

المكتبة الفلسفية

ضوابط المعرفة

المستأمة شرح الهداية الأثيرية

تأليف العلامة الفيلسوف

صدر الدين محمد الشيرازي

ت ١٠٥٠ هـ

ضبط وتحقيق

أ.د/ أحمد عبد الرحيم الساج المستأمة / توفيق علي وهبة

المجلد الثاني

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨
حقوق الطبع محفوظة للناشر
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة
٢٥٩٢٢٦٢٠ - ٢٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الشيرازى ، صدر الدين ،...-١٦٤٠ م
ضوابط المعرفة، المسماء، شرح الهداية الاثرية/ تأليف صدر الدين
الشيرازى وظبط وتحقيق احمد عبد الرحيم السايح ،توفيق على وهبة
ط ١ - القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٨

١ ص : ٢٤ سم
تدمك : ٣٨٧ - ٣٤١ - ٩٧٧

١- الفلسفة الإسلامية

٢- علم الكلام

١- العنوان

ب- السايح ، احمد عبد الرحيم (ضابط ومحقق)

ج- وهبة ،توفيق على (ضابط ومحقق مشارك)

ديوى: ١٨٩

رقم الإيداع: ٢٠٠٨/٣٢٢٧

ضوابط المعرفة

المستأه شرح الهداية الأشعرية

القسم الثالث

في الإلهيات

القسم الثالث فى الإلهيات

بالمعنى الأعم التى موضوعها الوجود المطلق وتوضح ذلك: أن الشئ كالإنسان مثلاً قد يوصف بأنه واحد وكثير، وبأنه كلى أو جزئى وبأنه بالفعل أو بالقوة وقد يوصف بأنه مساو لشئ أو أصغر أو أكبر، وقد يوصف بأنه متحرك وساكن، وبأنه حار أو بارد، أو غير ذلك، ثم أنه لا يمكن أن يوصف بما يجرى بجرى أو وسط هذه النوعت إلا من جهة أنه ذو كم ولا يمكن أن يوصف بما يجرى بجرى آخرها إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات، لكنه لا يحتاج فى أن يكون واحداً أو كثيراً إلى أن يصير رياضياً أو طبيعياً بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكر معهما.

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

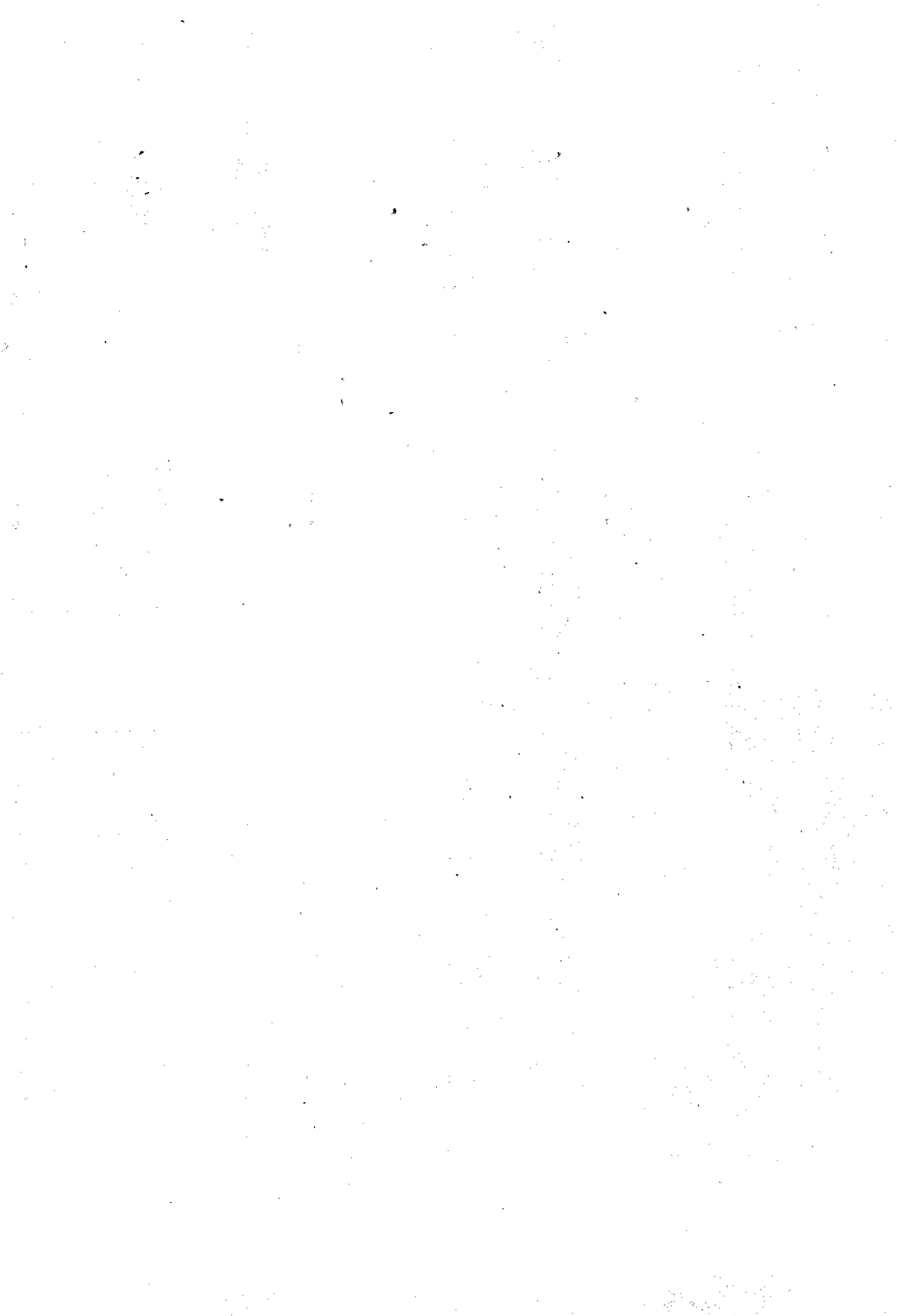
وإما بحث عن عوارض الموجود، وإما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم، باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية فلذلك يجب أن يكون الموجود المطلق تبييناً بنفسه مستغنياً عن التعريف والإثبات وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام، وهو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

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

الفن الأول

في تقاسيم الوجود

بمعنى الوجود



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

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

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

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

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

هو موجود مطلق، أى العوارض التى لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً لاستغنىت عن هذه التكاليف وأشباهاها إذ بملاحظة هذه الحيشة فى الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية لا بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالماً عن الخلل والفساد، ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم.

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

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

فإن الفصل عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنوع قد يكون عوارض أولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك، وإن كانت مما يقع فيها القسمة المستوفاة الأولية له، نعم، كل ما يلحق الشئ لأمر أخص وكان ذلك الشئ محتاجاً فى لحوقه إلى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً له على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره، كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم الإلهى

فى شىء، فظاهر أن لحوق الفصول للجنس كالأستقامة والأنحاء للخط ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد، بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها، فهى مع كونها أخص من الجنس أعراض أولية له ومن عدم التفتن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام الشيخ حيث صرح: بأن اللاحق لشيء لأمر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجاً فى لحوقه به إلى صيرورته نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضياً غريباً، مع أنه مثل العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والأنحاء المتنوعين للخط، ولست أدرى أى تناقض فى ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص عن الشيء لا يكون عرضاً أولياً له حكموا بأن مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون أولياً للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم والمردد بينهما وهو مرتب على سبعة فصول.

فصل في الكلى والجزئى

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

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

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

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

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

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

فالحق أن الصورة الإنسانية مثلاً الحاصلة فى الذهن القائمة بالنفس إذا أخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضاً كسائر الكيفيات النفسانية وموجوداً خارجياً وعلماً وجزئياً، وإذا أخذت معرات عن الشخصيات العارضة بسبب حلولها فى نفس شخصيته كانت مهيته جوهرية إنسانية وموجوداً ذهنياً ومعلومًا كلياً، وفى المقام إشكالات كثيرة ليس ههنا موضع بيانها وحلها من أراد ذلك فليرجع إلى الأسفار الأربعة.

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

فالتشخيص بمعنى ما به التشخيصية زائد على الطبيعة الكلية إذ لو لم يكن زائداً عليها لما كان الأمر كذلك، والتشخيص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص ومهيته كتشخيص ذات الواجب الذى هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه، وقد يكون زائداً على مهيته وذلك إما بأن يكون لازماً لها فيكون نوعه منحصرًا في فردة كتشخيص العقول الفعالة، أو بأن يكون عارضاً لها كتشخيص أفراد الإنسان بالعوارض اللاحقة لمهيته من الكم والأين والوضع والمثى.

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

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

لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ وأكد القول فى أن الوجود أمر ذهنى لا هوية له فى الأعيان، والعجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشيء الذى هو غير الوجود وغير الوجود إما نفس المهية المشتركة أو هى مع زيادة وعوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان وهو معرف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورهما لا يمنع الشركة وأن مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية إذا كانت خارجاً عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شىء فيه موجب لمنع الشركة، وكذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلى له يمكن حمله على الوجود، فإن الوجود لا يمتاز عن المهية فى الأعيان. وما قيل من أن تشخص الشىء بالفاعل فهو أيضاً له وجه، فإن الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمقيد الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت أن كل وجود يقوم بفاعله، فكل تشخص يقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا فى التشخص الذى هو قيد للشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو أن تشخص الشىء بارتباطه إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الأشياء لأننا قد حققنا فى كتابنا الكبير أن المهيئات إنما ترتبط بالفاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها فى نفسها، فبالوجود يرتبط كل شىء إلى علته وهكذا إلى ما هو علة الجميع.

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

شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتيار أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان.

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

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

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

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

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

فصل في الواحد والكثير

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

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

والأول: قد يكون جنساً لها وهو الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحددين في الحيوان وقد يكون نوعاً لها وهو الواحد بالنوع كزبد وعمر، والمتحددين في الإنسان.

والثاني: قد يكون محمولاً لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحددين في الأبيض المحمول عليهما، وقد يكون موضوعاً لها وهو الواحد بالموضوع كالكتاب والضاحك المتحددين في الإنسان للمحمولين عليه، فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة.

والواحد الحقيقي هو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته هو الذي يقال له، الواحد العددي على اصطلاح القوم كما وقع في قوله: وقد يكون واحداً بالعدد أى بالشخص كزبد وإن كان الواحد الحقيقي في اصطلاح المصنف أحص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد يكون بالعدد أى بالشخص وحينئذ إما أن لا ينقسم أصلاً أو ينقسم.

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

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

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

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

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

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

وقد يقال: في وجه الحصر لأحدهما إما وجوديان أو لا، وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايقان أولاً فهما المتضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فأما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة، أو فهما السلب والإيجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين:

الأول: جواز كونهما عدميين بأن يكون أحدهما مضافاً إلى الآخر كالعمى

وعدم العمى.

الثاني: إن وجود الملزم محل تقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخوته اللازمة لها عنه، وهذا التقابل غير داخل في السلب والإيجاب والعدم والملكة، إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي عدماً للوجودي، ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل أولاً وبالذات في المثال المذكور إنما هو بين السخونة وانتفائها، لكن لما كان انتفاؤها مستلزماً لانتفاء الحركة صار مقابلاً للحركة ثانياً وبالعرض أحدهما الضدان وهما الموجودان، أي

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

وبالعكس لا يقال: التضاييف أعم من أن يكون تقابلاً أو تماثلاً أو تضاداً أو غير ذلك بل جنس لها، فكيف يجعل قسماً من التقابل أخص منه مطلقاً وقسماً للتضاد لأننا نقول: مفهوم التضاييف أعم من مفهوم التقابل، ومفهوم التضاد العارضين لأقسامهما وهذا لا يناق كونه معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مبايناً له، فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف، ومن حيث الصدق على الأفراد معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة.

وثالثها: المتقابلان بالعدم والملكة وهما أمران يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، أى عدماً لذلك الوجودى سواء كان بحسب شخصه فى الوقت أو فى غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريباً كان أو بعيداً لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الوجود كالبصر والعمى والعلم والجهل.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل فى المتقدم والمتأخر

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

الأول: هو المتقدم بالزمان.

والثانى: إما أن يكون محتاجاً إليه المتأخر أو لا.

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

والثانى: إما أن يعتبر فيه مبدأ فيكون القرب منه تقدماً وهو الرتبى أو لا وهو الشرف، وهذا الوجه إنما يتم لو تم بانضمام الاستقراء إليه لما فى الأخير من المناقشة أحدهما المتقدم بالزمان وهو أن لا يجتمع المتقدم مع المتأخر فى زمان، وهو ظاهر كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام. لكن الأول بالذات والآخر بالعرض والثانى المتقدم بالطبع وهو الذى لا يمكن أن يوجد الآخر، أى المتأخر إلا وهو موجود معه أو قبله ليشمل المعدات وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر بموجود، لا يخفى عليك أن هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصورى على المركب، فالأولى أن يقال: هو ما يكون محتاجاً إليه المتأخر ولا يكون علته تامة له كتقدم الواحد على الاثنين.

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

والثالث: المتقدم بالشرف، كمقدم أبى بكر على عمر واعلم أن الترتيب بين

الشيئين فى الخسة والدناءة مندرج فى هذا القسم.

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

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

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

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

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

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

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

وأما عند أصحاب المعلم الأول، فتقدم العقل على الهوى^(١) مثلاً وكذا تقدم الهوى والصورة على الجسم إلا بحسب الوجود لا بحسب المهية، وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدمًا على حمله على الهوى، وإن كان وجود العقل متقدمًا على وجود الهوى ولا الهوى فى أنها هوى مفتقرة إلى العقل بل يفتقر إليه فى وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة إلى جزأيه.

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

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

واعترض عليهم الإمام الرازي قائلاً في كتاب «المحصل»: إن هذا التهويل خال عن التحصيل، لأن المفهوم من كان ويكون لو كان أمراً موجوداً في الأعيان لكان إما أن يكون قار الذات، فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وإن كان غير قار الذات استحالة وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات.

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

فصل فى القديم والحادث

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

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

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

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

الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى، هذا خلف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها، وأما أن يصير واجباً فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم، وذلك الإمكان أمر وجودى، أى ثابت وإن كان ثبوته على نحو ثبوت المعدومات والإضافيات التى يتصف بها الأشياء فى الخارج، وإلا لما كان الممكن متصفاً به قبل وجوده فى الواقع إذ لا فرق بين قولنا: إمكانه لا، وبين قولنا: لا إمكان له، فلو كان الإمكان منفياً ^(م) يتصف الحادث به، هذا خلف، فثبت أن الإمكان نحواً من الثبوت الخارجى، وهذا القدر كاف فيما نحن بصدد من إثبات المادة وما فى حكمها للحوادث.

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

والسر فى ذلك أن الإمكان صفة سلبية والاتصاف بأمر سلبى فى نحو من أنحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به فى الواقع بخلاف الأمر الوجودى، فإن الاتصاف به فى مرتبة يوجب الاتصاف به فى الواقع.

وحاصل الكلام: أن الإمكان به فى المفارقات يجمع الفعلية، فلا ينكر بسببهما الذات الموصوفة بهما بخلاف إمكان الحوادث المغاير لوجودها فى الثبوت الخارجى، فإنه يحتاج إلى حامل مغاير يغاير ذلك الحادث كما علمت فى بحث الهيولى، ومنهم من أجاب عن هذا الشك بأن الإمكان فى المفارقات بمعنى آخر وهو أنه متى عدمت علتها عدمت هى بخلاف ما نحن فيه، فإن الحادث يمكن أن يعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره وهو غير صحيح.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أقول: هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه:

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

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

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

فبالاعتبار الأول يكون كعرض في موضوع، وبالاعتبار الثاني يكون كإضافة المضاف إليه، فاتصاف الموضوع بالإمكان حال خارجي له، واتصاف الحادث به

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

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

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

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

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

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

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

فصل في القوة والفعل

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

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

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

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

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

والأول باطل، وإلا لاشتكت الأجسام فيه، لأن الجسم بما هو جسم موجود متحصل تحصيلًا نوعيًا، لا يتخلف مقتضاه فى الأجسام وإن كان جنسًا لها باعتبار واحد مبهمًا لا بشرط شئ على ما سبق بيانه.

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

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

فصل في العلة والمعلول^(١)

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

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

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

وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المبين من حيث هو مبين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر، والمادة أيضاً تختلف باعتبار عليتها إلى ما إليه لأجله كالنوع العنصرى، وإلى ما فيها كالهيات، فرمما يجمع الجميع فى اسم العلة المادية لاشتراكها فى معنى القوة والاستعداد، فتكون العلل أربعاً وربما يفصل فىكون خمساً.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المبحث الأول: فى العبث وإثبات غاية ما له:

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

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

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

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

الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الأول جزافاً وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبعياً وفي الثالث عادة، وكل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً، وإذا تقررت هذه المقدمات فقد علم أن العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور.

فقول القائل: إن فعل العبث من دون غاية مطلقاً أو من دون غاية هي غير حقيقى أو ظنى غير صحيح لأن الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدأ له بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له، ففى العبث ليس مبدأ فكرياً البتة فليست فيه غاية فكرية، وأما المبادئ الأخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله وهى خير بالقياس إليه، فإن كل فعل نفسانى فلهشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك التخيل ثابتاً فلم يكن مشعوراً به فإن التخيل غير الشعور به وغير بقاءه.

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

المبحث الثانى: فى بطلان القول بالاتفاق:

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

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

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

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

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

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

وأما بالقياس إلى مبدأ الجميع والأسباب المكتتفة بها فلم يكن شىء بها اتفاقاً، فإن عثر حافر بئر على كثر فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التى ساقى الحافر

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

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

وأما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة:

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

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

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

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

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

أحدهما: بالذات، وهو الحرارة.

والآخر: بالعرض، وهو الطبيعة.

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

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

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

المبحث الثالث: الغاية والمصلحة:

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

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

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

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

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

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

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

المبحث الرابع: فى غاية الكائنات المتعاقبة لا إلى نهاية:

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

ثلاثة أقسام:

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

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

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

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

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

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

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

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

وقد بسطنا الكلام في كتابنا المسمى بـ «الحكمة المتعالية»^(١) فليطلب تحقيق الحق من هناك، وما يمكن إيراد في هذا الموضع هو ما نقول: إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً إنما التغير بحسب الاعتبار، فإن الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع قائماً أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حج الشهود والعين فهو من حيث إنه شعبان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شعبان وجوداً.

