إلى ما هو له في نفسه .

وإلى ما هو له بسبب وجود غيره .

والأول ينقسم :

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

وإلى ما من شأنه ذلك .

وهذه ثلاثة أصناف :

الأول : هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء .

والثاني : هو الهيئات الكمالية الإضافية ، وهي كمالات للشيء في نفسه ، هي مبادئ

إضافات له إلى غيره .

والثالث : هو الإضافة المحضة .

والشيخ ذكر أن الغنسي التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء :

ذاته :

والهيئات المتمكنة من ذاته .

والهيئات الكمالية الإضافية له .

ولم يذكر الإضافات المحضة ؛ لأنها متعلقة الوجود بغيرها .

ثم لما ذكر أن الغنسي هو الذي لا يتعلق في هذه الأشياء بغيره ، ذكر أن ما يتعلق ،

في شيء من هذه الأشياء ، بغيره ، فهو ليس بغنسي ، بل هو فقير محتاج إلى كسب .

وهذا الكلام كعكس نقيض للأول ، لو كان الأول قضية .

## الفصل الأول

### تنبيهه

(١) أتعرف ما الغنى الغنى التام ؟

هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة :

في ذاته .

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

وأقول : إنه لما أثبت للوجود مبدأ أول ، في النمط الرابع ، كان من الواجب أن يبين كيفية مبدئيته ، فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه ، المشتمل على الصنع والإبداع .

ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها ، فبدأ بالإشارة إلى أحكامها الكلية وهي ؟

أى الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ؟

وأبهم يكون لأفعاله غاية ؟

ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثاني ، فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة ، مى مبادئ لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين .

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

ولذلك وسم النمط :

[ بالغايات ومبداها وفي الترتيب ] .

(١) أقول : هذا تعريف لمعنى الغنى .

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

مباينة لذاته .

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

قال الفاضل الشارح :

[ قوله : فن افتقر في شيء من هذه الأمور إلى الغير ؛ فهو فقير محتاج إلى كسب ، كلام خارج عن قانون الخطابة .

فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير .

وحيث يصير معنى الكلام :

أنه لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة إلى الغير ، لافتقر فيها إلى الغير .

ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه .

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

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

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

على أن قولنا :

[ الفقير في شيء ما ، فقير ] .

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

الموجود في شيء ما ، موجود .

وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال :

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

ولا في شيء من صفاته الحقيقية ] .

وذلك يقتضي أن يكون قوله :

الغنى هو الذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور .

فهو فقير محتاج إلى كسب \*

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

ويكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول :

الإنسان هو الحيوان الناطق ، وما ليس بالحيوان الناطق ، فليس بإنسان .

فلا أدري :

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

بلى لو قال : إن الشيخ قد قال في الأول :

إن الغنى هو الذي لا يتعلق بغيره .

وقال بعده :

فن احتاج إلى غيره فهو فقير .

وكان من الواجب أن يقول :

ومن تعلق بغيره فهو فقير .

لكان سؤالاً لفظياً .

وكان الجواب :

أنه لما كان في الأول قاصداً للتعريف ، لم يورد الاحتياج ، لئلا يكون تعريف الغنى

به تعريفاً بما يقابله ، بل أورد التعلق الذي قام مقامه في إفادة معناه .

ولما لم يكن في الثاني قاصداً للتعريف ، أورد الاحتياج ، ليعلم أنه استعمالهما بمعنيين

متغايرين .

## الفصل الثاني

## تشبيهه

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

لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً .

وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً .

فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب \*

(١) أقول : إن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال الباري تعالى :

بالحسن والأولوية .

فيقولون : إن إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه ، وفعله أولى من تركه ؛ فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق .

والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله مقتض لإسناد نقصان إليه .

وتقريره :

أن الشيء الذي يحسن به أن يفعل فعلاً ، ويكون « أن يفعل » أحسن به من « أن

لا يفعل » فإنه إن فعل :

كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلًا .

وكان ما هو أحسن به من شيء آخر ، أيضاً حاصلًا .

وهما صفتان له .

إحداهما مطلقة .

والأخرى كمالية إضافية إلى شيء آخر .

وإن لم يفعل :

لم يكن ما هو أحسن به مطلقاً ، حاصلًا .

## الفصل الثالث

## تنبيه

(١) فما أقبح ما يقال :

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

وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لِمِيَّة \*

ولا ما هو أحسن به من شيء آخر .

ويظهر من ذلك :

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

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

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

كنتيجة لما قبله .

ومرادده واضح .

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

إما بذواتها .

أو بعلاقتها مع إبداعها .

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

لغاية فهو غير تام لوجهين :

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

بذلك الوجود .

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

ذاته ناقصاً في فاعليته .

## الفصل الرابع

## تذنيب

(١) أتعرف ما المليك؟

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

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

ولا شك أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين .

وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى « المليك » ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :  
أحدها : كونه غنياً مطلقاً ، وهو سلبي .

والثاني : افتتار كل شيء ، في كل شيء ، إليه ، وهو إضافي .

والثالث : كون كل شيء له ، وهو أيضاً إضافي ، وعلل ذلك بكون كل شيء منه ؛ فإنه لما كان كونه غاية للأشياء ، هو كونه فاعلاً لها بعينه ، صح تعليل كون الأشياء له ، بكون الأشياء منه .

## الفصل الخامس

## تنبيه

(١) أتعرف ما الجود؟

الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض .  
فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ، ليس بجواد  
ولعل من يهب ليستعويض معامل ، وليس بجواد .

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

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

والثالث : أن لا يكون لعوض .

وباقى الكلام بيان العوض ، وهو ظاهر .  
قال الفاضل الشارح :

[ لفظة « ينبغى » مجملة يراد بها :

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

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

والحكماء لا يقولون بالحسنى العقلى .

ولا يليق بهم التفسير الثانى .

ولا معنى لها سوى هذين ] .

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

إما معتزلة يقولون بالحسنى العقلى .

وإما فقهاء يفتنون بالإذن الشرعى .

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

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

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

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

ثم إنه قال :

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

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

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

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

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

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

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

فهذا حال مثاله الذى أورده .

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

فإن قيل : فلم لِمَ يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات .

أجيب عنه : بأنه لو عرف الجواد ، لاحتاج إلى ذكر هذا القيد ، لكنه لما عرف  
الجود لم يحتج إليه .

كما أنه من عرف البارد :

[ بأنه يصدر عنه كيفية كذا وكذا ] .

احتاج إلى أن يقول :

« بالذات » .

أما إذا عرف البرودة ،

[ بأنها كيفية كذا وكذا ] .

لم يحتج إلى أن يقول :

« بالذات » .

ونعود إلى المقصود ونقول :

فإذن قد ظهر أن كل فاعل :

## الفصل السادس

## إشارة

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

[ يفعل بالطبع ، من غير إرادة .

أو بإرادة ] .

فهو مستكمل :

إما بنفس فعله .

أو بما يستعيضه .

فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب .

قال الفاضل الشارح : [ وقول الشيخ :

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

إعادة للكلام الذى ذكره ، فى الفصل الثانى . من هذا النمط ] .

أقول : قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو :

الفاعل الذى لو لم يفعل شيئاً ، لقبح ذلك به .

وتباينتا فى المحمول .

فإنه حكم عليه :

هناك ، بأنه مسلوب كمال .

وههنا ، بأنه متخلص ، أو مستعيض .

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

(١) أقول : الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار ، فهو أخص من الغاية . والقائلون بأن البارئ تعالى إنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه إنما يفعله لغرض يعود إلى

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

من نقيضه ، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى فى نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضاً .

فإذن الجواد ، والمَلِك الحق ، لا غرض له .

والعالي لا غرض له فى السافل \*

## الفصل السابع

## تنبيه

## وفى نسخة

## تتميم

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

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

ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً .

وأن العالي لا غرض له ، مطلقاً ، بل بالقياس إلى السافل ؛ لأنه ربما يكون له غرض بالقياس إلى ما هو أعلى منه ، كالنفوس الفلكية التى لم تُبدع كاملة ، فهى مستفيدة الكمال لما فوقها .

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

وينعكس عكس النقيض إلى أن :



## الفصل الثامن

وهم وتنبيه

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

وكل هذا ضد الغنى \*

ما لا يحتاج إلى الاستكمال ، فليس بمتحرك ذى إرادة .

والمقصود :

أن البارئ تعالى ، والعقول الكاملة في إبداعها ، لا تباشر التحريك .

وأن النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة ، مستكملة بحركاتها .

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

فهذا هو الهم .

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

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

## الفصل التاسع

إشارة

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

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

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

بقصد وإرادة .

ولا بحسب طبيعة .

ولا على سبيل الانفاق أو الجراف .

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

والذات المقتضية فى جميع الأحوال ، تعقل ذلك الفيضان منها .

وهذا المعنى هو عناية البارئ تعالى بمخلوقاته .

وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد .

قال الفاضل الشارح :

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

مستكمل بفعله .

## وكل ذلك هو العناية .

وجه نظم الفصول أن يقال :

لو كان البارى تعالى فاعلاً بالإرادة ، لم يكن غنياً ولا ملكاً ، ولا جواداً .

والتوالى بالاتفاق باطلة .

فالمقدم باطل .

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

فإذن هو مستكمل بفعله ، وذلك :

ينافى الغنى .

ويتنافى الملك أيضاً ؛ لا اعتبار معنى الغنى فى حده .

ويتنافى الجواد الذى لا يفعل لعوض .

لا يقال : إنه إنما فعل :

لأن الفعل فى نفسه حسن .

أو لإيصال النفع إلى الغير .

لأننا نقول :

الإتيان به ينزّهه .

وعدم الإتيان يوقعه فى استحقاق الذم .

وحيثئذ يعود الاستكمال .

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

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

تفسيرها بما لا يبطل ذلك ] .

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

مقدمة فى إثبات المقصود .

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

ذكر الغايات ، وجب الابتداء بالمبادئ الأولى ، وغايات أفعالها .

## وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها\*

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

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

ثم فسر الباقين فى فصلين بعدهما .

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

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

ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر ، منسوباً إليها ، مع أنه تابع للإرادة ، بين أن المبادئ التى كلامنا فيها ، هى ليست مما يباشر تحريكها .

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

ثم قال الفاضل الشارح :

[ والحجة بعد تهذيبها خطابية ؛ لأنه يقال :

ما معنى أنه لو فعل بالإرادة ، يلزم أن لا يكون غنياً ، ولا ملكاً ، ولا جواداً .

فإن عنيت أنه متى فعل ما وجب عايه ، لم يستحق الذم ، كان إلزام الشئ على نفسه ؛ فإن التالى عين المقدم .

فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه ، أو دفع المذمة بفعله ؛

فإن النزاع لم يقع إلا فيه ؟

وإن عنيت شيئاً آخر فبيّنه .

فظهر أن الحجة خطابية من باب الخطايات ] .

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

[ إن ذلك خارج عن قانون الخطابة ] .

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

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

ولزمه من ذلك إثبات العقول .

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

الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول :

قد تبين في النمط الثالث أن الحركات السماوية متعلقة بإرادتين :

كلية .

وجزئية .

وتبين أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يعنى الإرادة التى لا تعلق لها بأمر

جزئى ، التى تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية ، بسببها ، يجب أن تكون ذاتاً

عقلية مفارقة القوام ؛ فإن الأجسام وقواها لا تتصور الكليات .

فتلك الذات :

إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية .

وإما أن لا تكون .

والأول : هو المسمى بالعقل .

والثانى : هو المسمى بالنفس .

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

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

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

وأولى به .

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

## الفصل العاشر

### تنبيه

(١) قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق :

بإرادة كلية .

وبإرادة جزئية .

وتعلم أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يجب أن يكون

ذاتاً عقلية مفارقة .

والجواب : عن قوله :

[ ما معنى قوله :

البارى تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً ] .

أن يقال معناه : إنه لو فعل على وجه يستكمل به ، لم يكن كاملاً بذاته ، بل كان

كاملاً بفعله ؛ فإن الحاصل لا يُطلب حصوله .

وعن قوله :

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

أن يقال : لأن المستفيد لشيء لا يكون تاماً ، إن لم يكن ذلك الشيء .

والحكم بأن هذا البيان إقناعى من باب الخطايبات ، أو ليس . . . . . ؛ مفوض

إلى من نظر فى الكلامين وأنصف .

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[ الشيخ أثبت العقول فى هذا النمط بأربع طرق . وهذا الفصل ، مع أربع

فصول بعده ، يشتمل على الطريقة الأولى ] .

وأقول : إنه لم يقصد إثبات العقول أول قصده ، بل قصد ، بعد نفي الغاية عن أفعال

المبادئ العالية ، ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك .

محصل الطبيعة .

أو معدومها .

والأمور الدائمة :

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

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

بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ، ليست جزئية ظنية ، ولا تخيلية . وليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية ، نسب نفوسنا إلى أجسامنا ، في أن يحصل منها حيوان واحد ، كما عليه حالنا ؛ لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه ، من حيث

على انقطاع ، كالكميات المنفصلة .

أو على اتصال ، كالكميات المتصلة .

بل يكون شيئاً واحداً :

إما موجود الطبيعة .

أو معدومها دائماً .

والأمور الدائمة المتشابهة الأحوال ، أعنى المجردة المحضة كالعقول ، لا يجوز أن يقال :

كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ، ثم حصل .

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

بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية :

ليست جزئية متغيرة .

ولا ظنية .

ولا تخيلية .

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

وأما نفس السماء ، فهي :

إما صاحب إرادة جزئية .

أو صاحب إرادة كلية .

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

لأن الظنون والتخيلات إنما تكون بسبب الغواشى الجسمانية ، وهي مبرأة عنها .

والحرك السواوي بخلاف ذلك ؛ فإنه مرید لأموال جزئية ، تتجدد وتتصرم على الاتصال . وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ، ثم يفوته إذا هرب منه .

والثالث : أن الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا ، فإن نفوسنا مرتبطة بأجسامنا ، من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها ، وقد صارت بذلك متحدة بها ، إنساناً واحداً ، ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين .

فإذن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة ، ليس هو نفس السماء .

وأما نفس السماء فهي :

إما صاحب إرادة جزئية ، منطبعة في جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون .

أو صاحب إرادة كلية مفارقة ، وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها ، لتنال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء ، من الجوهر العقلي المفارق ، كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا ، من العقل الفعال .

قوله :

[ إن كان ] .

أى إن كان صاحب إرادة كلية ، كما وصفنا ، موجوداً للسماء .

وإنما أورد هذه اللفظة ، لأنه لم يُرد أن يصرح بخلاف القوم ، على سبيل القطع .

والسر : هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس ، وهو أن صاحب الإرادة الكلية والجزئية ، يجب أن يكون شيئاً واحداً ، حتى يتحصل الارتباط ، وتم الحركة المتصلة .

(٢) ولا بد أن تكون لمعشوق ومختار :

إما لينال ذاته .

أو حاله .

أو ما يشبههما .

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

عدمه .

وكل مطلوب مختار محبوب .

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

والمحبة المفرطة هي لمعشوق ومختار .

فإذن لا بد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار .

وذلك المعشوق المختار ، يكون :

إما شيئاً غير محصل الذات .

أو شيئاً محصل الذات . فإن لم يكن محصل الذات ، وجب أن يُحصَل بالحركة ،

وإلا لكان الطلب طلباً للاشياء ، وهو محال .

والشيء المحصل بالحركة يكون :

أينناً .

أو وضعاً .

أو كيفاً .

أو كماً .

أو ما يتبعها من كمالات الجسم .

وحينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق .

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

فإما أن تكون تلك الحال حالاً من المعشوق :

كعامة .

## الفصل الحادى عشر

### إشارة وتنبيه

(١) ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى ،

أو غضبى ، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى .

(١) أقول : يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية ، وهي التشبه بالمبادئ العالية ،

التي هي العقول المجردة .

وأن ينسب على وجود تلك المبادئ .

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

إما عن تصور حسى .

أو عن تصور عقلى .

والصادر عن التصور الحسى يكون الداعى إليه :

إما جذب ملائم .

أو دفع منافر .

فإذن هذا التحريك يكون لداع :

إما شهوانى .

أو غضبى .

كما فى أنواع الحيوانات .

وأما الصادر عن التصور العقلى ، فهو ، كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله

العملى . وتحريك السماء ، لا يجوز أن يكون لداع شهوانى وغضبى ؛ لأنهما يختصان

بالجسم الذى ينقل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ، ثم يرجع إلى الحال

الملائمة فيلتذ ، أو ينتقم من مُحيل له فيغضب .

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

فإذن : هي أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى .

(٣) ولو كان للأول .

لوقف إذا نال .

أو طلب المحال .

أو محاذة .

أو موازاة .

أو ملاقاتة .

لم تكن حاصلة ، فحصلت بالحركة .

وحيث تكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق .

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

إما ذات المعشوق .

أو حالا من أحواله .

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

لأجله . هذا خلف .

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

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

إما لأن ينال ذاته .

أو حاله .

أو لينال ما يشبههما .

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

ذاته .

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

لكان لا يخلو :

إما أن يحصل وقتاً ما .

أو لا يحصل أبداً .

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

وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر .

فهو لنيل شبه لا يستقر .

(٤) فلا ينال كماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم ،

وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستتبق نوعه بالتعاقب ، ويكون كل

وإن لم يحصل أبداً .

أو كان المتحرك يطلبه أبداً .

فهو طالب للمحال .

والإرادة المنبثقة عن إرادة كلية ، يُتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادية ، يستحيل أن تكون نحو شئ محال .

فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ، ولا مما يتحصل بالحركة :

ذاته .

أو حاله .

بل هو شئ متحصل الذات ، خارج عنه ، ليس من شأنه أن ينال ..

فظهر أن المتحرك إنما يريد نيل الشبه .

ثم لا يخلو :

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

المعشوق .

أو يكون لنيل شبه لا يستقر .

والأول : محال ، لأنه يقتضى عود القسمين المذكورين أعنى : الوقوف عند النيل .

أو طلب المحال .

فبقى : أن تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر .

(٤) أقول : أى فلا ينال الشبه بكماله ، إذ هو غير مستقر إلا على تعاقب ، يشبه

المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم ؛ لاتصاله ، وذلك إذا كان المتبدل من الجزئيات غير

الثارة ، بالعدد ، يستتبق نوعه بالتعاقب ، وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج

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

(٥) فيكون المشوق متشبهاً بالأمر التي بالفعل ، من حيث  
براءتها عن القوة ، راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه  
بالعالي ، لا من حيث هو إفاضة على السافل .

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

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

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

[ راشحاً عنه الخير الفائض ] .

أى في حال كونه راشحاً عنه الخير .

[ من حيث هو تشبه بالعالي ] .

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

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

وفي لفظه : [ يرشح ] .

استعارة لطيفة ، وهى أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات ، بل يفيض عن العقل ،

عليه ، ويرشح عنه ، على ما تحته .

(٦) أقول : يعنى ومبدأً ذلك الأمر الذى يحصل التشبه به ، يكون في أحوال الوضع ؛

وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل ، على الاتصال غير الفار ، أعنى الحركة ؛

## الفصل الثانى عشر

### تنبيه

(١) لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه في جميع

الساوية ، واحداً ، وهو مختلف .

لا يقع إلا في أربع مقولات كما بيئنا في العلم الطبيعى .

والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثة منها ، التى هى :

الكم .

والكيف .

والأين .

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

وإنما قال : [ التى هى هيئات فياضة ] .

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

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

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

فهذا تقرير ما في الكتاب .

وإنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه ، لاشتماله على :

بيان غاية الحركة السماوية ، التى هى التشبه .

وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به . أعنى العقل .

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

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

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

ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة ، لشابهه في المنهاج ، وليس

كذلك إلا في قليل \*

وأشار في بعض مواضع آخر إلى أن :

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

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

وتقرير الكلام :

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

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

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

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

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

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

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

واعترض الفاضل الشارح بأن :

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

وهذا معنى مشترك بين العقول .

الفصل الثالث عشر

وهم وتنبيهه

(١) ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط .

وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة .

ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أية جهة اتفقت فينال

الغرض بالحركة .

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

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

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

قال :

[ ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها ، هو اختلاف هيولاتها بالماهية ،

كما يجيء بيانه ، فلا تكون كل هيولى قابلة ، إلا للحركة خاصة ] .

والجواب عنه : مضافاً إلى ما مر ، أن ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية ، وقد مر فساد .

(١) أقول : قال الشيخ في سائر كتبه :

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

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

الفاصلة التي تحت كرة القمر » .

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



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

جمعت :

بين الحركة لما استدعى منها الحركة ، من الغرض .

وبين جعلها على هيئة نفاة .

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

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

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

كما أن رجلاً خبيراً لو أراد أن يمضي في حاجته ، سمّت موضع ، واعترض له  
إليه طريقان :

أحدهما : يختص بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره .

والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق ،

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

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

فهذا تقرير هذا الوهم .

ثم قال في إبطاله :

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

ونحن نقول : لو جاز أن يتوخي بهيأة الحركة نفع السافل ،  
جاز أن يتوخي بالحركة ذلك أيضاً .

وكان لقائل أن يقول : لِمَا كان لها أن تتحرك وأن تسكن ،

سواء لديها الأمان ، مثل جهتي الحركتين ، ثم كان أن تتحرك  
أنفع للسافل ، اختارته .

أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة ، حتى يقول قائل : إن السكون كان

يتم لها به خيرية تخصصها ، والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع  
غيرها ، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثاني ، أو أعسر ، فاختارت  
الأفنع .

وإن كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير ، استحالة قصدتها فعلا  
لأجل الغير من المعلولات ، فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة .  
وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة ، لم يمنع قصد الحركة .

وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء [

قال : [ وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود ، فهو أنقص وجوداً من  
المقصود ؛ لأن كل ما من أجله شيء آخر ، فهو أتم وجوداً من الآخر ، ولا يجوز

أن يستفاد الوجود الأكمل ، من الشيء الأخص ]

فهذا ما قال الشيخ في هذا الموضع ، وهو واضح .

قال الفاضل الشارح :

[ المعارضة بالسكون غير واردة ؛ لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة

إلى الفعل ، بخلاف السكون .

فإذا كان المقصود هو استخراجها ، كان حاصلها بكل الحركات ، فكان

الكل بالنسبة إليه على السواء ، ولم يكن حاصلها بالسكون .

فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواد ] .

وأقول : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك ، مع تسليم ما ذهبوا إليه من القول

بأنه يطلب التشبه ، بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين

أصل الحركة وهيأتها ، بأن التمسك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكناً ،

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

فإذن التشبيه به أمور مختلفة بالعدد .

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

وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء .

فالعلة الداعية إلى إسناد أصل الحركة إلى التشبه ، هي بعينها داعية إلى إسناد هيأتها  
إلى مثل ذلك .

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

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

واعترض الفاضل الشارح : عليه ، بأن :

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

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

وأيضاً تعليل الحركة الدورية بذلك إنما يجوز لو صح على الأفلاك غيرها .  
أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها ، كانت الحركة الدورية  
واجبة لها لذواتها ، فتعليلها بكون التشبه به واحداً ، باطل ]

والجواب ، عن الأول :

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

## الفصل الرابع عشر

### زيادة تبصرة

(١) الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا  
التشبيه بعد أن تعرفه بالجملة ، فإن قوى البشر وهم في عالم الغربية ،  
قاصرة عن اكتناه ما دون هذا ، فكيف هذا ؟  
وجوز أنه إذا كان المحرك يريد تشبهها ينال منه على التجدد  
أمراً ، أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبيه ، من  
طلب الدوام ؛ كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك .

والعلل قد تكون بعيدة .

وقد تكون قريبة .

فكذلك التشبه به .

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

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

والجواب : عن الثانى :

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

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

وإذا جاز أن تكون نفس الحركة ، بحسب شىء آخر ، لا بحسب ذات الفلك ،  
فإذن تكون استدارتها التى هى هيئة تابعة لها بسبب شىء آخر ، أولى .

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

من القوة إلى الفعل ، طلباً للكمال اللائق به .

وَأَنْتِ إِذَا طَلَبْتِ الْحَقَّ بِالْمُجَاهِدَةِ فِيهِ ، فَرَبَّمَا لَاحَ لَيْكِ سِرٌّ  
وَاضِحٌ خَفِيٌّ ، فَاجْتَهِدِي وَاعْلَمِي أَنَّهُ كَيْفَ يُمْكِنُ ذَلِكَ ، وَأَنَّهَا تَكُونُ هَيَأْتَةً  
تَشْبِهُ الْخَيَالَاتِ ، لَا عَقْلِيَّةً صَرَفَةً ؛ وَإِنْ كَانَتْ خَيَالَاتٍ عَنِ عَقْلِيَّةِ  
صَرَفَةٍ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادِ تِلْكَ الْقُوَى الْجِسْمَانِيَّةِ .

وَالْأَوْضَاعُ الْخَارِجَةُ إِلَى الْفِعْلِ ، وَإِنْ كَانَتْ كَمَا لَمْ تَكُنْ كَمَا لَمْ تَكُنْ بِالْقِيَاسِ  
إِلَى الْجِسْمِ ، لَا بِالْقِيَاسِ إِلَى مُحْرَكِهِ .  
فَالْكَمَالُ اللَّاتِقُ بِالْمُحْرَكِ ، هُوَ تَشْبِهُهُ بِمَبْدَئِهِ فِي صَبْرِهِ وَبِرِيئَتِهِ مِنَ الْقُوَّةِ .  
لَكِنَّ الْكَمَالَ وَالتَّشْبِهُ ، أَمْرَانِ يَقَعَانِ عَلَى أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقُ بِالتَّشْكِيكِ ، وَقَوْعِ  
الْوِازِمِ .