فالشعبان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تاماً والشعبان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين، فعلم أن العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل أيضاً يسترجع إليه بحسب الاستكمال فظهر أن تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون في القابل وإلى ما يكون في غيرها كرضا فلان غير مستقيم.

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

(١) الحكمة المتعالية: مطبوع في نسبة أجزاء، بدار إحياء التراث.

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

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

ثم أعلم أنه قد وجد فى كلامهم أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأعراض والغايات ووجد كثيراً فى ألسنتهم أنه تعالى غاية الغايات، وأنه المبدأ والغاية وفى الكلام الإلهى: ﴿إِنَّمَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^(١) و﴿أَرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ﴾^(٢) إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى.

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

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

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

(١) سورة الشورى آية ٥٣.

(٢) سورة الفجر آية ٢٨.

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

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

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

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

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

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

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

قلت: تأخر الغاية عن الفعل وجوداً إنما يكون إذا كانت من الكائنات، وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون، فلا يلزم بل الغاية فى الإبداعات تتقدم عليها علماً ووجوداً باعتبارين، وفى الكائنات تتأخر عنها وجوداً وإن تقدمت عليها علماً.

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

وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية.

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

ولكننا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتديره إياه لحصول صحته، فقد استفيدت الصحة من قصده إياها وكونها غرضاً له في تدبيره.

قلت: قصد الطبيب وغرضه ليس مفيداً لصحته، بل إنما يفيداً مبدأً أجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقاً يهين المادة لا غير والمفيد دائماً أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.

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

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

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

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

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

ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النى للأمة أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنبات الشجر على الحاجبين وتقصير الأخص من القدمين.

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

وللأرض من كأس الكرام نصيب

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

عالم نجروش لا إله إلا هو است

غافل بكمان كرد شمن است اويادوست

دريا بمحيط خویش موحى دارد

خس نیدارد كه این كشاكش با اوست

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

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

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

لم يكن لمقتضاها وجوداً لا أخيراً فله نحو من الثبوت أولاً وهو مستلزم لنحو من الشعور وإن لم يكن على سبيل القصد والروية، بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد: ﴿وَأَن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يَسِجُّ بِحُجْرَةٍ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾^(١).

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

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

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

أحدهما: بحسب الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته، والتحقق العرفاني لغيره فهو الأول، بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه وله الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنهم لا يزالون مترفين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر، فهو آخر في المشاهدة أول في الوجود، والله عز وجل حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال: «كنت كترًا مخفياً فأحييت أن أعرف» فدلنا على أنه غاية القصوى لوجود العالم معروفاً كما أنه الفاعل والعلة الغائية له موجوداً، كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك» فالغاية الأخيرة بالمعاني في الثلاثة لوجود العالم إنما هي وجوده تعالى ولقاؤه في الآخرة، لذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام وإليه ينساق الوجود: ﴿إِلَى اللَّهِ تُصِيرُ الْأُمُورُ﴾^(٢).

ثم اعلم أن المصنف ذكر من أحكام العلة مسألتين:

(١) سورة الإسراء آية ٤٤

(٢) سورة الشورى آية ٥٣

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

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

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

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

دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة، وهي التي يعبر عنها تارة بالصدر ومرة بالمصدرية وطوراً بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام، حتى إن الخصوصية أيضاً لا يراد بها المفهوم الإضافي، بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لها.

وحينئذ يندفع الإيراد على الحجة المذكورة تارة بأن المصدرية أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان فلا يلزم أن يكون معلولاً أو جزء من الفاعل وتارة بأن المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحداً محضاً في شيء من الصورة لأنه إذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحده الحقيقية، وتارة بأنه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تنهاها فيها إذا صدر عن الواجب شيء فإن مصدرية حينئذ بعدما يكون خارجة لا يجوز أن يكون معلولاً لأمر آخر بل يكون معلولاً للواجب صادراً عنه.

فيتحقق مصدرية أخرى بالنسبة إليه ويتسالم لأنك قد علمت أن المراد من الصدور أو المصدرية أمر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنهما المعلوم، وكلاً منافية لا في المعنى الإضافي يعرض لهما أخيراً، ويكفي في تحقق ذلك الأمر فرض شيء واحد هو العلة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(آ) كانت مصدرية لما ليس (آ) غير مصدرية (لا) التي هي نفس ذاته، فيكون ذاته غير ذاته.

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

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

أما أولاً: فلأن اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل، سواء كان من جهتين أو من جهة واحدة، وشروط التناقض ووحدهاته مشهورة لم يشترط أحد في النقض كون الموضوع واحداً حقيقياً.

وأما ثانياً: فلانتقاضه باجتماع كل مفهوم من متخالفين كالسواد، ويحركه في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه، فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضاً ولم يقل به أحد.

وأما ثالثاً: فلأن نقائص المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقاً لا مواطأة، إنما يعتبر بحسب هذا الحمل، فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لإصداره، كما أن نقيض وجود الشيء أي كونه موجوداً عدمه لا لا وجوده وإن كان كل من اللا صدور واللا وجود نقيضاً لنفس الصدور والوجود، لكن لا يغير في اتصاف الموضوع لهما على هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور.

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

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

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

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

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

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

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

اقتضاء السلب مسلوباً والإضافة منسوباً فلا يصح الحكم باستناد ثبوته إليها للزوم الدور.

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

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

أقول: هذا في السخافة والوهن بمثلة الثالث، بل أسخف وأوهن منه كما لا يخفى، والاشتغال بجواب أمثال هذه المشبهات تضییع للأوقات من دون فائدة، فإن قائلها إما أن لا يقدر على إدراك كون البسيط بجهة بساطته فاعلاً لشيء فضلاً عن إثباته أو نفيه أو يغلب على طبعه الجدال والمراء حُباً للترفع والرياسة وإنكاراً للفلسفة تقريباً إلى الجهلة.

المسألة الثانية: مما أشار إليها بقوله: ونقول أيضاً إن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة — أعني عند تحقق جملة الأمور المعبرة في تحققه — والمراد به الأمر الذي لا يخرج عنه شيء مما يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل للعلة البسيطة لائق الإمكان شرط في تأثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لا لما قيل: الإمكان مأخوذ في جانب المعلول لأنه من مصححات المعلولية.

فما لم نأخذ شيئاً ممكناً لم نطلب له علة لأن ذلك اعتراف بتركيب العلة، فإن أجزاء المعلول أجزاء للعلة التامة بل لأننا نقول: الإمكان من الأمور العقلية التي لا تحصل لها في نفس الأمر فإنه عبارة عن كون الشيء بحسب مهيته بحيث لا يقتضى الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى السلمي، ولا

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

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

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

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

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

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

وأما فى الثانى: فلأن امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الآخر لكان جائر الارتفاع، فيلزم إما ارتفاع النقيضين إن وقع ارتفاعه، أو جوازه إن لم يقع مع كونه جائزاً وكلاهما مستحيلان.

لأن إمكان المستحيل كوقوعه فبان أن المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة، وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافى فى الإمكان الذاتى المناقضى للوجوب بالذات، فيكون واجباً بغيره ممكنًا بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل إلا أن يكون ممكنًا بالذات، لأننا لو اعتبرنا مهيته من حيث هى هى لا يجب لها الوجود وإلا لزم كونه واجباً بنفسه وبغيره فيلزم توارده العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى وتحصيل الحاصل ولا العدم وإلا لزم إما تخلف مقتضى الذات، وإما اجتماع النقيضين.

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

لأن الشئ إذا كان معدوماً ثم وجد فيما أن توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم أو حالة الوجود أو فى الحالتين جميعاً لا جائز أن يفيد وجوده حالة العدم أو فى الحالتين جميعاً، وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف، فإذا ن يفيد وجوده حالة وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى

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

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

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

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

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

بالذات، فهي معدّات ومعينات وبالجملّة علل بالعرض، فالفاعل بالحقيقة هي، ومفيده كما في عرف الإلهيين.

وأما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجوداً غير التحريك، فقد دريت أنّها معدة وليست علة بالذات، فالجسم لاشتماله على الهوى التي هي محض القوة والإمكان لا تكون علة الوجود والتحصيل، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهوى والإيجاد موقوف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علة لوجود شيء لكان العدم مفيداً للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد بل الحق إن نسبة الإيجاد إليها — لو صحت — فهي يكون لإمداد علوى وأنما هي روابط للوجود ومصححات وشرائط ومعدّات.

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

وقد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين: أن المؤثر في الوجود هو مطلقاً هو الواجب تعالى، والفيض كله من عنده، وهذه الوسائط وإن كانت عقولاً فعالة كالأعتبارات والشروط التي لا بد منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى، فلا دخل لها في الإيجاد بل في الأعداد.

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل فى الجوهر والعرض

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فكأنه أراد أن معنى (في) الموضوع لو كان مشتركاً معنوياً بين هذه الأشياء لكانت هذه القيود مميزات لذى الموضوع عن المشاركات فتأمل.

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

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

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

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

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

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

والحكماء قالوا: إذا فتشنا حالنا عند العقل لم نجد إلا هذه الصورة العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصوري العقلية فهي قائمة بها، ناعته لها، فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أجزائها هذا على قاعدة من يرى أن للجسم صورة جزئية وأخرى طبيعية، قيل: حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل بكونه بعداً مجرداً جوهرياً. أقول: القائل به لا يقول ببعض من الخمسة، والقائل بما لا يقول بالبعد المجرد، وقد أشرنا إلى أن التقسيم على رأى بعض الحكماء والجوهر ليس جنساً لهذه الخمسة، إذ لو كان جنساً لكان ما يدخل تحته مركباً من جنس وفصل بناء على أن كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لأن النفس ليست مركبة منها لأنها تعقل المهية البسيطة الحالة فيها إذ تعقل كل مهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة، وإذا كانت المهية المعقولة بسيطة فلا تكون مركبة وإلا لزم بانقسامها انقسام المهية البسيطة الحالة فيها ضروري انقسام الحال بانقسام المحل، هذا خلف وفيه نظر لأن استيجاب انقسام المحل انقسام الحال إنما يكون في القسمة المقدارية بأنواعها دون القسمة المعنوية وإن كانت بأجزاء خارجية من المادة والصورة فضلاً عن الأجزاء العقلية المحمولة، على أنه لا يلزم مما ذكره عمد جنسيته إلا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب من نفى جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه.

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

فإذن المهيئات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر ليست أنواعاً له ولا الجوهر يكون جنساً لها، وإن كانت المهية التي يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه أجزاء بسيطة كما علمت فتلك الأجزاء إما أن يكون غنية عن الموضوع أو لا، فإن لم يكن كان الجوهر متقوماً بما يحتاج إلى الموضوع، والمتقوم بما يحتاج إلى الموضوع، لا يكون غنياً عن الموضوع، فلا يكون جوهرًا وقد فرض جوهرًا هذا خلف.

وإن كانت تلك الأجزاء غنية عن الموضوع فيتصدق عليها أنها جوهر صدقاً عرضياً لا صدق الجنس لأنواعه، وإذا كان الجوهر خارجاً عن جميع الأجزاء كان

صدقه على الكل صدقاً عرضياً لا ذاتياً، فلا يكون جنساً لشيء من المهيئات، هذا غاية ما يتمسك به القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين: أحدهما: النقض بجنسية سائر المقولات، بل سائر الأجناس مطلقاً لجريان مثل هذا الدليل فيها.

والثاني: ما أورده فى «الأسفار الأربعة» وهو الوجه الذى يحل به العقدة فى الطرفين ومن أراد فليطلب من هناك.

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

لا يقال: عدم كونها جوهرًا فى ذاتها. يستلزم كونها عرضاً مندرجاً تحت إحدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لأننا نقول: لا نسلم ذلك فإن المهيئات البسيطة خارجاً وعقلاً ليست واقعة فى ذاتها تحت شيء من المقولات. ولا يقدح هذا فى حصر المقولات فى العشر كما صرح به الشيخ فى «قاطيغورياس الشفاء» من أن المراد بانحصار الممكن فيها هو أن كل ما له من الأشياء حد نوعى فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شيء حد، وإلا لزم التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا يحدها، كالوجود وكثير من الوجدانيات.

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

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

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

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

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

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

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

أفرادها ومراتبها ليس بأمر ذاتى ولا بأمر عرضى بل الاختلاف بينها إنما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الآخر فى أصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت منه أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وإن كانت وجوداتها لا فى موضوع. فعليك بهذه القاعدة فإن لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه فى دفع شكوك تستعرض لك فى تحقيقها.

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

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

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

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

غيرها، فهي الإضافة وما يعقل دون القياس إلى غيرها إما أن يوجب لذاته المساوات والتفاوت والتجزؤ أو لا يوجب، فإن أوجب فالكم، وإلا فهو الكيف. وقال في «التلويحات»: وفي الحقيقة متى وأين والملك والوضع لا يعقل إلا وأن يعقل الإضافة قبلها، فإنه إذا كان الجسم في المكان لم تحصل له هيئة إلا الإضافة إليه وهي إضافة خاصة وكونه فيه ليس وجوداً له بل وجود إضافة، فإذا كانت الإضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام إما جنس أو جزء جنس.

فالإضافة تعم هذه الأشياء فليست بأجناس عالية، والفعل والانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وتارة إلى القابل، فنفس الإضافة إنما استحقت المقولية. واعترض عليه بمخالفته للمعلم الأول والجمهور فأجاب: بأن المقولات ليست مأخوذة عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغورى يقال له: أرخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر، والبرهان هو الذى يتبع الكم والكيف والأين والمتى والإضافة والملك والوضع والفعل والانفعال.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وينقسم بالاستقراء إلى كفيات محسوسة وهى خمس بعدد الحواس الظاهرة كالألوان والطعوم والروائح والأصوات، فمنها راسخة سواء كانت من أول الخلقة كحلاوة العسل، أو لم يكن كصفرة من به سدة فى الكبد وملوحة ماء البحر. ويسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها أو لأنها حادثة عن انفعالات المواد، ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجع وتسمى انفعالات، لا لما قيل إنها فى أنفسها انفعالات لأن نفس الانفعال من الأعراض النسبية، بل لأنها بسرعة وجودها وعدمها شديد الشبه بمقولة أن يفعل ولاستيجابها كثرة الانفعال فى موضوعها.

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

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

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

أحدهما: كونها استعدادات نحو الأشياء.

والآخر: كونها من الغايات التى يتوجه لها.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن الأوهام العامة إنكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة أخرى إنكار عرضيتها وطور آخر إرجاع كثير منها إلى الأشكال، والكل فاسد. أما الأول: فلاهما لو لم تكن موجودة لما كانت الحواس منفعة عنها؟

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

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

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

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

وأما بيان وجود الأشكال فما سوى الدائرة قد ثبت في كتاب «إقليدس» بواسطة الدائرة، وإثبات الدائرة طرق — كما أشرنا في أوائل هذا الكتاب — أقربها أنه لا بد من وجود الأجسام البسيطة، إذ لو لم يكن البسيط موجوداً لم يكن المركب موجوداً، ولا بد أن تكون محدودة مشكلة لتناهي المقادير الجسمانية، فيجب أن تكون مستديرة لأن المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي مبدأ

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

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

وأما الأئين: فهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله في المكان، سواء كان حقيقياً ككون الشئ في مكانه الخاص به أو غير حقيقى ككون الشئ في السماء أو في السوق، ومن الأئين ما هو جنسى ككون الشئ في المكان، ومنه نوعى كالكون في الهواء، أو شخصى كالكون في هذا المكان.

وأما متى: فهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله في الزمان أو في ظرفه، فإن كثيراً من الأشياء يقع في آن، كاللماسة وتقاطع خط بخط، وكون متى حقيقياً وغير حقيقى، وعاماً وخاصاً، كما سبق في الأئين.

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

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

واعلم: أن كون الشئ في المكان أو الزمان ليس ككون الشئ في نفسه، لأن الشئ يتحقق له كون أو لا، ثم يعرض له الإضافة إلى المكان أو الزمان، فوجود الشئ في نفسه قبل وجوده فيهما، ولو كان وجود الشئ في المكان نفسه وجوده في الأعيان، لكان كونه في الزمان أيضاً وجوداً له فكان لشئ واحد وجودات كثيرة.

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

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

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

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

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

أحدهما: أن يكون الملحق داخلًا، وهذا ليس نوعًا من المضاف الحقيقي، بل من المركب المشهورى، إذ نسبة الفصل إلى الجنس ليس بهذه المشابهة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويختص المضاف من بين سائر الأعراض بالعروض لكل موجود، فللواجب كالأول، وللجوهر كالأب، وللکم كالمساوى، وللکيف كالمشابه، وللأین

كالعالي، ولحق كالمقدم، وللوضع كالأشد انتصاباً، وللملك كالأكسى، وللفاعل كالأقطع، وللانفعال كالأشد تسخناً، وقد يقع فيها كلها إضافة في إضافة، فقد عرضت الإضافة لنفسها أيضاً وأكثر صيغ التفصيل مدلوله من هذا القبيل، ويتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها في الإبهام والتحصيل، والعموم والخصوص والتنوع والتخصص، والقوة والفعل، والوحدة والتعدد، والوجود والعدم، مثلاً: الضعف المطلق بإزاء النصف المطلق، والعددي بإزاء العددي، والأربعة بإزاء الاثنين، وتعدد الأبناء يوجب تعدد الآباء ولو بالاعتبار، فالرجل الكثير الأولاد له أبوة بالقياس إلى كل واحد منهم، فهو آباء كثيرة من حيث الوصف وإن كان بالذات واحداً، وإذا عدم بعضهم عدم أبوه من حيث هو أبوه وإن كان موجوداً في ذاته.

وباعتبارات أخرى، فإن قيل: المتقدم والمتأخر بالزمان متضايقان مع أنهما لا يوجدان معاً.

قلنا: التضايق إنما يكون بين مفهوميها ومفهومي المتقدم والمتأخر يكونان معاً في الذهن وإنما الافتراق بين الذاتين، وذاتا المتضايقين قد توجد كل واحد منهما بدون الآخر كالأب والابن، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها، وأما الملك ويسمى الجدة أيضاً، فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به إحاطة تامة أو ناقصة طبيعية، كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه، أو غير طبيعية وبقوله وينتقل بانتقاله يخرج مقولة الأين ككون الإنسان يعنى به الحالة الحاصلة له لأجل كونه متعمماً ومتقاصاً وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشئ من جهة استعماله إياه وتصرفه فيه، فمنه طبعي ككون القوى للنفس، وكذلك كون العالم للبارى جل ذكره، ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والسلوب كالشيئية والإمكان ونظائرها، فعلمت أن عدم دحولها تحت المقولات لا يضر حصرها.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وقد مر في بحث الحركة أن هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا تقبلان الاشتداد والتضعف وفيه إشكال، فإن الحركة إلى الكيف أو الكم أو غيرهما قد تزداد شدة وسرعة ازدياداً تدريجياً حاصلًا شيئاً فشيئاً، فيكون سلوكاً من انفعال ضعيف إلى انفعال شديد على التدريج.

أقول: ويمكن دفعه بأن هذا السلوك وإن كان بحسب الحس سلوكاً واحداً وانتقالاً متصلًا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذى يقع الكل فيه، فالانتقال من السرعة إلى سرعة أخرى أشد منها ليس شيئاً فشيئاً وإن كان أصل السلوك تدريجياً.

الفن الثاني

في العلم بالصانع وصفاته

فى العلم بالصانع وصفاته

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

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

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

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

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

العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة...^(١) ولا اسم له من تلك الحيشية وعشريته إنما هي بالقياس إلى غيرها — أعني الواحد — فإذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي، بل اعتباري لا يحتاج إلى علة موجودة، وبما ذكرنا اندفع أشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الأول، حتى إنهم اضطروا إلى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا: إن العلة في ذلك المجموع إن أريد بهما العلة التامة، فنختار أنما عينه.

فإن التوقف على كل واحد من الأجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لأن حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الأجزائي، وإن أريد بها الفاعل المستقل في التأثير فهو جزء — أعني الواجب —.

أقول: كلا القولين:

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

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

فهو غير صحيح إلا بالقياس إلى المعلول الأول دون الثواني لحاجتها إلى الواجب وغيره، وإن أريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكتفى بصرافة وحدته في إيجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الآخر إليه فيلزم توقفه على جميع الأجزاء التي هي عينه، وربما يجاب عن ذلك الإشكال بأن المتعدد قد يؤخذ مجملًا

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

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

قلنا: ذلك المجموع المأخوذ بهذا الوجه لا نسلم أنه ممكن ولا أنه واجب بل اثنان أحدهما واجب بذاته والآخر ممكن بذاته وفيه نظر، إذ التفاوت بالإجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة، والاتفات بأن يلتفت النفس إلى المركب التفتاً واحداً تارة والتفتات متعددة أخرى، وليس بين الجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الأمر بأن يدخل فى أحدهما شئ لا يدخل فى الآخر، فلا يمكن كون أحدهما موجوداً محتاجاً إلى العلة دون الآخر ولا اختلاف بينهما أيضاً فى الأحكام الخارجية.

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

البحث الثانى: علمنا أن جملة الموجودات بأسرها موجود محتاج إلى العلة،

لكن لم لا يجوز أن يكون علتها نفسها أو جزءها، ومنشأ ذلك عدم كونه واحداً حقيقياً؟ بيان ذلك أنه إذا توقف (آ) على (ب) وعلى (جـ) و (ج) على (آ) كان المجموع معلولاً وعلة، وإذا ذهب السلسلة إلى غير النهاية كان المجموع بتمامه

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

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

ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء منها مستنداً إلى سبب وذلك محال، لأن سبب الممكن ما لم يجب به وجوده ولم يتمتع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية أو غير متناهية يحتاج إلى علة خارجة عنها لا يقال إن أردت لجواز العدم في الممكن إمكانه الذاتي فهو لا يناقض وجوبه بالغير ووجوده، وإن أردت به جواز العدم في نفس الأمر، فهو غير ممنوع لأن كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضاً وجب وجوده بعلته وامتنع بما عدمه.

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

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

بالإيجاد، وتحقق إيجاد ما يتوقف أيضاً على تحقق موجود ما، لأن الشئ ما لم يوجد لم يوجد. انتهى.

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

وأجاب عن ذلك بعض الأعاضم: بأن طبيعة الإيجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعية، فلا محالة يتأخر وجوده من حيث مهيته عن وجود العروض والمنعوت تأخراً ذاتياً لا من حيث خصوص كونه هذا الإيجاد فقط، وكذلك طبيعة الوجود الإمكانى من حيث كونه وجوداً إمكانياً مطلقاً يحتاج إلى طبيعة الإيجاد ويتأخر عنها كذلك لا لأجل كونه هذا الوجود الخاص فقط، فلا مدخلة للخصوصيات فى شئ من الطرفين، فالاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين.

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

إذا تغيبت بدا وإن بدا غيبت

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

قال المحقق الطوسي في «مصارع المصارع» في الجواب: أحسنت يا علامة العلماء، فيما يسأل عنه العوام والصبيان، فإنه ليس بدوراً ههنا لا في اللفظ، لأن الشيء إذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده إلى مثل ذلك الشيء لا يكون دوراً يؤدي إلى أن لا يحصل بل ربما يتسلسلان إن استحال وجب أن يكون له مبدأ، فههنا اشبه الدور على المصارع.

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

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

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

واعلم: أن الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الإلهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب من غير أخذهم في الاستدلال إمكان ما سواه أو الحدوث في الأجسام كما هو مسلك المتكلمين، أو الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار إليهما في القرآن بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُن لَّهُمْ سَكُنٌ رَّيْهَمَ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيَّنَ

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

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

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

(١) سورة فصلت آية ٥٣.

(٢) سورة فصلت آية ٥٣.

(٣) سورة لقمان آية ٣٤.

فصل في أن وجود الواجب نفس حقيقة

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

وذلك باطل كما سيحىء، ولو كان زائداً عليها لكان عارضاً لها لكونه وصفاً ثابتاً لها، ولو كان عارضاً لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقر إلى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال إلى المحل فيكون وجود الواجب ممكناً لذاته لأن كل مفتقر إلى الغير، ممكن لذاته، فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر إن كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم أن يكون موجودة قبل الوجود لأن العلة الموحدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيداً للوجود ما لم يلاحظ كونه موجوداً، فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه، هذا خلف، وإن كان ذلك المؤثر غير المهية يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً في وجوده إلى الغير، وهذا — أى الاحتياج — على الواجب تعالى محال.

وقد نوقش في هذا الدليل بأن اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود مفتقراً إلى شيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك عنه أو إمكانه في نفس الأمر كما زعمه بعضهم، بل بالنظر إلى نفس ذلك الوجود، وأين هذا من ذاك؟ إذ يجوز أن يكون العلة المقتضية للوجود هي المهية من حيث هي هي، كما أنها القابلة له أيضاً، فيتقدمه بالمهية لا بالوجود، كما أن ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود، وكما أن المهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها، وكما أن مهية الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل أيضاً ضرورى هذا حاصل ما أورده الإمام الرازى على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تميم وتلخيص.

وأجاب عنه الحكيم الطوسى — قلنس سره — القدوسى في مواضع من كتبه كـ «شرح الإشارات» ونقدى «التزويل والمحصل» بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود، وبديهية العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه، فإنه ما لم يلحظ

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

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

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

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

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

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

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

قلنا: هذه الملاحظة لها اعتباران:

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

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

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

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

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

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

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

غاية ما في الباب أن يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكناً في نفسه فلا يكون واجباً لأن جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة، فإذا كان شيء من مهيأتها ممكناً، فصار الواجب أيضاً باعتبار مهيته ممكناً وهذا محال، فإذاً إن كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين: فهو الوجود الصرف البحث الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم وهذا كلامه نور الله سره، والإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمراً موجوداً إلى وجود ومعرض له يكون ذلك المعرض جزئياً شخصياً لا كلياً؟.

وتخصيص إطلاق المهية على الكلية لا ينفع إذ المقصود أن الوجود غير زائد، بل هو نفس حقيقة الواجب، مندفع بأن كلامه مبني على أن تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني أو مساوق له، فكل ما يفصله الذهن إلى معرض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كلية لا محالة، وكل ما له مهية فنفس تصورهما لا يأبى عن أن يكون لها جزئيات غير متناهية إلا لما نفع خارجي.

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

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

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

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

فإننا نجيب عما ذكره أولاً: بأن كل مهية بالنظر إلى ذاتها لا تقتضي شيئاً من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب أصلاً إلا بسبب وعلة، فإذا قطع النظر عن الأسباب الخارجة عن نفس المهية لا تأبى عند العقل أن يكون لها أفراد غير متناهية، وعما ذكره ثانياً وثالثاً، بأن الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديةً كان أو لا يقينيةً، مترتباً أو متكافئاً حتى قيل: إن بطلانه منظور فيه بل الكلام في إنه إذا كان الواجب تعالى مهية كلية يمكن أن يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المهيئات، فإذا وجب فرد من مهية كلية يلزم أن يكون جميع أفرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وأمكن لو أمكن.

فنقول: تلك الأفراد المفروضة لم تكن واجبة وإلا لما عدت، ولا ممتنعة وإلا لكان هذا الواقع أيضاً ممتنعاً هذا خلف، ولا ممكنة وإلا لكان الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا أيضاً خلف، فثبت أنه لو كان □ واجب تعالى ذا مهية غير الوجود يلزم كونه خلواً عن المواد الثلاث وهو محال.

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

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

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

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

ومنها: ما له ذاته هي عين وجوده، فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلًا عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء، ولا تزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلاثة، وعليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء، إذ منه مضيء بالغير كوجه الأرض والقمر المستضيء بمقابله. ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه.

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

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

أقول: إني لأعلم من الفقراء من عنده إن فهم هذا المعنى من أطوار العقل، وقد أثبتته وأقام البرهان عليه فى بعض موارد من كتبه ورسائله، و﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(١).

فصل: في أن وجوب الوجود بعينه نفس عين ذاته

ففي هذا الفصل حكمان:

أحدهما: أن وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة.

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

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

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

وأما بيان الحكم الثاني: فلأن تعينه لو كان زائداً على حقيقته بأن تكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة بالتشخيصات أو يكون بحيث يتشخص بأمر زائد على حقيقته سواء كان نوعاً منتشراً أو محصوراً في واحد دون غيره كالعقل والشمس مثلاً، لكان معلولاً لذاته بالبيان الذي مر في وجوده ووجوبه، والعلة ما لم تكن متعينة لا توجد المعلول.

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

واعلم: أن حقيقة الواجب كما أنه لا يمكن أن يكون معنى نوعياً متشخصاً بأمر زائد كما علمت، فكذلك لا يمكن أن يكون معنى جنسياً متخصصاً بفصل

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

وبالجملة مهية له نحواً من أنحاء الوجود، وهذا إنما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود وإلا لكان المقسم مقوماً والخارج داخلياً، ولما ثبت من قبل أن واجب الوجود ليست له مهية إلا صرف الوجود، فكل ما فرض مقوماً لوجوده كالفصل والمتشخص يكون مقوماً لنسخ حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذى هو نفس حقيقته جنساً للأشياء كما توهمه المتصوفة لكان الفصل مفيداً لمعنى الجنس.

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

والشئ الذى يكون غنياً عن كل شئ فالعلم به إما أن يكون أولياً شهودياً أو اعترافاً بالجهل واستدلالاً عليه بآثاره ولوازمه، وحينئذ لا يعرف حق معرفته، إذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شئ غير واجب الوجود برهاناً عليه وهو البرهان على كل شئ، فإن العلم اليقينى بذى السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل إلا بالسبب كما ورد فى «الصحيفة الإلهية» قل أى شئ أكبر شهادة؟

قال: الله، نعم، لو استدل عليه بأوثق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وإنه يقتضى واجباً بالذات كما أشرنا إليه لم يكن القياس دليلاً.
وإن لم يكن أيضاً برهاناً محضاً بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(١).

فصل فى توحيد واجب الوجود

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

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

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

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

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

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

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

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

فلئن قيل: لا يجوز أن يكون ما به الامتياز حينئذ أمراً عارضاً لا مقوماً حتى يلزم التركيب.

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

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

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

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

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

كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضًا هذا الوجود فرضًا مباينته أصلًا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما أشار إليه صاحب «التلويحات» عظم الله قدره بقوله: صرف الوجود الذى لا أتم منه كما فرضته ثانيًا، فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء، فوجوب وجوده الذى هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(١) وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى: ﴿يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٢).

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

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

(١) سورة آل عمران آية ١٨.

(٢) سورة فصلت آية ٥٣.

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

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

فصل في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

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

هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا لتحقيقه في المفارقات عن المادة مطلقاً عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القدم إلا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والأوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسماً أو متعلقاً بالجسم مع كونه مفارقاً عنه بالكلية هذا خلف، والدليل على الحكم الأصل قوله: لأن ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجباً من جميع الجهات.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل فى أن الواجب لذاته لا يشارك الممكنات فى وجوده

اختلفت كلمة أرباب الأنظار، وأصحاب الأفكار فى أن موجودية الأشياء بماذا، فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شئ باتحاده مع مفهوم الموجود اتحاداً ذاتياً كما فى الواجب، أو عرضياً كما فى الممكن. وذلك المفهوم عنده أمر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع لا عاماً ولا خاصاً بديهى يعبر عنه فى الفارسية «بهمست» وليس للموجود عنده قيام لا بالمهيات الممكنة ولا بنفسه كما فى الواجب عند غيره ولا اتصاف لشئ من الأشياء بالوجود عنده إلا فى الاعتبار العقلى المخالف للواقع كما صرح به فى تعاليقه على كتاب «التجريد» وذهب أبو الحسن الأشعرى وأتباعه إلى أن وجود كل شئ عين مهيته.

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

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

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

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

وزعمت جماعة من الآخرين: أن الوجود عام أمر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية، وهو ليس عينًا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالحمول في الجميع زائد بحسب الذهن.

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

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

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

وقالوا أيضًا: كون المشتق من المعقولات الثانية والمفاهيم العامة والبديئات الأولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصية مجهولة الكنه وثنائية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويمكن لنا الشك في وجودها أو الذهول عنه، لكن يرد على الدليل كون أنه إثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وأنه غير جائز.

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

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

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

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

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

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

بأن يكون نفس المهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق، والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذى هو محل الخلاف. **الثانى:** إنه منقوض بالعارض، وما ذكر فى دفع النقض فى بعض الحواشى للتجريد غير دافع له كما يظهر لمن راجعه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فالوجود الواقع فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع آخر فى مرتبته ولا وقوعه فى مرتبة الآخر سابقة أو لاحقة، وأشد المتعصبين فى باب اعتبارية الوجود وكونه أمراً عقلياً لا تحقق له فى الخارج هو صاحب «الإشراق» حتى إنه منع كون وجود الواجب عين ذاته، حيث قال فى كتبه من إنه: ليس فى الوجود ما عين مهيته الوجود، فإننا بعد أن نتصور مفهومه، قد نشك فى أنه هل له الوجود أم لا؟. فيكون له وجود زائد وكذلك نجرى الكلام فى وجوده فيتسلسل إلى غير النهاية ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى، وجوابه إن حقيقة الوجود كنهه لا يحصل فى الذهن إذ كل ما حصل فى الذهن فهو أمر كلى وإن تخصص بأمور وحقيقة الوجود ليس كلياً كما عرفت، وما حصل منها فيه أمر انتزاعى عقلى وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بمهيته التى هى عبارة عن الأنينة لا محال لهذا الشك، والأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين كما فعله فى «حكمة الإشراق».

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

فالوجود زائد على المهية ألزمهم بعين هذه الحجة بقوله: إن الوجود أيضًا كوجود
العنقاء مثلاً فهمناه ولم نعلم إنه موجود في الأعيان أم لا؟.
فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل موجودًا مرتبًا موجودًا معًا إلى غير
النهاية، ولكن ما أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فينهدم الأساسان.

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بذاته

لأنه — أى الواجب — مجرد عن المادة وعلاقتها إذ لو لم يكن مجرداً عن المادة لكان إما منقسماً أو حلاً فى محل أو يكون نفس المادة القابلة للصور والأعراض الجسمانية، إذ المادى لا يخلو من أحد هذه الأمور والتوالى بأسرها باطلة، فكذا المقدم.

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

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

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

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

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

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

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

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

فالمعلوم إما مجرد عما سواه بالكلية أو عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده، وإما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة الأول يسمى معقولاً، والثاني محسوساً سواء كان مبصراً أو ملموساً أو مشموماً أو مذوقاً أو مسموعاً أو متخيلاً أو متوهماً، فكل إدراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وملابسها شديداً أو ضعيفاً، فالحس كالبصر مثلاً يأخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها، لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما، بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وإذا لم تكن مهيته بهذا الاعتبار — أى باعتبار وجودها فى ذلك العاقل — عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار إنما عاقلة لذاتها إذ هى بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناطق عاقلية الجرد ذاتها هى كون ذاتها حاصلة له لا لغيره.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بالكمليات^(١)

أى: بجميع المهيئات المعقولة لأنه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب أن يكون عالماً بالكمليات، فالواجب لذاته يجب أن يكون عالماً بالكمليات أى بسائر المعقولات، أما الصغرى فقد مر ذكرها فى الفصل المتقدم، وأما الكبرى فلأن كل مجرد بالإمكان العام الشامل للوجوب يمكن أن يعقل. وهذا بديهى، أى لا خفاء فيه بعد أن يتبَّه بأن المانع من كون الشيء معقولاً هو علائق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلائق، والنقص بأن الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجرداً كما وقع فى «المطارحات» غير وارد، فإن معنى امتناع تعقل الواجب هو أن العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها أن تتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافى إمكان معقوليته فى نفسه، بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كما للشمس بالنسبة إلى أعين الخفافيش. وكل ما يمكن أن يعقل وحده يمكن أن يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محالة وأقل ذلك أن يحكم بشئها له أو بسلبها عنه، والحكم بشئ على شئ أو بسلبه عنه يقتضى تفاوتهما فى الذهن.

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

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

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

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

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

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

قال بعض الشارحين: وههنا بحث:

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

وأما ثانياً: فلأن اللازم من المقارنة صحت المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص، فجاز أن تصح الذات المجردة المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط، أعني المقارنة العقلية، فإذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني أو لوجود مانع لها الذي هو الوجود الخارجي، وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما إذا كانت المجرد موجوداً في الخارج قائماً بذاته.

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

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

بحسب ذاته متقدماً على العام كما فى «العرضيات» وذلك القدر كاف فيما نحن بصددده.