فَإِذَنْ هَهُنَا شَيْءٌ مَا ، يَحْصُلُ لِمُحْرَكِ كُلِّ فَلَكَ ، بِالتَّحْرِيكِ ، يَقَعُ عَلَيْهِ بِاعْتِبَارِهِ  
مُقَيِّسًا إِلَى الْمُتَحَرِّكِ اسْمُ الْكَمَالِ ، وَبِاعْتِبَارِهِ مُقَيِّسًا إِلَى الْمَبْدَأِ الْمَفَارِقِ ، اسْمُ التَّشْبِهِ .  
وَالشَّيْخُ ذَكَرَ فِي هَذَا الْفَصْلِ أَنَّكَ بَعْدَ أَنْ عَرَفْتَ وَجُودَ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ بِالإِجْمَالِ ،  
فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَكْتَلِفَ نَفْسَكَ تَصَوُّرَ مَا هِيَ أَمْهَا الْمُخْتَلِفَةَ بِالتَّفْصِيلِ ؛ فَإِنَّ الْقُوَى الْبَشَرِيَّةَ  
الْمَنْوُوعَةَ بِالشَّوَاغِلِ الْبَدَنِيَّةِ قَاصِرَةٌ عَنِ تَصَوُّرِ مَا هِيَ مَا هُوَ أَقْرَبُ إِلَيْهَا مِنْهَا ، مِثْلًا  
كَمَا هِيَ كَثِيرَةٌ مِنْ كَمَا لَمْ تَكُنْ الْخَيَالِيَّةِ بِالتَّفْصِيلِ ، فَكَيْفَ هَذَا ؟  
ثُمَّ أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ بِمَا يَزِيدُ الْاسْتِصْبَارَ فِي تَصَوُّرِ كَيْفِيَّةِ صَدُورِ التَّحْرِيكِ عَنِ الشَّيْءِ  
الْمُتَصَوَّرِ بِصُورَةٍ عَقْلِيَّةٍ .

وَأُورِدُ لِدَلِيلٍ مِثْلًا وَاضِحًا ، وَهُوَ أَنَّ الْقُوَّةَ الْخَيَالِيَّةَ فِي الْإِنْسَانِ الَّتِي هِيَ الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ  
لِتَحْرِيكِ بَدَنِهِ ، لَا تَتَعَطَّلُ عِنْدَ إِعْمَانِ نَفْسِهِ النَّاطِقَةِ فِي أَفْكَارِهَا الْعَقْلِيَّةِ ، بَلْ تَتَمَثَّلُ فِيهَا  
صُورٌ خَيَالِيَّةٌ ، تَحَاكِي تِلْكَ الْأَفْكَارَ نَوْعًا مِنَ الْحَاكَاةِ .  
وَكَثِيرًا مَا يَعْزُضُ لِلْبَدَنِ مِنْ تِلْكَ الصُّورِ انْفِعَالَاتٌ تَابِعَةٌ لِانْفِعَالِ النَّفْسِ ، كَاضْطِرَابِ :  
بَغْتَةٍ ، أَوْ دَهْشَةٍ ، أَوْ سَكُونٍ ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ .

فَشَاهِدَةُ هَذِهِ الْأُمُورِ ، دَالَّةٌ عَلَى جَوَازِ أَنْ يَعْزُضَ لِحَرْمِ الْفَلَكَ انْفِعَالٌ مُسْتَمِرٌّ ، تَابِعٌ  
لِانْفِعَالِ يَحْصُلُ فِي صُورَتِهِ ، وَيَجْرِي مَعْجَرَى خَيَالَاتِنَا فِي انْبِعَاطِهَا عَنِ الْانْفِعَالَاتِ الْحَاصِلَةِ  
لِنَفْسِهِ مِنْ تَصَوُّرِ كَمَا لَمْ تَكُنْ مَبْدَئُهُ الْمَفَارِقِ الْحَاصِلَةِ لَهُ بِالْفِعْلِ .

وَأَنْتِ عِنْدَ مَا تَلُوحُ الْمَعْقُولَاتُ فِي نَفْسِكَ ، تَصِيبُ مُحَاكَاةَ  
لِهَا مِنْ خَيَالِكَ ؛ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادِكَ ، وَرَبَّمَا تَأَدَّتْ إِلَى حَرَكَاتٍ  
مِنْ بَدَنِكَ .  
ثُمَّ إِنْ اشْتَهَيْتِ ضَرْبًا آخَرَ مِنَ الْبَيَانِ مُنَاسِبًا لِمَا كُنَّا فِيهِ ، فَاسْمَعِي \*

### الفصل الخامس عشر

#### تنبيه

#### (١) القوة :

قَد تَكُونُ عَلَى أَعْمَالٍ مُتَنَاهِيَّةٍ ، مِثْلَ تَحْرِيكِ الْقُوَّةِ الَّتِي فِي الْمَدْرَةِ .

وَهَذَا يَقْتَضِي كَوْنَ نَفْسِ الْفَلَكَ مُجْرَدَةً عَاقِلَةً بِذَاتِهَا ، مُحْرَكَةً لِلْفَلَكَ بِتَوْسِطِ صُورَةٍ  
حَيَوَانِيَّةٍ ، مُنْبَعَثَةٌ عَنْهَا ، مُنْطَبِعَةٌ فِي الْفَلَكَ ، كَذَفُوسِنَا النَّاطِقَةِ بَعَيْنِهَا .

فَأَشَارَ الشَّيْخُ إِلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ .

[ وَأَنْتِ إِذَا طَلَبْتِ الْحَقَّ بِالْمُجَاهِدَةِ ] .

أَيُّ بِالْجُهْدِ فِي التَّأَمُّلِ ، وَالْإِرْتِيَاضِ بِالْفِكْرِ ، لَا بِالتَّقْلِيدِ لِحَمُورِ الْمُشَاطِينِ ، فَرَبَّمَا

لَاحَ لَكَ سِرٌّ ، هُوَ تَجَرُّدُ النَّفْسِ الْفَلَكَيَّةِ . [ وَاضِحٌ ] .

بَعْدَ مَا أَطْلَعْتَ عَلَى أَحْوَالِ نَفْسِكَ . [ خَفِيٌّ ] .

قَبْلَ أَنْ تَعْتَبِرَ أَحْوَالَ النَّفْسِ الْفَلَكَيَّةِ فَاجْتَهِدِي .

وَبِاقِي الْفَصْلِ وَاضِحٌ .

وَهَهُنَا قَدْ تَمَّ كَلَامُهُ فِي غَايَاتِ أَعْمَالِ النَّفْسِ الْفَلَكَيَّةِ ، لَكِنَّ لِمَا كَانَ ذَلِكَ مُشْتَمِلًا عَلَى  
إثْبَاتِ عَقُولٍ فَعَالَةٍ ، هِيَ مَبَادِيُ تِلْكَ الْغَايَاتِ ، أَكْدُ إِثْبَاتِ الْعُقُولِ بِضَرْبِ آخَرَ مِنَ الْبَيَانِ .  
وَذَلِكَ هُوَ وَجْهٌ مُنَاسِبَةٌ مَا يَتَأْتِي مِنَ الْكَلَامِ ، لِمَا قَبْلَهُ .

(١) أَقُولُ : النِّهَايَةَ وَاللَّانْهَائِيَّةَ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي : تَلْحَقُ الْكَمَّ لِذَاتِهِ .

وَتَلْحَقُ كُلَّ مَالٍ - أَوْ لَشَيْءٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ - كَمِيَّةٌ ، بِسَبَبِ تِلْكَ الْكَمِيَّةِ .

فَنَهَا مَا يَعْزُضُ لِلْكَمِّ الْمُتَّصِلِ وَهُوَ ، وَهُوَ تَنَاهَى الْمَقْدَارِ ، وَلَا تَنَاهِيَهُ .

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

ثم تسمى الأولى متناهية .

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

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

والشئ الذي له مقدار ، كالجسم ؛ أو عدد ، كالعمل ، وفرض النهاية ، واللانهاية ، فيه ، ظاهر .

أما الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار ، أو عدد ، كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان ، أو أعمال متوالية لها عدد ، وفرض النهاية ، واللانهاية ، يكون فيه بحسب مقدار ذلك ، أو عدد تلك الأعمال .

والذي بحسب المقدار يكون :

إما مع فرض وحدة العمل ، واتصال زمانه .

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

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

ولا محالة تكون التي زمانها أقل ، أشد قوة من التي زمانها أكثر .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان .

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

ولا محالة تكون التي زمانها أكثر . أقوى من التي زمانها أقل .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، في زمان غير متناه .

والأخرى غير متناهية .

وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين\*

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) الحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً ، هي التي يقع بها

الوصول والبلوغ ، عن محرك موصل ، يكون في آن الوصول موصلاً

والثالث : قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كرماء ، يختلف

عدد رميهم .

ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر ، أقوى من التي يصدر عنها أقل عدد .

ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه .

فالاختلاف الأول بالشدة .

والثاني بالمدة .

والثالث بالعدة .

وإذا تقرر ذلك فنقول :

نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية ، واللانهاية ، على الإجمال .

وكان مراده ما يختلف في النهاية ، واللانهاية ، بحسب المدة ، أو العدة فقط .

ولذلك تمثل :

بالمدة ، التي تتحرك حركة متناهية ، بحسبها ، وبالسما التي تتحرك حركة غير

متناهية ، بحسبها .

وذكر أن المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين ، مع أنهما

قد يقالان لغير المعنيين ، يعنى يقالان للكم ، ولما هو ذوكم .

(١) أقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، من غير أن يقع

بينهما سكونات ، ليبين به أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية .

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

واعلم : أن القدماء اختلفوا في هذه المسألة :

فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون .

وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه .

ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات .

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

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

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

فإذن هما متغايران .

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

فإذن بينهما زمان .

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

ذلك الحد ، ولا عنه .

فإذن هو ساكن .

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

وقد أبطلها الشيخ في الشفاء بأن قال :

[ مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه ، إنما تقع في زمان ، كالحركة .

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

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

وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة .

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

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

ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان ، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحد المذكور ، وبين الموضع المباين لذلك الحد .

قال :

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

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

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

لكن لا تسمى باعتبار الإيصال ، « ميلاً » .

فإذن هي موجودة في آن الوصول .

والميل من الأمور التي توجد في آن .

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

وأما المباينة فلا تحدث إلا بعد وجود « ميل ثان » يحدث أيضاً في آن ، ويبقى زماناً ما .

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

فإذن بين الآتين زمان ، يكون المتحرك فيه عديم الميل ، وبسبب عدم الميل يكون ساكناً ] .

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

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

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

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

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

فهى قد فعلت ذلك الحد .

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

فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة .

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

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

لأن الحجية المعتمد عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع الحركتين المختلفتين ، أغنى  
الميلين .

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

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

ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن .

وأشار إلى إمكان وجوده فى آن بقوله :

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

ثم أثبت بعد ذلك ، الآن الثانى بقوله :

[ ثم إنه يزول عنه كونه موصلاً . . . إلى قوله : لا ككون الشيء مفارقاً

ومتحركاً ] .

وإنما قال :

[ يزول عن المحرك كونه موصلاً ] .

الشيء مفارقاً ومتحركاً .

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

[ فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ] .

إلى : أن الزوال المذكور إنما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلًا . وأشار بقوله :

[ وتكون صيرورته غير موصل ، دفعة ، وإن بقي زماناً ] .

إلى وجود الزوال فى الآن ، الذى هو مبدأ ذلك الزمان ، وذلك لأن الشيء إذا كان  
موصلاً فى زمان . ثم صار غير موصل فى زمان آخر ، فلا بد من آن يفصل بين الزمانين .

ولا يجوز أن يكون الشيء فى ذلك الآن ، لا موصلاً ، ولا غير موصل ، لامتناع خلوه  
من التقيضين .

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

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

وإنما لم يذكر المحرك الثانى — أعنى الوارد المتجدد — لأن الحجية تمشى من غير ذلك ،  
فإن الميلين المختلفين ليسا بمتنعى الاجتماع لذاتيهما ، بل لأن كل واحد منهما يستلزم  
عدم الآخر .

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

ثم أشار إلى تغاير الآتين بقوله :

[ والآن الذى يصير فيه غير موصل ، دفعة ، غير الآن الذى صار فيه موصلاً ، دفعة ]

وأشار إلى وجوب وقوع زمان بين الآتين بقوله :

[ وبينهما زمان كان فيه موصلاً ] .

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

فيه موصلاً دفعة .

وذلك لأن الميل الثانى لم يتجدد فيه بعد .

ولنما قال : [ وهو زمان السكون لا محالة ] .

لأن سبب الحركة — أعنى الميلين — معدومان .

وهنا قد تمت الحججة .

قال الفاضل الشارح :

[ لأنها مبنية على استحالة تنالى الآتات .

وفيه إشكال ؛ وهو أن عدم الآن ، يكون :

إما على التدرج .

أو دفعة .

والأول ؛ باطل ؛ وإلا لصار الآن زمانياً .

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

قال :

[ وأجاب الشيخ عنه فى الشفاء بأن قال :

« قولكم : عدم الآن :

إما أن يكون على التدرج .

أو دفعة .

تقسيم غير منحصر ؛ لأن ههنا قسمًا ثالثاً ، وهو :

أن يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده .

فلو قال السائل :

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

الذى بعده .

بل عن ابتداء عدمه .

ومعلوم أن ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده .

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

لكان جوابه : أن آن ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ، ليس آنًا

آخر بل هو عين ذلك الآن .

ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة فى زمان ، ويكون فى الآن الذى هو

طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة ] .

قال :

[ هذا تقرير كلام الشيخ .

والإشكال باق عليه من وجهين :

الأول : أن حصول الشيء أو عدمه ، على التدرج غير معقول ؛ لأن زمان

الحصول حينئذ يحتمل الانقسام .

فى الجزء الأول منه مثلاً ، إن لم يحصل شيء ، لم يكن الحصول فى كل ذلك

الزمان ، بل فى بعضه ، وقد قيل فى كله .

هذا خلف .

وإن حصل شيء ، وكان الحاصل هو الذى سيحصل فى الجزء الثانى بعينه ،

كان ذلك الشيء فى الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً .

وهو محال .

وإن كان غيره ، لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج ، بل حصول أشياء

كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان .

وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن عدم الآن المفروض ، إنما يحصل دفعة ، ثم يستمر

بعد ذلك زماناً ، فإن كل حاصل بعد ما لم يكن ، فلا بد له من أول حصول

يكون هو حاصلاً فيه .

ويلزم من ذلك تنالى الآتين .

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

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

« اللاماسة » حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماساة ، مع أنه ليس لزمان « اللاماسة » طرف غير آن المماساة .  
وحيثئذ يكفي هناك آن واحد ، وتبطل الحججة [ .

أقول :

على الوجه الأول :

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

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

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

وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان ، شيئاً بعد شيء . وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الأول .  
فهذا هو الحصول على التدريج .

ويقابله ما يحصل لا على التدريج :

بل إما في طرف زمان فقط ، كوصول المتحرك على مسافة ، إلى منتصفها مثلاً .  
وإما في زمان ، لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان ، بل بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان آن ، إلا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه .

وهذا القسم ينقسم :

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

فإن جميع ذلك إنما يحصل :

في زمان .

وفي طرفه .

أو فيه دون طرفه .

ولهذا :

حكّم الشيخ بتثليث القسمة .

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

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

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

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

وعلى الوجه الثاني :

أن ذلك يقتضى تزييف الحججة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ، ولا يقتضى تزييف الحججة التي اعتمدها الشيخ عليها .

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



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

سكون فيه .

والسببان :

ليس من الموجودات التي تحصل في أزمنة ، دون أطرافها .

ومما لا يوجد إلا في أطراف الأزمنة .

ولا مما تكون منطبقة على أزمانها .

فهما إذن مما يوجد في الأزمنة وأطرافها .

والفاضل الشارح :

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

والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة ، اشتمال تقريره على :

ذكر الحرك الموصول .

وإشارته إلى وجوده في آن المماس .

وسبب توهم هذا الفاضل :

هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني ، بل اقتصر على ذكر معاوله ، وهو زوال

السببية عن السبب الأول .

ثم إن الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة :

[ بإنكار وجود الميل ، أولاً .

ثم بإنكار امتناع ميلين مختلفين ، دفعة ، ثانياً .

ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين ، يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه :

إما أحدهما .

أو كلاهما ] .

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

(٢) أقول : لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفتين ، شرع في المطلوب

من ذلك . وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان ، دورية .

فتكون غير الحركة التي لها يُستحفظ الزمان المتصل .

فالحركة الوضعية هي التي لها يستحفظ الزمان المتصل ، وهي

الدورية \*

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

لكن الحركات التي لا تختلف تكون :

إما مستقيمة :

وإما مستديرة .

كما سبق بيانه .

والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوجوب تناهي المسافات المستقيمة .

فإذن هي وضعية دورية .

واعلم : أن القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضاً إلى الحركة  
المستديرة دون غيرها ، لامتناع اتصال الحركات المختلفة ببعضها ببعض ، بحيث يصير  
تجميع حركة واحدة .

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

فإذن الحركة الحافظة للزمان ، متصلة دائماً .

ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية .

وقد ظهر من فذلك أن هذا المطلوب ، لا يفتقر إلى إثبات السكون المذكور ، كل  
الافتقار .

## الفصل السابع عشر

## فائدة

(١) إنما يجب أن يقال : صار غير موصل .

ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقاً .

لأن الحركة ، والمفارقة - التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه - ليست تقع دفعة ، ولا فيهما ما هو أول حركة ، ومفارقة .

وأن يزول كونه موصلاً ، واقع دفعة \* .

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

وقدر عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأن :

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

وهكذا حال المفارقة وما يشبهها .

فإذن لا يصح أن يقال : صار المتحرك مفارقاً ، أي مباینياً في آن ، بل يجب أن يقال :

إن المتحرك صار غير موصل ، بعد ما كان موصلاً ؛

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

وما ذكره الشيخ في « الشفاء » هو :

[ أن الحججة المشهورة لا تصير صحيحة ، إن بدلت .

لفظة « المبينة » بـ « اللاماسة » ] .

## الفصل الثامن عشر

## تذنيب

(١) فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من

حيث هي غير متناهية ، هي الدورية \* .

## الفصل التاسع عشر

## إشارة

[ ١ ] أعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ،

يحرك جسماً غيره ؛ لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

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

فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المسألة .

(١) أقول : قد أمر في الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية : أن القوة التي

لانهاية لها ، هي التي تكون على أعمال ، أو حركات غير متناهية .

وتبين في الفصلين الأخيرين أن الحركة غير المتناهية هي الدورية .

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

ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم ، جعل هذا الفصل تذنيباً له .

وقد ظهر في هذا الفصل أيضاً أنه يريد .

[ بلا نهاية القوة ] .

لانهايتها بحسب المدة والعدة .

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

فإذا حرك بقوته جسماً ما ، من مبدأ نفرضه ، حركات لاتتناهى

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

بالقسر .

أو بالطبع .

لأنه :

إما أن لا يكون محلاً لتلك القوة .

أو يكون .

والقسمان محالان .

أما الأول : فلما يشتمل عليه هذا الفصل :

وأما الثاني : فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده .

فقلوه :

[ لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ،

يحرك جسماً غيره ] .

إشارة إلى فساد القسم الأول .

والحجة عليه أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

وذلك لما مر من وجوب تنهى الأبعاد .

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

بحسب الامتداد الزماني .

أو بحسب العدة في القوة .

فإن غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل .

ثم إذا فرضنا أن ذلك الجسم المحرك ، يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول في الطبيعة ، وأصغر منه في المقدار ، بتلك القوة عينها ، من ذلك المبدأ المفروض ، فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الأول ، وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر ، من حيث هو قاسر .

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

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

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

فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم .

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

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

فإذن هذا الفرض محال .

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

ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما ؛ بعد أن فرضت غير متناهية مطاقاً .

هذا خلف .

فإذن القوة غير المتناهية :

سواء كانت جسمانية ، أو غير جسمانية .

يمنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر .

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

والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه :

[ بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء .

وحيث لا يلزم منه انقطاع أحدهما ] .

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

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

أو العدة .

دون الشدة على ما مر .

ثم إنه أورد عليه سؤالاً آخر :

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

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

قال :

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

قال :

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

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

هذا محال \*

ثم قال الفاضل الشارح :

[ وللسائل أن يعود فيقول :

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

وحينئذ يعود الإشكال ] .

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

[ أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت .

وغير المتناهي المعدوم ، قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم ] .

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

وكيف ؟ وربما يوصف بهما ، وباللانهاية ، معاً ، في النظر الأول ، إذا اختلفت جهتهما : أعني جهة القلة والكثرة ، وجهة اللانهاية .

وبيان ذلك . أن كل ما يمتد :

مترتباً في العقل .

أو في الخارج .

مقداراً كان .

أو عدداً .

فيكون لا محالة لا امتداده جهتان :

يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي .

أو يسلب عنه فيهما التناهي .

أو يوصف في إحدهما به .

ويسلب في الأخرى عنه .

والحكم بالازدياد والانتقاص ، عليه ، لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية ، لأنهما من خواص الحكم المتناهي .

## الفصل العشرون

## مقدمة

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

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

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

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي ، وازديادها في الجهة الأخرى . التي تلي الحال ، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي ، صحيحاً ، كما مر .

وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة ، فلما كان لا متدادها مبدأً واحد ، بالفرض . وكانت مستازمة لزيادة ونقصان ، بحسب طبائع المقسورات المختلفة ، وجب أن يكون

التفاوت في الجهة الأخرى ، وأوجب التفاوت تناهياً في تلك الجهة أيضاً .

وبذلك افرقت الصورتان .

فهذا ما عندي في هذا الموضوع .

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

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

فقدم لذلك ثلاث مقدمات :

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

## الفصل الحادى والعشرون

## مقدمة أخرى

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

## الفصل الثانى والعشرون

## مقدمة أخرى

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

(١) أقول : وهذه ثانية المقدمات :

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

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

[١] أقول : وهذه ثالثة المقدمات .

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

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

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

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

مخالفاً المختلفة ، بالكبر والصغر ؛ لأنها حالة فيها ، متجزئة بتجزئتها .  
وألفاظ الكتاب واضحة .

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

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

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

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

لكن ليس كذلك ، لما مر في المقدمة الأولى .

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

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

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

[ فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض  
ما ذكرنا ] .

تقرير للبرهان بالإحالة على ما مر ، وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب  
الذي فرض غير متناه ، ويلزم منه تناهي الأقل ، كما مر .  
وقوله :

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

تتميم لهذا البرهان .  
وإنما احتاج إلى ذلك ، لأن اللازم مما مر ، ليس إلا وجوب تناهي الحركات  
الصادرة عن الجسم الأصغر .

لكن كان ذلك في الحجّة السابقة خلفاً ؛ لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هي  
غير متناهية ، فعلاً متناهياً .

ولم يكن ههنا خلفاً ؛ لأن القوة ليست بواحدة .

بل إنما لزم الحال من حيث ذكره .

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

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

فهذا تقرير ما في الكتاب .

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

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

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

وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الأجسام البسيطة .

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

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

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

## الفصل الرابع والعشرون

### تذنيب

(١) فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ، وغير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية - وفى بعض النسخ : فهى غير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية - \*

(١) أقول : قد بان فيما مضى ، وجوب وجود حركة غير متناهية .

وبان أنها لا تكون إلا دورية .

وبان فى « النمط الثانى » أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية ، هى السماوية .

فإذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية ،

وثبت أيضاً بالبرهان المذكور ، فى الفصول المتقدمة . أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركات غير متناهية .

فأنتجت المقدمتان : أن القوة المحركة للسماء ، ليست بجسمانية . وما ليس بجسمانى ، يكون مفارقاً .

فإذن هى مفارقة .

والمفارقة : إما عقل . أو نفس .

والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها ، فإنما تحاوله بجروج ما فيها بالقوة ، من كمال إلى الفعل ، وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك .

فإذن : هى مفتقرة فى التحريك ، إلى شىء تكون كمالاته موجودة بالفعل . لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل .

وذلك الشىء هو عقل .

ولا محالة يكون ذلك الشىء ، هو السبب الأول لتحريك السماء .

فإذن القوة الأولى التى يصدر عنها تحريك السماء ، مفارقة عقلية :

## الفصل الخامس والعشرون

## وهم وتنبيه

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

فجوابك أن الذي ثبت هو محرك أول .

ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية \*

(١) أقول : قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء ، لا يجوز أن

يكون عقلاً ، بل هو قوة نفسانية جسمانية

وهنا قد حكم بأنه مفارق عقلي .

وذلك يوهم مناقضة .

ففيه على أن ذلك غير متناقض ، لأن الحكم بأز المباشر للتحريك لا يجوز أن يكون  
عقلاً ، لا ينافي كون العقل ، مبدأ من وجه آخر .

واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلياً ، وتحريك العقل تحريك غائي .

والغاية ، وإن كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ ، بعيداً ؛ فهي من حيث  
انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل ، مبدأ قريب .

وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح :

وهو أن المحرك القريب إن كان جسمانياً :

فهو نفس . وإلا فهو عقل :

ولا وجه لكونهما معاً سببين .