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

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

ثم إني أقول: لكن يرد على الدليل المذكور وجوه أخرى من الإراد: أحدها: إن من جملة عوارض المهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها فى العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها، فيمتنع تحققها فى الخارج امتناعاً ذاتياً متعلقاً بهذا النحو من التحقق، فلعل مقارنة معقول بمعقول فى العقل من قبيل الأوصاف الذهنية التى يمتنع بالذات تحققها فى الخارج، فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية.

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

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

عقل يجوزها الاقتران لأفراد كثيرين لكونه مفهوماً كلياً في الذهن، وإذا ثبت صحة الاقتران الذهني ثبت صحة الاقتران مطلقاً وثبت منه صحة الاقتران الخارجى لكونه فرداً من الاقتران المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها، ثم نتمم الدليل بأن ما يمكن للمفارق بالإمكان العام يجب وجوده لفقد الحالة المنتظرة في المفارقات العقلية لأن الاتصاف بأمر سانح يوجب التعلق بالمادة وهو متف فيها.

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

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

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

واعلم أن المصنف اختار في علم الواجب تعالى بالأشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين: بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى، كالكسيمائيس الملطى وأرسطاطاليس، وهو الظاهر من كلام الشيخين أبي نصر وأبي على وتلميذه بهمينار.

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

فقياس عقل واجب الوجود للأشياء هو قياس أفكارنا للأشياء التى نستنبطها، ثم نوجدتها فى الخارج من حيث إن المعقول منها سبب للموجود، والفرق بين الأمرين باننا لكوننا ناقصين فى أفاعيلنا الاختيارية إلى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها ثم إلى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والأول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج فى فاعليته إلى أمر خارج عن ذاته: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) فإنه تعقل ذاته وما يوجبه ذاته وبعلم من ذاته كيفية الخيرية فى الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده وعلى حدائه.

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

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

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

أقول: الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها، قد تطلق ويراد بها نفس المعنى الإضافي ولا ريب في أنها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود ما أضيفت هي إليه، وقد يطلق ويراد بها مبادئ تلك الإضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعاني بأول الاعتبارين صفة كمالية لذاته تعالى، بل بالاعتبار الثاني، فإن فاعليته تعالى هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات.

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

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

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

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

قلنا: لم لا يجوز أن يكون الشئ الواحد مستعداً للشئ الصورى ومفيداً له؟ لا يخفى أن هذا الكلام فى صورة المنع المقدمة وقع الاستدلال عليها فى أصل البحث وهو خلاف أسلوب المناظرة لأن المنع طلب الدليل على مقدمته، فالأولى أن يكتفى فى الجواب بمنع تعدد جهتي الفعل والقبول مطلقاً، وهذا لأن معنى كونه مستعداً للشئ إنه لا يمتنع لذاته أن يتصوره ومعنى كونه فاعلاً أنه متقدم بالعلية على ذلك التصور، فلم قلتُم إنهما متنافيان؟.

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

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

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

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

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

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

قلنا: في كل مركب يتحقق أمر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا أقل من كونه واحداً وموجوداً، وأيضاً للمركب جهة واحدة، فحتى الخمسة في خمسياتها والعشرة في عشريتها واللازم الذي يلزمه من هذه الحيثية فليس علة لزومه أحد أجزائه وإلا لكان حاصله له قبل الاجتماع، وليس القابل له أيضاً أحد أجزائه، فإن الموصوف بتساوي الزوايا القائمتين ليس أحد أجزاء المثلث كضلع واحد أو زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع، فكان الشيء باعتبار واحد فاعلاً وقابلاً.

قال بعض الشارحين: حق الجواب أن يقال: إنما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزأين له وليس كذلك، بل هما إضافتان عارضتان له بالقياس إلى الصورة. أقول: ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال.

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

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

ومنها ما أفاده العلامة: فى «شرح الإشارات» حيث تصدى لتبين مفساد القول بارتسام صور المعقولات فى ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعاً بليغاً من قوله: ولا شك فى أن القول بتقرير لوازم الأول فى ذاته تعالى قول يكون للشىء الواحد فاعلاً وقابلاً، وقول: يكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية، وقول: بكونه يكون محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقول: بأن المعلول الأول غير مباين لذاته وبأنه لا يوجد شيئاً مما تباينه بذاته بتوسط الأمور الحالة فيه.

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

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

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

وذكر بهمينار هذا المعنى في «التحصيل» بقوله: واللوازم التي هي معقولاته تعالى وإن كانت أعراضاً موجودة فيه فليس مما يتصف بها أو يفعل عنها، فإن كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءاً للوازمه، أي معقولاته، بل ما يصدر عنه إنما يصدر بعد وجوده وجوداً تاماً، وإنما يمتنع أن يكون ذاته محلاً لأعراض يفعل عنها أو يستكمل بها أو يتصف بها، بل كماله في أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في أنه يوجد له، فإذا وصف بأنه يعقل هذه الأمور فإنه يوصف به لأنه يصدر عنه هذه لا لأنه محلها. انتهى.

وأما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى، فيما دفعها الشيخ في عدة مواضع من كتبه كـ «التعليقات» وغيرها، إن هذه الكثرة إنما هي بعد الذات الأحدية بترتب سببي ومسببي لا زمني، فلا ينثلم بها وحدة الذات.

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

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

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

فجوابه: ما وجد فى كتب الشيخين أبى نصر وأبى على من أن هذه الصور المعقولة نفس وجودها فيه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالىن ولا ترتب لأحدهما على الأخرى، فهى من حيث هى موجودة ومن حيث هى معقولة موجودة. وحاصل ما ذكره: أن الصور الصادرة عنه تعالى، إذا كانت خارجية يحتاج فى صدورهما إلى صورة عقلية سابقة عليها، وأما إذا كانت عقلية، فلا يحتاج فى صدورهما إلى صورة أخرى عقلية، بل إيجادها عين العلم بها، فلا حاجة إلى إثبات علم آخر بها سابق عليها.

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

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

وأقول: فيه بحث من وجهين:

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

وأما ثانيًا: فلأن إمكان المعلول في ذاته لا ينافي إيجاب العلة إياها.

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

ومنها ما ذكره العلامة الخفري ردًا على انكسيمائس الملطي القائل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام منه بقوله:

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

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

أقول: كلامه منظور فيه بوجه:

الأول: أن العلم الإجمالي الكمالى غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى إلا عند من يجعله علمه تعالى بالأشياء الخارجية مجرد الإضافة الإشرافية

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

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

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

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

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

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

«كتاب النفس» من «الشفاء» وكيف أنكر أحد من معتبرى الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية أو ذهنية. فهذه جملة من أقوال القادحين في تقرير رسوم المدركات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والإتمام والنقض والإبرام. فإن قلت: فما الذى تراه وتعتقد في ذلك من الصحة، والفساد، والحقية والبطلان؟.

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

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

الثاني: أيضاً وجه إلهامى يستدعى مقدمات أولها: أن العلم التام بشيء من أنحاء الوجود لا يحصل إلا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثال له، بل لا مثال له أصلاً وإنما مثاله بخلاف المهية، فإن لها مثلاً مطابقاً لها في الحقيقة.

وبعبارة أخرى، أفراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الأفراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولاً مطابقاً لها وإلا يلزم أن يكون الوجود الخارجى من حيث هو موجود خارجى موجوداً ذهنياً، وأيضاً لما كان العلم الارتسامى بحصول صورة من مهية الشيء في الذهن، فلا بد من وحدة المهية وانحفاظها وتعدد الوجود، وهذا إنما يتصور إذا كانت غير الوجود، أو الوجود بما هو موجود.

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

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

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

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

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

قلت: المهيئات على ضربين: مهيئات هى غير آليات ولا مأخوذة معها شىء منها، ومهيئات هى نفس الآليات أو مأخوذة معها شىء منها، فللوازم الضرب الأول منها لا يكون إلا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود فى لزومها بخلاف الضرب

الآخر منها، فإنما لوازم الوجود الخارجى الذى هو عين المهية أو معتبر معها أو محمية به.

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

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

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

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

حداهم إلى إثبات الصور فى ذاته تعالى إلا كون علمه تعالى بكل شىء سبباً لوجود ذلك الشىء فى الأعيان على ما سبق ذكره.

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

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

بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودى والحضور العينى على جميع الأشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء أو علومهم، وسواء كانت القوى الخيالية والحسية، وإدراكاتها الخيالية والحسية فإن جميعها إنما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يغرب عنه شىء من الأشياء لا باعتبار الشهود العينى ولا باعتبار الوجود العلمى، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١) إشارة إلى النحو الأول، وقال تعالى: ﴿وَلَا أَصْفَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(٢) إشارة إلى النحو الثانى.

(١) سورة سبأ آية ٣.

(٢) سورة سبأ آية ٣.

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

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

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

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

وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذى ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ﴾^(١) يطلب عندنا، وقد أوردنا طرفاً منه في كتاب «المبدأ والمعاد» ولعمري إن إصابة الحق في هذا الأمر الجليل على الطريق الذى يوافق الأصول الحكيمية ويطابق القواعد الدينية متبرئاً عن المناقشات ومترهاً عن المواخذات في أعلى طبقات القوى الفكرية، وهو بالحقيقة تمام للحكمة الإلهية الحققة قل من اهتدى إليه سبيلاً ولم تزل قدمه فيه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قال: ومما يدل على أن هذا القدر كاف فى العلم، أن الإبصار إنما هو بمجرد إضافة ظهور الشئ للبصر مع عدم الحجاب، فإن الرؤية ليست بانطباع أشباح المقادير فى الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها كما بين فى مقامه، فيلزم الاعتراف بأن الإبصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصرة، فيقع به إشراق حضورى للنفس لا غير، فإذا ن إضافة تعالى لكل ظاهر إبصار وإدراك وتعدد الإضافات لا يوجب تكثراً فى ذاته، وكذا تجدها لا يوجب تغيراً فى ذاته كما مر **﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾** ^(١).

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

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

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

فمنهم من نفاه وضل ضلالاً بعيداً، وخسر خسراناً مبيتاً.

ومنهم من جعله صوراً معقولة قائمة بذواتها.

ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات، والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصراً عنده بالصورة تراه في كتاب «الشفاء» متحيراً في ذلك.

فتارة يقول: إن صور جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته لئلا يتكرر ذاته الوجدانية.

وتارة يجعلها في بعض الموجودات.

وتارة يقول في صقع من الربوبية ولا يفهم أحد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات وتارة يلزم أن هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكرار لأنها كثرة خارجة عن الذات لا داخلية في حقيقته.

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

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

وأنت قد عرفت من طريقة صاحب «الإشراق» أن الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التى دونها بالإضافة الإشراقية من دون احتياج إلى أن يكون فيها صورة وأثر على ما قررناه. ثم إنك قد عرفت أن الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالإشراق الحضورى يدرك الأمور المادية بالإشراق الحضورى من غير أن يدركها بالصور الحاصلة فى المبادئ المفارقة، بل ارتسام صور الموجودات الكلية فى العقول الفعالة والنفوس العالية باطل عنده.

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

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

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

وبالجمله فمسلك هذا الشيخ المتأله أصلح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقته طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة وهي تتم بأدنى نظر كما قلناه.

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

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

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

وكذلك حكم الثوانى من الممكنات إلى آخر الوجود، فعلمه تعالى بالأشياء حضورى فعلى ولا يلزم أن يكون فاعلاً موجباً لأن اقتضاء الشيء للشيء إن كان

مع شعور بالشئ المقتضى فهو إرادة، وإن كان بلا شعور فهو ميل طبيعى، ولا فرق بين الميل الطبيعى والإرادة إلا بأن الأول لا يقارن الشعور بخلاف الثانى. والحاصل: أن مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشئ من نفس ذات العالم كاف فى كونه إرادياً، وبمجردة يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الزمانى على ما يدعيه المتكلمون.

فإن قلت: أليس مدار المعقولة عندهم على التجريد عن المادة؟ فكيف تصير الأشخاص الجسمانية معقولات بأنفسها لا بصورها المنتزعة من مواردها. قلت: ذلك إنما يكون فى الأشياء التى لم يتحقق للعقل بالقياس إليها علاقة وجودية وتسلط قهرى وعدم احتجاب، فإذا تحقق ما ذكرناه يكفى للعاقلة مجرد الإضافة الشهودية الإشراقية كما سبق، وإلى هذا أشير ما يوجد فى كلام بعضهم إن الشئ المادى والزمانى بالنسبة إلى مبادئها غير مبدى ولتا زمانى، يعنى به ارتفاع أثر المادة وأثر الزمان عنه، وهو الخفاء والغيبة، فقد علم بتمام ما ذكرناه فى طريقة الإشراق أنها أصح الأقوال المذكورة فى علم الأول تعالى ولها قصور من جهة إن مناط علمه تعالى بالأشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم تكن له فى مرتبة ذاته علم بشئ من الأشياء، بل يكون عالميته بالأشياء مجرد إضافته إليها المتأخرة عن ذاته، فلا بد من الرجوع إلى طريقتنا فى كيفية علمه تعالى، فإنها تمام فى باب القوة والمتانة.

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

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

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

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

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

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلى

قد علمت أن علمه تعالى بالأشياء عند المصنف بالضرورة القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة من الحكماء، كالمعلم الثانى والشيخ الرئيس وأتباعهما. وقد علمت أيضاً أن كل صورة عقلية ولو تخصصت بألف تخصص مخصص لا يتمتع لذاتها الشركة فيها لأن مناط الجزئية كما حقق أما الإحساس، أو العلم الحضورى، وقد عرفت مراراً من مسفوراتنا أن جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك إلا بالمشاهدة، فيلزم عليهم أن لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة ولا الإبداعات إلا بصورها الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونفى هذا الشهود فى غاية السخافة. فإن جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى وهو مبدأ لكل وجود عقلياً كان أو حسياً ذهنياً كان أو عينياً، وفيضاها عنه تعالى لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره.

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

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

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

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

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

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

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

فإن الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها، فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بما أيضاً، وقد التجثوا لدفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو

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

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

وزعموا أن علمه بالجزئيات على الوجه الكلى لأجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص، وأما للاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بأن العلم إذا كان كلياً غير متغير يلزم أن يكون المعلوم به أيضاً كلياً غير متغير، فيلزم من ذلك بعكس النقيض أن المعلوم إذا كان جزئياً زمانياً لم يكن العلم به كلياً، والواجب إذا كان علمه منحصراً فى العلم الكلى الغير الزمانى يلزم أن لا يكون له علم بالشخصيات، وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية.

أما عن الأول: فهو ظاهر من أقوالهم صريحاً ونقل عباراتهم فى هذا الباب يوجب التطويل والإسهاب، فلنقتصر على قول الشيخ فى «التعليقات» الأول: يعرف الشخص وأحواله الشخصية ووقته الشخصى ومكانه الشخصى من أسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية إليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته أو ذاته هو سبب الأسباب، فلا يخفى عليه شىء ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة.

وأما عن الثانى: فلأن مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الإدراك لا التفاوت فى المدرك، فهما تنشآن من اختلاف نحوين من الإدراك لا من إدراك المخصص وعدم إدراكه، فكل ما يدرك بطريق الإحساس يكون جزئياً، وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كلياً سواء كان مذهبهم هذا حقاً أو لا.

فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الأمور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما أن كثيراً من الصفات التى فى حق غيره كمال فى حقه نقص

لتعالیه عن صفات المادیات من حیث مادیته، كذلك الإحساس والتخیل لا العلم بشیء من المحسوسات والمادیات، فلا یتجه تكفیرهم بهذا القدر، کیف وعكس ذلك أحق بالتكفیر كما وقع لكثیر من المتكلمین.

وأما عن الثالث: فإن العلم بالمتغیر لا یلزم أن یكون متغیراً، كما أن العلم بالمحسوس لا یلزم أن یكون إحساساً، لا یقال: مناط الجزئية إذا كان عندهم محسوسية لشیء، فإذا لم یكن محسوساً لم یكن معلوماً بخصوصه لأننا نقول: العالم به خصوصه بعلمه على وجه كونه محسوساً ولا یلزم منه أن یكون محسوساً لذلك العالم، إذ یكفی للعالم بتشخصه العلم بمحسوسيته بشیء آخر.

وإن لم یكن محسوساً لذلك، فثبت أن العلم بالجزئیات من حیث إنها جزئية یمكن أن یكون على وجه كلی كما صورناه، فلا یلزم المنافاة بین كلامی الحكماء ولا التخصیص فی قواعدهم الكلية ولا تكفیرهم بمجرد نفی علمه بالجزئیات على الوجه الجزئی بأن یكون قولنا على الوجه الجزئی قیداً للعلم لا للمعلوم.

وإن كان رأيهم هذا سخیفاً كما بینا، ثم إن المصنف أراد توضیح العلم بالجزئی على الوجه الكلی، فأورد مثلاً فقال: كما تعلم أنت بالقوانين النجومية والأحكام الهیوية الكسوف الجزئی بعینه فإنك تقول فیه كسوف یكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كأول الحمل شمالاً، أى واقعاً فی الجانب الشمالی من قرص الشمس بصفة كذا ككونه ناقصاً ووقوعه فی عقدة الرأس.

وهكذا إلى جمیع العوارض منها، إنه واقع فی ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق علیه المعلوم وقوعه فی ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ الهجرى أو الیزدجردى الذى مبدأ بعثة نبى على صفة كذا وكذا، أو جلوس ملك على السریر بصفة كذا وكذا.

فإنك إذا علمت الكسوف الجزئی على هذا الوجه، أى بأسبابه وعلمه وصفاته الكلية علمته على هذا الوجه الكلى كما قال، لكنك ما علمته — أى هذا الكسوف جزئياً — لأن ما علمته لا یمنع الحمل على كثیرین، لأنك علمته

بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة بعضها إلى بعض وإن كان منحصراً فى واحد، لكن مجرد تصويره ما لم يكن معه مشاهدة إحساسية أو إشراق حضورى أو التخيل الذى هو أيضاً مشاهدة فى الباطن لم يكف فى كون الشئ ممتنع الصديق على كثيرين، ولذا قال: وهذا العلم الكلى غير كاف لوجود ذلك الكسوف فى هذا الوقت ما لم ينضم إليه المشاهدة، لأنه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال إلى الحضور وإلى الانقضاء، بل هو ثابت قبله ومعه وبعده، متعال عن الزمان، لكونه محيطاً بالزمان وأجزائه الماضية والمستقبلية متعلقاً بها فى درجة واحدة.

فإن قلت: هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الأشخاص البشرية بعدما لم يكن، فيكون زمانياً لإحاطة الزمان بحدوثه.

قلنا: زمانية بعض أفراد المختص بأمر متعلق بالمادة لا تنافى فعالية عن الزمان بحسب ذاته، ولما لم يكن الحاصل فى حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لما عرفت من نفيتهم الإضافة الإشراقية له تعالى بالنسبة إلى الأعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الإحساس والتخيل والعلم العقلى الذى يستفاد من وجود الأشياء المسمى بما بعد الكثرة.

فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذى يستفاد منه وجود الأشياء وهو الذى يسمى بما قبل الكثرة، فإذا لم يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام، هذه طريقتهم فى كيفية علمه بالجزئيات، وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لِلَّذِينَ نُورٌ﴾^(١).

فصل في أن واجب الوجود مريد للأشياء وجواد

فقى هذا الفصل مطلبان:

المطلب الأول: في إثبات إرادته للأشياء، اعلم أن العلم بكيفية إرادته تعالى للأشياء من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة مأخذه أنكر بعض الناس الإرادة والمشية في إيجاد العالم، كأوساخ الدهرية والطباعية القائلين بأن وجود الأفلاك والعناصر مع ما فيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس بأمر الله وكلمته، بل بطبائعها.

ولأجلها نشأ القول بالاتفاق المنسوب إلى بعض الفلاسفة كديمقراطيس، ومن هذا القبيل ما ارتكبه أبو الحسن الأشعري وأتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلى وداع حكمى.

وكذا ما زعمته طائفة أخرى من المتكلمين أنه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على ذاته ظانين أنه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلاً بالطبع، ولم يتفطنوا إن كل قادر يكون أفعاله معللة بالأغراض والدواعى الزائدة على ذاته يكون كالإنسان مضطراً في صورة مختار محكوماً عليه في صورة حاكم لأن الباعث للشئ على شئ مستخدم ومستعبد له في تكميله ومن الذى يستخدم المقصود ويستعبد المعبود المسجود، فجميع هذه الظنون الفاسدة إنما نشأت من الجهل بأن إرادته تعالى أرفع من هذا النمط الذى يتصورونه في حقه تعالى وإن ذاته أجل وأقدس من القصد والطبيعة، وعن همة زائدة في رتبة رفيعة.

وقد أسلفنا لك طرفاً من الكلام في «مبحث الغاية» لو تفتتته لكفاك عن التورط في هذه المزالق مع التدبير اللائق والتأمل الصادق، وما يناسب هذا الموضوع أن الإرادة قد تكون شوقاً متأكداً يحصل عقيب داع هو تصور الشئ الملائم تصوراً ظنياً، أو تخيلاً، أو علمياً موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض الأجزاء، كالعضلات الآلية والأعضاء الأدوية المخلوقة بأمر مبدع الأشياء لأجل طاعة بعض ما هو أقرب في الوجود إلى ملكوته الأعلى لحصول ذلك الشئ

الملائم بوجه من الوجوه، وقد يكون شوقاً ذاتياً غير مسبوق بتصور الشيء، بل مقارناً له.

ومن هذا القبيل أكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقاً، بل عشقاً ناشئاً عن عشق الذات المدركة بنفسها أو عن إدراكها المتعلقة بالأشياء المنبعثة عنها بذاتها موجباً لوجود الأشياء بذاتها أو بواسطة تلك الإدراكات المتعلقة بها، فإن الشوق إنما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل، فلا يوجد للمجردات العقلية، فإرادتها خالية عن الشوق، فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون علمه بذاته وهو فى غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذى منبع لجميع الخيرات.

ومن ابتهج بشئ ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ من حيث كونها صادرة عنه، فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل إنها صدرت عن ذاته، فالداعى له فى إيجاد الأشياء إنما هو عين ذاته.

وقد علمت فى «مبحث الغاية» أن كل ما كانت فاعلية لشئ على هذا السبيل كان فاعلاً وغاية لذلك الشئ، فإذاً كما أن علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الأشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الإشراقين.

فكذلك محبته لذاته عين ذاته وإراداته للأشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدئاً لها وعين ذواتها بالعرض — أى من حيث كونها ناشئة عن محبة الذات — فإرادته للأشياء الخارجية — أى مريدته لها عند هذه الطائفة — هى كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له مشاهدة عنده مرضياً بها عنده على نظام هو أتم النظمات الممكنة خيراً وكمالاً، لا أن يتبعه صور الأشياء اتباع الصورة للمضى والإسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علواً كبيراً.

أو عند رؤساء المشائين القائلين بأن علمه بنظام الخير المقتضى له صور زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور إذ هى عين علمه عندهم، وأما إرادته لفيضان تلك الصور المتقررة فى ذاته على ما ذهبوا إليه، فهى عين ذاته وعين علمه بذاته، فعلى أى تقدير إرادته تعالى للفعل عين ذاته، لأنه عين علمه بذاته عين محبته لذاته

المستلزمة لمحبة ما سواه كما عرفت، فكما أن لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته ونفس وجود الأشياء الخارجية كما أنها نفس علمه بها فهي نفس رضاه لها: وإلى ما ذكرنا أشير بقوله: أما إرادته فلأن كل ما هو معلوم عند المبدأ الأعلى وهو — أى ذلك المعلوم خير وغير مناف لمهيته — فائض خيران من ذات المبدأ المقتضى لفيضانه، فذلك مرضى له وهذا هو الإرادة في حقه كما علمت.

أما بيان أن كل ما هو معلوم له يكون خيراً، فلأن معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لأن الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد، فما يصدر عنه يجب أن يكون أشرف ما يمكن أن يوجد من شيء، فإن الفيض المطلق والفاعل الحق لا يقتضى الأخس ويترك الأشرف، بل يلزم من فيض وجوده الأشرق.

فالأشرق، كما أشار إليه المعلم الأول وبرهانه مذكور في كتب صاحب «الإشراق» ألم تر يا عارف كيف أبدع أولاً العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتمخصة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الأفلاك الصادرة بتوسطهما عن مبدع الكل على وجه لا يعترىها نقص ولا قصور في ذواتها ولا إعياء ولا فتور في حركاتها، عاشقة لأضواء القدس، مطيعة لله تعالى، ولها أيضاً من كل صفة للهولانية فيها مدخل أشرفها وأفضلها، فلها من الأشكال أفضلها وهي الكروية.

ومن الحركات أفضلها وهي الدورية الموجبة للحياة والنطق كما علمت، ومن الكيفيات المرئية أفضلها وهي الضياء والنورية، وتشارك السابقين الأولين من الملائكة المقربين في إنها أعطيت أفضل ما تجوهرت وتزينت به في أول أمرها وبدء فطرتها.

وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفيات المرئية، التي تخصها والكمالات الممكنة في حقها إلا في النسبة مع حفظ نوعها أيضاً، فإنها لم يكن لها في أول الفطرة أن تعطى الشيء الذي يتحرك إليه وهي أيسر غرض في الأجسام وأخسه لأن النسبة أبعد الأعراض عن جوهر الشيء وأخسها، فالأجرام السماوية تلحقها النقص في أحس الأشياء التي من شأنها أن يوجد لها شيئاً فشيئاً ولا يمكن غير ذلك، لأن

تجردها عن الوضع ممتنع وإلا لكانت عقلاً لا جسماً وكذا الجمع بين الأوضاع لتضادها، فلا محالة يحصل جزء فجزء إلى ما شاء الله تعالى.

ثم الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى غاية الجودة ونهاية النظام لأن نظامها متعلق بحركات الأفلاك وأوضاعها، ونظام الأفلاك ظل نظام ما فى القضاء الإلهى لما علمت أن الموجودات غير صادرة على سبيل البحث والاتفاق كما نسب إلى ديمقراطيس، ولا على طريقة الجراف كما توهمه الأشعرية، ولا عن إرادة ناقصة. كإرادتنا المحوجة إلى دواع خارجة عن ذواتها كما زعمته المعتزلة، ولا بحسب الطبيعة التى لا شعور لها بذاتها فضلاً عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهب إليه أوساخ الدهرية والملاحدة.

والحاصل: إن نظام المعقول الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود، وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدأ الأعلى عن النقص والشين، فهذا النظام الذى على وفقه يجب أن يكون أتم النظمات الممكنة وأكملها.

أقول: ومن البراهين التى سنحت لها فى هذا الباب إنه قد تبين وتحقيق فى كتب الحكمة كـ «تحصيل بهمنيار» وكتاب «إخوان الصفا» ما ذهب إليه طائفة من متألى الحكماء ومحققى الصوفية إن لجميع العالم من العقول والنفوس الأجرام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية.

فنقول: إذا كان العالم بجميع أجزائه واحداً شخصياً، فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تماماً وكمالاً أو فى مرتبة فى الشرف والخيرية، لأن ذلك المفروض لا يخلو إما أن لا يكون مندرجاً مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية أو يكون، وكل من الشقين ممتنع، فتصور نظام آخر مطلقاً باطل.

أما الأول: فلما تقرر أنه لا يمكن أن يكون جواهر ولا أعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وأعراضه، أما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الأفلاك وهيولى المشتركة، فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات

الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بما لا يغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداده وأعراضه المفارقة فلا محالة لا يمكن غيره، فكل ما وقع في تلك الأمور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع آخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الأنواع إلا ما هو الواقع فيه لا غير.

وأما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة، واختلاف أنواعها بأمر لاحقاً للجسمية المشتركة إذ ليس لها أنواع بسطية يكون جعل جنسها وفصلها واحداً كالسواد مثلاً، وأما الأجسام البسيطة فلانحصار منوعاتها من الصور بما صدرت من المبادئ بحسب بعض جهاتها اللازمة إما مطلقة، أو بضرب من الصور السوابق بلا مدخلة للأمور العارضة المفارقة، فلا يمكن وجود غيرها.

وأما الأعراض فلأنها تابعة للجواهر متقومة بها، فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الأعراض ولولا مجانبة التطويل لبسط القول على التفصيل في عدم إمكان نوع من الأعراض يخرج عما وجدت وتحققت من الأجناس العوالى وأنواعها وأنواع أنواعها.

ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين، وكذلك حكم أنحاء المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية، وقد ثبت أيضاً أن الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم في عالم التركيب شرائط النوع الأنقص بكما لها لم تدخل فيما هو أعلى منها، وهذا المعنى معلوم بالوجدان في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرًا وعقلًا مستفادًا هو أفضل ما في الخليقة وخليقة الله في أرضه.

كما أن العقل الأول خليفة الله في سمائه، إذ المراد بالسماء جملة عالم الإبداع وبالأرض جملة عالم التكوين، فإذا لم يمكن تحقق جواهر ولا أعراض مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقاً لهذا العالم بحسب المهية ومخالفًا له في أمور عرضية، فقد بطل أن يكون مخالفًا له في النوع.

وأما إبطال الشق الثانى وهو كون المتصور من نظام آخر متحد المهية مع هذا النظام الموجود، فلوجوه منها: إن العالم بجميع أجزائه إذا كان واحداً نوعياً غير مسبوق باستعداد مادة وهيئ قابل، إذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعداً لقبول وجوده باستعداد سابق، وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرًا فى شخص واحد، كيف وكل استعداد ينتهى إلى قسمة فكية بحركة مستقيمة وجهات الحركات محدها محيط الأجسام؟.

وأيضاً لا بد لحدوث الاستعدادات من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته المتكررة بذاتها، لأن مهيتها مهية التجدد والانقضاء والالحوق موحياً لتكثر أشخاص نوع واحد باللواحق المطارية لها من خارج إذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر لاطرادها، وإذا كان كذلك فلا يصح وجود أجسام كثيرة محددة للجهات، فالعالم حينئذ واحد وقته واحدة مع ما يتعلق به تأثيراً وتدبيراً وحلولاً، ومنها إن وجوده حيث لم يكن مسبقاً بزمان يكون صدوره عن البارئ القيوم مرة واحدة على سبيل الإبداع، والمبدعات نوعها منحصرة فى شخصها.

وقد بينا سابقاً أن تدريجية بعض أجزائه فى حدود أنفسها لا ينافى صدورها عن المبدأ الأحدى الذات مرة واحدة. ومنها: إن الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة أخرى وحيثية أخرى ووحدة العلة يوجب وحدة المعلول.

ومنها: إن تشخصه بذات البارئ تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو رأى أهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا لا ينافى ما ذهبوا إليه، لأن الوجودات الإمكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن أنوار عظمت وأشعة كبرياته.

ومنها: إن العلة الغائية فى وجوده، هى ذات المبدأ الأعلى وعلة بدئه هى بعينها علة تمامه، وكل ما هو غايته أجل الأشياء فهو فى غاية الشرف المتصور فى حقه، فهذا بيان أن ما صدر عنه تعالى خيرات لا يتصور كونها أشرف مما وقع.

وأما بيان كونها غير منافية لذات المبدأ تعالى، فلأنها معلولة له تعالى، إما بالذات أو بتوسط ما هو معلول له بالذات، والمعلول لا ينافي ما هو علته بل يلائمه ويوافقه، وأيضاً لا يكون في الوجود أمر جزافي واتفاقي كما علمت بل كله غريزي فطري سواء كان طبيعياً بحسب ذاته كحركة الحجر إلى الأسفل أو قسرياً كحركته إلى فوق، أو إرادياً كفعل الحيوان من حيث هو حيوان، إذ كل ما يحدث فيجب عن سبب ويرتقى في سلسلة الأسباب إلى مبدأ واحد ومسبب فرد تتسبب عنه الأشياء وتتشعب عنه الأمور على ترتيب علمه بها، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله وأسبابه، فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس إلى طبيعة جزئية متلائمة منتظمة بالقياس إلى طبيعة الكل وطبائع الأسباب المؤدية إليها.

وكذا النعمات الغير المؤتلفة والأشعار الغير^(١) المؤذونة بالقياس إلى بعض السلايق مؤتلفة موزونة بالقياس إلى النظام الكلي، ووجود الأصابع الزائدة على خلقة الإنسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل عمرو، أجل وإن كان اخترامياً، فهو بالقياس إلى الكل طبيعي وإن لم يكن طبيعياً على الإطلاق.

ولو تيسر لك أن تعلم كل شيء بأسبابه وعالله بأن تخرج عن هذه الهاوية المظلمة مهاجراً إلى الله ويرتقى إلى عالم الأفلاك وما فوقها وما فوق فوقها إلى أن تعرف المبدأ الأول حق معرفته، ثم ما يتلوه من الملائكة العلية، ثم ما يتلونها من الملائكة العمالة بإذن ربها، ثم ما يياشره تحريكاً وتدييراً من الأجسام الفلكية مع لوازم حركاتها وآثارها من الأسطقسات ثم الأمزجة والممزجات التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات، لرأيت جميع الأشياء حسناً عندك ملائماً لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الآن بالبرهان.

المطلب الثاني في بيان جوده: وعرفوه بأنه إفادة ما ينبغي إفادته لا لغرض ولا عوض، وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المنتسبين ويمكن الاختصار على قول

(١) الغير، وردت هكذا بالأصل، والأفصح أن تكتب غير بدون.

المعرف إفادة ما ينبغى لا لغرض، لأن من أفاد لمن لا ينبغى لم تكن إفادته هذه إفادة ما ينبغى، ومعلوم أن الغرض شامل للمعوض عينًا كان أو غيره.

والجواد الحقيقى ليس إلا المبدأ تعالى، فإن غيره تعالى إنما يفعل الخير لغرض من الأغراض العائدة إليه سواء كان ثوابًا فى الآخرة أو نجاة من العقاب أو مدحًا وتخلصًا من مذمة، أو استكمالًا للنفس وتشبهًا بالعالى، أو إزالة المحبة ما هو فى معرض الزوال، أو الراحة عن الألم الذى يلحقه لدقة القلب لعلاقة، أو غير ذلك، وأما المبدأ الأعلى فيفيض الخير بإرادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل أحد من غير بخل ولا عوض أصلاً.

كما قال: أما جوده فنقول الواجب لذاته إما أن يفعل بقصد وشوق إلى كمال، أو يفعل لأنه — أى فعله — نظام الخير فى الوجود، فيوجد الأشياء على ما ينبغى من الوجه الأحسن لا لغرض وشوق إلى كمال يحصل له بالإيجاد والإفادة، والأول محال لما بينا: إن واجب الوجود ليس له كمال منتظر.

فلو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم أن يكوم له حالة منتظرة، هذا خلف، والقسم الثانى حق، وهو إنه يفيد وجود الأشياء على الوجه الأتم لا لغرض وشوق يعود إليه، فهو الجواد لا يقال لعل غرضه من فعل الخير أمر يعود إلى غيره وهو إيصال كل مستحق إلى مطلوبه.

قلنا: ذلك الأمر لو لم يكن وجوده أولى عنده من عدمه لم يكن مقتضىً لفاعليته ومرجحاً لفعله، وإذا كان كذلك فلغيره مدخل فى تميم كمال له لا يتحقق إلا بحصول تلك الأولوية، فقد علم أن الداعى له لإفاضة الخيرات من ذاته ليس إلا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذى هو عين ذاته وعين إرادته للخيرات.

وأما النقائص والشرور الواقعة فى ضرب من الممكنات وعدم وصولها إلى كمالها المتصورة فى حقها، فهى لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك، وقصور القابلية تنتهى آخر الأمر إلى لوازم المهيئات الإمكانية ومتبعها الإمكان.

قال المعلم الثاني في «التعليقات»: الأول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع أفاعيله ولا يدخل في أفعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور، والآفات والعاهات الطبيعية إنما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام، وتحقيق ذلك أن اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين أحدهما: ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وأمثالها، فإنها عديمات محضة وهو على ضربين:

الأول: عدم ليس ذلك بعدم بإزاء الوجود الذي هو مقتضى طباع الشيء ولا مما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات، كقصور الممكن عن الوجود الواجب والوجوب الذاتي وكقصور كل تال من العقول الفعالة عن وجود متلوّه وسابقه، وقصور النفوس عن رتبة العقول وكذا الأجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع، فالخير الذي يقابله منحصر في الواجب إذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة إمكانية ومن عداه من المهيئات المعروضة للوجود لا يخلو عن شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت إمكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والوجود، فهذا الشر منبعه الإمكان الذاتي وإن كان مخفياً تحت سطوح أصبح الأزل مستوراً في ضوء كبير الأول.