## الفصل السادس والعشرون

## وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك ،  
لا دائم التحريك ، فيكون لغير هذه الحركة .

فاسمع ، واعلم ، أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهي  
التحريك ، يحرك شيئاً آخر ، ثم يصدر من ذلك الآخر ، حركات  
غير متناهية ، لا على أنها تصدر عنه لو انفرد ، بل على أنه لا يزال  
ينفعل عن ذلك المبدأ الأول ، ويفعل .

(١) أقول . معنى السؤال :

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

ونبه : على الجواب بأنه :

يجوز أن يكون محرك ، غير متحرك ، عقلي ، غير متناهي التحريك ، يحرك قوة حالة  
في جسم : أي يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير قارة .

ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها تصدر عن  
تلك القوة لو انفردت ، بل على أنها تنفعل دائماً ، عن ذلك المحرك العقلي ، وتنفعل بحسب  
انفعالاتها تلك .

ثم زاد في البيان بالفرق : بين الانفعالات غير المتناهية .

وبين التأثيرات غير المتناهية ، على سبيل الوساطة .

وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية .

وذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط .



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

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

وإنما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط . \*

واعترض الفاضل الشارح : بأن :

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

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

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

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

إرادة .

أو ميل طبيعي .

أو قسرى .

تكون كل حركة علة لتجدد حال .

وكل حال علة لتجدد حركة .

فتتصل التجددات في المحرك .

والحركات في المحرك .

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

ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى :

طبيعة .

أو قسرى .

ثبت انتسابها إلى نفس .

الفصل السابع والعشرون

إشارة

(١) فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه تحريكات

نفسانية ، للنفس السماوية ، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث .

ولأن تأثير المفارق متصل ، فما يتبع ذلك التأثير متصل

على أن المحرك الأول هو المفارق .

ولا يمكن غير هذا \*

الفصل الثامن والعشرون

استشهاد

(١) صاحب المشائين قد شهد :

بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير متناه .

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

(١) أقول : فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة في النفس الفلكية ؛ عن

العقل ، وصدور الحركات بحسبها عن النفس .

وهو غنى عن الشرح .

(١) أقول : قد مر في بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنوا .

أن التشبيه به في جميع السماويات واحد .

وأنه غير متناهي القوة .

وأنه لا يكون بقوة جسمانية .

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

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

لجسم .

وأن المعلم الأول قد حكم في موضع بوحده .

وفي موضع آخر بكثرتة .

وذكرنا وجه كل واحد من قوليه .

فذلك القوم زعموا : أن المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في أجسامها .

ولزمهم القول بتحركها بالعرض ، لأن الحال في المتحرك بالذات ، يتحرك بالعرض .

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

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

قالوا : فذلك المحرك الذي لا يتحرك ، من حيث هو محرك ، هو العلة الأولى ، أو

العقل الأول .

وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين ، متحرك :

إما بالذات .

وإما بالعرض .

وذلك غير واجب ؛ لأنه يجوز :

أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك .

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

ولا لقوة جسم .

فهو غير ممكن :

لما يتحرك بذاته .

أو يتحرك بالعرض : أي بسبب متحرك بذاته .

وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول : إن النفس الناطقة التي لنا ، متحركة بالعرض ، إلا بالمجاز ؛ وذلك لأن الحركة بالعرض ،

وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الأفلاك دون النفوس المنفارقة والعقول .

فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين :

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

بأن محرك كل كرة ، يحركها تحريكاً غير متناه .

وبأن التحريك غير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية .

وهذان القولان ينتجان :

أن كل محرك كرة ، جوهر مفارق .

لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين ، وإنتاجهما .

والثاني : اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية ، هي مبادئ تشوقاتها .

وتقرير ذلك :

أن التصور العقلي لا يمكن أن يكون :

لجسم .

أو قوة جسم .

لما مر في النمط الثالث .

وكل متحرك :

بالذات .

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

أو بالعرض .

فهو جسم ، أو قوة جسم .

فإذن التصور العقلى لا يمكن أن يكون لما يتحرك .

بالذات .

أو بالعرض .

لكن للمحركات السماوية ، تصورات عقلية بزعمهم .

فإذن هى عقول مفارقة غير متحركة :

بالذات .

ولا بالعرض .

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

وجميع ذلك ظاهر .

واعلم أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون ، وإنما

يذهب إليه قوم منهم ، لا مزيد تحصيل لهم .

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

العبارة :

[ والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة ، على ما كان ظهر فى زمانه .

ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة ] .

والإسكندر يصرح ويقول ، فى رسالته التى فى المبادئ :

[ إن محرك جملة السماء واحد ، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً ، وإن لكل

كرة محركاً ، ومعشوقاً ، يخصصها ] .

وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه :

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

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

## الفصل التاسع والعشرون

### إشارة

( ١ ) الأول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته .

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

اللهم إلا بالتوسط .

وكل جسم - كما علمت - مركب من هيولى وصورة .

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

مجرد .

قال الفاضل الشارح :

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

وتقرير : ما فى هذا الفصل :

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

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

بالتوسيط .

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

فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الجسم .

يكون مؤلفاً من شيئين .

أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن تصليز عنه الهيولى والصورة

معاً ، لأنك علمت - فى النمط الأول أيضاً - أنه ليس ولا واحد منهما علة ، ولا واسطة

علة ، للأخرى ؛ بل يحتاجان معاً إلى علة توجد كل واحدة منهما ، فإن إيجاد المركب

مسيوق بإيجاد أجزائه .

أو توحدهما معاً .

ولا يجوز أن تكون عليهما القريبة ، شيئاً غير منقسم .

فيوضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده : عن اثنين .

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

لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة ، من الهيولى والصورة ، علة

للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق .

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

ولا يكونان معاً عن ما لا ينقسم ، بغير توسط :

فالمعلول الأول عقل غير جسم .

وأنت ، قد صح لك وجود عدة عقول متباينة .

ولا شك أن هذا المبدع الأول في سلسلتها ، أو في حيزها العقلي\*

فإذن المعلول الأول جوهر ، بسيط ، ليس بجسم ، ولا جزء جسم ، ولا بنفس يتعاق

بجسم ، بل هو عقل محض :

وأنت ، قد صح لك في هذا النمط ، وجود عدة عقول متباينة الذوات ، هي مبادئ

تحريكات الأفلاك :

ولا شك أن هذا المبدع الأول في سلسلتها ، أي هو أيضاً محرك لفلك هو أول الأفلاك .

أو في حيزها العقلي ، إن لم يكن محركاً لفلك ، أي يكون مشاركاً لها في التجرد ،

والبراءة عن القوة .

## الفصل الثلاثون

### تنبيه

(١) قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها

وكواكبها كثيرة العدد .

(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب ، أكثرها مما مربيانه ، ولذلك

يسمى بالتنبيه ، وإنما جمعها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول .

فالأول : هو معرفة كثرة الأجرام العالية :

والثاني : معرفة كثرة محركاتها ، أعني نفوسها .

والثالث : معرفة كثرة متشوقاتها ، أعني عقولها .

والرابع : معرفة اختلافاتها الذاتية ، بعد اشتراكها في بعض الأمور .

وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ، ووعد ببيان ذلك .

أما المطلوب الأول : فالنظر فيه من العلوم الرياضية ، ولذلك قال فيه :

[ يمكنك أن تعلم ] .

ولم يشتغل ببيانه ، وإن أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالاً .

فأقول : الأجرام العالية ، تنقسم :

إلى كواكب .

وإلى أفلاك .

أما الكواكب فتتقسم :

إلى سيارات .

وإلى ثوابت .

والسيارات سبعة .

والثوابت أكثر من أن تحصى .

وقد رصد منها ألف ، ونيف ، وعشرون كوكباً .

والطريق :

إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير .  
وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأما الأفلاك فكثيرة ، والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة  
بالرصد ، بعد تمهيد الأصول الحكيمية ، وهي :

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

ووجوب التشابه فيها .

وامتناع الخرق والالتزام على أجرامها .

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

إلى ، كلية يظهر منها حركة واحدة :

إما بسيطة .

وإما مركبة .

وإلى جزئية ، تنفصل الكلية إليها .

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

ويكون مراكز الجميع مركز الأرض .

واحد منها وهو المحيط بالكل ، فلك الثوابت ، فإنه مما لا بد منه ، وإن كان دون  
الثوابت على أفلاك كثيرة ، ممكناً .

وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج .

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

والمتاخرون زادوا فلكاً آخر ، غير مكوكب ، يحرك الكل بالحركة اليومية .  
وجعلوه محيطاً بالكل .

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

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

فن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة ، كالفائلين  
بالمشورات ، والحلق ، والدفوف ، وأمثالها . وجعلوها منضودة ، في جو مشتمل عليها ، هو  
ثخن فلكه الكلى .

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

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

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

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

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

وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل ، أو المائل ، يماس  
محدباها ، ومقعرهما على نقطتين ، يسمى الأبعد عن الأرض ، وأجراً ، والأقرب منها  
حضيضاً .

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

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

والكواكب الستة مركوزة في تدويرها ، بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة . والشمس مركوزة في خارج المركز .  
وزادوا العطارد فلکاً آخر خارج المركز أيضاً ، فله فلکان خارجا المركز . يشتمل الممثل على أحدهما : اشتمال سائر المثلثات على أمثاله . وهو المسمى بالمدير .

ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه ، وهو المسمى بالحامل لفلک التدوير . إذ هو المشتمل عليه . فتكون جميع أفلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ، ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين .  
عشرة منها موافقة المركز . لمركز الأرض .

وثمانية خارجة المراكز عنه .

وستة أفلاك تداوير .

يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة .

ويتحرك ما دونه بحركته .

ويتحرك فلک الثوابت بالحركة الثانية البطيئة .

ويتحرك ما دونه بها .

ولكل فلک من الباقية حركة خاصة ، إلا المثلثات الستة التي فوق القمر ؛ فإنها

لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين .

فتتنظم الرجعة والاستقامة ، والسرعة والبطء ، والقرب والبعد ، بحركات الأفلاك

الخارجة المراكز ، والتداوير .

وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور

في كتب الحياة .

وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة ، وبعض اختلافات

الخمسة والقمر ، والحركة المقتضية لتناقض البعد ، بين قطبي الفلكين العظيمين - على

ما يظن ، إن ثبت وجود ذلك التناقض - حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام تتحرك بها .

وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن تنسب

(٢) ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها :

كان فلکاً محيطاً بالأرض .

موافق المركز .

أو خارج المركز .

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

فهذا هو القول الجمل في عدد الأفلاك .

(٢) أقول : وهذا هو المطلوب الثاني :

وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك .

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

واعلم أنهم اختلفوا أيضاً في محركات الأفلاك الجزئية والكواكب السبعة .

فذهب فريق إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ، ذى نفس

واحدة ، تتعلق بالكواكب أول تعلقها وبأفلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك ، كما تتعلق

نفس الحيوان ، بقلبه أولاً .

وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه .

فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذى هو كالقلب في أفلاكه التي هي كالجوارح

بالأعضاء الباقية ، بعد ذلك .

وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً :

اثنان للفلكين العظيمين .

وسبع للسيارات وأفلاكها .

وذهب الباقون إلى أن كل فلک من الأفلاك المذكورة ذو نفس محرقة إياه ، وكذلك

كل كوكب .

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

أو فلکاً غير محيط. مثل التدويرات .  
أو كوكباً .

حكما في وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد .  
وهذا شيء غير محسوس ، فيما فوق القمر .

أما القمر فإن لم يكن محوه :

خيالا يترامى فيه بالانعكاس ، كما ترى من الحلالات ، وقوس قزح .  
أو أجساماً موجودة ، واقعة بجذائه .

بل كان شيئاً موجوداً فيه ، ثابتاً في جميع الأوقات ، على حالة واحدة ، لم يكن له  
حركة استدارة .

لكن الحكم القطعي فيه مشكل ، وإلا ظهر أنه لا يكون شيئاً موجوداً فيه ، لوجوب  
بساطته ، وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي .

فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي ، عدد الأفلاك والكواكب جميعاً .  
والشيخ : حكم بذلك في الكتاب بقوله :

[إن لكل جسم منها : فلکاً كان ، أو كوكباً ، شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة  
على نفسه ، لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ] .

ويؤكد ما ذكرناه قبل ، من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراكز ، والتداوير .

والكواكب مختصة في الإبداع بصور كمالية زائدة على صور المثلثات .

ثم إن الشيخ نفى الوهم المذهوب إليه عند العوام ، وهو أن الكواكب تتحرك في  
الأفلاك ، تحرك الحيتان في المياه ، فإن القول بتكثير الحركات ، المقتضى لتكثير الحركات .  
مبنى عليه ، وإنما نفاه بشيئين :

أحدهما : البرهان الكلي المتقدم :

وهو امتناع الخرق والالتزام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع .  
ولإيه أشار بقوله :

[وإن الكواكب تنتقل حول الأرض . . .

إلى قوله : لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك ]

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

والثاني : برهان حدسي .

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

وهما عند كونه في الاجتماع والاستقبال .

وحضيضه أيضاً مرتين :

هما عند كونه في تربيحي الشمس .

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

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

والثاني : عند كونه في أول الثور .

إلا أن أوجه العقرب يكون أبعد عن الأرض ، من أوجه الثور .

بخلاف القمر ؛ فإن أوجهه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوي ،  
وهما عند كونه في أول برجى السرطان والحوت .

فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة ، بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل  
بحركته وحده ، لم يعرض ذلك كذلك .

والوجه في القمر هو أن حامل التدوير ، يتحرك إلى تولى البروج كل يوم أربعة  
وعشرين جزءاً ، وكسر جزء ، من ثلثمائة وستين جزءاً من المحيط ، ويحمل التدوير معه .  
والمائل يتحرك بحركته ، وحركة الممثل جميعاً ، إلى خلاف التوالى ، أحد عشر جزءاً ،  
وكسراً ، ويحمل الحامل معه ، فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصاً ، لاختلاف الجهتين .  
فتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول ، ثلاثة عشر جزءاً ، وكسراً .

والتقدير الإلهي قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في أوج  
الحامل ، فإذا تحرك الفلكان في موضع الموافاة حركتهما المذكورتين ، صار الأوج مما يلي  
أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً ، وكسر ، من ذلك الموضع ؛ ومركز التدوير  
مما يلي الجانب الآخر ، على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه ، وتحركت الشمس بحركتها الخاصة

وَأَنَّ الكواكبُ تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها ، لا بأن تنخرقها أجرام الأفلاك .

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

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

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

وكذلك في التربيع الآخر .

فإذن المركز يوافق الأوج في :

الاجتماع ، والاستقبال ، والحضيض . في التربيعين .

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

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

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

والحامل متحركاً بالتدوير على التوالي ، ضعف ذلك .

وكان التقدير الإلهي ، مقتضياً أن يكون مركز التدوير في الأوجين معاً .

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

عن أوج الحامل ، ضعف مسير الشمس .

وعن أوج المدبر ، بعد ذهاب أقل الحركتين ، بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها ، والبعد بين الأوجين مثله .

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

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

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

ولاجل ذلك كان المركز في هذا الأوج ، أقرب إلى الأرض مما كان في الأوجين معاً .

ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض ، في موضعين متساويين البعد عن الأوجين المتقابلين ، ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد ، وهما أول سرطان ، والحوت .

فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد ، وعلى التسديس من الأوج الأدنى .

فهذه حال القمر وعطارد ، في أوجيهما ، أي في وصولهما إلى أوج الحامل مرتين ، في دورة واحدة . وذلك مما يقتضيه الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك ، لا إلى الكواكب أنفسها .

فإذن لا يقع خرق في أجرام الأفلاك .

وأنكر الفاضل الشارح :

جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين .

قال :

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

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

سواء كان الانتقال :

بالذات .

أو بالعرض .

أو بهما ] .

ثم قال :

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



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

لأننا نقول : لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحي . ولرحي وقفة حال حركة النملة ؟

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

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

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

وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض .

أو سكوناً ، إن لم يكن فضل .

وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة تتوسط تلك الجهات على

نسبتها ؛ وذلك على قياس سائر المتزجات .

فإذن الجسم الواحد لا يتحرك ، من حيث هو واحد ، إلا حركة واحدة ، إلى جهة

واحدة ، إلا أن الحركة الواحدة :

كما تكون متشابهة .

فقد تكون مختلفة .

وكما تكون بسيطة .

فقد تكون مركبة .

وكل بسيطة متشابهة .

وكل مختلفة مركبة .

ولا ينعكسان .

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

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

بالذات ، لكانت إحداها فقط .

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

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

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

في جهتين ، ولم يجوز ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد . فضلاً عن محال .

(٣) أقول : وهذا هو المطلوب الثالث :

وهو معرفة كثرة العقول ؛ فإن اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مبادئها المنشوقة ، كما مر .

وإنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك العالى ، كما مر .

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

وهذا الرأى مما مال إليه أبو البركات البغدادي ، وأسنده إلى بقراط من القدماء .

وإنما عبر الشيخ عنه بقوله : [ ما ربما يقال ] .

إشارة إلى أنه مذهب لقوم .

ولما تقدم إبطال هذا الرأى في الفصل الثاني عشر من هذا النقط ، لم يتعرض ههنا لذلك .

وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة ، لا إلى الأجسام المحيطة بها ، فعلى القائلين بنفوس تسعة ، تكون العقول المنشوقة أيضاً تسعة ، عاشرها العقل المخصوص بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه بالعقل الفعال .

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

واعلم أن العدد المثبت بالدليل ، هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه .

وأما كونها أكثر منه ، فن المحتمل ؛ إذ لم يدل على امتناعها دليل .

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

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

(٤) أقول وهذا هو المطلوب الرابع :

وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائرها .

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

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

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

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

(٥) أقول : هذا هو الحث على تعرف المبادئ الفاعلة لهذه الأجرام : أدى أجره

مثلها ؛ أم جواهر مفارقة ؟ والوعد بيان ذلك .

## الفصل الحادى والثلاثون

### هداية

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

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

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[ هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول .

وهي أنه بين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشيء من الأجسام . ويلزم منه أن تكون عللها المفارقات .

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

فإذن عللها مفارقات ، بعد الأول ، وهو العقول ] .

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

إلى حاو .

ومحوى .

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

صدور جسم عن جسم .

أو عما يحل في جسم على الوجه العام .

على ما سيأتى :

وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجودها .

ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء في الحاوى ، هما معاً ، فإذا اعتبرنا تشخيص الحاوى ، العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخيص العلة متقدم في الوجود والوجوب ، على تشخيص المعلول

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

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

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

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

وتقرير الحجة : بعد تقرير هذه المقدمات ، أن يقال :

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

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

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

فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه .

فإذن يلزم أن يكون هو أيضاً ، مع وجود الحاوى المتشخص ، ممكناً ، لما بيناه في المقدمة الثالثة .

لكنه في جميع الأحوال واجب ، وإلا لكان الخلاء ممكناً ، ولكنه ممتنع لذاته . هذا خلف .

فإذن الحاوى ليس بعلة للمحوى .

واعلم : أن قولنا : [ الخلاء ممتنع لذاته ] .

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

بل معناه : أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده .

والمقارن للمحوى هو نبي ما يتصور فيه .

فإن المحوى من حيث هو ملاء ، لا يتصور إلا مع ذلك النبي .

وذلك النبي لا يتصور إلا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء .

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

[ كون عدم الخلاء واجباً لذاته ، يناهى كون ما معه — أعنى وجود المحوى —

واجباً بغيره ] .

وذلك ؛ لأن ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى في هذا الفرض ، هو الذى يجعل

المحوى ، بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء ، حتى يحكم بوجود عدمه ، بالمعنى المذكور ؛ ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى .

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

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

ونعود إلى المتن ونقول :

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

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [ فلو كان جسم فلكى . . . إلى قوله وجدتها بالإمكان ] .

أو غير واجب مع وجوبه .

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

متصلة ، هي أصل القياس ؛ فإن القياس استثنائي ،

وإنما أورد تاليها كلياً . غير مختص بهذا الموضوع ، تمهيداً لإيراده مختصاً ، وقصداً لمزيد الإيضاح .

وهذا التالي هو المقدمة الثانية .

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

بيان لذلك الحكم الكلي .

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

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

ثم إنه عاد وجعل التالي متخصصاً بهذا الموضوع بقوله :

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

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

ثم عاد إلى بيان استثناء التالي مفصلاً فقال :

[ فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه ]

أى مع وجوب الحاوى .

[ أو غير واجب مع وجوبه .

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

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

[ وإن كان ] عدم الخلاء [ غير واجب ] .

مع الحاوى .

[ فهو ممكن في نفسه ، واجب بعلته ] فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب

هذا خلف .

فإذن ليس شيء من السماويات علة للمحوى فيه .

وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه .

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

وذكر الفاضل الشارح [ أن قوله :

« فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله :

على تشخص المعلول » .

تكرار لما قرره أولاً .

والأولى حذفه ؛ لثلايتشوش نظم الحجة ، بسببه ، والكلام ينتظم بحذفه . وضم

ما قبله لما بعده ] .

وأقول : الاختصار على ما قرره أولاً ، غير كاف في هذا الموضوع ؛ لأنه لم يقرر هناك

إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده .

فالاختصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول ؛ فإن المحوى ما لم يتحدد

بالحاوى المتشخص مكانه ، لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه .

ثم لو قُدِّرَ أنه أفاد ذلك ، لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع استناد شيء من

الأجسام إلى علة أصلاً ؛ لأنه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً .

فإذن الواجب أن يقيد :

العلة بكونها جسماً متشخصاً حاوياً .

والمعلول بكونه محوياً .

ليستقيم البرهان .

فإن تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلاء الممتنع بذاته .

وإذا تقرر هذا فأقول :

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

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

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

ثم يضم هذا إلى قوله :

فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب .  
وقد بان أنه ممتنع بذاته .

فليس شئ من السماويات علة لما تحته ، وللمحوى فيه .  
(٢) وأما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف ، وأقوى ،  
وأعظم ، منه ، أعنى الحاوى ، فغير مذهب إليه بوهم ، ولا ممكن .

[ فلا يخلو :

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

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

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

وأما اعتراض الفاضل الشارح بأن :

[ الحكم يكون ما مع المتأخر متأخراً ، كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدماً .  
والعقل الذى هو علة المحوى . إنما يوجد مع الحاوى عندهم .  
فتقدمه على المحوى بالذات . يقتضى تقدم الحاوى أيضاً عليه .  
ويعود المحذور ] .

فغير متوجه : للدلالة المعية فى الموضوعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فإن :  
أحدهما : يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر .  
من حيث ذاتهما .

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

كما مر فى النمط الأول :

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

الثانى ؛ وهو :

كون المحوى علة للحاوى .

القصل الثانى والثلاثون

وهم وتنبيهه

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

وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم . ذهابه إلى القسم الأول ؛ وذلك لأن الوهم  
إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة ، أو مشابهة بوجه ما للحق .

ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول ، لاستغنائها عنه ، وافتقاره إليها .  
وكان الحاوى :

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

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

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

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

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

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

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

سواء جعلت الحاوى ، وعلة المحوى ، صادريين :

عن علة واحدة . أو عن اثنين .

ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلاء ، مع وجود الحاوى ؛ لتقدمه ،  
كما لزم على القول بكون الحاوى علة .  
وعلى قول الشيخ : [ سواء كان عن واحد ] .  
في قوله :

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

عن واحد . أو عن اثنين ] .

إشكال : لأن تفسير كلامه ، إن كان هكذا .

سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ، أو لزوم عليهما .

عن واحد ، أو عن اثنين .

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

ولا لعلة الحاوى ، قبل علة المحوى .

فلم يمكن أن يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما .

إنما يتوهم تقدمه ههنا ، بأن يكون لعلة تقدم على علة المحوى ، وحينئذ لا تكون  
العلتان : واحدة ، ولا عن واحد :

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

وإن فسر على ما فسرناه أولاً ، وهو أن يقال :

سواء كان لزوم الحاوى .

وعلة المحوى .

عن واحد أو عن اثنين . لم يكن مطابقاً للمتن .

وإن أضمر فى كون الحاوى والمحوى ، عن واحد ، أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر ،

لم يكن خالياً عن تعسف ما .

وأقول فى حله :

اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مبادئها .

فقال بعضهم : إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى ، وإنما تختلف صدوراتها عنها

بحسب ترتب العقول التى هى شروط تتوقف تلك الصدورات عليها .

فالحاوى لكونه بحسب شرط أقدم ، يكون أعلى مرتبة من المحوى .

وقال بعضهم : إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب ، وهى العقول .

فإذن قول الشيخ :

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

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

يتوهم على التقديرين .

وتقرير التنبيه : لإزالة الوهم أن يقال :

تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لإمكان الخلاء ، إنما يلزم عند كون الحاوى علة .

وذلك لا يمكن إلا تشخيصه ، وتحديد مقعده الذى هو مكان المحوى ، وعدم وجوب

ما يملؤه ، مع حصول ذلك التحديد ؛ لكون المحوى معلولاً .

أما إذا لم يكن الحاوى علة ، بل كان مع العلة على الوجه المذكور ، لم يجب تقدمه ؛

فإن ما مع التقديم بالمعية الاتفاقيه ، لا يكون متقدماً ؛ اللهم إلا أن يكون التقدم زمانياً .