والثاني: ما يكون عدم مقتضى الشيء أو ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا في غير الماديات، فالإبداعات حيث يكون وجود كل منها على أكمل ما يتصور في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى أصلاً وما عداها من الأمور المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت إمكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى، فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الإمكان لأنها صدرت من المبادئ لأجل جهة الإمكان فيها.

فمنبع الشر مطلقاً هو الإمكان كما وقع في عباراتهم، والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول إلى الخير الممكن في حقه من الوجود أو كمال للوجود، كالبرد المفسد للثمار والحر المعقر لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والأخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها إلى كمالها العقلي

كالبخل والجبن والإسراف والسفاهة والجهل المركب وأمثالها والأفعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة وأشباهها من الآلام والأحزان والعموم وغير ذلك من الأشياء التى معانيها وجودية ولكنها تتبعها إعدام.

فنقول: إطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الأول حقيقة، وعلى المعنى الثانى مجاز، لأن الشر الحقيقى لا ذات له بل هو إما عدم ذات أو عدم كمال لذات، والبرهان عليه إنه لو كان أمراً وجودياً فلا يخلو إما أن يكون شراً لنفسه أو لغيره والأول باطل، وإلا لما وجد إذ الشئ لا يقتضى لذاته عدمه أو عدم كماله. كيف وجميع الأشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع أنه لو اقتضى كان الشر ذلك عدم لا نفسه، وكذا الثانى لأن كونه شراً لغيره إما لأنه لعدم ذلك الغير أو لأنه لعدم بعض كمالاته، فإنه لو لم يكن معدماً لشئ أصلاً لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر لذلك الشئ للعلم الضرورى بأن كل ما لا يوجب عدم شئ ولا عدم كمال له فلا يكون شراً لذلك الشئ.

فإذا كان كونه شراً لكونه معدماً لشئ أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشئ أو عدم كماله لا نفس الأمر الوجودى المعدوم، بل هو فى ذاته من الكمالات النفسانية أو الجسمانية، كالظلم فإنه وإن كان شراً بالقياس إلى المظلوم وإلى النفس الناطقة التى كمالها فى تسخير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس إلى القوى الغضبية التى كمالها فى الانتقام، وكذا الإحراق كمال للنار وشريته بالنسبة إلى من تقعد به سلامته.

فعلم أن الشر إما عدم ذات أو عدم كمال لذات، فالوجود من حيث إنه وجود خير محض، والعدم من حيث إنه عدم شر محض فقد ظهرت بما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر أن الحكماء ما صححوها بالقياس، بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتجئوا تارة أخرى إلى أنها ضرورية، وما ذكروه من الأمثلة لإيضاح ما ربما اشتبه على بعض الأذهان.

ثم إنك قد علمت: أن الشر الذى هو بمعنى عدم منه ما هو من لوازم المهيئات التى لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل، بل قد يلحق المهيئات لا من ذاتها،

فلا محالة لا بد له من علة وسبب فكلما ليس في الشق الأول الذى لا لمية له، إذ من المعلوم أنه ليس للمهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها إلى علة لوجودها سبب ولا لقصور الممكن عن الواجب بذاته ولا لتفاوت مراتب هذا النقصان في المهيات علة، بل إنما ذلك لاختلاف المهيات في حدود ذواتها لا لأمر خارج عنها، كيف ولو كان النقص في جميعها متشابهاً لكانت المهيات مهية واحدة؟.

بل الكلام فيما هو من القسم الآخر، وهو عدم ما هو من الأمور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلاً للإنسان، فإن ذلك ليس شراً له لأجل كونه إنساناً، بل هو شر لأجل إنه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق إليه لا من حيث إنه إنسان بل من حيث إنه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذى لا صلاح في أن يعم، وهذا الشر أما يوجد في الأشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو إما خير محض بالمعنى الثانى أو خيره أكثر من شره.

وأما ما يكون شراً محضاً أو مستولى الشرية أو متساوى الطرفين، فما لا وجود له أصلاً حتى احتيج فيه إلى منشأ ومبدأ آخر سوى واجب الوجود بالذات الذى هو خير محض لا يوجد منه شراً أصلاً كما توهمته كفرة الجوس، وكل واحد من القسمين المذكورين أولاً من أفراد الخير لأن ترك أحدهما شر محض وترك الآخر شر غالب، فيجب صدورهما عن الواجب بالذات مفيض الخيرات.

مثال القسم الأول: عالم العقول، وعالم الأفلاك إذ هما ميران من الشرور والفساد الناشئين من نسخ التضاد، ومثال القسم الآخر: عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر، ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد إهماله وإلا لزم ترك خير كثير بشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك أيضاً إنما يكون لأجل النفع في أشياء أخر لو لم يخلق لخلق سربال الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ومقاييس حمة غفيرة.

فمن هذه الحشية يكون ذلك الشر القليل مقتضياً بالذات، كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد ولا تفساد، فمن أين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار؟ ومتى ينتقل الهيولى من صورة إلى صورة ومن حالة إلى حالة حتى يبلغ

إلى غاية من الاستعداد؟ وتقبل العقل المستفاد الذى يضاهى الملكوت الأعلى فى الشرف والكمال والإحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع أن أمثال هذه الوقائع والآفات اللازمة فى الطبائع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون الالتفات إليها من المبادئ العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوطة بسلسلة من الأسباب يلزم من عدمه عدمها وهو أعظم خلل فى نظام الخير.

فإن وجد نوع يفسد بعض أشخاص نوع آخر قائماً بعده شراً من يظن أن العالم الأعلى وعظائم الأمور ما خلق إلا لأجل الإنسان، وهذا جهل محض، كيف ولا غرض للعالي فى السافل ولا التفاوت له إليه؟ خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى وهؤلاء للنار ولا أبالى، وليس أن البارئ مستقل الذات كما توهمته الأشعرية بإيجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين فى أفعالهم وعقائدهم، وإبقاء الدول الجائرة ونشر السياسات المدمومة، وإهمال الأطفال عن حضانة مرضعاتهم بأمانتها، وإذلال العلماء ورفعة حال الجهال إلى غير ذلك من الوقائع، وقد قال عز من قائل: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(١) بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم مفاده لحركات كلية لأغراض علوية مقدرة بميثاقها وأزممنتها فى عالم آخر، كما قال الله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(٢) ﴿وَلَا يَمْنُنْ شَيْءٌ إِلَّا عِنْدَ خَزَائِنِهِ وَمَا نَزَّلْنَاهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾^(٣) على أن جميع أسباب الشر إنما توجد تحت كرة القمر فى بعض جوانب الأرض التى هى حقيرة بالنسبة إلى الأفلاك المقهورة تحت أيدى النفوس المطموسة تحت أشعة العقول الأسيرة فى قضية الرحمن ولا نسبة لها إلا جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء، ثم إن إصابة الشر فى هذا الموضع إنما هى لبعض الأشخاص وفى بعض الأوقات والأنواع محفوظة، وأما بالقياس إلى نظام الكل فلا شر أصلاً.

إذ قد عرفت أن هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعى بالقياس إليه والطبيعى للشئ لا يكون شراً له أصلاً.

(١) سورة فصلت آية ٤٦.

(٢) سورة الرعد آية ٨.

(٣) سورة الحجر آية ٢١.

فقد تحقق وتبين بالبرهان الساطع أن كل ما تقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسناً وخيراً ومن ظن أنه شر كان لخلل في عقله وقصور في فهمه، فلا شر في النظر إلا وهو خير من جهات أخرى لا يعلمها إلا منشئها وموجدتها، فإذا، تصور ذرة الشر في بحر أشعة شمس الخير لا يضرها، بل يزيد بها بقاءً وجمالاً وضياءً وكمالاً كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسناً وملاحة وإشراقاً وصباحة.

فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الأفعال وتصوير الأمثال والأشكال وجل جنباه عن توهم هذا الخيال المحال.

ثم لا يبعد أن يذهب على بعض الأوهام العامة أن الفاعل للكل إذا كان مختاراً فله أن يختار أيما شاء من الخيرات، فلا يمتنع عليه شيء فهذه الأبحاث ساقطة على هذا التقدير.

فنقول: قد علم مراراً أن اختياره تعالى أرفع من هذا النمط الذي تصوره ولا يمكن أن تكون إرادته متساوية النسبة إلى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة، إنما كان ذلك رأى جماعة قصرت أفهامهم عن درك حقائق الأشياء وكيفية ارتباطها بالمبدأ الأعلى جل كبرياؤه.

فارتكبوا كثيراً من المحالات الناشئة عن عقيدتهم الفاسدة من جعلتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفى اللزوم في شيء من الأشياء وتجويز كل قبح من الله تعالى، ولم يتفطنوا أنه على تقدير أن لا تكون أمور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة، بل تكون بإرادة جزافية كما ظنوا لم يكن أولياء الله وأحباؤه وخلص عباده ممتدة بالحنن الشديدة وتسلط الأعادي عليهم مدة مديدة، بل كانوا مما جمع لهم بين المثوبة في الآخرة والسلامة في الدنيا.

واستخف من ذلك ما قال بعضهم: من أن الفلاسفة لما قالوا بالإيجاب والخير في الأفعال فحوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول، لأن السؤال يلم عن صدورها غير وارد كصدور الإحراق من النار لأنه يصدر عنها لذاتها.

وجوابه: بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار، بل ذوات الأشياء الصادرة عنه معقولة له عين مرتبة من مراتب إرادته ورضاه كما عرفت، إن بحثهم عن كيفية وقوع الشر فى هذا العالم الأجل أن البارى تعالى خير مخص بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عما لا جهة شرية فيه أصلاً، فيلزم عليهم فى بادئ النظر ما ذهبت الثنوية لأجله إلى إثبات مبدأين أحدهما: مبدأ الخيرات والآخر مبدأ الشرور.

فقالوا لإزالة هذه المفسدة: إن الصادر عنه تعالى ليس بشر، بل الصادر عنه إما ما يتبرى بالكلية عن الشرور، وأما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهوى الذى منبعها الإمكان، وكلا القسمين من أفراد الخير، فيجب صدورهما عن الخير الحقيقى وغير ما ذكرنا من أقسام الشر غير موجود فلا يقتضى مبدأ أصلاً كما قد تفاخر أرسطو بذلك الكلام فى دفع شبهة التنويه.

قيل: لو كانت الشرور الواقعة فى هذا العالم كالجهل والكفر وأمثالهما بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به لأن الرضاء بما يريد الله واجب كما فى الحديث القدسى: «من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى فليخرج من أرضى وسمائى، وليعبد رباً سوائى» ولا شك أن الرضاء بالقبيح قبح كما ورد «الرضاء بالرضاء كفر» فكيف التوفيق بين هذين الحكمين؟.

وما أوجب عنه على الفرق بين القضاء والمقتضى بأن الواجب الرضاء بالقضاء لا بالمقتضى، والكفر وأمثاله مقضى لا قضاء ومحصله أن الإنكار المتعلق بالمعاصى والقبايح إنما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل، فإن الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وإيجادها، والرضاء إنما يتعلق بإيجادها الذى هو فعل الله ليس بشىء.

لما علمت أن جميع الأشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة إياه وإن الفرق بين القضاء والمقتضى بالاعتبار، بل الحق فى الجواب أن يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت، فالأمر به هو الرضاء بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها، والمنهى عنه هو الرضاء بما يصحب القضاء بالذات

على سبيل الاستحجار واللزوم، وهى الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذه أيضاً إذا لم يعتبر من هذه الحيثية، بل قصد إليها بالذات وبالقياس إلى هذا الشخص الجزئى الموصوف به.

وأما إذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس إلى النظام الكلى، فلا شر أصلاً لأن هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود والإيجاد. ولعلك تقول: إن أكثر أفراد الإنسان الذى هو أشرف أنواع القسم الأخير يغلب عليهم الشرور، فإن مناط تحصيل السعادة والشقاوة الأجلتين اللتين يستحق بالقياس إليها السعادة والشقاوة العاجلتين للأنفس إنما هو باستعمال قواها الثلاثة: النطقية والشهوانية والغضبية لاكتساب ما ينبغى أن يكون بحسبهما من الحكمة والعفة والشجاعة.

والغالب كما ترى على أكثرهم أضداد هذه الأمور — أعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب — فيلزم كونهم من الأشقياء والأشرار لا سيما فى الأجل. فاعلم: أن الجهل الذى لا نجاة معه فى الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذى يوجب قسطاً وافراً من السعادة، وأما الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد فهو عام فاش فى نوع الإنسان وكذلك حال القوتين الأخيرتين، فالبالغ فى فضيلة العقل والخلق وإن كان نادراً كالشديد النزول فيها، لكن المتوسطين على مراتبهم أغلب وأوفر.

وإذا ضم إليهم الطرف الأعلى صار لأهل النجاة غلبة عظيمة، وقد شبهت الحكماء حال النفوس فى انقسامها إلى هذه الأقسام بحال الأبدان فى انقسامها إلى البالغ فى الجمال والصحة، ومتوسط وهو الأكثر، والقيح والسقيم وهو أقل من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمين.

فإذن قد يثبت إن الشر ليس بغالب، على أن الحكم الجزم بأن رحمة الله لا تنال إلا قليلاً من عباده مشكل، وقد قال الله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾

فَسَاكِنَتِهَا لِلَّذِينَ يَنْقُونَ ﴿١﴾ فإنه يدل على انخراط الجميع فيها مع زيادة تخصيص لأهل الدرجة العليا.

ثم لك أن تقول من جملة الأصول المقررة الحكمية: إن كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك، فقد كان جائز أن يصدر عنه تعالى خير محض متبراً عن الشر والآفة أصلاً.

لكننا نجيب: إن هذا واجب فى مطلق الوجود لا فى كل وجود، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد على الوجه المذكور، فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما لكان الشر حينئذ أعظم، فإن عدت وقلت: لم ما أوجد القسم الثانى بلا قصور وآفة؟

قلت: فإذا لم يكن هو هو ورجع إلى القسم الأول، وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت المهيئات كلها بريئة من الشرور التى هى لوازم لها لكانت المهيئات واحدة، ومن المحال أن تكون النار ناراً ولا يوجد لها لازم النارية من إحراق ثوب لاقته إلا أن لا يكون الثوب ثوباً بل شيئاً آخر لا تحرقه النار، أو لا تكون النار ناراً محرقة وإن اشتبه عليك بعد هذه المباحث إنه لما كانت الأفاعيل البشرية من الفضائل والردائل والطاعات والمعاصى وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معجونة فينا، فلماذا تعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات؟

فاعلم أن العقاب على المعصية ليس لأن الأول المتعالى عن سمات الحادثات يستولى عليه الغضب ويحدث له الانتقام، بل النفوس إنما يترتب عليه الثواب والعقاب بهيئات ساقها إليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الأفاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها لواحق الأمور الموجودة فينا وتبعاتها، فالجأزة إظهار ما كتب علينا فى القدر وإبراز ما أودع فينا وغرز فى طباعنا بالقوة كما قال سبحانه: سَيُنْزِلُهُمْ فِيهِمْ وَصَفَهُمْ ﴿٢﴾ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿٣﴾ فمن أساء علمه وأخطأ فى اعتقاده فإنما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده وكان أهلاً

(١) سورة الأعراف آية ١٥٦.

(٢) سورة التوبة آية ٤٩.

للسقاوة في معاده، ولعلك لاعتبارك بالمجادلات الكلامية والخطايات الجمهورية تضطرب وتصول وترجع فتقول: إن ما حال والفلسفى أن تقيم للشروع والقبايح الكائنتين في الوجود معذرة وتحبب الله عز وجل إلى عباده فقال: إن ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة إلى النظام الكلى والأمر العام وما هو كذلك بالقياس إلى النظام الجزئى والأمر الخاص، وإذا تعارضا فلا بد من تقليم لإصلاح العام الكلى وإهمال جانب الجزئى، كمن قطع عضو أصابه سم الحية لإصلاح حال الجسد ونظامه الكلى وجعل كل شر وضر لاحقين لأحاد الناس واجبين في النظام الكلى فهو فاسد من وجهين:

أحدهما: إنه يلزم منه أن رب العباد فارقهم وهاجرهم ورماهم بالمصائب والنوائب تقدماً لغيرهم عليهم، وهذا مما يسوؤهم جداً ويسئ ظنهم برهم جداً لأن عناية كل شئء مصروفة إلى نفسه قبل كل شئء فإذا رأى ربه يؤثر غيره عليه ويرميه بنصب وعذاب لأجله يأس من رحمته وندم على عبوديته، وأى فائدة له في أن يكون ذلك الشئء خيراً، فإنه إن كان خيراً فهو خيراً لذاته لا لأن مقتضاه مصائبه وآفاته، وجاء في المثل: غثك خير من سمين غيرك.

والوجه الثانى: أنه أراهم رهم عاجزاً مضطراً، إذ ظن أنه لا يجد سبيلاً إلى صلاح الأنام وإقامة النظام إلا بإدخال الضر على هذا العاجز المسكين، فما له أن يعبد رباً عاجزاً؟ فإنه لا يعبد ربه إلا لأنه يجد نفسه عاجزاً فقيراً فيلتجئ إلى قوى عزيز، فإذا كان هو عاجزاً مثله فقد فر من العجز إلى العجز، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، فتقول في جوابك بمثل ما قال الشاعر:

هوّن على بصر ما شق منظره فإنما يقظات العين كالحلم
فاصبر ريثما آب إليك الفرار وفائت السكينة والوقار

فلست أول من زل في هذا المقام واستهزأ من هذا الكلام.

ثم استمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك في إزالة ريبك، فاعلم أن الطاعة كل هيئة تقتضيها ذات الإنسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهى من الفطرة الأولى التى فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض

غريب، فهى تجرى مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الإنسان إليه كشهوة الطين التى هى غريبة، بالنسبة إلى المزاج الطبيعى لم يحدث إلا لحدوث مرض وانحراف عن المزاج الأصلى الجبلى.

وقد ثبت فى الحكمة أن الطبيعة بسبب عارض غريب تحدث فى جسم المريض مزاجاً خاصاً يسمى مرضاً، كما أن الصحة أيضاً من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة فى ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القاسر، فيكون كلا من الحالتين ملائماً لها فى وقت مخصوص، لأن حالة القسر مطبوعة أيضاً من وجه وقد ورد فى الحديث القدسى: «إني خلقت عبادى كلهم وإنهم آتاهم الشيطان فاجتاهم عن دينهم»^(١).