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

### الفصل الثالث والثلاثون

#### وهم وتنبيه

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

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

أما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما يتفق أن يكون معها .

والمراد : من التقدم الذاتى ههنا ، هو أحد قسميه الخاص بالعلل . لا الذى يكون  
بالطبع ؛ لأن التقديم بالطبع متصور ههنا ؛ فإن المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته  
المجردة عن الإضافة ، من غير انعكاس .

والمتاخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس .  
واعترض الفاضل الشارح بأن :

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

ساقط بذلك .

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

مع هذا الآخر ، كان ممكناً .

فيكون فى حال ما يجب الحاوى ، فالمحوى ممكن .

فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق .

وجوابه ذلك بعينه ؛ فإن المحوى إنما هو ممكن بحسب قياسه

إلى الآخر الذى هو علة له .

وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجه ، إنما يفرضه

تحدد الحاوى فى باطنه .

ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى .

وليس كل ما هو بعد معلول ، فهو بعد ؛ لأن القبلىة والبعدية ؛

إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية ، فحيث لم يكن عليه ولا معلولية ،

لم يجب قبلىة ولا بعدية .

ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة ، علة ، لم يجب أن يكون

ما مع القبل بالعلية ، قبلا ؛ اللهم إلا بالزمان\*

والحوى ليس مع وجوب أحدهما ، الذى هو علة ، واجباً ، فلا يكون مع وجوب

الآخر ، الذى هو الحاوى ، أيضاً واجباً .

وحيثذ يعود المخدور .

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

## الفصل الرابع والثلاثون

وهم وتنبيهه

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

إن هذين إذا أخذنا معاً ممكنين ، لم يكن هناك تحدد لشيء ، ولا مكان ، إن لم يُملاً كان خلاء .

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

## الفصل الخامس والثلاثون

إشارة

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

إلى صورة الجسم الحاوى .

أو نفسه التى تكون كصورته .

أو إلى جملته \* .

(١) أقول : هذا الفصل واضح ، وقد مر بيان ما يناسبه فى أثناء شرح بيان امتناع

كون الحاوى علة للمحوى .

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

سواء :

## الفصل السادس والثلاثون

تذنيب

(١) قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض .

وأنت إذا فكرت مع نفسك ، علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها .

جعلت العلة ؛ صورة الحاوى .

أو نفسه التى تكون مبدأ لصورته ، أو تكون هى كصورته ، أو عين صورته .  
و جعلت العلة ، جملة الحاوى ؛ فإن استلزام إمكان الخلاء حاصل مع الجميع ؛ لأن العلة ما لم يتم وجودها ، لا تكون علة .

وأى هذه الأشياء يفرض علة ، فإنه لا يتم موجوداً إلا مع الجميع .

(١) أقول : لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات ، علة لما يحويه .

وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه .

وكان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض .

مما تقبله الأذهان بسرعة .

جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة .

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

وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات :

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



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

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

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

والفاضل الشارح :

علل امتناع كون المادة فاعلة ، بأن المادة قابلة .

والشئ الواحد لا يكون قابلاً وفعالاً معاً .

ثم ناقضه بأن قال :

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

فداته البسيطة فاعلة وقابلة معاً ] .

أقول : أما تعليقه المذكور ، فباطل ؛ لأن الشئ الواحد إنما يكون قابلاً وفعالاً معاً ، لشئ واحد .

فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول .

والقابل لا يجب أن يجل فيه المقبول ، بل يمكن .

والواحد لا تكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً .

وأما إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس ؛ فإنها قابلة عما فوقها ، فاعلة فيما دونها .

وهنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت :

فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم .

وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحاملة فيها .

وهما متغايران .

فإذن التعليل بذلك باطل .

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

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

فإن كان على ما ذكره ، كان للشيخ أن يقول :

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

وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً .

فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور .

وبالاعتبار الثانى قابلها .

على أن الحق في ذلك سند كره في موضعه .

المقدمة الثانية :

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

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

ولذلك فإن النار لا تسخن أى شئ اتفق ، بل ما كان ملائماً لجرمها ، أو كان من

جسمها بحال .

والشمس لا تضيء كل شئ ، بل ما كان مقابلاً لجرمها .

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

لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفس ، إنما يكون

بذلك الجسم ، وفيه ؛ وإلا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً ، لذلك الجسم ، وحينئذ لم

تكن نفساً لذلك الجسم .

هذا خلف .

فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع .

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

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

المقدمة الرابعة : أن علة الجسم تكون أولاً علة لجزئته . أعنى مادته وصوته .  
وهذا قد تقرر فيما مضى .  
وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول :  
قوله : [ الأجسام إنما تفعل بصورها ] .  
إشارة إلى المقدمة الأولى .  
وقوله : [ والصور القائمة بالأجسام والتي هي كالية لها ] .

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

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

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

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

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

الفصل السابع والثلاثون

هداية وتحصيل

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

فتكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة .

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

وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

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

وقد ثبت فيما مر أن واجب الوجود واحد .

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

فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود ، لذواتها ، معلولة للأول .

فهذه فائدة ، لأجلها وسم الفصل بالهداية .

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

فذكر أنه قد ثبت :

من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية .

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

وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأً لاثنين معاً ، إلا بتوسط . أحدهما ، ولا مبدأً للجسم إلا بتوسط .

فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقلية ، وواحدًا .

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

#### الفصل الثامن والثلاثون

#### زيادة تحصيل

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

ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ ، إلا لواحد .

ومن امتناع كون ذلك الواحد جسمًا ، أو جسمانيًا ؛ أو نفساً . . .  
أحكام ثلاثة :

أحدها : أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر .

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

والثالث : أن السماويات صادرة من هذه الجواهر .

ولأجل هذه الفوائد ، وسم الفصل أيضاً « بالتحصيل » .

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

ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي .

فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية ، من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود ، مع نزول السماويات \*

وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأول ، مع صدور السماويات .  
وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها .

وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علة ؛ لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول .

فإذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها ، إلى عقل الفلك الأخير .  
واعلم أن الشيخ لم يجزم :

بكون العقل الأول علة للفلك الأول .

ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير .

ولا بوجود تواليها في علية الأفلاك المتوالية .

ولا بمساواة العقول للأفلاك في العدد .

بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك .

وبأنها لا تكون أقل عددًا من الأفلاك .

فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل إليه العقول البشرية . ويظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ :

بتجويز ما لم يجزم هو به .

سخيف .

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

جوهر عقلي .

وجرم سماوي .

ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد ، من حيثيتين .

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

فبدأ بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه .

وهو جوهر عقلي - وجرم سماوي ، معاً ،

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

الجواهر العقلية ، يقتضي بالضرورة :

صدور جرم سماوي .

وجوهر عقلي ،

معاً عن جوهر واحد عقلي .

ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد ، يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عن

إلا واحد - في بادئ الرأي .

بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يقتضي ، إذا فهم على الإطلاق : الذي

يقتضيه مجرد هذه العبارة ، أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً . وعن ذلك

الواحد ، واحد آخر ، وهلم جرأً .

حتى لا يمكن أن يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر ،

إما على الولاء .

أو بتوسط الغير من العلل .

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

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

وتكثرُ الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول ؛ لأنه واحد

من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة ،

واعتبارات متكثرة ، كما مر .

أما إذ تكثرت جهاته واعتباراته ، فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ؛ ولذلك حكم

بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة ، عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة ، لكثرة

جهاتها - واعتباراتها ، المنسوبة إلى تلك الأعراض .

وإلى هذا المعنى ، أشار الشيخ بقوله :

[ ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد .

من حيثيتين .

وتكثرُ الاعتبارات والجهات : ممتنع في المبدأ الأول ؛

لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات ، مختلفة ، واعتبارات

متكثرة ، كما مر .

وغير ممتنع في معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ،

وأمكن أن يصدر عنه معلولاته ] .

فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال :

وبقي بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في

المعلولات بالتفصيل . ونقدم له مقدمة فنقول :

إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن ( ا ) .

وصدر عنه شيء واحد ، وليكن ( ب ) .

فهو في أول مراتب معلولاته .

ثم من الحائز أن يصدر عن ( ا ) بتوسط ( ب ) شيء وليكن ( ح ) .

وعن ( ب ) وحده شيء وليكن ( د ) .

فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدم لأحدهما على الآخر .

وإن جوزنا أن يصدر عن ( ب ) بالنظر إلى ( ا ) شيء آخر ، صار في ثانية المراتب

ثلاثة أشياء .

وغير ممتنع في معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد .

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

وبتوسط ( د ) وحده ثان .

وبتوسط ( ح د ) معاً ، ثالث .

وبتوسط ( ب ح ) رابع .

وبتوسط ( ب د ) معاً خامس .

وبتوسط ( ب ح د ) سادس .

وعن ( ب ) :

بتوسط ( ح ) سابع .

وبتوسط ( د ) ثامن .

وبتوسط ( ح د ) معاً تاسع .

وعن ( ح ) وحده عاشر .

وعن ( د ) وحده حادى عشر .

وعن ( ح د ) معاً ثانى عشر .

وتكون هذه كلها في ثلاثة المراتب .

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

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

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

وإذا ثبت هذا فنقول :

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

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

فإذن : ههنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

وأمكن أن تصدر عنه معلولاته .

ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها :

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

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

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

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها .

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

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

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

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

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

فهذه ستة أشياء

وجود .

وهوية .

وإمكان .

وووجوب .

وتعقل للذات .

وتعقل للمبدأ .

واحد منها في أولى المراتب ، هو الوجود .

وثلاثة في ثانيها ، هى :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغايرته للأول .

والتعقل بالذات اللازمة له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الأول .

أنه بذاته إمكاني الوجود .  
وبالأول واجب الوجود .

واثنان في ثالثها ، وهما :

الإمكان .

والوجوب .

المتأخران عن الهوية . وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود

وأما باعتبار تقدمها عليه ، فهما في ثانية المراتب ، مع الوجود .

والتعلقان في ثالثها .

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

والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته ، من حيث كونه بالقوة .

والوجود والتعلق بالذات يشتركان في أنهما حاله في ذاته ، من حيث كونه بالفعل .

والوجوب والتعلق للمبدأ ، يشتركان في أنهما حاله المستفاد من مبدئه .

فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثايت : الموجود في العقل .

والأول والثانية : تشتركان في أنهما حاله في ذاته .

والثالثة تمتاز عنهما بأنها حاله بالقياس إلى مبدئه .

وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .

وإذا تقرر هذا فترجع إلى باقي شرح المتن ونقول :

قوله :

[ فمن الضروري أن يكون جوهر عقلي يازم عنه :

جوهر عقلي .

وجرم سماوي ] .

يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول ؛ إذ لا سبيل إلى ذلك .

بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول ، جوهر عقلي :

سواء كان هو أول الجواهر .

أو غيره .

وأنه يعقل ذاته .  
ويعقل الأول .

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

[ ولا حيثيتي اختلاف هناك ، إلا ما كان لكل شئ منها .

أنه بذاته إمكاني الوجود .

وبالأول واجب الوجود .

وأنه يعقل ذاته :

ويعقل الأول ] .

إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل الذي هو المعلول الأول لا يمكن إلا من

هذا الوجه .

وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ، ولم يذكر :

الهوية .

والوجود .

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

ذكرها ، لا غير .

وقوله :

[ فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده .

وبما له من حاله عنده .

مبدأ لشيء ] .

إشارة إلى أمرين :

أحدهما : ما يفيض من الأول على معلولاته .

والثاني : ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول .

وهما ما يعبر عنهما :

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

وبما له من ذاته ، مبدأ لشيء آخر .

بتعقل المبدأ .

ووجوب الوجود .

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

وقوله :

[ وبما له من ذاته :

مبدأ لشيء آخر ] .

إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين ، التي بها صار مبدأ للفلك .  
وقوله : [ ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات ] .  
إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة ؛ بخلاف الواجب ذاته .  
وإنما أشار بلفظة : [ هو ] .

إلى العقل الأول ، مع جميع كمالاته اللازمة له ، لا إلى ما يكون منه في أول مراتب المعلولات وحده ، وأن ذلك شيء واحد كما مر .

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

إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل .

وإنما ذكرهما ههنا ، لكونهما مقومات ، لا لوازم .

وصفهما بالإمكان والوجوب ، تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف المذكورة .

وقوله :

[ ثم يجب أن يكون الأمر الصورى منه :

مبدأ للكائن الصورى .

والأمر الأشبه بالمادة .

مبدأ للكائن المناسب للمادة ] .

ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات .

وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ، ووجود من غيره واجب .

ثم يجب أن يكون الأمر الصورى منه ، مبدأ للكائن الصورى .

أى ينبغى أن تستند عليته للعقل الذى تحته إلى حاله التى له بالقياس إلى مبدئه .

وعليته للفلك الذى تحته ، إلى حاله التى له ، فى ذاته ؛ فإن ذاته بالمادة أشبه .

وكاله الفائض عليه من مبدئه ، بالصورة أشبه .

والمعلول يشبه العلة ويناسبها .

ثم صرح عن ذلك بقوله :

[ فيكون بما هو عاقل للأول ، الذى وجب به ، مبدأ لجوهر عقلى .

وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى ] .

ثم أشار بقوله :

[ ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما بصير سبباً لصور

ومادة جسميتين ] .

إلى تفصيل حاله فى ذاته ، إلى الحالتين المذكورتين :

أعنى التى له من حيث كونه بالقوة .

والتي له من حيث كونه بالفعل .

فإنه بالأول صار مبدأ لهيولى الفلك ، التى يكون الفلك بها ، فلكاً بالقوة .

وبالتالى صار مبدأ لصورته التى يكون الفلك بها فلكاً بالفعل .

ولأجل كون الماهية والإمكان

عدميين فى ذاتيهما

وجوديين بغيرهما

كانت المادة

عدمية بانفرادها

وجودية بالصورة

ولأجل كون الماهية :

والأمر الأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة .

متقدمة على الوجود ، من حيث العقل .

متأخرة عنه من حيث الوجود .

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

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

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

وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم :

[ نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة ، إلى المتوسطة .

والمتوسطة إلى العلية .

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

وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية .

فإن الكل متفقون على صدور الكل منه . جل جلاله .

وأن الوجود معلول له على الإطلاق .

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

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

وقد ذكر في الشرح :

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

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

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

وتارة لأنه يعقل نفسه ، ويعقل غيره .

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

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

بل جعل عقله الأول الموجب لوجوده ، مبدأ لعقل آخر .

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

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

وأما الجمجمة التي ذكرها ، إن كانت ، فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور ، بل لعمرى قد كفى الشيخ - بجمجمة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه - فضلاً وشرفاً .

ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان ، والوجوب ، والوجود ، وغيرها ، لا تصلح للعية في هذا الموضع .

وكرر ما ذكره مراراً :

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

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

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



وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني .

ثم قال :

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

والجواب : أن المعلول الأول :

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

ويطلق على الصادر الأول ، من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه .

فعلى التقدير الأول يصح الحكم على المعلول الأول بأنه متقوم من مختلفات .

وعلى التقدير الثاني لا يصح .

فلا مناقضة بينهما .

والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع ؛ فإنه قال بهذه العبارة :

[ ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة إضافية

ليست في أول وجودها داخلية في مبدأ قوامها ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم

عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم ، وحال ، أوصفة ، أو معلول ، ويكون

ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه لذاته شيء ، وبمشاركة ذلك اللازم شيء ،

فينبع من ذلك كثرة ، كلها تلزم ذاته ] .

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

الأولى .

ثم قال الفاضل الشارح :

— بعد الحكم بأن المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات —

[ وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته ؛ لأن ذلك يقتضى كون

المعلول الأول مركباً من جنس وفصل ] .

أقول : وهذا خبط وقع منه ، لاشتبهاء الأجزاء الوجودية ، بما يجري مجرى الأجزاء

في العقل .

ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين ، هما يصير

سبباً لصورة ومادة جسميتين \*

ثم قال :

— بعد كلام طويل —

[ ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن تكون مصدراً للمعلولات الكثيرة ، فهي

حاصلة لذات الله تعالى ؛ إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة ] .

والجواب : أن السلوب والإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير ، فلو جعلت مبدأ لثبوت

الغير ، كان دوراً ] .

ثم قال :

[ والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصور مبدأ للكائن الصوري .

والأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة ؛ دليلاً .

والذي عول عليه في سائر كتبه ، أن الأشرف يتبع الأشرف ، مع أنه هو الذي

قال في برهان الشفاء :

[ وإذا رأيت الرجل العلمي يقول : هذا شريف ، وهذا خسيس ، فاعلم أنه يخبط .

فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث

العلمية ؟ ]

أقول : إذا استند مسبيان ، أحدهما أتم وجوداً من الآخر ، إلى سببين كذلك .

وكان المسبب الأتم ، أتم وجوداً من المسبب الأنقص ، وجب استناده إلى السبب

الأتم ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته .

وهذا موضع علمي ، وله نظائر كثيرة ؛ لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع :

[ والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ] .

ثم حكم لأجل ذلك بأن :

[ الجوهر المفارق ، العقلي البرئ عن الإمكان ، لا يتبع حال علته في ذاتها ،

أعنى الطبيعة العدمية الإمكانية .

بل يتبع حال علته بالقياس إلى مبدئها ، أعنى الطبيعة الوجودية الوجودية .

## الفصل الأربعون

وهم وتنبيه

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

وأن الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة له [ .

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

وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مر .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

إذا كانت الحثيات المذكورة الموجودة فى العقل سبباً لوجود :

عقل وفلك .

معاً ، تحت ذات العقل .

وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحثيات .

فإذن يجب أن يكون تحت كل عقل :

عقل

وفلك

لا إلى نهاية .

والتنبيه على فساده أن يقال :

## الفصل الحادى والأربعون

تذكير

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

وبتوسطه :

جوهراً عقلياً .

وجرمًا سماويًا .

إنا إذا قلنا : إن كل :

عقل .

وفلك .

يصدران معاً عن عقل .

فذلك العقل يشتمل على كثرة .

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

عقل

وفلك

معاً ؛ فإن الموجب لا ينعكس كلياً .

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

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

آلة

أو مادة

أو زمان

أو غير ذلك .

وكان العقل الأول ، هو الذى أوجده الأول تعالى :

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

من غير توسط شيء آخر .

ولا شرط جودي .

ولا عدوى .

كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط .

واعلم أن قول الشيخ :

[ وبتوسطه

جوهرًا عقليًا

وجرمًا سماويًا ]

ليس حكمًا بأن المتوسط :

بين الأول .

وبين أول الأجرام السماوية .

ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب ، بل على سبيل الإمكان والاحتمال ، كما مر .

إذ لا دليل على ذلك .

وادعى الفاضل الشارح : [ أن قول الشيخ :

« إن صدور العقل الثاني عن المبدأ الأول ، بتوسط العقل الأول »

كلام مجازي ؛ لأن المؤثر عنده في العقل الثاني ، ليس هو المبدأ الأول بتوسط ؛ بل

هو العقل الأول فقط ] .

ثم إنه لم يؤيد دعواه ببينة ، بل قد كذبه .

تخصيص الشيخ العقل الأول ، بأنه المبدع بالحقيقة .

لأن الإبداع الحقيقي — على ما أقر به هذا الفاضل — مفسر بالإيجاد من غير توسط .

فإذن لو كان موجد العقل الثاني ، هو العقل الأول ، لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً

بالحقيقة .

وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة .

الفصل الثاني والأربعون

إشارة

(١) فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل

الأخير .

ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه .

وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه .

وهناك يتبين أن ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ، ليس بشيء .

وباقى الفصل ظاهر .

وإنما يسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك .

والغرض منه إعادة تصوير الجميع معاً .

(١) أقول : يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها .

وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعة ، فأسندها إلى العقل الأخير ، وهو العقل الذى

لا يلزم عنه جرم سماوي ، وإليه تنهى العقول ، ويعرف بالفعال .

فتقول :

لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى ، قابلة :

لجميع أنواع التغيير

والحركة

بخلاف الأجرام السماوية

لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً ، بل يجب أن يكون ما هو سببها القريب

مشملاً على نوع من :

التغيير

والحركة

لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغيير والحركة ، إلا الأجرام السماوية .

ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة .

فإذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام .  
ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة :

من هيولى مشتركة

وصور مشتركة

وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير والحركة في حده .

وجب أن يكون اختلاف صورها ، مما يؤثر فيه اختلاف في أحوال الأجرام السماوية .  
وأن يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماوية .

والأجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة ، المسماة بالطبيعة  
الخامسة .

فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة ، تأثير في وجود المادة المشتركة ، فيكون  
ما تختلف فيه ، مبدأ تهيئتها للصور المختلفة .

ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادة .

أما أولاً : فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللاً لمواد أجسام آخر كما مر .  
وأما ثانياً : فلأن الأمور الكثيرة المشتركة في :

النوع

أو الجنس .

لا تكون وحدها — بلا مشاركة من واحد معين — علة لذات واحدة ، بل تكون  
بارتباط بواحد ، يردها إلى أمر واحد كما مر في « النقط الأول » في كون الصورة علة .

فإذن : العقل المذكور هو الذي يفيض عنه — بمعاونة الحركات السماوية — مادة  
فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال ، كما أن في ذلك العقل رسمها على جهة  
الفاعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ :

[ ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ] .

ولكن لا يكفي وجود العقل ، والطبيعة المتفككة الفلكية في استقرار لزوم المادة ، ما لم  
تقترن الصور ، كما مر بيانه في « النقط الأول » .

(٢) وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف  
في هيولاتها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب  
استعداداتها المختلفة .

فإن قيل ؛ : إنكم نفيت إمكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر ، وههنا قد  
جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر .

أجبتنا : بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في إفاضة أصل وجود المادة ، بل هي  
مُعينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل :

التغير

والحركة

في حده . كما مر .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها ، اشتغل  
بذكر الصور ، وبيّن أنها تصدر أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف في الهيولى المشتركة  
بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة ، الحاصلة من اختلاف  
أوضاع العلويات وحركاتها .

وذلك بأن يكون ، إذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية :

بلا واسطة جسم عنصري

أو بواسطة منه

فجعلها على استعداد خاص ، بعد العام الذي كان في جوهرها .

فأض عن هذا المفارق صورة خاصة ، وارتسمت في تلك المادة .

فإذن هناك مخصصات مختلفة

ومخصصات المادة معداتها .

والمعد هو الذي يحدث عنه ، في المستعد ، أمر ما ، تصير مناسبته الملاك الأمر ،

بشيء بعينه ، أولى من مناسبته لشيء آخر .

فيكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه ، من واهب الصور .

(٣) ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي  
جهة المركز مما يلي جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام

ولو كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور ، إلا ما يكون  
بحسب اختلاف المؤثرات فيها .

وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة ، فلا يجب أن تختص به  
مادة ، دون مادة ، إلا لأمر آخر يرجع إليها ، وهو الاستعداد .

فإذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة .  
ومثاله : الماء ، إذا أفرط في تسخينه ، فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة  
المائية ، شديدة المناسبة للصورة الهوائية .

فهذا هو الاستعداد .

فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها .  
وهذا هو الاستحقاق .

(٣) أقول : يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة .  
فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة ، كرة ،  
تلي المركز مما يلي جهة المحيط ، إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة  
الصور .

وهذا سبب إجمالى .

وأما السبب التفصيلي ، فقد دق عن إدراك الأوهام .  
واعلم أن الشيخ ذكر في « الشفاء » :

[ أن قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم — يعنى الكندى ومن تبعه بعده —  
قالوا : لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه .  
فيلزم من محاكته له التسخن ، حتى يستحيل ناراً ، وما يبعد عنه يبقى ساكناً ،  
فيصير إلى التبرد والتكثف ، حتى يصير أرضاً .

وما يلي النار منه يكون حاراً ؛ ولكنه أقل حرراً من النار .

وما يلي الأرض يكون كثيفاً ، ولكنه أقل تكثفاً من الأرض .

تفاصيلها ، وإن فطنت لجمالها .  
وهناك توجد صور العناصر .

وقلة الحرارة ، وقلة التكثف ، يوجبان الرطب ؛ فإن اليبوسة :  
إما من الحر .

وإما من البرد .

لكن الرطب الذى يلي الأرض ، هو أبرد .

والذى يلي النار ، هو أحر .

فهذا سبب كون العناصر [ .

ثم قال الشيخ :

[ إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود أولاً ،  
لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة ، غير الجسمية ، وإنما يكتسب  
سائر الصور بالحركة والسكون ، ثانياً .

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصور الجسمية التى هى الأبعاد  
فقط ، ما لم تقترن به صورة أخرى ؛ فإن الأبعاد تتبع في وجودها صورة أخرى تسبق  
الأبعاد .

وإن شئت فتأمل :

حال التخلخل ، من الحرارة .

والتكاثف ، من البرودة .

بل الجسم لا يصير جسماً ، بحيث يتبع غيره في الحركة ، أو يسكن ، إلا وقد تمت  
طبيعته .

لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصاح المواضع لاستحفاظها ؛ فإن  
الحر يستحفظ حيث الحركة .

والبارد يستحفظ حيث السكون [ .

قال :

[ والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر :

(٤) ويجب فيها :

بحسب نسبتها من السماوية .

ومن أمور منبعثة من السماوية .

امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .

وهناك تفيض :

النفوس النباتية .

وهو أن تكون هذه المادة ، التي تحدث بالشركة ، يفيض عليها من الأجرام السماوية :

لإما عن أربعة أجرام .

ولإما عن عدة منحصرة في أربع جُمل :

عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط ، فإذا استعدت نالت الصور من واهبها .

أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد .

وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا ] .

(٤) أقول : أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات ، التي هي مبادئ التركبات .

فذكر أنها إنما تجب بشيئين :

أحدهما : نسب العناصر من السماويات .

والثاني : أمور منبعثة من السماويات .

أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية : لإضاءة ذلك الموضع .

و - بتوسط الضوء - لتسخينه .

و - بتوسط السخونة - لتخلخل الجسم المتسخن ، أو لإصعاده .

و - بسبب التخلخل أو الصعود - لإخراجه من موضعه الطبيعي .

والحيوانية .

والناطقة .

من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم .

و - بسبب الخروج من موضعه - لامتزاجه بغيره .

وأما الأمور المنبعثة من السماويات .

فكالهيات الفائضة على الطبائع .

والصور والنفوس ، التي بها تصدر الأفعال عنها .

فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها ، فتصير هذه الصور

بسيبها فعالة .

في موادها .

ومواد غيرها .

وإذا صارت فعالة ، صارت محركة لهذه الأجسام ، مازجة بعضها ببعض ، كما نشاهد

من القوى الغازية .

فصارت عللاً للامتزاجات .

واعلم : أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية ، ليس هو تلك الصور والنفوس

أنفسها ؛ لأنها ليست منبعثة عن السماوية ، وإنما هي منبعثة عن جوهر مفارق .

بل المراد تلك الهيات المذكورة ، التي تعد موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال

نخصها .

وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ، وتستعد

بحسب قربها وبعدها ، من الاعتدال ، لقبول :

الصور المعدنية

والنفوس النباتية

والحيوانية

والناطقة

(٥) وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

فتفيض تلك الصور والنفوس عليها ، من العقل الفعال ، كما مر تقريره في « النمط الثاني » .

(٥) أقول : يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية ، جوهر عقلي هو النفس الناطقة .

كما كان أولها جوهرًا عقليًا ، هو العقل الأول .  
إلا أن ذلك الجوهر لما كان إبداعيًا ، كان كاملاً غنيًا ، في أول إبداعه ، بريناً من القوة والنقصان كل البراءة .

وهذا الجوهر ، لما كان موجوداً بوسائط كثيرة ، محدثاً بحدوث مادة ، كانت كلالته متأخرة عن وجوده ، فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها :

بالآلات البدنية .

وبما يليها من الأجسام .

التي تعدها لقبول تلك الإفاضات .

فلما انتهى إلى آخر المراتب ، قطع الكلام في هذا النمط .

والفاضل الشارح : أورد شكوكاً :

منها :

[ أن الاستعدادات المذكورة :

إن كانت عديمة ، لم تكن أسباباً للترجيح .

وإن كانت وجودية ، فحكمهم بصدورها عن السماويات ، يقتضى اعترافهم

بأن السماويات صالحة للعلية .

وحيث أنه يمكن إسناد الصور إليها ، دون العقل الفعال .

وإن أبوا عن ذلك لقبولهم : الصور لا تصدر عن الأجسام ، فلا كلام في أن

وهذه الجملة ، وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإن تأملك

إسناد جميع الكيفيات ، والقوى ، والأعراض الجسمانية إليها ممكن .  
وذلك مما لا يذهبون إليه .

والجواب : أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص .  
وغيره .

فما استجمع تلك الشرائط ، أسندت إليه .

وما لم يستجمعها أسندت إلى غيره .

ومنها :

[ أنهم لما حكموا بصدور الصور والقوى ، عن العقل الفعال ، فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه .

وهذا يناقض قولهم :

« الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » .

فإن جعلوا السبب في ذلك ، اختلاف القوابل ، فهلا أسندوا تلك الصور

إلى المبدأ الأول ، وعللوا الاختلاف بالقوابل ؟ ]

وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه ، إلى « الشهرستاني » ثم أورد عنه جواباً نسبه

إلى بعض الناس ، وهو أن :

[ الواحد يفعل أفعالاً كثيرة عند تعدد الآلات :

كالنفس الناطقة .

أو عند تعدد القوابل :

كالعقل الفعال .

أما الأول فلما لم يجوز أن يفعل :

بتوسط الآلة .

ولا المادة .

لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه . ]

أقول : هذا الجواب ليس بمرض على أصولهم ؛ إذ لا فرق عندهم :

ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان\*

بين المبدأ الأول .

وبين العقول المجردة .

في نفي الفعل ، بتوسط الآلة والمادة ، عنهما .

بل إنما يجوزونه في النفوس فقط .

والجواب الصحيح : أن يقال : صدور الأفعال التي لا تنحصر ، عن فاعل واحد ،

إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه .

واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً ، لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن

تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة ، بل إنما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الأفعال

الممكنة الصدور ، لكل مادة ، وتخصيص كل مادة دون غيرها .

فإذن فاعل هذه الصور والقوى ، مشتمل على حيثيات غير منحصرة .

والأول يتعالى عن ذلك .

فإذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود ، عما يقرب من المبدأ الأول ، بحيث يمكن

اشتماله على أمثال تلك الحثيات .

ومنها :

[ أن إسناد الحوادث ، إلى الأحوال المساوية الحادثة ، يقتضى إسناد تلك

الأحوال إلى غيرها .

حتى تتسلسل الأسباب دفعة .

أو يستند شيء إلى ما يسبقه بالزمان ، وهما ممتنعان عندهم ]

وهذا الشك مكرر ، وقد تقدم جوابه .

النمط. السابع

في التجريد\*

الفصل الأول

تنبينه

(١) تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى

انتهى إلى الهيولى .

\* أقول : يريد أن يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية ، بعد تجردها عن الأبدان ، مع ما تقرر فيها من المعقولات .

وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة إياها .

ووجوب تعقل الأول الواجب تعالى ، جميع الموجودات الكلية والحزئية ، على الوجه الأول الأشرف ، من وجوه التعقل .

وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل .

وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله إياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته ، التي هي منبع الخير .

وما يتصل بذلك من المباحث .

وإنما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية .

(١) أقول : لما ذكر في آخر النمط المتقدم ، مراتب الموجودات ، أراد أن يبتدىء في

هذا النمط بالإشارة إلى مبدأ الوجود ومعاده ؛ فإن الوجود بهذا الترتيب :

قد صار ذا مبدأ ، ابتدأ منه .

وذا معاد ، عاد إليه .



ثم عاد من الأخص فالأخص ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

(٢) ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور

ومراتب البدء بعد المبدأ الأول ، هي : مرتبة العقول ، من العقل الأول إلى الأخير .  
وبعدا مرتبة النفوس السماوية الناطقة ، من نفس الفلك الأعلى ، إلى نفس الفلك الأدنى .  
وبعدا مرتبة الصور ، من صور الفلك الأعلى ، إلى صور العناصر .  
وبعدا مرتبة الهيولات ، من هيولى الفلك الأعلى ، إلى الهيولى المشتركة العنصرية .  
وبها تنتهى مراتب البدء .  
وتكون بعدها مراتب الصور ، أعنى التوجه إلى الكمال ، بعد التوجه منه .  
وأولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة ، من الفلك الأعلى إلى الأرض .  
وبعدا مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب ، كالصور المعدنية ، وغيرها ، على اختلاف مراتبها .

وبعدا مرتبة النفوس النباتية بأسرها .  
وبعدا مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها .  
وبعدا مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها . والمرتبة الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد ، المشتمل على صور جميع الموجودات ، كما هي ، اشتمالاً انفعالياً .  
كما كانت العقول في المرتبة الأولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً .  
فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذي استبدأ منه ، وارتقى إلى ذروة الكمال ، بعد أن هبط عنه .

وظاهر أن الشرف - أعنى البراءة عن القوة - مرتب في صنفى المراتب على التكافؤ منه من الجانبين ، إلى الهيولى التي وجودها ليس إلا كونها بالقوة ، فهى في نهاية الحسة ، وتحاذيها في الجانب الآخر ، العقول المجردة وما فوقها .

(٢) أقول : لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ، اشتغل بالبحث

عن حالها بعد تجردها عن البدن .

المعقولة ، غير منطبعة في جسم تقوم به ، بل إنما هي ذات آلة بالجسم .

فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة معها بالموت ، لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية \*

فاستدل :

بتجردها ، في ذاتها وكمالاتها الذاتية ، عن المادة ، وما يتبعها .

وبأنها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود .

على ما تبين في « النمط الثالث » وغيره .

على بقائها بعد الموت كذلك .

وأشار بلفظة : [ لما ] .

إلى ما ثبت في « النمط الثالث » من عدم انطباع النفس في الجسم .

وبقوله : [ التي هي موضوعة ما للصور المعقولة ] .

إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم .

وبقوله : [ بل إنما هي ذات آلة بالجسم ] .

إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها

المذكورة ، إليه .

ثم جعل قوله : [ فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها ] .

تالياً لما وضعه بعد لفظة : [ لما ] .

وآتم مقصوده بقوله : [ بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية ] .

وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة .

فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات

البغدادي .

واعلم أن إسناد حفظ العلاقة مع الجسم ، ههنا إلى الجسم ، ليس بمناقض لإسناده

## الفصل الثاني

## تبصرة

(١) إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها - كما علمت - لا بآلتها .

ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة .

حفظ المزاج ، الذى هو سبب العلاقة ، فى « النمط الثالث » إلى النفس ؛ لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات ، فالجسم حافظ أيضاً ، ولكن بالعرض ؛ وذلك لأن إفساد المزاج يقتضى لقطع العلاقة ، إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ؛ ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس ، إلى الجسم .

وعدم تطرق الفساد إلى الشيء ، مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد ، حفظ ما ، لذلك الشيء ، لكنه حفظ بالعرض .

ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .

(١) أقول : التبصرة جعل غير البصير ، كالأعمى ، بصيراً .

والتنبيه جعل غير اليقظان ، كالنائم ، يقظانا .

فى تسمية هذا الفصل بالتبصرة ، دون التنبيه ، تعريف بأن البحث المذكور فيه ، أوضح من الأبحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات ؛ لأن المبالغة عند حث الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه ، إنما يكون فى نسبته إلى العمى ، أكثر منها فى نسبته إلى النوم .

وأما كون هذا البحث أوضح من غيره ، فلأنه يفيد استبصار الغافل ، لذاته بذاته ،

ولكن ليس يعرض هذا الكلال .

بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال .

والقوة العقلية :

إما ثابتة .

وما عداه يفيد استبصاره بغيره .

فقوله :

[ إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ،

لم يضرها فقدان الآلات ]

تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم ، مع مزيد فائدة ؛ وهى أن فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال ، لا يضرها .

فى بقائها فى نفسها .

ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال .

[ فإن الفاعل والقابل ، لها ، موجودان معاً ، عند فقدان الآلات .

والآلات المفقودة ، ليست بالآلات لها ، بل لغيرها .

وقوله : [ لأنها تعقل بذاتها كما علمت ] .

إشارة إلى ما مر فى « النمط الثالث » من بيان كون النفس عاقلة بذاتها ، لا بالآلات البدنية .

ثم إنه أراد المبالغة فى إيضاح ذلك ليتضح الفرق :

بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس .

والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها ، بعد المفارقة .

فذكر على ذلك أربع حجج .

منها واحدة فى هذا الفصل .

وهى استثنائية متصلة .

مقلعها قوله : [ ولو عقلت بآلتها ] .

وإما في طريق النمو والازدياد .

وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ؛ وذلك لأذك علمت أن استثناء عين التالي لا ينتج .

وتاليها متصلة كلية موجبة ، وهي قوله :

[ لكان لا يعرض للآلة كلال ، إلا ويعرض للقوة كلال ] .

وصورتها هكذا :

لو كان تعقل النفس بآلات بدنية ، لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال ، يعرض لها في تعقلها كلال .

وذلك واضح ؛ فإن اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه .

وقوله : [ كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ] .

استشهاد بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ، وتختل باختلالها .

وفائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية :

قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل ، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة .

وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضر صور أفعال مختلفة صدرت عنه .

وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتداراً .

والإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه ، في سن النمو بالوجه الثلاثة جميعاً .

ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأولين ؛

أعنى : بسبب التمرن ، والتجارب المقتضية لاثبتات المحسوسات .

دون الوجه الأخير ؛ فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصرأ .

والمراد ههنا الفرق بين الأمرين ، بهذا الوجه ؛ فلهذا أورد الاستشهاد بالإحساس

والتحرك .

وقوله : [ ولكن ليس يعرض هذا الكلال ] .

استثناء لنقيض التالي :

وهو متصلة سالبة جزئية ، تقديره .

وأزيدك بياناً فأقول :

إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ، فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه .

ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال ، يعرض للنفس في تعقلها كلال .

بل قد تكل الآلات ، ولا تكل هي في تعقلها بل :

إما أن يثبت .

وإما أن يزيد وينمو .

كما يكون في سن الانحطاط .

وأيضاً كما يكون في توالي الأفكار المؤدية إلى العلوم :

فإن الدماغ يضعف ، بكثرة الحركات الفكرية .

والنفس تقوى لازدياد كمالاتها .

وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم ، وهو :

أن تعقلها ليس بآلات بدنية .

وههنا قد تمت الحجة .

ثم إن الشيخ اشتغل بنبي وهم ، يمكن أن يعرض ههنا ، وهو أن يقال :

لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها ليس

بالآلة ، لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها بالآلة .

فذكر أن هذا استثناء لعين التالي ، وهو غير منتج .

ثم إنه زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً .

أما عدمه في صورة معينة ، فلا يدل على كونه غير فاعل أصلاً .

قال الفاضل الشارح : معترضاً على ذلك :

[ يجوز أن يكون المعبر في بقاء النفس على كمال تعقلها ، حداً معيناً من

الصحة البدنية ، وهو باق إلى آخر الشيخوخة .

ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة ، واقعاً فيما يزيد على ذلك المعبر .

بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة ؛ فإنه واقع في نفس ذلك المعبر .

وأما إذا وجد ولا يشغله غيره ولا يحتاج إليه ، دل على أن له فعلاً بنفسه \*

وحينئذ يكون النقصان الثاني محلاً ، دون الأول .

كما أن للصحة المعبرة في بقاء القوة الحيوانية حداً ما ، لا تبقى تلك القوة بدونه ، وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها [ .

ثم إنه حمل الازدياد في الكهولة :

[ على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في هذه السن ، مع عدم الاختلال ] .

وأقول : القوة الحيوانية تقع بالاشتراك :

على الكمال الأول الذي يكون به الحيوان حيواناً .

وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه .

والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان .

بخلاف الثاني .

فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص ، معتبر في بقاء الأول .

وأما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ، ولذلك تزيد تلك الكمالات

بازديادها ، وتنقص بانتقاصها ، وههنا ليس الكلام :

في الكمال الأول للنفس العاقلة ، بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص .

وظاهر أنها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال ، لاختلقت باختلافها ،

كما اختلفت الكمالات الحيوانية ، وليس الأمر كذلك .

وأما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة ، على اجتماع العلوم الكثيرة ، فغير ما نحن

فيه ، على ما مر .

هذا ، مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة ، والحجة التي أوردتها بعدها ، من

الحجج الإقناعية في هذا الباب ، على ما ذكره في سائر كتبه .

يعني أنها تكون مقنعة للمسترشدين ، وإن لم تكن مسكنة للجاحدين .

فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا ، لا على ما يستعمل في الخطابة ، فإنها تطلق

هناك على كل ما يفيد ظناً ما :

### الفصل الثالث

#### زيادة تبصرة

(١) تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرر الأفاعيل ، لا سيما القوية ، وخصوصاً إذا أتبعته فعلاً ، فعلاً على الفور .

صادقاً كان أو كاذباً .

فهى بهذا الاعتبار تشمل التجريبات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات .

(١) أقول : يقال خرجت في إثر فلان ، أى في أثره .

وهذه حجة ثانية .

وتقريبها : أن تكرار الأفاعيل ، وخصوصاً الأفاعيل القوية الشاقة تكل القوى

البدنية بأسرها .

وتشهد بذلك :

التجربة

والقياس .

أما التجربة : فظاهرة .

وأما القياس : فلأن تلك الأفاعيل ، لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات

في تلك القوى .

كتأثر الحواس عن المحسوسات ، في الإدراك .

وكتحرك الأعضاء ، عند تحريك غيرها ، في الحركة .

والانفعال لا يكون إلا عن قاهر ، يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة ، فيوهنه .

والفعل ، وإن كان مقتضى طبيعة القوة ، لكنه لا يكون مقتضى طبيعة العناصر ، التي

تألف موضوعات تلك القوى عنها ، فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها ، مقاومة لتلك

القوى في أفعالها .

وكان الضعيف ، في مثل تلك الحال ، غير مشعور به ،  
كالرائحة الضعيفة إثر القوية .  
وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيراً بخلاف ما وُصف \*

والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعاً .

وربما يبلغ الكلال والوهن حدّاً تعجز عنده القوة عن فعلها ، أو تبطل ، كالعين  
تضعف بعد مشاهدة النور الشديد ، عن الأبصار ، أو تعمي .  
[وأفعال القوى العاقلة قد تكون بخلاف ما وُصف ] .

هذه القضية هي صغرى القياس .

وكبراه ما مر .

وتقديره : أن يقال : العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل ، وكل قوة بدنية ، فداًئماً  
تكلها كثرة الأفاعيل .

فالعاقلة ليست بدنية .

والعاقلة وإن كان تعقلها ، مع انفعال ما ، لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال ؛  
لبساطة جوهرها ، وخلوها عن التقاوم المذكور .

بخلاف البدنية .

وإنما قال : [ قد يكون كثيراً بخلاف ما وُصف ] .

ولم يقل : [ دائماً ] .

لأن العاقلة ؛ إذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية ، فقد تضعف عن  
التعقل ، لا لذاتها ، ولكن لضعف معاونة .

والحاصل : أن تكرر الأفعال يوهن القوى البدنية ، أو يبطلها دائماً ، ولا يوهن العقلية  
دائماً ، بل ربما يقويها ويشحذها ، فضلاً عن الإبطال .

واعترض الفاضل الشارح :

[ بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى ، بالنوع ، مع كون الجميع بدنية .

وحيث لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ] .

ساقط ؛ لأن القياس المذكور يأباه .

### الفصل الرابع

#### زيادة تبصرة

(١) ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن

له فعل في الآلة .

ولهذا فإن القوى الحساسة :

لا تدرك آلتها بوجه .

ولا تدرك إدراكاتها بوجه .

لأنها لا آلات لها إلا آلاتها ، وإدراكاتها .

وأما قوله :

[ الخيال يدرك « البقة » بعد تخيل الجبل فإذاً الحكم بأن الضعيف غير

مشعور به أثر القوى ، ليس بكلى ] .

فليس بشيء ؛ لأنهم لا يعنون .

بقوة المحسوس كبره .

ولا بضعفه صغره .

بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة ، وضعفه .

(١) أقول : هذه حجة ثالثة .

وهي أوضح من المذكورتين قبلها .

وهي مبنية على قضية واضحة ، وهي أن :

كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة ، فلا فعل له في شيء ، لا يمكن أن تتوسط

آلته بينه وبين ذلك الشيء .

ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة ، وهي قولنا :

كل مدرك بآلة جسمانية ، فلا يمكنه أن يدرك :

ذاته .

ولا فعل لها إلا بآلاتها .

وليست القوى العقلية كذلك ؛ فإنها تعقل كل شيء\* .

ولا آله .

ولا إدراكه .

فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور .

وصغرها قولنا :

العاقلة مدركة .

لذاتها .

ولإدراكاتها .

ولجميع ما يظن أنه آلتها .

والنتيجة قولنا :

فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية .

واعترض الفاضل الشارح : على ذلك :

[ بتجويز تعلق المدركة الجسمانية :

بنفسها وبما عداها ] .

مندفع بما مر في « النقط السادس » ، من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة

في الأجسام ، من غير توسط تلك الأجسام .

والشيخ إنما تمثل :

بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك :

أنفسها .

ولا آلاتها .

ولا إدراكاتها .

لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة ، بإدراك كل شيء .

الفصل الخامس

زيادة تبصرة

(١) لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم :

من قلب .

أو دماغ .

(١) أقول : وهذه حجة رابعة .

وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب .

وهي مبنية على مقدمات :

إحداها : أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك ، للمدرك .

والثانية : أن المدرك إن كان مدركاً بذاته ، كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته .

وإن كان مدركاً بآلة ، كانت بحصولها في آله .

وهذان مما مر بيانهما « في النقط الثالث » .

والثالثة : أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة ، إلا ببساطة أجسامها التي هي

موضوعاتها .

فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها .

وهذا مما مر بيانه في « النقط السادس » .

والرابعة : أن الأمور المتحددة في الماهية لا تتغير إلا :

بسبب اقترانها بأمر متغيرة :

إما مادية : كتغير الأشخاص المتفقة بالنوع .

أو غير مادية : كتغير الأنواع المتفقة بالجنس .

أو بسبب اقتران البعض بشيء ، وتجرد البعض عنه .

وذلك الشيء :

إما مادي : وهو كتغير الإنسان الجزئي ، للإنسان من حيث هو طبيعة .

لكانت دائماً التعقل له .

أو كانت لا تتعقله ألبتة .

لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها .

أو غير مادي : وهو كتغاير الإنسان الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة .

ويتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع ، من تغاير المواد وما يجري

مجراها ؛ على ما تبين في « النقط الرابع » .

وإذ قد تقدم هذا فنقول :

هذه الحجة استثنائية : مكونة من متصلة مؤلفة من :

حملية ، ومنفصلة ، وهي قولنا :

لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم ، لكانت هي :

إما دائماً التعقل لذلك الجسم .

أو غير متعقله له في وقت من الأوقات .

واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر ، تصير به المنفصلة حقيقية :

وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت .

فالشخص أبطل هذا القسم بياناً للملازمة المتصلة المذكورة .

وقوله : [ لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها ] .

إشارة إلى المقدمة الأولى ، التي ذكرناها .

وإنما أوردها ؛ لأن القسم الفاسد من المنفصلة ، إنما يتبين فساده بها .

وقوله :

[ فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ،

بعد ما لم يكن لها ] .

متصلة أخرى ، وضع في مقدمها :

القسم الفاسد :

وهو تجدد التعقل .

وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد العقل .

فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها

صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها .

ولأنها مادية ، فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ،

من مادته موجوداً في مادته أيضاً .

وقوله : [ ولأنها مادية ] .

إشارة إلى المقدمة الثالثة ؛ وهي :

كون المادة آلة للمدركة المادية .

وقوله :

[ فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته ، موجوداً في

مادته أيضاً ] .

إشارة إلى المقدمة الثانية .

وقوله : [ ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته ، لمادته بالعدد ] .

إشارة إلى تغاير الصورتين — أعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل ، والمستمرة

الوجود — حالتي والتعقل عدمه .

وهذا التغاير لازم للتالي المذكور .

وقوله :

[ فيكون قد حصل في مادة واحدة ، مكتوفة بأعراض أعيانها ، صورتان

لشيء واحد معاً ] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وإنما قيد المادة : [ باكتناف أعراض أعيانها ] .

لأن الأعراض المختلفة ، قد تكون مقتضية لتغاير المادة .

وقوله : [ وقد سبق بيان فساد هذا ] .

إشارة إلى ما مر في « النقط الرابع » .

وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضى لفساد المقدم .

ولأن حصوله متجدد ، فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته  
لمادته ، بالعدد .

وهو فرض استئناف تعقل الآلة .

فظهر من ذلك :

أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها .

وهو المراد من قوله :

[ فإذاً هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة ، متعقلة لآلتها ، تكون الصورة

التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة ] .

وقوله : [ والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً ] .

إشارة إلى معيبتها في جميع الأوقات .

وقوله :

[ فإما أن تكون تلك المقارنة :

توجب التعقل دائماً .

أو لا تحتتمل التعقل أصلاً ] .

إنتاج لاستئزام مقدم المتصلة الأولى ، للمنفصلة المذكورة ، التي هي تالي تلك المتصلة .

وقوله : [ وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح ] .

استثناء لنقيض التالى بفساد قسماً المنفصلة معاً ؛ لأن الحق كون الإنسان متعلقاً

لأعضائه في وقت دون وقت .

فإذاً المقدم — وهو كون العاقلة منطبعة في جسم — باطل .

وهو المطلوب :

والفاضل الشارح : أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع .

فنها : قوله على المقدمة الأولى :

[ المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج ، في تمام الماهية .

ولإلا لحاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية ؛ لأن المناسبة :

بين السواد .

والبياض .

فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها ،  
صورتان لشيء واحد ، معاً .

وقد سبق بيان فساد هذا .

لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل ، محسوسين .

أتم من المناسبة :

بين المعقول من السماء ، الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك .

وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج ، محيط

بالأرض ] .

وأنا أعود أيضاً فأقول :

إن ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه ، دون عوارضه الخارجة

عنه ؛ ولذلك اشتقت لفظة : [ الماهية ] .

من لفظة . [ ما هو ] .