فالطاعة هى الخنيفة التى تقتضيها ذواتهم لو لم تمسهم أيدي الشياطين، فإذا مستهم أيديها فسدت عليهم فطرهم الأصلية فاقترضوا أشياء منافية لهم مضادة لجواهرهم البهى الإلهى من الهيئات الظلمانية ونسوا أنفسهم وما جبلوا عليه، فاحتاجوا إلى رسول مبلغ من الله يتلو عليهم الآيات، ويسن لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم من الصلوات والصيام والزكاة وصلة الأرحام إلى غيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا إلى فطرهم الأصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعياً لهم بلا كلفة ومشقة كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَالُوا الْكِبْرَ إِلَّا عَلَى الْفَاحِشِينَ﴾^(٢) وهم الذين باشرت أنوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها، فإن الله إذا تجلى لشيء خشع له.

ثم إن هذا المرض الذى عرض لذواتهم والحالة المنافية التى قامت بهم لولا أن وجدوا من ذواتهم قبولاً لغروضهما لهم ورخصة فى لحوقها بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم فإذا كان مما يقتضيه ذواتهم أن يلحقهم أمور منافية مضادة لجواهرهم.

(١) رواه أبو داود فى الأدب رقم ٤٢٥٠ ومسلم برقم ٥١٠٩.

(٢) سورة البقرة آية ٤٥.

فإذا لحقتهم تلك الأمور اجتمعت فيها جهتان، وهما: الملائمة والمنافية، أما كونها ملائمة فلأن ذواتهم اقتضتها، وأما كونها منافية فلأنها اقتضتها على أن يكون منافية لهم، فلو لم تكن منافية لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل أمراً آخر، أو لا نظرت في المحموم الذى تفعل طبيعته في بدنه الذى قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساد، وإلى طبيعة الأرض التى تقتضى ييوسة حافظة لأى شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل القسرى المنافى لكونيتها الطبيعية ومنعت عن العود إليها.

فعروض ذلك الشكل للأرضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه، فالإنسان عند عروض مثل هذا المنافى ملتذ متألم سعيد شقى ملتذ، ولكن لذاته ألمه سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جداً، ولكننا أوضحناه لك أيضاً مما لم يبق معك فيه شك، فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم أشقياء مبعدون ولا شك في ذلك، ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التى وسعت كل شىء.

فاعلم أنه بالنظر إلى الجهة الدقيقة التى نبهناك عليها أن ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك، فإن الله تعالى لا يولى أحداً إلا ما تولاه عدلاً منه ورحمة، فإذن، عرفت يا حبيبى وفقك الله تعالى أن تحت كل سم ترياقاً، وقبل كل لعنة رحمة، وهى الرحمة التى وسعت كل شىء، فخلق الله كل ممكن على ما اختاره لنفسه، كما ورد فى الكتاب الإلهى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِيهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١).

وقد ورد فى الخبر فى صفة يوم القيامة موقوفاً على ابن مسعود: «إن الله عز وجل يترل فى ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسي فينادى مناد: أيها الناس، لم ترضوا من ربكم الذى خلقكم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً

أن يولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون فى الدنيا، أليس ذلك عدلاً من ربكم؟ قالوا: بلى، قال: فينطلق كل قوم إلى ما كانوا يعبدون ويتولون فى الدنيا، قال: وتمثل لهم أشباه ما كانوا يعبدون^(١)... الحديث بطوله.

أقول: وكما يولون فى الآخرة ما تولوا فى الدنيا فإنما يولون فى الدنيا ما تولوه فى السوابق، فإن كان لك شك فى ذلك فاتل قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾^(٢) الآية، لتعلم أن الله عز وجل لا يحمل أحدًا شيئاً قهراً أو قسراً، بل يعرضه عليه، فإن تولاه فولاه، وإن لم يتوله لم يوله، وهذا محض الرحمة والعدالة. فإن قلت: ليس تولية الشيء ما تولاه مطلقاً عدلاً بل حيث يكون التولى عن رشد وبصيرة، فإن السفیه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة إليه لجهله وسفاهته، فلا يكون تولية ذلك السفیه إياه عدلاً ورحمة بل ظلماً وجوراً، وإنما العدل والرحمة فى ذلك منعه إياه.

قلت: هذا التولى الذى كلامنا فيه ليس تولى شيء يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة إلى الخير والشر، فإن ما يختاره السفیه إنما يسمى شراً لأنه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء أولى متعلق بنقيض ذلك الأمر المتولى له فذلك هو الذى أوجب إن سمينا ذلك شراً بالنسبة إليه.

وأما الاقتضاء الأولى فلا يمكن وصفه بالشر، لأنه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه فيوصف بأنه شر، بل هو الاقتضاء الأولى الذى يكون خيراً على أى وجه كان، لأن الخير لكل شيء ليس إلا ما هو مؤثر عند ذاته بذاته وتقتضيه ذاته، والتولى الذى فيه كلامنا هو الاستدعاء الذاتى واللسان الوجودى الفطرى الذى تسأل به الذات المطيعة السامعة لقول ﴿ كُنْ ﴾ الداخلة امتثالاً فى الوجود.

(١) لم نقف عليه فيما بين أيدينا من كتب الحديث.

(٢) سورة الأحزاب آية ٧٢.

وقوله: ﴿كُنْ﴾ ليس أمر قسر وقهر، لأن الله غنى عن العالمين، ولا حاجة له في وجودهم ليحبرهم، بل أمر إذن وعطاء، لأنه مسبوق بسؤال الوجود، فكأنه قال لربه بلسان مهيته: ائذن لى أن أدخل فى عالمك، وهو الوجه.

فقال الله تعالى له: ﴿كُنْ﴾ أى أدخل حضرتى فقد أذنت لك، كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام: ﴿إِنِّى أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخْرِى الْمَوْتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١).

فلولا سبق الذاتى عن الطائر أن يكون لم يسم ذلك إذنا، ومتى أمر الجليل تبارك اسمه أمر قسر وكره، فذلك أيضا بضراعة من المأمور واستدعاء فطرى من طبعه ورحمة من الله ليذيبهم من مكنون لطف الجلال، فلعمر إلهك قد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب فى قوله عز سبحانه: ﴿أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾^(٢) من مشاهدة جمال القهر ما طربت به السماء طربًا رقصها، فهى بعد فى ذلك الرقص والنشاط وغشى به على الأرض لقوة الوارد.

فألقيت مطروحة على البساط وسريان لذة القهر هو الذى عبدها ومشاهدة لطف الجلال هى التى سلبت أفئدتها حتى قالوا قول الواثق ذى الحنين ﴿طَائِعِينَ﴾ فافهم فهم حق يتلى بلا فهم شعر يفترى.

(١) سورة آل عمران آية ٤٩.

(٢) سورة فصلت آية ١١.

الفن الثالث

في الملائكة بلسان الشرع

وهى العقول المجردة بلسان الحكمة والأنوار القاهرة بلغة الإشراف والسرادات النورية بعرف الصوفية، وقد يطلق الملائكة على غيرها أيضاً كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبائع.

ولما كانت العقول من موضوعات العلم الإلهى كان من الواجب أن يبحث عنها فى القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الأمور الإلهية بعنوان: الموضوعية وإن علم وجودها فى المباحث الأخرى بعنوان الخمولية، فإن صاحب العلم الطبيعى البحث عن أحوال الأجسام الطبيعية من جهة تغيرها كثيراً ما ينجر ببياناته وتعليماته فى أحوالها إلى وجود مفارق عقلى، كما فى بحثه عن مبادئ حركات الأفلاك وغايتها، وكما فى بحثه عن شىء يخرج به العقل الهولانى إلى العقل بالفعل، وكبحته عما به تصير الأجسام والأعراض المحسوسة التى هى معقولة بالقوة معقولة بالفعل، لأن ما يكون بالقوى فى العاقلية والمعقولة لا يخرج إلى الفعل فى شىء منها إلا بمخرج يكون عاقلاً ومعقولاً بالفعل دفْعاً للدور والتسلسل، ولتناهى الأجسام وما هو إلا مفارق عقلى ليس هو الواجب لوحده وكثرة هذه الأفاعيل.

وقد علمت إن الشىء قد يكون بحسب الوجود فى نفسه متقدماً وبحسب الوجود الرابطى متأخراً، فهذا الاعتبار يجوز كون شىء موضوعاً فى علم ومحمولاً فى آخر، فيجوز كونها مما أقيم عليها البرهان العلمى فى علم يبحث فيه عن أحوال معلولاتها سواء كان طبيعياً، كما ذكرنا، أو إلهياً كبحث التلازم بين الهولى والصورة المؤدى إلى إثبات مقيم عقلى للهولى مع توارد الصور عليها، وبالجملة فنمط البراهين فى إثباتها فى كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم فى كتاب «البراهان» وهو كقولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف فله مؤلف، ويشتمل هذا الفن على فصول أربعة:

فصل في إثبات العقل

أى إقامة البرهان عليه والتصديق به كما أشار إليه بقوله: وبرهانه إن الصادر عن المبدأ الأول إنما هو الأمر الواحد لأنه — أى المبدأ الأول — بسيط أحدى، إذ التركيب والتشريك ينافيان الوجوب بالذات على ما مر.

فالمبدأ الأول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات، وكل بسيط شأنه هذا لا يصدر عنه فى المرتبة الأولى إلا أمر واحد، فالواجب لا يصدر عنه فى المرتبة الأولى إلا شىء واحد، وقصور الكثير الذات عن درجة الإبداع ليس لقصور قدرته تعالى عن إيجاد أو لبخله حاشاه عن ذلك لأنه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور والبخل.

بل هو الفاعل المطلق فى جميع الأشياء واحدًا بعد واحد وليس لغيره إلا رتبة الأعداد وتكثير جهات الإفاضة والإيجاد دون الإحادة والإمداد، بل لقصور الكثرة والجسمية غير ممكن أن يكونا أول من قرع باب الصنع والإبداع وقرأ فاتحة الإفاضة والجلود على المهيئات والطباع كما قال الشيخ الرئيس فى الكلمة الإلهية: ليس فى طباع الكثرة أن يتكون عنه معًا صنعًا ولا فى قوة الجسم أن يظهر منه مبدعًا.

فنقول: وذلك الواحد الصادر عن المبدأ الأول إما أن يكون هيولى أو صورة أو عرضًا أو نفسًا أو عقلاً، وعدم تعرضه للجسم معلوم لأنه كثير، أما على طريقة المشائين فظاهر، وأما على طريقة غيرهم، فتركب أنواعه المحصلة من الجوهر الذى هو الجسمية، والهيات التى تحصل بها نوعًا أو شخصًا، والشىء ما لم يتحصل لم يوجد، لا جائز أن يكون هيولى لعدم تقومها فى نفسها لأنها لا تقوم لها بالفعل بدون الصورة، بل تقومها بالصورة، كما سلف، لو كانت متقدمة على الصورة بالذات، لكانت علة لها وهو محال ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء ليكون علة لما بعدها.

وأول الصوارد علة لما يبعدها لتقدمه عليها بالطبع، فلم يكن الهيولى أول الصوارد ولا جائز أن يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية أو جسمية، لأنها لا

تتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها فى سببيتها للهيولى لاحتياجها فى تشخيصها وقبول أعراضها المشخصة إليها بل هى شريكة لمقيمها بواحد من الصور كما مر فى صدر الكتاب، ولا جائز أن يكون الصادر الأول عرضاً لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذى يقوم به ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق، ليست قائمة به ليكون هى أولى الصوادر.

ولا جائز أن يكون أول المبدعات نفساً، وإلا لكان فاعلاً قبل وجود الجسم لأن الصادر أولاً علة لوجود ما بعده، فلو كانت النفس صادرة أولاً لكانت علة لما بعدها، فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال، إذ النفس هى التى تفعل بواسطة الأجسام.

قال الشارح الجديد: لا نسلّم أن الواجب واحد من جميع الوجوه، بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز أن تكون تلك الجهات شروطاً لتأثيره فيتعدد آثاره، كما جوزوا تعدد آثار المعلول الأول بحسب جهاته الاعتبارية وأيضاً لأتم إن النفس لا يؤثر إلا بألة جسمانية، بل قد يؤثر بدونها، وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة من هذا القبيل على ما صرحوا به.

فإن قيل: فيكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل جميعاً ولا نعى بالعقل إلا هذا.

قلنا: العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته وجميع أفعاله واحتاج إلى المادة فى بعض أفعاله لا يكون عقلاً، بل نفساً، فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول هو النفس ويكون إيجادها فى أول المرتبة بدون الآلة؟.

أقول: أما الجواب عما ذكره أولاً، فهو أن سلوب الأشياء عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهوماً إلا بعد تحقق الأمور التى يحكم عليها أنها مسلوبة عن الواجب أو عليه تعالى بأنه مسلوب عنه تلك الأمور، إذ صدق الفعالية وإن كانت تحصيلية الأعدولية إنما يتحقق بوجود طرفيها بأحد الأنحاء ذهناً أو خارجاً كما حقق فى مقامه، وهذه المساوقة بينهما لا تنافى أعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث إن الموجبة تقتضى وجود الموضوع دون السالبة.

لأن هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقاً والأهمية باعتبار طبيعته الربط الإيجابي والربط السلبي حيث إن ثبوت شيء لشئ يستدعى بخصوصه ثبوت المثبت له، وسلب شيء لا يستدعى بخصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار أصل الحكم، فحيث ما لم يكن إلا ذات أحدية لا يتصور شيء من السلوب عدولياً كان أو تحصيلياً.

وأما الجواب عما ذكره ثانياً، فبأن النفس من حيث كونها نفساً لا يخلو من نقص وقوة وإلا لم يكن متعلقة بيدن خاص يكون موضوعاً لتصرفاتها وأفعالها، وإن لم يكن موضوعاً لوجودها، فما دامت القوة باقية لا بد وأن يكون تعلقها بالبدن باقياً.

حتى إنه إذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلاً محضاً لم يمكن أن ينسخ لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها في تأثيراتها، إذ السنوخ واللحوق من خواص الماديات وفي عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد آفة أو ضعف أو كلال، فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة، ونفوس الأنبياء والأولياء وإن كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها نفوساً بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار الغريبة والأحوال العجيبة.

لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما بالأجرام وعن نسبة ما وضعية لأبدانهم بالقياس إلى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالاً كلياً بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح، والمثال التي لا تعلق لها إلا بالمادة والأجسام لكانوا متساوي النسبة في التأثير إلى جميع الأشخاص والأوضاع والأمكنة والأزمنة، ولا تحتبس نفوسهم بالانحصار في تعلقها بيدن مخصوص دون غيره، وأيضاً لما كان وجود الصادر الأول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للأفلاك في حركاتها وأسباب لإخراج كمالاتها عن القوة إلى الفعل وبديهة العقل شاهدة بأن النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن أن تكون علة للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الأول أحد جزئيه والمركب نفساً وتوقف الكل فى الفعل على الآلة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء؟ قلنا: جزئية العقل للنفس على تقدر جوازها لا ينافى وجود المطلوب إثباته على وجه السبق، فإننا لا ندعى إلا وجود جوهر فاعل بدون الآلة سواء كان جزء لأمر آخر، ولم يكن وسواء فعل بالآلة أيضاً أو لم يفعل.

ثم إن ظهر امتناع شئ من ذلك كان مسألة أخرى غير متعلقة بمطلوبنا، وبهذا يخرج جواب آخر عن الاعتراض الثانى للشارح، كما لا يخفى، لا يقال: إنكم قد قررتم أن الوسائط ليست مؤثرة لما تحتها، بل شرطاً لوجودها فيجوز أن يكون النفس شرطاً لوجود العقل لأننا نقول: إذا كان فى سلسلة الإيجاد عقل ونفس وكان أحدهما سبباً وشرطاً لوجود الآخر فلا بد وأن يكون الأقوى، والأشرف مقدماً فى الوجود على الأضعف والأخس، إذ المعية بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح.

فالحاصل أن أول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب أن يكون أمراً واحداً بالفعل مستقلاً فى الوجود والتأثير وغير الجوهر العقلى لا يكون لانفء الوحدة من الجسم والفعلية من الهوى واستقلال الوجود بحسب المهية من العرض وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التأثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وإن كانت مجردة.

فهذه الجواهر الأربعة متآية الذات عن صدورها عن المبدأ الأعلى فرادى وأزواجاً وعن دخولها فى دين الوجود أفواجاً لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلاً عن العرض الواجب التأخر عن الكل فتعين أن يكون الصادر الأول عقلاً وهو المطلوب.

ومن لا يهमे الاشتغال بالفلسفة كالإمام الرازى ومن اقتفى أثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول: لا نسلم وحدة البارى، ولو سلم فلا نسلم وجوب كون الواحد علة للواحد، ولو سلم فلا نسلم تركيب الجسم من الهوى والصورة،

ولو سلم فلا نسلم تقدم أحدهما على الآخر، فإننا لا نسلم امتناع عليه الهيولى وتوقف الصورة فى فعليتها عليها ولو سلم فلا نسلم امتناع كونه عرضاً. وأيضاً يحتمل أن تكون تلك الأمور واسطة فى إيجاد الواجب ولا تكون موحدة، ولا نسلم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المعلول، هذا غاية ما ذكروه لكن المستنير بالأنوار الساطعة لا يدهشه ظلمات تلك الشبهات، بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات.

فصل فى إثبات كثرة العقول وبرهانه

بعدما تبين بصناعة المحسطى: أن الأفلاك كثيرة لأجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الأصول الحكيمية من وجوب تشابه الحركات فى الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على أجرامها وهى منقسمة إلى كلية، يظهر من كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافاً كلياً معلوماً بأول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة أو مركبة، وإلى جزئية تنفصل الكلية إليها كما تنحل حركاتها إلى حركاتها.

وتلك الكلية ثمانية أفلاك عند القدماء محيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهى مركز الأرض، واحد منها المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على نضد المشهور المتفق عليه الجمهور لأجل مجموع أمور دالة بأجمعها عليه من كشف بعضها لبعض وتفاوت اختلاف المنظر فى بعضها عن بعض، وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع له الاتصالات...^(١) جميعاً كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له إلا المقارنة والتسديس.

وأما عند المتأخرين فلأنهم زادوا فلکاً آخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطاً بالكل يكون عدد الأفلاك الكلية عندهم تسعة، وإن كان الفلك الكلى لكل كوكب عند الجميع منفصلاً إلى أفلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضاً واستقامة ورجعة وسرعة وبطوياً وقرباً وبعداً من الأرض، إن المؤثر فى الأفلاك إما أن يكون عقلاً واحداً أو فلکاً واحداً.