فالجواب عنها يكون بها .

ولما كان ذلك كذلك ، كان معنى قول القائل :

[ المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج ] .

هو : [ أن السماء المعقولة المجردة عن الواحق : ليست بمساوية للسماء المحسوسة

المقارنة إياها ] .

وحينئذ :

إن أراد بعدم المساواة :

التجرد .

واللاتجرد .

كان صادقاً .

وإن أراد به :

أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك :



فإذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة ، متعقلة  
لآلاتها ، تكون الصورة التي للشيء ، الذي فيه القوة المتعقلة .

بين المجردة .

والمقارنة .

كان ذلك كاذباً .

فإن زاد وقال :

[ المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية ] .

كما قال هذا الفاضل .

كان معناه :

[ أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء

الموجودة ، في تمام المعقولية .

أى ليس بمساو لها ، حال كونها معقولة ] .

فهذا هذيان كما نسمعه .

فإن المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة ، فضلا عن المساواة .

\* \* \*

وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية ، فظاهر .

وظاهر أن المناسبة بين الموضوعين غير صحيحة ؛ فإن الفرق :

بين السماء المعقولة .

والحسوسة .

يكون إحداهما عرضاً في محل مجرد غير محسوس .

والأخرى جوهرًا محسوساً ، لا في محل .

فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة ، المأخوذة :

تارة مع عوارض .

وتارة مع مقابلاتها .

والفرق بين السواد والبياض فرق :

بين الطبيعة الجنسية غير المحصلة ، المأخوذة :

والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً .

فإما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً .

تارة مع فصل يقومها نوعاً .

وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .

على أن السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما ، لم تكن ماهية  
السماء ، إنما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها .  
ومنها قوله :

[ لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها ، اجتماع صورتين  
مماثلتين في محلها .

لأن إحداهما حالة في العاقلة .

والأخرى محل لها ] .

والجواب عنه ، بعد ما مر :

أن العاقلة لو كانت محلا لصورة ، من غير أن تحل تلك الصورة في محلها ، كانت  
ذات فعل من غير مشاركة المحل .

ولما كان كل فاعل جسماني ، فاعلا بمشاركة الجسم ، لما مر في المقدمة الثالثة ، كان  
كل فاعل من غير مشاركة الجسم ، فهو غير جسماني .  
فإذن العاقلة ليست بجسمانية .

ولو كانت محلا لصورة ، حلت في محلها ، عاد المحال المذكور .

فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق :

لأن إحداهما : حالة في العاقلة ، وفي محلها معاً .

والأخرى حالة في محلها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ما ، على ما مر .

واقتران الشيء بأحد الشئيين المتقارنين دون الآخر ، غير معقول .

ومع ذلك ؛ فالمحال المذكور باق بحاله ؛ للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في  
محل واحد .

أولا يحتمل التعقل أصلا .  
وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح\*

ومنها : قوله :

[ الجسم قد يحل فيه أعراض .  
ولا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها ، مماثلة ، وحالة في الجسم .  
ويلزم من ذلك اجتماع المثليين ] .

والجواب : الوجود ليس بعرض حال في محل .  
ووجودات الأعراض ليست بمماثلة ، بل :  
هي متخالفة بالحقائق .  
ومتشاركة في لازم واحد ، هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها .

\*\*\*

وهذه الاعتراضات وأمثالها ، متولدة من الأصول الفاسدة ، التي سبق ذكرها .

\*\*\*

ومنها : قوله :

[ هذه الحجة بعينها تقتضى :

إما كون النفس عالمة بصفاتهما ولوازمها أبداً .

أو غير عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات .

وذلك لبيانكم الذى ذكرتموه بعينه ] .

والجواب : أن الصفات واللوازم منقسمة :

إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها .

وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ، ككونها مجردة عن المادة ، وغير

موجودة في الموضوع .

والنفس مدركة للصفة الأول دائماً ، كما كانت مدركة لذاتها دائماً .

وليست بمدركة للصفة الثانى إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط ، في غير تلك الحالة .

## الفصل السادس

### تكملة لهذه الإشارات

( ١ ) فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته .

( ٢ ) ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد ، مقارنة

لقوة الثبات .

( ١ ) أقول : لما فرغ من إقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها ، عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية ، بعد مفارقة البدن .  
ولذلك وسم الفصل بـ « تكملة الفصول المتقدمة » .  
وجعل قوله : [ فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته ] .  
نتيجة للحجة المذكورة .

( ٢ ) أقول : هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس .  
ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شيء ، من شأنه أن توجد فيه أعراض وصور ،  
وأن تزول عنه تلك الأعراض والصور ، وهو باق في الحالتين .

فهو أصل بالقياس إليهما .

وإذا تقرر هذا فنقول :

كل موجود يبقى زماناً ، ويكون من شأنه أن يفسد ، كان قبل الفساد :

باقياً بالفعل .

وفاسداً بالقوة .

وفعل البقاء غير فعل الفساد ، وإلا لكان :

كل باق ممكن الفساد .

وكل ممكن الفساد باقياً .

فإذن هما لأمرين مختلفين .

والأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على شيئين مختلفين ؛ إذ هو بسيط .

فالنفس :

فإن أخذت لا على أنها أصل ، بل المركب من :

شيء كالهيوولى .

وشيء كالصورة .

عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه .

(٣) والأعراض وجودها فى موضوعاتها ، فقوة فسادها ، وحدوثها ،

هى فى موضوعاتها .

فلم يجتمع فيها تركيب .

إن كانت أصلاً ، فلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ، ومقارنة لقوة الثبات .

وإن لم تكن أصلاً ، أى لم تكن بسيطاً غير حال ، كانت :

إما مركباً .

وإما حالاً .

والثانى باطل لما مر .

والمركب يكون مركباً من بسائط ، غير حالة :

إما بعضها ، كالمادة من الجسم .

وإما كلها .

وعلى التقديرين فالبسيط غير الحامل ، أعنى الأصل ، موجود فى المركب ، وهو غير

مركب :

من قوة الفساد .

ووجود الثبات .

(٣) أقول : هذا جواب عن سؤال ، وهو أن يقال :

كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها ، فهلا كانت

النفس كذلك ؟

فأجاب :

بأن قوة فساد أمثالها إنما تكون فى موضوعاتها ، الحاملة لوجوداتها .

(٤) وإذا كان كذلك ، لم يكن أمثال هذه فى أنفسها ،

وذلك لا ينافى بساطتها فى ذاتها .

أما مالا يكون له حامل وجود ، فاجتماع الأمرين فيه ، ينافى بساطته .

(٤) أقول : أى إذا ثبت أن النفس :

إما أصل .

وإما ذات أصل .

لم تكن هى .

وما يجرى مجراها .

مما لا تركيب فيه ، ولا هو بحال فى غيره .

مما يقبل الفساد .

فإن البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط .

والأول حاصل .

فالثانى ليس بحاصل .

فإذن النفس لا يمكن أن تفسد .

وإنما قال : [ بعد وجوبها بعلل ، وثباتها بها ] .

لأن أصل الوجود ، وبقائه ، يكونان فى ممكنات الوجود ، مستفادين من عللها .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[ لو كان للنفس هيوولى بصورة مخالفتان لهيوولى الأجسام وصورها ، وكان

الباقى منها هيوولها وحدها ، لما كان الباقى من النفس ، هو النفس ، بل

جزءاً منها .

وحينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية ؛ لأنها تابعة لصورتها ] .

والجواب : أن هيوولى النفس :

إما ذات وضع .

أو غير ذات وضع .

والأول محال ؛ لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً مالا ولا وضع له .

والثانى لا يخلو :

قابلية للفساد بعد وجودها بعقلها ، وثباتها بها \*

إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ، ذات قوام بانفرادها .

أو لم تكن .

فإن كانت ، كانت عاقلة بذاتها ، على ما مر ، وكانت هي النفس ، وقد فرضناها

جزءاً منها .

هذا خلف .

وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها :

فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها .

أو لم يكن :

فإن كان ، كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن ، فلم تكن ذات فعل

بانفرادها على ما مر ، وقد فرغنا من إبطال هذا القسم .

وإن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها ، كانت باقية بما يقيهما ، وإن لم يكن البدن

موجوداً .

وهو المطلوب .

ثم إن الصور المقيمة إياها ، والكمالات التابعة لتلك الصور ، لا يجوز أن تفسد ،

وتتغير ، بعد انقطاع علاقتها عن البدن ؛ لأن التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك ،

كما تقرر في الأصول الحكمية .

ثم قال :

[ والنفس تحت مقولة الجوهر ، فهي مركبة من :

جنس .

وفصل .

والجنس والفصل إذا أخذنا بشرط التجرد ، كانا :

مادة .

وصورة .

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه ] .

والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الاسم ؛ فإن المادة والصورة تقعان :

على ما ذكره .

وعلى جزأى الجسم .

بالتشابه .

وإلا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من :

مادة .

وصورة .

ثم قال :

[ الفساد والحدوث متساويان :

في احتياجهما إلى :

إمكان يسبقهما .

وإلى محل لذلك الإمكان .

أو في استغنأهما عن ذلك .

فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل ، مع وقوع الحدوث ، فليستغن إمكان

الفساد عنه أيضاً ، مع وقوع الفساد .

وإن افتقر الإمكان إلى محل ، هو البدن ، فليكن البدن أيضاً محلاً ،

لإمكان الفساد .

وبالحملة : يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس .

ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط ] .

والجواب : أن كون الشيء محلاً :

لإمكان وجود ما هو مبين القوام له .

أو لإمكان فساده .

غير معقول .

فإن معنى كون الجسم محلاً ، لإمكان وجود السواد ، هو تهيؤه لوجود السواد فيه ،

حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به .

وكذلك في إمكان الفساد .

ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته .

فالبدن ليس بمحل :

لإمكان حدوث النفس ، من حيث هو مباين لها .

ولا لإمكان فسادها أصلاً .

بل إنما كان مع هيئة مخصوصة موجودة ، قبل حدوث النفس ، محلاً لإمكان ، وتتهيؤاً لحدوث صورة إنسانية تقارنه ، وتقومه نوعاً محصلاً .

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً ، إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات ، أعني النفس ، فحدث بحسب استعداده ، وتهيئته ذلك ، مبدأ الصورة المقارنة المقومة إياه ، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به ، هذا النوع من الارتباط .

وزال بذلك الحدوث ، ذلك الإمكان والتهيؤ ، عن البدن ؛ إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس ، أعني الهيئة المخصوصة ؛ ففي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط .

وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ ، من حيث هو ذات مباين له .

فإذن البدن مع هيئة مخصوصة ، شرط في حدوث النفس ، من حيث :

هي صورة .

أو مبدأ صورة .

لا من حيث هي موجود مجرد .

وليس بشرط في وجودها .

والشيء إذا حدث ، فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه ، كاليتم ، فإنه يبنى

بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه .

فإن قيل : لِمَ أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما ، حدوث مبتدأ لتلك

الصورة ، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة ، فساد مبدأ ذلك ؟

وما الفرق بين الأمرين ؟

قلنا ؛ لأن ما يقتضى حدوث معلول ما ؛ فإنما يقتضى وجود جميع علل ذلك

المعلول بشرائطها .

وما يقتضى فساد معلول ، لا يقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ، ولو كان

عديمياً .

## الفصل السابع

وهم وتنبيه

(١) إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا

عقل صورة عقلية صار هو هي .

فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل (١) .

وكان هو على قولهم ، بعينه المعقول من (١) .

فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (١) .

أو بطل منه ذاك ؟

فإن كان كما كان ، فسواء :

(١) أقول : لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة ، مع معقولاتها المكتسبة

بذاتها ، التي هي كمالاتها الذاتية .

أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات .

فبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك ، كان مشهوراً بعد المعلم الأول ، عند المشائين من

أصحابه .

وهو القول باتحاد :

العاقل .

بالصورة الموجودة فيه .

عند تعقله إياها .

فحكى أولاً مذهبهم ذلك ، وإياهم عنى بقوله :

[ إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية ؛

صار هو هي ] .

عقل (١) ، أو لم يعقلها .

وإن كان بطل منه ذلك :

أبطل على أنه حال له ؟

أو على أنه ذاته ؟

فإن كان على أنه حال له ، والذات باقية ، فهو كسائر

الاستحالات ، ليس هو على ما يقولون .

وإن كان على أنه ذاته ، فقد بطل ذاته ، وحدث شيء آخر ،

ليس أنه صار هو شيئاً آخر .

على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضى هويل

مشتركة ، وتجدد مركب لا بسيط . \*

واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه المرسوم بـ « المبدأ والمعاد » في فصل

مترجم ، بأن :

[ واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات ] .

فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً للمذهب في المبدأ والمعاد ، حسبما اشترطه في صدر

تصنيفه .

ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله :

[ فلنترض الجواهر العاقل ، عقل . . . إلخ ] .

وهو ظاهر .

## الفصل الثامن

### زيادة تنبيه

(١) وأيضاً : إذا عقل (١) .

ثم عقل (ب) .

أيكون كما كان عند ما عقل (١) ؟ حتى يكون سواءً عقل

(ب) أم لم يعقلها ؟

أو يصير شيئاً آخر ؟ ويلزم منه ما تقدم ذكره \*

(١) أقول : معناه ظاهر .

وزيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه .

إذا عقل (١) صار (١) .

فإذا عقل (ب) :

فإن بطل كونه (١) فهو متجدد الذات ، عند كل تعقل .

وإن لم يبطل عنه ذلك :

بل بقي (١) .

ولم يصر (ب) .

ناقضوا مذهبهم .

فإن بقي (١) ، وصار مع ذلك (ب) ، كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ، قولاً

باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات ، وتكثرها .

وهذا أبين إحالة ، وأشد شناعة ، مما ذكره أولاً .

## الفصل التاسع

وهم آخر وتنبيه

(١) وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة ، إذا عقلت شيئاً ، فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال . وهذا حق .

قالوا : واتصالها بالعقل الفعال ، هو أن تصير هي نفس العقل الفعال ؛ لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس ، فتكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين :

أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء.

(١) أقول : هذا الوهم هو قولهم : إن النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما ، تتحد بالعقل الفعال ، لاتحادها بالعقل المستفاد ، الذى اتحد العقل الفعال به .

ونبه على فساده بلزوم أحد محالين :

إما تجزئة العقل الفعال ، الذى فرض غير قابل للتجزئة .

وإما وجوب حصول جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة ، عند تعقلها معقولا واحداً ، أى معقول كان .

ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد ، بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول المذكور .

وهو معنى قوله :

[ على أن الإحالة فى قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به ، قائمةً بمجالها ] .

أو يجعلوا اتصالاً واحداً به ، يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول .

على أن الإحالة فى قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد ، حين ما يتصور به ؛ قائمةٌ \*

## الفصل العاشر

## حكاية

(١) وكان لهم رجل يعرف بـ « فرفور يوس » عمل فى العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشف كله . وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ، ولا « فرفور يوس » نفسه .

وقد ناقضه من أهل زمانه رجل .

وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول \*

واعلم أنه كما لزمهم فى الفصل المتقدم ، القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة .

ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة ، فى هذا المعنى .

(١) أقول : الحشف : أردأ التمر .

ويقال للضرع البالى ، أيضاً ، حشف .

فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين .

و « فرفور يوس » هذا هو صاحب « إيساغوجى » .

(١) اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر .

لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال .

ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ، ليحدث منهما ثالث .

بل على أنه كان شيئاً واحداً ، فصار واحداً آخر .

قول شعري غير معقول .

(١) أقول: لما فرغ من إبطال المذهب المذكور، أشار إلى وجه الإبطال بقول كلى:

وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره .

ففسر الاتحاد أولاً .

وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقى من قوظم :

صار شيء شيئاً آخر .

وبيّن أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالحجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر :

بطريق الاستحالة :

وهى أن يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما ، وينضاف إليه شيء آخر

يكون معه ، مصيراً إياه .

كما يقال : صار الماء هواءً ، والأسود أبيضاً ، أو ما بالقوة ، ما بالفعل .

أو بطريق التركيب :

وهو أن ينضاف شيء آخر ، إلى الشيء الصائر ، فيتركب المصير إياه عنهما .

كما يقال صار التراب طيناً ، والخشب سريراً .

وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين .

بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة ، وهو أنه :

كان شيئاً واحداً ، فصار هو وحده واحداً آخر .

(٢) فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما اثنان

متميزان .

وإن كان أحدهما غير موجود ، فقد بطل - إن كان المعدوم ما

هو قبل ، حدث شيء آخر ، أو لم يحدث - أن كان بالفرض

ثانياً ومصيراً إياه .

وذكر أن ذلك قول شعري غير معقول ، وإنما نسبه إلى الشعر ؛ لأنه مخيل ، وبسبب تخيله يظنه عوام المتألفة والمتصوفة ، حقاً . ثم اشتغل بذكر الحجّة على فساده .

(٢) أقول تقريره :

أن ههنا أمرين :

أمر كان قبل الاتحاد .

وأمر حصل بعده .

والأول هو الصائر هذا الثانى .

والثانى هو المصير إياه لذلك الأول .

فالحال بعد الاتحاد لا يخلو :

إما أن يكون الأمران موجودين معاً .

وإما أن يكون أحدهما موجوداً ، والآخر معدوماً .

وإما أن لا يكون واحد منهما موجوداً .

وجميع الأقسام محال .

أما الأول ، فلقوله :

[ إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما :

اثنان متميزان ] .

وذلك بنا فى الاتحاد .



وإن كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر ، بل إنما يجوز أن يقال : إن الماء صار هواءً ، على أن الموضوع للمائية ، خلج المائية ، ولبس الهوائية .  
أو ما يجري هذا المجرى \*

وأما القسم الثاني فيحتمل تقديرين : أحدهما : أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول ، والموجود هو الأمر الثاني . والآخر : أن يكون بالعكس .  
والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط ؛ لأن التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد .  
فقال : [ وإن كان أحدهما غير موجود ] .

يعنى القسم الثاني من الثلاثة :  
[ فقد بطل - إن كان المعدوم ما هو قبل ، حدث شيء آخر أو لم يحدث - ]  
أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم ، سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ، أو لم يحدث .  
[ أن كان بالفرض ثانياً ، ومصيراً إياه ] .  
بفتح الهمزة فى : [ أن ] .  
وهى أن المصدرية الكائنة مع لفظة : [ كان ] .  
فاعلاً لكلمة : [ بطل ] .  
أى فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ، ومصيراً إياه .  
وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً ، مصيراً إياه .  
فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا .  
والفاضل الشارح : لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى ، نسبها إلى الاختلال .

## الفصل الثانى عشر

### تذنيب

(١) فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجودة ، تتقرر فيها الجلايا العقلية ، تقرر شيء فى شيء آخر \*

## الفصل الثالث عشر

### تنبيه

[ ١ ] الصور العقلية ، قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية .

وأما القسم الثالث ؛ فقد أبطله بقوله :

[ وإن كانا معدومين ، فلم يصير أحدهما الآخر ] .  
ثم ذكر مثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز ، وهو الاستحالة .  
وأشار إلى الضرب الآخر ، أعنى التركيب ، بقوله :  
[ وما يجرى هذا المجرى ] .

(١) أقول : لما أبطل المذهب المذكور ، صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل ، بكمالاته ؛ فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا .  
فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شيء فى شيء آخر .

و [ الجلية ] .

فى اللغة ، هى الخبر اليقين .

وإنما عبر عن :

[ المعقولات ] .

؛ [ الجلايا ] .

لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين .

[ ١ ] أقول : لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة ، أراد أن

مثلاً ، كما تستفيد صورة السماء من السماء .  
وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج .  
مثل ما تعقل شكلاً ، ثم تجعله موجوداً .  
ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني \*

#### الفصل الرابع عشر

##### تنبيه

(١) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب

عقلي ، مصوراً :

يبين أن الأول الواجب لذاته ، وما يتلوه من المبادئ العالية ، على أي نحو من أنحاء التعقل ، يعقل العقولات .  
فقسم العقولات :

إلى ما تكون عللاً لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها ، كتعقل الإنسان عملاً غريباً لم يسبقه أحد إليه ، وإيجاد ما يعقله بعد ذلك .  
ويسمى علماً فعلياً .

وإلى ما تكون معلولات الأعيان الخارجية .

كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته .

ويسمى علماً انفعالياً .

ونفي المصنف الثاني عن الأول تعالى ؛ لامتناع انفعاله عن غيره .

(١) أقول : هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين ، وتقريرها

أن يقال :

لموجود الصورة في الأعيان .

أو غير موجودها بعدد :

في جوهر قابل للصورة المعقولة .

ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته ، لا من غيره .

ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته \*

كل صورة معقولة :

لشيء موجود في الأعيان ، أعني كل تعقل انفعالي .

أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان ، أعني كل تعقل فعلي .

فإما أن يحصل من سبب عقلي :

كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما ، عاقل بالقوة ، قابل لتلك الصورة .

وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر ، لا من شيء خارج عنه .

والحاصل من الغير ، ينسب إلى الحاصل من الذات ، وإلا لتسلسلت الأسباب ،

أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وقد بان استحالة ذلك .

فإذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته ، موجود ، والأول الواجب تعالى يجب أن

يكون علمه :

فعلياً كما مر .

وحاصلاً له من ذاته لا من غيره ، لما مر أيضاً .

واعلم :

أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً ؛ لأن الفاعل لا يكون قابلاً .

وفي وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر ؛ لأن العقل بالقوة ، لا يخرج إلى

الفعل ، عن غير مخرج خارجي ، كما في « النمط الثالث » .

## الفصل الخامس عشر

## إشارة

(١) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق. ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده . ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً \*

(١) أقول : لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ، ذاتي ، أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات . فذكر أنه يعقل ذاته ، بذاته ، لكونه عاقلاً لذاته ، معقولاً لذاته ، على ما تحقق في « النمط الرابع » . ويعقل ما بعده ، يعنى المعاول الأول ، من حيث هو علة لما بعده . والعلم التام بالعلة التامة ، يقتضى العلم بالمعلول ؛ فإن العام بالعاة التامة ، لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها . وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها . ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده : إما طولاً : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب . أو عرضاً : كسلسلة الحوادث التي لا تنتهى في ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنهى إليه من جهة كون الجميع ممكناً محتاجاً إليه ، وهو احتياج عرضي ، تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه ، بالنسبة إليه .

## الفصل السادس عشر

## إشارة

(١) إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرِكاً ومدركاً . ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول .

(١) أقول : للإدراك : اعتبار ، من حيث هو إدراك . واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرك . واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرك . وتختلف مراتبه بكل واحد من هذه الاعتبارات . أما اختلافه بحسب ماهيته ، فلكونه : تارة إحساساً . وتارة تخيلاً . وتارة توهماً . وتارة تعقلاً . وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك : فلكون الإدراك الفعلي المقتضى لكون المدرك فاعلاً ، أتم وجوداً من الإدراك الانفعالي ، المقتضى لكونه منفِعلاً . وأيضاً ، لأن هذا مفيد وجود . وذلك مستفاد من وجود . وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك . فلكون المدرك المجرد من المادة ، أتم في كونه مدرِكاً ، من المغموس فيها .

ولما بعده من ذاته .

وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع ،

عقلية متبددة المبادئ والمناسب .

والمدرّك بعلمته ، أتم من المدرّك بمعلوله .

ولما كان هذا هكذا .

وكان العلم التام بالعلة التامة ، مقتضياً للعلم التام بمعلولها .

ولم يكن العلم التام بالمعلول ، علماً تاماً بعلمته .

فإن العلة من حيث هي تامة ، توجب معلولها المعين من حيث هو .

والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علمته المعينة ؛ وإنما يقتضى علة ما لوجوده .

بل العلم بالعلة ، يقتضى العلم بماهية المعلول وأنيته ، والعلم بالمعلول يقتضى العلم بأنية

العلة دون ماهيتها .

كان أكمل الإدراكات في ذاتها إدراك الأول :

لذاته بذاته كما هي ، ولجميع ما سواه أيضاً بذاته ، من حيث هو علة تامة لها ، وهو

أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدرّكاً ؛ لأنه فعلى ، ذاتي .

وأفضل أنحاء كون الشيء مدرّكاً ؛ لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل .

ويتلوه إدراك الجواهر العقلية .

أما إدراكها للأول ، فغير ممكن من ذاتها المعلولة ، إلا أن الأول لما كان معقولاً

لذاته ، وهي عاقلة لذواتها ، عقلته بإشراق الأول عليها .

ثم عقلت ما دون الأول من الأول تعقلاً دون تعقل الأول إياها ويتلوه إدراكات

النفوس المستفادة من :

طرق الحواس .

والتخييلات .

وغيرها .

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيه

( ١ ) ولعلك تقول :

إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل .

وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية ؛ لأن مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصور  
بصور المعقولات ، فينتج منه فيها بعض تلك الصور ، بحسب استعداداتها واتصالها  
بذلك العقل ، وهي إدراكات :

[ متبددة المبادئ ] .

لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول .

وبعضها بالعكس .

وبعضها من طرق غيرها .

[ ومتبددة المناسبات ] .

لأنها :

تارة تنتقل من العلم بالشيء ، إلى العلم بما يشابهه .

وتارة إلى العلم بما يقابله .

وتارة على وجوه غيرها .

فهي أنقص مراتب الإدراكات .

وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك .

( ١ ) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

إنك ذكرت أن المعقولات :

لا تتحد بالعاقل .

ولا بعضها ببعض .

ولا بعضها مع بعض .  
لِمَا ذَكَرْتَ .

ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء .

بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل .  
وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء .  
فإذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته .

ويلزمك ، على ذلك ، أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقاً ، بل تكون  
مشملة على كثرة .

وتقرير التنبيه أن يقال :

إن الأول لما عقل ذاته بذاته .  
وكانت ذاته علة للكثرة .

لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته .

فتعقله للكثرة لازم معلول له .

فصور الكثرة التي هي معقولاته ، هي معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات .  
فهي متأخرة عن حقيقة ذاته ، تأخر المعلول عن العلة .

وذاته ليست بمتقدمة بها ، ولا بغيرها ، بل هي واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات  
لا ينافي وحدة علتها الملزومة لها ، سواء كانت اللوازم متقررة في ذات العلة ، أو مباينة لها .  
فإذن تقرر الكثرة المعلولة ، في ذات الواحد القائم بذاته ، المتقدم عليها بالعلية والوجود ،  
لا يقتضي تكثره .

والحاصل : أن الواجب واحد .

وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

فهذا تقرير التنبيه .

وباقى الفصل ظاهر .

ولا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته .

قول بكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً .

وتول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ، ولا سلبية ، على ما ذكره الفاضل الشارح .

فليس واحداً حقاً ، بل هناك كثرة .  
فنقول :

إنه لما كان تعقل ذاته ، بذاته .

ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته ، لذاته ؛ أن يعقل الكثرة .

وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته .

وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحادثة فيه .

إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر :

من مذهب الحكماء ، والقدماء ، القائمين بنفي العلم عنه تعالى .

وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها .

والمشاؤون القائمون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام  
هذه المعاني .

ولولا أني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات :

[ أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده ، فيما أجده . مخالفاً لما أعتقده ] .

لمينت وجه التقصي من هذه المضائق وغيرها ، بياناً شافياً . لكن الشرط أملك .

ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضوع إلى شيء من ذلك

أصلاً ، فأشير إليه إشارة خفيفة ، يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك .

فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته التي

بها هو هو ، فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة

ذلك الصادر التي بها هو هو .

واعتبر من نفسك ، أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها ، أو تستحضرها ، فهي صادرة

عك ، لا بانفرادك مطلقاً ؛ بل بمشاركة ما ، من غيرك .

ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها .

جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلية في الذات مقومة بها .  
وجاءت أيضاً على ترتيب .

وكثرة اللوازم من الذات مباينة ، أو غير مباينة ، لا تشمل  
الوحدة .

بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضاً بنفسها ، من غير أن تتضاعف  
الصور فيك .  
بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط ، على سبيل  
التركيب .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذه الحال فما ظنك بحال العاقل  
مع ما يصدر عنه لذاته ، من غير مداخلة غيره فيه ؟  
ولا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة ، شرط في تعقلك إياها ، فإنك تعقل ذاتك ،  
مع أنك لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة ، شرطاً في حصول تلك  
الصورة لك ، الذي هو شرط في تعقلك إياها .  
فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير  
حلول فيك .  
ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ، ليس دون حصول  
الشيء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحل فيه .  
فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هي حالة فيه .  
وإذا تقدم هذا فأقول :  
قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير :  
بين ذاته .  
وبين عقله لذاته .  
في الوجود .

إلا في اعتبار المعبرين على ما مر .

والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية ، وغير إضافية ، وكثرة  
سلوب ، وبسبب ذلك ، كثرة أسماء .

لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته \*

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين ، أعنى ذاته . وعقله لذاته .  
شيئاً واحداً في الوجود ، من غير تغاير .  
فاحكم بكون المعلولين أيضاً ، أعنى :  
المعلول الأول .

وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون :  
أحدهما مبايناً للأول .

والثاني متفرداً فيه .

وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً ، فاحكم بكونه في المعلولين  
كذلك .

فإذن وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة  
مستأنفة ، تحل ذات الأول تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها .  
وهي تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب .

كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود ، حاصلة فيها .  
والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك  
الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه .

فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .  
فهذا أصل إن حقيقته ، وبسطته ، انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء  
الكلية والجزئية إن شاء الله تعالى .

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

## الفصل الثامن عشر

## إشارة

(١) الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكلّيات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به . كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكلّيات .

ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاماً بسيطاً ، لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو ، لذكرت ما فيه كفاية ، لكن الاقتصار ههنا على هذا الإيماء أولى .

(١) أقول : يريد التفرقة :

بين إدراك الجزئيات على وجه كلي ، لا يمكن أن يتغير .

وبين إدراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها .

ليبين أن الأول تعالي ، بل كل عاقل ، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول ، دون الثاني .

وإدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل ، أو ما يجري مجراها من الآلات الجسمانية .

وقبل تقرير ذلك نقول : كالية الإدراك وجزئية تتعلقان بكالية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ، ولا مدخل للتصديقات في ذلك .

فإن قولنا : [ هذا الإنسان ، يقول هذا القول ، في هذا الوقت ] .

جزئي .

وقولنا : [ الإنسان يقول القول في وقت ] .

كلي ،

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئي ما ، وقت كذا ، وهو جزئي ما ، في مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بآنه وقع ، أو لم يقع .

ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان ، والوقت ، والقول :

بالجزئية .

والكلية .

وكل جزئي يتعلق به حكم : فله طبيعة توجد في شخصه ، إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها ، ولا يتناولها البرهان والحد .

بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها ، أو ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل إلى إدراكها ، إلا الحس وما يجري مجراه .

فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات ، صارت كالية يدركها العقل ؛ ويتناولها البرهان والحد ، وكان الحكم المتعلق بها ، حين كونها جزئية ، باقياً : بحاله ؛ اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمور المخصصة من حيث هي مخصصة .

وإذا ثبت هذا فنقول :

كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع ، وأدرك أحوالها الجزئية ، وأحكامها ، كتلاقيها ، وتباينها ، وتماسها ، وتباعدها ، وتركبها ، وتحللها ؛ من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التي تحدث :

معها .

وبعدها .

وقبلها .

وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .  
وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئي ، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين ، في وقت من زمان أول الحالين محدود .

من حيث يكون الجميع واقعاً في أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته ، شيء أصلاً .  
فقد حصل عنده صورة العالم منطبقه على جميع كلياته ، وجزئياته الثابتة ، والمتجددة المتصرمة ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عليه الوجود ، غير مغايرة إياها بشيء .  
وتكون تلك الصورة بعينها منطبقه على عوالم آخر ، أو حصلت في الوجود ، مثل هذا العالم بعينه .  
فتكون صورة كلية منطبقه على الجزئيات الحادثة في أزمنتها متغيرة بتغيرها ، هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلي .  
ونعود إلى شرح الكتاب .  
فقوله :

[ الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ] .

إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله :

[ من حيث تجب بأسبابها ] .

ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كلياً يقينياً غير ظني .

ثم قال :

[ منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه ] .

أي منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة في شخصه ؛ ذلك لأنها غير موجودة في غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة في غيره .

عقله ذلك أمر ثابت :

قبل كون الكسوف .

ومعه .

وبعده .

والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً .  
ثم قال : [ تتخصص به ] .

أي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ .

وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك لأن الجزئي من حيث هو جزئي .

لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئية .

ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك .

وباقى كلامه ظاهر إلى قوله :

[ وهو أن العاقل لأن بين كون القمر في موضع كذا . . . إلى آخره ] .

ومعناه أن من يعقل أن :

بين كون القمر في أول الحمل مثلاً . وبين كونه في أول الثور .

يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل ، فالوقت الذي

سار القمر فيه من أول الحمل ، عشر درجات .

فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور ، أمراً ثابتاً .

قبل وقت الكسوف .

ومعه .

وبعده .

فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف : [ زمان أول الحالين ] .

أعنى كون القمر في أول الحمل ،

واجب .

فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به ، أو بما يجري، جراه ، وليس زيادة غير محتاج

إليها ، كما ظنه الفاضل الشارح .



فلو عدم ذلك الجسم :

استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه .

فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل

في إضافته .

فإن كونه قادراً ، صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر

كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ،

ويدخل في ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً .

لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج ، وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء .

وهو القدرة ، التي هي هيئة ما للذات ، بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات ،

فعل .

وهي تقتضى كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ، ولا تتغير بتغير المضاف إليه .

فإن القادر على تحريك زيد ، لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ، ولكن

تتغير إضافته تلك ؛ فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد ، وإن كان قادراً في ذاته .

والسبب في ذلك ، أن القدرة تستلزم الإضافة :

إلى أمر كلى ، لزوماً أولياً ذاتياً .

وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلى لزوماً ثانياً غير ذاتي ، بل بسبب

ذلك الكلى .

والأمر الكلى الذى تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير ، فلأجل ذلك لا يتطرق

التغير إلى الصفة .

وأما الجزئيات فقد تتغير ، وتغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية ، المتعلقة بها .

وهذا الصنف كالمقابل للأول :

لأنه صفة متقررة ذات إضافة :

والأول : متقررة عارية عن الإضافة .

الفصل التاسع عشر

تنبيه وإشارة

( ١ ) قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

( ٢ ) منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة

صفة متقررة ، غير مضافة .

( ٣ ) ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ،

( ١ ) أقول : هذا الفصل يشتمل على :

قسمة الصفات إلى أصنافها .

وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف .

وما لا يتغير .

ليستدل بذلك على نفي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره .

وتلك القسمة أن يقال :

الصفة .

إما أن تكون متقررة في الموصوف ، غير مقتضية لإضافته إلى غيره .

وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره ، وليست متقررة في ذاته .

وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً .

وهي تنقسم :

إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه .

وإلى ما يتغير بتغيره . فهذه أربعة أصناف .

( ٢ ) هذا هو الصنف الأول من الأربعة . وهو ظاهر .

والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل .

( ٣ ) أقول : وهذا هو الصنف الثالث :

وهو الصفة المتقررة فى الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج ، التى

فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ؛ فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله .

(٤) ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس .

فتتغير الإضافة ، والصفة المضافة معاً .

(٤) وهذا هو الصنف الرابع :

وهو الصفة المتقررة في الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج ، التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج .

وهي كالعالم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافته إلى معاومه المعين ، وتغير بتغير المعلوم .

فإن العالم بكون زيد في الدار ، يتغير علمه بمخروجه عن الدار ، وذلك لأن العالم إنما يستلزم الإضافة إلى معاومه المعين ، ولا يتعاق بغير ذلك المعلوم ، بعين التعاق الأول .

بخلاف القدرة ، فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولاً .

وبسببه ، بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانياً .

أما العلم ، فإنه إذا تعلق بالكلي ، فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ألبتة ، إلا إذا استؤنف العلم ، وجدد ، فتعلق بذلك الجزئي ، تعلقاً آخر .  
ومثاله : العلم بأن الحيوان جسم ، لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ،

فإن كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلي ، لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئي جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، يلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها .

لا كما كان في كونه قادراً ، له هيئة واحدة ، إضافات شتى فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم أو وجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة .

لا في إضافة الصفة نفسها فقط .

بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

(٥) فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل :

ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر ، وهو العلم بكون الإنسان حيواناً .

فإذن العلم بكون الإنسان جسماً .

علم مستأنف ، له إضافة مستأنفة .

وهيئة جديدة للنفس ، لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً ، وغير هيئة

تحقق ذلك العلم .

ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف ، باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها .

لا في الإضافات فقط .

بل وفي نفس تلك الصفة .

(٥) لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية ، وهي أن :

كل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، لا يجوز أن تتبدل :

بحسب القسم الأول .

ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثاني ، فقد يجوز في إضافات بعيدة

لا تؤثر في الذات \*

صفاته المتقررة العارية عن الإضافة .

ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة .

ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة ، التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات .

ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة ، لازمة لزوماً ثانياً .

ولا يمكن أن تكون في إضافات قريبة ، لازمة لزوماً أولياً ، فإن التغير فيها يقتضى

التغير في نفس تلك الصفات .

وحيث تصير الذات موضوعة للتغير .

فهذا تقرير كلامه .

وإنما وسم الفصل :

بالتنبيه ، للقسم المذكورة .

وبالإشارة ، لهذا الحكم الكلى .

واعترض الفاضل الشارح :

[ بأن الإضافة وجودية عندهم ، فإذا جوزوا التغير فيها ، فلم لا يجوزونه في

الصفات الحقيقية ؟ ]

ليس بوارد ، لأنهم بينوا : أن الإضافة التي يجوز تغييرها ، ليست مما يتعاقبها

الموصوف ، ولا الصفة المتقررة فيها بالذات ، بل بالعرض .

ومعناه : ليس إلا وقوع الشيء الذي يظن أن الإضافة عارضة له ، كالقدرة على

تحريك زيد مثلاً ؛ تحت ما عرضت الإضافة له ، كالقدرة على التحريك مطلقاً .

على أن وجود الإضافة هو كونه الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره ، ولا يكون

لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل ، فلا يحدث من تغير الغير ، تغير في الشيء ، بل

يحدث منه تغير في الأمر المعقول فقط .

الفصل العشرون

نكتة

(١) كونك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة .

وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك في حالة متقررة في نفسك ،

تتبعها إضافة لازمة ، أو لاحقة ؛ فأنت بهما ذو حال مضافة ،

لا ذو إضافة محضة \*

الفصل الحادى والعشرون

نذنيب

[١] فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات

علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :

الآن .

والماضى .

والمستقبل .

(١) أقول : إشارة إلى الصنف الثانى من الأصناف الأربعة .

وذكر للفرق بينه وبين الصنفين الآخرين ، لتلا يلتبس بعضها ببعض ، وذلك ظاهر .

[١] أقول : هذا الحكم كالنتيجة لما قبله .

وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

[ واجب الوجود ليس بموضوع للتغير ] .

على ما ثبت « في النقط الرابع » .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر .

إلى الحكم الكلى المذكور وهو قولنا :

[ كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته ] .

على التفصيل المذكور .

ثم إن هذا الحكم يوجب مناقضة القول بأن :

[ الكل معلول للواجب بذاته .

والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ]

فذكر رفعا لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير

بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم : أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة ،

بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن :

[ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ] .

إن لم يكن كليا :

لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كليا ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته .

أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما به ، لا محالة .

فالقول بأنه :

[ لا يجوز أن يكون عالما به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير ] .

تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .

ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب : أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ؛ وهو أن يقال :

[ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث إلهى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات

(٢) ويجب أن يكون عالما بكل شيء ؛ لأن كل شيء لازم له ، بوسط . ، أو بغير وسط . ، يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ؛ إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت \*

الجسمانية ، كالحواس ، وما يجرى مجراها .

والمدرک بذلك الإدراك يكون موضوعا للتغير لا محالة .

أما إدراكها على الوجه الكلى فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل .

والمدرک بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعا للتغير .

فإذن الواجب الأول .

وكل ما لا يكون موضوعا للتغير .

بل كل ما هو عاقل .

يتمتع أن يدركها - من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول .

ويجب أن يدركها على الوجه الثانى [ .

(٢) أقول : هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل .

وأقول فى تقريره :

لما كان جميع صور الموجودات ، الكلية والجزئية ، التى لانهاية لها ، حاصلة من

حيث هى معقولة فى العالم العقلى ، بإبداع الأول الواجب . إياها .

كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة ، فى المادة ، على سبيل الإبداع ، ممتنعا ؛ إذ هى

غير متأتية لقبول صورتين معا ، فضلا عن تلك الكثرة .

وكان الجود الإلهى مقتضيا لتكميل المادة ، بإبداع تلك الصور فيها ، وإخراج ما فيها

بالقوة ، من قبول تلك الصور ، إلى الفعل .

قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين ، تخرج فيه تلك الأمور من القوة

إلى الفعل ، واحدا ، بعد واحد ، فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان ، موجودة فى موادها

والمادة كاملة بها .

## الفصل الثاني والعشرون

## إشارة

(١) فالعناية هي إحاطة علم الأول :

بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل . حتى يكون على أحسن النظام .

وإذا تقرر ذلك ، فاعلم أن القضاء عبارة عن :

[ وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومبجلمة على سبيل الإبداع ] .

والمقدّر عبارة عن :

[ وجودها في موادها الخارجية ، أو بعد حصول شرائطها ، مفصلة ، واحداً بعد واحد ] .

كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل :

(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ . وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ )

والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر ، مرة واحدة باعتبارين .  
وإلحسانية وما معها موجودة فيهما مرتين .

وهنا يظهر معنى قول الشيخ :

[ إن كل شيء يوجد الأول بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه

قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه ، تأدياً على

سبيل الوجوب ] .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية ، وهو ظاهر .

وقد مر في « النقط السادس » أيضاً ذكر ذلك .

وإنما أورده هناك بعد ذكر :

[ أن العالی لا يفعل لغرض في السافل ] .

ليُعلم نظام الموجودات ، كيف صدر عن الأول من غير قصد .

وبأن ذلك واجب عنه ، وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق .

فَعِلْمُ الْأَوَّلِ بِكَيْفِيَةِ الصَّوَالِ فِي تَرْتِيبِ وَجُودِ الْكُلِّ ، مَنْبَعٌ لِفَيْضَانِ الْخَيْرِ فِي الْكُلِّ \* .

## الفصل الثالث والعشرون

## إشارة

(١) الأمور الممكنة في الوجود :

منها أمور يجوز أن يتعري وجودها عن الشر ، والخلل ، والفساد أصلاً .

ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها ، إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما ، عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات المتحركات .

وأعاده هنا بعد نفي إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ، ليُعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه .

وموضع هذا البحث هو هذا الموضع .

وإنما أورده في « النقط السادس » لغرض ما ، وهو إزالة الوهم المذكور .

ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله : [ لا تجد مخلصاً إن طلبت . . . ] .

وبدأ كلامه هنا بتقرير المراد .

(١) أقول : لما فرغ من بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه .

وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك .

وفي القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

وإما بحسب الغلبة .

وإذا كان الجود المحض مبدأً لفيضان الوجود الخيري الصواب ،  
كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه ، مثل وجود الجواهر العقلية  
وما يشبهها .

أراد أن يشير إليه .

ويجب أن تحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب ، فأقول : الشر يطلق :  
على أمور عديمة ، من حيث هي غير مؤثرة ، كفقدان كمال شيء ما ، من شأنه  
أن يكون له ، مثل :

الموت ، والفقر ، والجهل .

وعلى أمور وجودية كذلك .

كوجود ما يقتضى منع المتوجه إلى كماله ، عن الوصول إليه ، مثل :  
البرد المفسد للثمار .

والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله .

وكالأفعال المذمومة :

مثل الظلم ، والزنا .

وكالأخلاق الرذلة :

مثل الجبن ، والبخل .

وكالآلام ، والغموم ، وغير ذلك .

فإننا إذا تأملنا في ذلك ، وجدنا :

البرد في نفسه ، من حيث هو كيفية ، أو بالقياس إلى علته الموجبة له ، ليس بشر ،

بل هو كمال من الكمالات :

إنما هو شر بالقياس إلى الثمار ؛ لإفساده أمزجتها .

وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه ، فإن في أن لا يوجد خير  
كثير ، ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل ، شرّاً كثيراً .

وذلك مثل خلق النار ؛ فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل  
معونتها في تكميل الوجود ، إلا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم  
ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية .

فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها .

والبرد إنما صار شرّاً بالعرض ؛ لاقتضائه ذلك .

وكذلك السحاب .

وأيضاً الظلم والزنا ، ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين :

كالغضبية والشهوية

مثلاً ، بشر .

بل هما من حيث تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين .

إنما يكونان شرّاً بالقياس :

إلى المظلوم .

أو إلى السياسة المدنية .

أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانيتين .

فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله ، وإنما أطلق على أسبابه  
بالعرض ، لتأديتها إلى ذلك .

وكذلك القول في الأخلاق التي هي مبادئها .

وكذلك الآلام ؛ فإنها ليست بشرور :

من حيث هي إدراكات لأمر .

ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها .

أو صدورها عن عليها .

إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقداً لاتصال عضو ، من شأنه أن يتصل .

وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا  
أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها ،  
وأحوال مثل النار في تلك أيضاً ، إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية ،  
وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم ، إلى أن يقع لها

فإذن قد حصل من ذلك أن الشر في ماهيته :

عدم وجود .

أو عدم كمال لموجود .

من حيث إن ذلك العدم غير لائق به ، أو غير مؤثر عنده .

وأن الموجودات ليست ، من حيث هي موجودات ، بشرور ؛ إنما هي شرور  
بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها ، لا لذواتها ، بل لكونها مؤذية إلى تلك الأعدام .

فالشرور أمور إضافية ، مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة .

وأما في نفسها ، وبالقياس إلى الكل ، فلا شر أصلاً . عند العدم المحض .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى ، إلى الشرح ، فنقول : الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه

تنقسم :

إلى ما لا شر فيه أصلاً .

وإلى ما فيه ما هو شر ، وما ليس بشر .

وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلاً .

والقسم الثاني ينقسم :

إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر .

وإلى ما يتساويان فيه .

وإلى ما يغلب فيه ما هو شر .

وهذه خمسة أقسام .

الأول : ما لا شر فيه أصلاً ؛ وهو موجود ؛ فإن الموجودات التي لا تشمل على أمر

بالقوة ، كالعقول ؛ لا شر فيها أصلاً .

والثاني : ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر ، وهذا أيضاً موجود ؛ فإن

خطأً في عقد ضار في المعاد ، وفي الحق ، أو فرط . هيجان غالب  
عامل ، من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد .

الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالها اللاتقة بها إلا وتكون بحيث يعرض لها  
عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كمالها :

كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة ، إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق  
أجزاء بعض المركبات ، بالإحراق .

تكون لا محالة من هذا الصنف .

وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحاطة والاستحالة ، والكون والفساد ،

وهي قليلة بالقياس إلى الكل .

ووقع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كماله أيضاً قليل ؛ فإنه لا يقع

إلا في أجزاء العناصر وبعض المركبات ، وفي بعض الأوقات .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية :

التي تكون شرّاً محضاً .

أو يغلب الشر فيها .

أو يساوي ما ليس بشر .

فغير موجودة ؛ لأن الوجودات الحقيقية ، والإضافية ، في الموجودات ، لا محالة تكون

أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله :

[ الأمور الممكنة في الوجود . . . إلى قوله : ومصادمات المتحركات ] .

وإلى الثلاثة الباقية بقوله : [ وفي القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

أو بحسب الغلبة ] .

واحتج على وجود الأولين بقوله :

[ وإذا كان الجود المحض . . . إلى قوله : وفي أوقات أقل من أوقات

السلامة ] .

وتكون القوى المذكورة لا تغنى غناءها ، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين ، وفي أوقات أقل من أوقات السلامة .

وأورد في الأمثلة :

الأم ، والأذى ، الحاصلين للحيوانات جميعاً .

والجهل المركب الضار في المعاد ، الذى يعرض لها ، لا من حيث هي حيوان ، بل من حيث هي إنسان .

والأمور التى تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين ، وتضره في أمر المعاد ، يعنى الأخلاق الرذلة ، والملكات الذميمة .

فإن هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلى الشرور .

وذكر أن أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال ، لا تغنى غناءها إلا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الأشياء ، وهي أقلية في الوجود ، وإن كانت كثيرة بالعدد .

ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة في العناية الأولى :

فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض .

ومرّضى بها ، لا من حيث هي شرور ؛ بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة ، لا يمكن أن تكون منفكة عنها .

قال الفاضل الشارح :

✓ [ هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة : لأنه لا يستقيم إلا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين ، كما هو مذهب المعتزلة .

أما مع القول بالإيجاب .

أو بنى الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية .

لا يكون السؤال بيلم ، عن أفعاله واردة .

فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول [ .

والجواب : أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر ، عما هو خير بالذات .

ولأن هذا معلوم في العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض ، فالشر داخل في القدر بالعرض ، كأنه مثلاً مرّضى به بالعرض\* .

فينهون إلى أن الصادر عنه ليس بشر .

فإن صدور الخيرات الكلية ، اللاحقة لشرور الجزئية ، ليس بشر .

ثم قال :

[ لهم يستدلون على كون الشرّ عدماً .

وهو ليس بصحيح : لأنهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم ،

فلا حاجة إلى الاستدلال .

وإن أرادوا حمل العدم على الشر : فهم محتاجون - قبل ذلك - إلى معرفة

ماهية الشر ؛ لأن التصديق مسبق بالتصور .

وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام ؛ فحاصل استدلالهم تمثيلات

لا تفيد يقيناً ] .

والجواب : أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة :

[ الشر ] .

فينظرون في وجوه استعمالاتهم ، ويخلصون :

ما يدخل في تلك الماهية بالذات .

عما ينسب إليها بالعرض .

لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها .

وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح ، وليس باستدلال تمثيلى .

غاية ما في الباب : أنه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال ، التى لا طريق إليها

إلا الاستقراء .

ثم إن الفاضل الشارح :

[ حكم بأن الشر هو :

الأم وحده .

وهو وجودى .

وأن الخير هو :



## الفصل الرابع والعشرون

## وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن أكثر الناس : الغالب عليهم الجهل .  
أو طاعة الشهوة والغضب .

فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر ؟ فاستمع .  
إنه كما أن أحوال البدن في هيئاته ثلاثة :  
حال البالغ في الجمال والصحة .

وحال من ليس ببالغ فيهما .

إما عدم الألم ، يعنى السلامة .

وإما ضده ، يعنى اللذة .

وأطال كلامه في بيان أن الآلام في الدنيا أكثر من اللذات .

وهو يقتضى كون الشر غالباً .

ثم ذكر :

[ أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا : إن قول القائل :

« لم خلق الله الخلق ؟ »

باطل ؛ لأنه تعالى خالق لذاته : لا لعله .

وهو ينافى القول بتعليل الشر .

فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول ] .

أقول : لا حاجة بنا هنا إلى إيراد جوابه ؛ فإن تحقيق ما مر ، كاف فيه .

(١) أقول : لما كانت قوى الإنسان التي بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ،

ويصير بسببها سعيداً ، أو شقيماً ، ثلاثاً :

نطقية .

وحال القبح والمسقام ، أو السقيم .

والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية ، قسطاً :

وافراً .

أو معتدلاً .

أو يسلمان .

\* كذاك حال النفس في هيئاتها ثلاثة :

حال البالغ في فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى في

السعادة الأخروية .

وغضبية .

وشهوية .

وكانت السعادة والشقاء العاجلتان ، مستحقرتين بالقياس إلى الآجلتين .

وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر ، أضداد ما ينبغى أن يكونوا عليه

بحسب هذه القوى ، أعنى :

الجهل .

وطاعة الشهوة والغضب .

سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء ، لا سيما في الآجل ، وذلك يقتضى غلبة الشر

في نوع الإنسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات .

فأزال الشيخ هذا الوهم بأن :

وجود الجهل الذي هو ضد اليقين .

أعنى الجهل المركب الراسخ .

نادر ؛ كوجود اليقين .

والعام الفاشى ، هو الجهل البسيط ، الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر ،

وكذلك في القوتين الأخيرتين :

وحال من ليس له ذلك ، لا سيما في المعقولات ، إلا أن جهله ليس على الجهة المضادة ، في المعاد ، وإن كان ليس له كثير زخر من العلم ، جسم النفع في المعاد ، إلا أنه في جملة أهل السلامة ، ونيل حظ من الخيرات الآجلة .

وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضه للأذى في الآخرة .

وكل واحد من الطرفين نادر .

والوسط فاش غالب .

وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل ، صار لأهل النجاة غلبة وافرة\*

فإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة ، نادر ، كوجودها .

والعام الفاشي هو الأخلاق الخالية عن :

غايبي الفضيلة .

والرذيلة .

وشبه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان :

في الجمال والصحة : الغايتين .

أو في القبح والمرض : الغايتين .

أو في الحالة المتوسطة بينهما .

ثم بيّن أن الوسط مع أحد الطرفين غالب .

فإذن الشر ليس بغالب .

وذلك لأن الشقاوة الأبدية ، تختص بالطرف الأخص ، على ما يجيء بيانه .

وهو معنى قوله :

[وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضة للأذى في الآخرة] .

يقال : هو عرضة الشيء ، وعرضة الشيء ، إذا كان منتصباً لشيء لا يتعرض

ذلك الشيء لغيره .

وباقى عباراته واضح .

## الفصل الخامس والعشرون

### تنبيه

(١) لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد .

ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في

العلم ، وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف .

ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة .

بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل .

(١) أقول : يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية منحصرة بالطرف الأخص :

وهو ظاهر .

وقوله : [باتكة لعصمة النجاة] .

أى قاطعة .

والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان ، أى يتمسك به ، لتلا يسقط .

وقوله : [بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة] .

دال على أن ما عداهما :

إما يقتضيان شقاوة منقطعة .

أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً .

وإنما قال : [واستوسع رحمة الله] .

ملاحظة لقوله عز من قائل :

[وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ، فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ]

فإن فيه ما يدل :

على شمولها للعموم .

وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

وإنما يُعرض للعذاب المحدود ، ضرب من الرذيلة ، وحدُّ منه .  
وذلك في أقلِّ أشخاص الناس .  
ولا تصنع إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، ومصروفة عن  
أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد .  
واستوسع رحمة الله .  
وستسمع لهذا فضل بيان \*

#### الفصل السادس والعشرون

##### وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : هلاً أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن  
لحوق الشر ؟  
فيكون جوابك : أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير  
هذا القسم .

وكان القسم الأول قد فرّغ عنه .  
وإنما هذا القسم في أصل وضعه ، مما ليس يمكن أن يكون  
الخير الكثير يتعلق به ، إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند  
المصادمات الحادثة .

فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه ، فكأن النار جعلت  
غير النار ، والماء غير الماء .

وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة ، غير لائق  
بالجود على ما بيناه .

(١) أقول : وهذا الفصل غنى الشرح .

#### الفصل السابع والعشرون

##### وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر ، فلم العقاب ؟

فتأمل جوابه .

إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض  
للبدن على نهمه .

فهو لازم من لوازم ما ساقته إليه الأحوال الماضية ، التي لم يكن  
من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها .  
وأما الذي يكون على جهة أخرى ، من مبدأ له من خارج ،  
فحديث آخر .

(١) أقول : تقرير السؤال أن يقال : إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على  
سبيل الوجوب :

لتمثلها مع سائر الجزئيات ، في العالم العقلي .

ولو وجب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك .

فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه : على سبيل الوجوب ؟

والشيخ أجاب عنه :

أولاً : بجواب تقتضيه القواعد الحكمية ، وهو قوله :

[ إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن . . . . . ]

إلى قوله : ولا من وقوع ما يتبعها ] .

وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة

فيها ، فكأنها تكون من داخل ذاتها .

ثم إذا سلم معاقب من خارج ، فإن ذلك أيضاً يكون حسناً ؛ لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً ، في الأسباب التي تثبت فتنفع في الأكثر .

والتصديق تأكيد للتخويف .

فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ ، وأتى بالجريمة ، وجد التصديق لأجل الغرض العام .

وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة .

لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني ، وارد على بدن المسيء من خارج ، على ما يوصف في التفاسير ، والأخبار .

فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله :

[ وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج ، فحديث آخر ] .

أى إثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً ، لكان سمعياً .

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ، ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية . أى ليس بشر . فقال : [ ثم إذا سلم معاقب من خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً ] .

وأراد بالحسن هنا الخير المقابل للشر .

لا ما يذهب إليه المتكلمون على ما سيأتي .

واستدل على ذلك بأن وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية ، حسن لنتفعه في أكثر الأشخاص .

والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ، ومقتض لزيادة النفع . فهو أيضاً حسن .

وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجباً من مختار رحيم ، لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر ، ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة .

لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي ، كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل ، فيقطع عضو يؤلم ، لأجل البدن بكليته ليسلم .

وأما ما يورد :

من حديث الظلم والعدل ، ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم .

ثم يبين أن هذا التعذيب إنما يكون شرّاً بالقياس إلى الشخص المعذب ، ويكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه .

[ ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي ] .

أى لا ينظر إليه .

فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل .

واستشهد بقطع العضو لصالح البدن .

فإن الحكم بوجود ذلك ، إن كان مشتملاً على شر ما

مقبول عند الجمهور .

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول

الحكمية .

وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول ، كالمعتزلة ؛ إنما يقررون ذلك على وجه آخر

وهو قولهم :

وأفعال مقابلة لها .  
 ووجوب ترك هذه ، والأخذ بتلك .  
 على أن ذلك من المقدمات الأولية .  
 فغير واجب وجوباً كلياً .

بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح .

[ تكليف العباد واجب على الله تعالى ، أو حسن منه ؛ إذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والأجلة .

والوعد والوعيد ، على الطاعة والمعصية حسنان ، إذ فيهما تقرّيبهم إلى طاعته ، وتبعيدهم عن معصيته .

وتعذيب العاصين عدل منه حسن .

والإخلال بإثابة المطيعين ، ظلم قبيح .

إلى أمثال ذلك مما يبينونه على مقدمات مشهورة ، مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبیح بعضها بحسب العقل ، يعدونها من البديهيات [ .

فذاكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من الأوليات ، بل أكثرها آراء محمودة ، واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور .

ويمكن أن يقع فيها ما يصح بالبرهان ، بحسب بعض الفاعلين ، يعنى الأشخاص الإنسانية ، على ما مر في المنطق .

فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود غير صحيح .

قال الفاضل الشارح :

[ هذا الجواب ضعيف :

أما أولاً : فلأنه مبني على وجوب التخويف .

فكما يقال : إن كان القدر ، فقلِّم العقاب ؟

يجوز أن يقال : إن كان القدر ، فلم التخويف ؟

فيكون حكمهما واحداً .

فإن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر .

وأما ثانياً : فلأنه لا يتمشى على قول المليين ؛ لأنهم يحكمون بكون الهالكين ممن

ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا  
 حققت الحقائق ، فليلتفت إلى الواجبات ، دون أمثالها .  
 وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها \*

بخالف قواعدهم ، أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم .

بل الجواب الصحيح أن يقال :

لأن العقاب أيضاً عن القدر ، وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل [ .

وأقول : عن الأول القول بالقدر . على ما ذهب إليه الحكماء :

وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة .

يخالف القول بالقدر ، على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون :

لا فاعل ، ولا مؤثر في الوجود ، إلا الله .

والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله .

فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته .

وكلاهما مستندان إلى أسبابهما .

ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف .

فإذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير ، واجب ، مع كونه من القدر ،

والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ .

وهو لا يتنافى كونه من القدر ؛ لأن جميع ما في القدر معلل عنده .

وأما على أصول الأشاعرة ، فلما لم يكن للتخويف أثر ، كان التعليل به باطلاً ، على

ما قاله الفاضل الشارح .

وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم ، بقطع التعليل على الإطلاق ، ولذلك يقولون :

[ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ]

وعن الثاني :

أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين ، على ما صرح به ، بل يريد تمشية

ما نطقت به الكتب الإلهية في هذا الباب .

وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد

فيه ما يناقض هذا الحكم .

# الفهرس

## فصول النمط الرابع

### في الوجود وعالله

صفحة

- الفصل الأول : تنبيهه :  
« اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ،  
وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ... » ٧
- الفصل الثاني : وهم وتنبيهه :  
« ولعل قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلاً إنما هو إنسان ، من حيث  
له أعضاؤه ... » ١٠
- الفصل الثالث : تنبيهه :  
« إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس ، لكان الحس  
والوهم ، يدخلان في الحس والوهم ... » ١١
- الفصل الرابع : تلذبيب :  
« كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق ، فهو  
متفق واحد ... » ١٢
- الفصل الخامس : تنبيهه :  
« الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته ، وحقيقته ، وقد يكون معاولاً  
في وجوده ... » ١٣
- الفصل السادس : تنبيهه :  
« اعلم أنك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في  
الأعيان ... » ١٥
- الفصل السابع : إشارة :  
« العلة الموجدة للشيء ، الذي له علل مقومة للماهية ، علة لبعض  
تلك العلل ... » ١٥

الفصل الثامن : إشارة :

« إن كانت علة أولى ، فهي علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود... »

١٨

الفصل التاسع : تنبيه :

« كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أولاً يكون... »

١٩

الفصل العاشر : إشارة :

« ماحقة في نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن... »

٢٠

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته... »

٢١

الفصل الثانى عشر : شرح :

« كل جملة ، كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحاديها... »

٢٣

الفصل الثالث عشر : إشارة :

« كل علة جملة ، هي غير شيء من آحاديها ، فهي علة أولاً للآحاد ، ثم للجملة... »

٢٥

الفصل الرابع عشر : إشارة :

« كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة فهي طرف... »

٢٦

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات ، كانت متناهية ، أو غير متناهية ، فقد ظهر... »

٢٧

صفحة

الفصل السادس عشر : إشارة أو تنبيه :

« كل أشياء تختلف بأعيانها ، وتتفق في أمر مقوم لها ، فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً... »

٢٨

الفصل السابع عشر : إشارة :

« قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له... »

٣٠

الفصل الثامن عشر : إشارة :

« واجب الوجود المتعين ، إن كان تعينه ذلك ، لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره... »

٣٦

الفصل التاسع عشر : فائدة :

« علم من هذا أن الأشياء التى لها حد نوعى واحد ، فإنما تختلف بعلى أخرى... »

٤٢

الفصل العشرون : تذييب :

« قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته... »

٤٤

الفصل الحادى والعشرون : إشارة :

« لولتأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء ، تجتمع ؛ لوجب بها... »

٤٤

الفصل الثانى والعشرون : إشارة :

« كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ، فالوجود غير مقوم له في ماهيته... »

٤٦

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :

« كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به لا بذاته... »

٤٧

الفصل الرابع والعشرون : إشارة :

« واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء ، في ماهية ذلك الشيء... »

٤٩

## فصول النمط الخامس في الصنع والإبداع

صفحة

- الفصل الأول : وهم وتنبيه :  
« إنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن تعلق الشيء ، الذي يسمونه  
مفعولا ، بالشيء الذي يسمونه فاعلا ، إنما هو من جهة المعنى ... » ٥٧ .  
الفصل الثاني : تنبيه :  
« يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : فعل ، وصنع ، وأوجد ؛ إلى  
الأجزاء البسيطة ... » ٥٩ .  
الفصل الثالث : تكملة وإشارة :  
« فالآن لنعبر أنه لأى الأمرين يتعلق ، فنقول ... » ٦٥ .  
الفصل الرابع : تنبيه :  
« الحادث بعد ما لم يكن ، له قبل لم يكن فيه ، ليس كقبلية الواحد ... » ٧١ .  
الفصل الخامس : إشارة :  
« ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن  
إلا لذي قوة تغير حال ، أعنى الموضوع ... » ٧٦ .  
الفصل السادس : إشارة :  
« كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده  
حاصلا ... » ٧٨ .  
الفصل السابع : تنبيه :  
« الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة ... » ٨٤ .  
الفصل الثامن : تنبيه :  
« وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى بها تكون  
علة ... » ٩٠ .

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :

« ربما ظن أن معنى الموجود لا فى موضوع يعم الأول وغيره ، عموم

الجنس ... » ٥١ .

الفصل السادس والعشرون : إشارة :

« الضد عند الجمهور يقال على مساو فى القوة ممانع ... » ٥٢ .

الفصل السابع والعشرون : تنبيه :

« الأول لا ندله ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له ... » ٥٣ .

الفصل الثامن والعشرون : إشارة :

« الأول معقول الذات قائمها ، فهو برىء عن العلائق ، والعهد ،

والمواد ... » ٥٣ .

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن

الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ... » ٥٤ .



## فصول النظم السادس

## في الغايات ، ومبادئها ، وفي الترتيب

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« أتعرف ما الغنى ؟ .. الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشيء

١١٨

خارج عنه . . . »

الفصل الثانى : تنبيه :

« اعلم أن الشيء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون

ذلك أولى وأليق . . . »

١٢٢

الفصل الثالث : تنبيه :

« فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما

١٢٣

تحبها . . . »

الفصل الرابع : تذييب :

١٢٤

« أتعرف ما الملك ؟ . . . الملك الحق هو الغنى الحق . . . »

الفصل الخامس : تنبيه :

١٢٥

« أتعرف ما الجود ؟ . . . الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض . . . »

الفصل السادس : إشارة :

١٢٨

« والعالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جارياً منه

مجرى الغرض . . . »

الفصل السابع : تنبيه أو تميم :

١٢٩

« كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة

إليه . . . »

الفصل الثامن : وهم وتنبيه :

١٣٠

« اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه شيء

لا مدخل له . . . »

الفصل التاسع : تنبيه :

« الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ،

٩٥

دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان . . . »

الفصل العاشر : تنبيه وإشارة :

« كل شيء لم يكن ثم كان ، فبين فى العقل الأول أن ترجح أحد

٩٦

طرق لإمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب . . . »

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« مفهوم أنه علة ما ، بحيث يجب منها (أ) غير مفهوم أن علة ما ،

٩٧

بحيث يجب عنها (ب) . . . »

الفصل الثانى عشر : أوهام وتنبيهات :

« قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ،

١٠٢

لكنك إذا تذكرت . . . »

الفصل التاسع : إشارة :

« لا تجد - إن ظلمت - مخلصاً ، إلا أن تقول : إن تمثل النظام

الكلّي ... » . . . . . ١٣١

الفصل العاشر : تنبيه :

« قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة كلية وإرادة

جزئية ... » . . . . . ١٣٤

الفصل الحادى عشر : إشارة وتنبيه :

« ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسما لداع شهوانى أو غضبى ... » .

١٣٨

الفصل الثانى عشر : تنبيه :

« لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه فى جميع السائتية واحداً ،

وهو مختلف ... » . . . . . ١٤٣

الفصل الثالث عشر : وهم وتنبيه :

« ذهب قوم إلى المتشبه به واحد فقط ... » . . . . . ١٤٥

الفصل الرابع عشر : زيادة تبصرة :

« الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه ، بعد أن

تعرفه بالجملة ... » . . . . . ١٤٩

الفصل الخامس عشر : تنبيه :

« القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التى فى

أمدرة ... » . . . . . ١٥١

الفصل السادس عشر : إشارة :

« الجركات التى تفعل حدوداً ونقطاً ، هى التى يقع بها الوصول

والبلوغ ... » . . . . . ١٥٣

الفصل السابع عشر : فائدة :

« إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال ما

يقولون : صار مفارقاً ... » . . . . . ١٦٤

صفحة

الفصل الثامن عشر : تذييب :

« فالحركة التى يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هى غير

متناهية ، هى الدورية ... » . . . . . ١٦٥

الفصل التاسع عشر : إشارة :

« اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسماً

غيره ... » . . . . . ١٦٥

الفصل العشرون : مقدمة :

« إذا كان شىء ما يحرك جسماً ، ولا ممانعة فى ذلك الجسم ، كان

قبول الأكبر لتحريك ... » . . . . . ١٧٠

الفصل الحادى والعشرون : مقدمة أخرى :

« القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها

معاوقة أصلاً ، فلا يجوز أن يعرض ... » . . . . . ١٧١

الفصل الثانى والعشرون : مقدمة أخرى :

« القوة فى الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة فى الجسم

الأصغر ... » . . . . . ١٧١

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :

« نقول : لا يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام قوة طبيعية ، تحرك

ذلك الجسم بلا نهاية ... » . . . . . ١٧٢

الفصل الرابع والعشرون : تذييب :

« فالقوة المحركة للسما غير متناهية وغير جسمانية ، فهى مفارقة

عقلية ... » . . . . . ١٧٥

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : قد جعلت السما تتحرك عن مفارق ، وقد كنت من

قبل منعت ... » . . . . . ١٧٦

صفحة

١٦٥

١٦٥

١٧٠

١٧١

١٧١

١٧٢

١٧٥

١٧٦

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبية :

« ولعلك تقول : إن جاز ذلك ، فيكون متناهي التحريك ، لا دائم

١٧٧

التحريك ... »

الفصل السابع والعشرون : إشارة :

« فالبدأ المفارق العقلي لا يزال تفرض منه تحريكات نفسانية ، للنفس

١٧٩

المهائية ... »

الفصل الثامن والعشرون : استشهاد :

« صاحب المشائين ، قد شهد بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير

١٧٩

متناه ... »

الفصل التاسع والعشرون : إشارة :

« الأول ليس فيه حيثيتان اوجدانيته ، فيازم - كما عامت - أن

١٨٣

لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط ... »

الفصل الثلاثون : تنبيه :

« قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها

١٨٥

كثيرة العدد ... »

الفصل الحادى والثلاثون : هداية :

« إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه

١٩٧

ذلك الشخص المعين ... »

الفصل الثانى والثلاثون : وهم وتنبية :

« ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السمائى غير جسم ، فلا بد لك

٢٠٣

من أن تقول ... »

الفصل الثالث والثلاثون : وهم وتنبية :

« أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التى تقررت ، أنه قد

٢٠٦

يوجد عن غير جسم حاو ... »

الفصل الرابع والثلاثون : وهم وتنبية :

« ولعلك تقول : إن الحاوى والحوى جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما ،

٢٠٨

غير واجبي الوجود ... »

الفصل الخامس والثلاثون : إشارة :

« وهذا التول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم إلى صورة الجسم الحاوى ،

٢٠٨

أو نفسه التى تكون كصورته ، أو إلى جملمته ... »

الفصل السادس والثلاثون : تنذيب :

« قد استبان أنه ليست الأجسام السهوية عللا بعضها لبعض ، وأنت

٢٠٩

إذا فكرت مع نفسك ... »

الفصل السابع والثلاثون : هداية وتحصيل :

« فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب

٢١٣

الوجود إلا واحداً فقط ... »

الفصل الثامن والثلاثون : زيادة وتحصيل :

« وليس يجوز أن ترتب العقليات ترتبها ، ويلزم الجسم السهاوى عن

٢١٤

آخرها ... »

الفصل التاسع والثلاثون : زيادة وتحصيل :

« فن الضرورى إذن ، أن يكون جوهر عقلى ، يلزم عنه جوهر

٢١٦

عقلى ... »

الفصل الأربعون : وهم وتنبية :

« وليس إذا قلنا : إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف ، يجب أن

٢٢٨

يصح عكسه ... »

الفصل الحادى والأربعون : تذكير :

« فالأول يبدع جوهرأ عقلياً . وهو بالحقيقة مبدع ، وبتوسطه جوهرأ

٢٢٩

عقلياً وجرمأ سماوياً ... »

الفصل الثانى والأربعون : إشارة :

« فيجب أن تكون هوى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير ، ولا

٢٣١

يمنع ... »

الفصل الثامن : زيادة وتنبيه :

« وأيضاً إذا عقل (أ) ثم عقل (ب) أيكون كما كان عند ما

عقل (أ) . . . . . » ٢٦٩

الفصل التاسع : وهم آخر وتنبيه :

« وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً ؛ فإنما

تعقل ذلك الشيء باتصالها . . . . . » ٢٧٠

الفصل العاشر : حكاية :

« وكان لهم رجل يعرف بفرفور يوس . . . . . » ٢٧١

الفصل الحادى عشر : إشارة :

« اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل

الاستحالة من حال إلى حال . . . . . » ٢٧٢

الفصل الثانى عشر : تذييب :

« فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجودة . . . . . » ٢٧٥

الفصل الثالث عشر : تنبيه :

« الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ، أن تستفاد من الصور

الخارجية . . . . . » ٢٧٥

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

« كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى مصور

لموجود الصورة فى الأعيان . . . . . » ٢٧٦

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته ، على ما تحقق . . . . . » ٢٧٨

الفصل السادس عشر : إشارة :

« إدراك الأزل للأشياء من ذاته فى ذاته ، هو أفضل أنحاء كون

الشيء مدركاً . . . . . » ٢٧٩

فصول النطق السابع

فى التجريد

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى

الهيولى ، ثم عاد . . . . . » ٢٤١

الفصل الثانى تبصرة :

« إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال

لم يضرها فقدان الآلات . . . . . » ٢٤٤

الفصل الثالث : زيادة تبصرة :

« تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكافها تكرر الأفاعيل ، لا سيما

انقوية . . . . . » ٢٤٩

الفصل الرابع : زيادة تبصرة :

« ما كان فعاه بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل فى

الآلة . . . . . » ٢٥١

الفصل الخامس : زيادة تبصرة :

« لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب أو دماغ ، لكانت

دائمة التعقل . . . . . » ٢٥٣

الفصل السادس : تكملة لهذه الإشارات :

« فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثاله أن يعقل بذاته . . . . . » ٢٦١

الفصل السابع : وهم وتنبيه :

« إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل ، إذا عقل

صورة عقلية ، صار هو هى . . . . . » ٢٦٧

الفصل السابع عشر : وهم وتنبيه :  
« ولعلك تقول : إن كانت العقول لا تتحد بالعازل ، ولا بعضهم مع

بعض ... »

الفصل الثامن عشر : إشارة :

« الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكايات من حيث تعجب

بأسبابها ... »

الفصل التاسع عشر : تنبيه وإشارة :

« قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه ... »

الفصل العشرون : نكتة :

« كوزاك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة ... »

الفصل الحادى والعشرون : تذييب :

« فالواجب الوجود يجب أن لا يكون عامه بالجزئيات عاماً زمانياً ... »

الفصل الثانى والعشرون : إشارة :

« فالعناية هى إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عامه الكل ... »

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :

« الأمور الممكنة فى الوجود ، منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل وفساد أصلاً ومنها أمور ... »

الفصل الرابع والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل ، أو طاعة الشهوة والغضب ... »

الفصل الخامس والعشرون : تنبيه :

« لا يقنع عندك أن السعادة فى الآخرة نوع واحد ... »

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :

٣١٠ . « أو لعلك تقول : هلا أمكن أن يبرأ القسم الثانى عن حقوق الشر ... »

الفصل السابع والعشرون : وهم وتنبيه :

٣١١ . « ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر فلم العقاب؟ فتأمل جوابه ... »