قال الشارح: الجديد أو أفلاكاً متكررة بأن يكون بعضها مؤثراً فى بعض. أقول: هذا الشق أيضاً يرجع إلى أن يكون المؤثر فيها فلکاً واحداً كما لا يخفى، ولهذا لم يذكره المصنّف، ولم يذكر أيضاً كون المؤثر فيها واجباً، لأن

(١) فى الأصل كلمة غير واضحة.

صدور شيء منها إما أن يكون مع العقل الأول، يلزم صدور الكثير عنه أو لا، وإن كان بتوسطه فيرجع إلى الشق الأول.

والمراد بتأثير الفلك أعم من تأثيره بنفسه أو بجرمه كما ستطلع عليه، لا جائز أن يكون المؤثر في الأفلاك عقلاً واحداً لاستحالة صدور جميع الأفلاك عن عقل واحد لما بينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ولا سبيل إلى الثاني، لأن الفلك لو كان علة لفلك آخر فإما أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى أو على العكس، لا سبيل إلى الثاني وهو أن يكون المحوى علة لوجود الحاوى لأنه — أى المحوى — أخس.

قال بعض الشراح: لأنه في سلسلة الممكنات أبعد في المرتبة من المبدأ الأعلى وهو مصادرة على المطلوب، وكأنه ظن أن كل ما هو أعلى مكاناً يجب أن يكون أقرب إلى الواجب تعالى الله عن كونه مكانياً.

وقال بعض آخر: لكونه أقرب إلى عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك، وهذا أولى وإن كان فيه منع لأننا لا نسلّم أن التفاوت بحسب البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التخلص عن الشرور والآفات في أجسام ليست قابلة لها أصلاً فإن لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الأربع المتضادة المتفاسدة وأصغر فيه منع ظاهر.

إذ ربما كان المحوى بحسب المقدار المساحى الناشئ من ثخانتة أعظم من الحاوى وإن كان قطره أطول، وأيضاً من السافل ما هو أكثر كوكباً وأشرف حالاً وأشد نورية من العالى كالحال فيما بين فلكى الشمس والمريخ، فإن الشمس أعظم جرمًا وأتم نورية مما فوقها، وإن كان فلك مريخ أعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ والمشتري وفلكيهما بعكس هذا، لكن التكافؤ بين العالى والسافل يكفى لنا في هذا المطلوب، أى نفى علية المحوى للحاوى — لأن العلة يجب أن تكون أشرف من معلولها، وذلك ثابت إذ لا شك أن شيئاً من المحوى لا يكون من جميع الوجوه أشرف من الحاوى له، والأخس الأصغر استحال أن يكون سبباً للأشرف الأعظم.

واعلم: أن الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل فيه أو يتعلق به كالصورة والنفس.

أما الأول: فلما مر من أن الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعليته لشيء، ولاشتراك الأجسام فى الجسمية الموجب لعدم أولوية بعضها بالعلة أو المعلولة دون بعض آخر بالذات وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه.

وأما الثانى والثالث: فلأن تأثير الجسمانى سواء كان متقوم الوجود بالجسم أو متقوم التأثير لا يكون إلا لمادته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس إليه، وكذلك تسخين النار لا يكون إلا للملاقى لجرمها أو القريب منه، وإضاءة الشمس لا يكون إلا لما كان متقابلاً لها أو فى حكم المقابلة، ولا يفعل الأولى فى البعيد جداً ولا الثانية فى المستور.

وبرهان أن الجسمانى لا يؤثر إلا بالوضع مذكور فى بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ فى أجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته، ولم نكن نراه فى غير ذلك الموضع، ولا شبهة فى أن صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس إلى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا نسخة أصلاً نسبة وضعية حتى يؤثر فى ذلك الجسم.

فهذا هو الطريق العام فى نفى عليّة جسم لجسم، لكنهم أرادوا أن يبينوا نفى عليّة الأجسام التى تحيط ببعضها ببعض بطريق خاص، أما فى عليّة الحاوى للمحوى، فباستلزامها لإمكان الخلاء، وأما فى عليّة المحوى للحاوى فباستلزامها ما لم يذهب إليه الوهم من كون الشيء علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم.

وبما ذكرنا يندفع ما طعن به أكثر المتأخرين، كالإمام الرازى ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء إلى الخطابة ظناً منهم بأن مجرد التلفظ بالشرف والخسة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ.

إنه يقول فى منطق «الشفاء» إذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم بأنه خلط، وفى كتاب «المباحثات» إن الرجل العلمى لا يلتفت إلى كون هذا خسيساً وهذا شريفاً، إنما ذلك أليق بالخطابة.

وليس كذلك لأن الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط، بل عللوا به عدم ذهاب الوهم إليه كيف، وهم قد أثبتوا أن مجدد الأمكنة والجهات يجب أن يكون محيطاً بالجميع وأن الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن أن يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه أو فوق الجميع، وإلا لزم إما الخلاء وإما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة، وكلاهما محال.

ولا جائر أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى، لأنه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متأخراً عن وجود الحاوى، لأن وجوب المعلول ووجوده متأخران عن وجود العلة، فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حيثئذ الإمكان لا الوجوب لأنه حيثئذ لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن، فعدم المحوى مع وجود الحاوى — أى فى مرتبة وجوده — لا يكون ممتنعاً لذاته ولا لغيره، بل يكون ممكناً وإلا لكان وجوده — أى المحوى معه أى مع وجود الحاوى — لا متأخراً عنه.

هذا خلف، لأننا قد فرضناه متأخراً عنه، وإذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى ممكناً كان الخلاء ممكناً لذاته مع إنه ممتنع لذاته لما مر فى مباحث الطبيعى. هذا خلف، وذلك لأن عدم المحوى وتحقق الخلاء داخل الحاوى ملازمان، اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر عقلاً بحيث لا يمكن انفكاكه عنه، كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوى وعدم الخلاء داخل الحاوى.

والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فإنهما لا يتخالفان فى الوجوب والإمكان، لأن تخالفهما فى ذلك يوجب إمكان انفكاك أحدهما عن الآخر، فإمكان الخلاء داخل الحاوى تابع لإمكان وجود المحوى يلزم فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود وهذا محال.

ولقائل أن يقول: كون عدم الخلاء واجباً لذاته يناق كونه ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوى واجباً بغيره، وجوابه على ما حققه العلامة الطوسى فى شرح الإشارات يقتضى تحقيق أنه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتاً يقتضى العدم بل معناه شىء يتصوره العقل عنواناً لأمر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصورهِ مع قطع

النظر عن غيره، وإن كان الحكم بعدمه لأجل وسط فى الحكم لا فى نفس ثبوت الحكم به له بخلاف الممتنع بالغير، فإن مجرد مهيته المعقولة ليست محكوماً عليها بالعدم بوسط أو بغير وسط، بل بحسب الغير.

وكذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتاً ووجوداً يقتضيه وإنما هو شئ يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته، فإن العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه إلا بعد اعتبار وجود الغير أو عدمه، ومع اعتبار العلة وجوداً أو عدماً يصير واجباً أو ممتنعاً.

وإذا تحقق ذلك فنقول: إن التلازم بين المحوى ونفى الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته، بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوى وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوى لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا غير، وهذا لا ينافى وجوبه بغير الحاوى بل يؤكد ذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى.

ولا يتأق أيضاً وجوب نفي الخلاء داخله لأنه بل بالذات، وأما إذا تصور أحد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوى باعتبار كونه معلولاً للحاوى فقد جعل وجود المحوى فى هذا الفرض مما يمكن أن يتصور معه وجود الخلاء فانقلب به كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعاً والممتنع ممكناً، فإن المحوى مع كونه واجباً بالحاوى ممتنع لذاته والخلاء الذى هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكناً لذاته لائق.

لا يقال: لا نسلم التلازم بين عدم المحوى ووجود الخلاء لأننا لو فرضنا عدم الحاوى والمحوى معاً فأحد المتلازمين أعنى عدم المحوى متحقق مع انتفاء الآخر أعنى وجود الخلاء لما قيل إن عدم المحوى ووجود الخلاء، فيما نحن فيه، متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا إلى إثبات التلازم بينهما مطلقاً فإنه ليس بشئ إذ التخصيص فى القواعد العقلية غير مرضى إذ ربما يودى إلى الخلل فى قاعدة أخرى بل لما ذكرنا من أن التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوى فإن المحوى لا

يستلزم، من حيث ذاته، نفى الخلاء، بل من حيث إنه متحدد بالحاوى، إذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء، ولا ملاء.

كما أن الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء له إذ لا مكان له، هذا عند القائلين بكون المكان سطحاً من الجسم الحاوى، وأما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد فى الخلاء والملاء فكما أن التلازم بين المحوى وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوى أو البعد المحدود فى المتلازمين فكذا يعتبر أحدهما فى التلازم بين نقيضيهما يعنى عدم المحوى ووجود الخلاء وكلا الأمرين مفقود فى فرض عدم الحاوى والمحوى معاً، فافهم ذلك وأحسن أعمال رؤيتك فى جواب من قال: إن نفى الخلاء الذى هو المكان الخالى إما بعدم المكان أو بوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر فى حيثة الملاء فإنه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى أيضاً، ولعل هذا القائل ذهل عن أن فرض المحور الذى اعتبر فى استلزامه نفى الخلاء كونه محوياً مجرداً عن الحاوى خرق للاعتبار المذكور أو جمع بين المتناقضين فى ذلك الفرض.

وكذا المناقشة التى وقع من بعض الشراح بأن الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين فوجود الخلاء وإن استلزم عدم المحوى المعين لكن عدم المحوى المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما.

لأننا نقول: التلازم فى الأصل ليس متحققاً إلا بين وجود الخلاء وعدم المحوى المقيد بكونه داخل الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين وكذا بين وجود المحوى وعدم الخلاء باعتبار كونه جسماً محاطاً بالحاوى أى جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولاً للحاوى أو لا، كما مر، لكن مع فرض كون الحاوى علة يكون جميع ما فرض محوياً مشتركاً مع هذا المحوى المعين فى كونه معلولاً للحاوى ومحاطاً به، فحينئذ يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولاً للحاوى وكون عدم داخل الحاوى متلازمين.

وأما التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم الخلاء مطلقاً أو وجود الخلاء مطلقاً وعدم المحوى المعين فلا يدعيه أحد، فإذا ثبت أن المؤثر فى الأجرام العالية

ليس الجسم وصورته ونفسه المتوقفتان فى تأثيرهما عليه ولا العرض المتوقف فى وجوده عليه، فظهر أن المؤثر فى الأفلاك عقول متكثرة، وهو المطلوب.

وأما احتمال كون المؤثر فيها عرضاً قائماً لا بالجسم، بل بالجوهر المجرد فنقول فيه: إن محله إن كان نفساً فلكياً لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفساً، وإن كان عقلاً واحداً فلا يوجد فيه أعراض كثيرة يفى بصدور هذه الأجسام الكثيرة المتخالفة الذات والصور المتكافئة فى الوجود كما علمت، وإلا لأدى ذلك إلى صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الأحدية، وإن كان عقولاً متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب تعدد الأفلاك.

أقول: لقاتل أن يقول: إن الواجب تعالى عند المصنف وجماعة من أتباع المعلم الأول محل لأعراض كثيرة، فليكن صدور الأفلاك المتعددة منشأة تلك الصور الكثيرة، لكن لنا أن نقول: تلك الأعراض عندهم صور مترتبة لأمر مترتبة ترتباً علّياً ومعلولياً، إذ كانت واقعة دون الترتيب السببى والمسببى يلزم الكثرة فى ذاته تعالى، ولو كانت المعلومات التى هى صورها واقعة فى الخارج لا على نحو وقوعها فى صقع الربوبية لما علمها البارئ على ما هى عليها، فيلزم جهل الأول بها، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ولمّا بين المصنف امتناع كون بعض السماويات علة لبعض أراد أن يشير إلى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم عليّة الحاوى للمحوى مبناه على أصل ثابت عندهم، وهو جعلهم الحاوى معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوى بقوله: هداية الحاوى، وهو الفلك الأعظم وسبب المحوى، وهو العقل الثانى معاً فى مرتبة الإبداع لكونهما معلولى علة واحدة فى درجة واحدة وهو العقل الأول.

كما سيأتى مع أن السبب للمحوى وهو العقل الثانى متقدم على المحوى ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوى ليس بمتقدم كما مر، وكان من الواجب أن يتقدم عليه، لأن ما مع المتقدم متقدم كما أن ما مع المتأخر متأخر، هذا تقرير

المعارضة، وأشار إلى جوابها بقوله: لأن السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية، وما مع المتقدم بالعلية لا يجب أن يكون مقدماً بالعلية.

بل يجب أن لا يكون متقدماً بالعلية وإلا لزم كون شيء واحد شخصي معلولاً لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع، وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجاً إليه ومستغنياً عنه في حالة واحدة، وهو بديهى الاستحالة ولكن ما مع التأخر معية ذاتية يجب أن يكون متأخراً بالعلية، لأنه معلول أيضاً، والمعنى يجب تأخره عن علته، وقد مر هذا الفرق في أوائل الكتاب.

هداية:

لإزالة ما يتوهم من أن كلا من الحاوى والمحوى بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن، فخلو مكانه يكون ممكناً، فالخلاء ليس بممتنع، والإشارة إلى جوابه بقوله: الحاوى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته، فجاز أن ينعدم بالنظر إلى نفسيهما كما هو شأن الممكنات بحسب ذواتها، ولكن ذلك لا يقتضى جواز الخلاء، فإن جواز انتفاء كل منهما إما مع وجود الآخر أو مع عدمه أو مع قطع النظر عن وجوده وعدمه.

والشق الأول: غير لازم، إذ الأشياء التى ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازماً في مرتبة وجود الآخر.

والشق الثانى: وإن كان جوازه لازماً باعتبار أن الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء، لأن الخلاء الممتنع هو البعد المفطور أو الفضاء الموهم بين الأجسام القابل للزيادة والنقصان، فحال كون الحاوى والمحوى معدومين كحال ما وراء المحدد في عدم استلزام خلاء ولا ملاء.

والشق الثالث: لكونه عاماً لا يوجب جواز الخلاء، لأن الخلاء لا يتحقق بتجويز أحد قسميه، والعام لا يستلزم الخاص لإمكان تحققه في ضمن الخاص الآخر.

فلئن قيل: كل واحد من عدم الحاوى ووجود المحوى ممكن لذاته ولا تنافى بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه إمكان الخلاء.

قلنا: كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الآخر، لأن المناقاة ثابتة، لأن الحاوى لاستلزامه العقل الذى هو علة مقتضية للمحوى ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم اللازم متنافيان، فوجود الحاوى مناف لعدم المحوى، فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء.

هذا ما ذكره بعض الشارحين.

وأقول: فيه نظر، لأن علية العقل الذى هو مع الحاوى لوجود المحوى غير مبرهن عليه، فالملازمة بينهما غير ثابت، بل الأولى أن يقال: تجوز عدم المحوى مع وجود الحاوى إنما يلزم لو كان الحاوى علة للمحوى وإذ ليس فليس، بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه، كما قال مشيراً إلى ذلك.

لأن الخلاء لا يلزم من ذلك، وإنما يلزم من وجود الحاوى وعدم المحوى، وذلك غير لازم لما عرفت من أن الأشياء المتكافئة فى الوجود ليس عدم بعضها فى مرتبة وجود الآخر ليلزم من عدم المحوى فى مرتبة وجود الحاوى إمكان الخلاء.

فصل في أزلية العقول وأبديتها

واعلم أن هذه المسألة مما اختلفت الفلاسفة فيها، والمشهور عن إفلاطون القول بحدوث العالم، وكذا نقل عن جَمٍّ غفير منهم موافقاً لما عليه الإسلاميون، وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع أهل الملك والشرائع. وخالفهم طائفة أخرى من الحكماء كالمعلم الأول وأتباعه من المشائين، وبعض أتباع الرواقيين كشيخ الإشراق، وشرذمة قليلة من فرق الإسلام كأصحاب أحمد بن حنبل.

وفي الحقيقة أصحاب أبي الحسن من الأشاعرة القائلون بصفات زائدة على ذات الباري من هذا القبيل، قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب «مصارع الحكماء»: اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذا المسألة:

فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين من الملطية ورؤسائها صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم مبادئها وسائطها ومركباتها، كما صار إليه جماعة من المسلمين.

وطائفة من الإشراقية وأصحاب الرواق صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات، فإن المبادئ فوق الدهر والزمان، فلا يتحقق فيها حدوث زمان بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان، ومنعوا كون الحركات سرمدية.

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته، ووافقه من فلاسفة الإسلام: إن العالم قديم وإن الحركات الدورية سرمدية. انتهى.

أقول: تحقيق المقام أن الأول قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقاً بعلّة ولا بزمان، ولا شبهة في أن الأزلي بهذا المعنى ينحصر في ذات الحق الأول جلّ مجده، وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغير به كجملة المفارقات عن المادة في الذوات والأفعال، وما هو مبدع الكل المقدس:

ساحت قبائه عن غبار الحدوث والفناء ليس عند ربك صباح ولا مساء

على أن البرهان الدال على تناهى الكميات القارة والأبعاد المقدارية قائم أيضاً على نفى تَمَادى الكمية الغير القارة إلى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التى هى محل الزمان فى الخارج وجريان التطبيق والتضاييف وغيرهما فيها، فعلى هذا لا يكون شىء من الأشياء واجباً كان أو ممكناً، مجرداً أو مادياً موصوفاً بالأزلية.

وهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبقاً بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق فى المبادئ العقلية واليوليات والأجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها وأعراضها اللازمة أو المفارقة، وعلى هذا القياس القول فى الأبد، إلا أن بعض الحوادث أبدية كالنفوس الإنسانية التى قد دلت البراهين العقلية والآيات والأحاديث الشرعية على أبديتها، وإذا تبين ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصددده، أما كونها أزلية بالمعنى المذكور، فلوجوه لم يذكر إلا أحدها كما قال:

أحدها: أن واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه فى تأثيره فى معلوله وإلا لكان له حالة منتظرة، هذا خلف كما مر.

والعقول أيضاً مستلزمة لجملة ما لا بد منه فى تأثير بعضها فى بعض، لأن كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل وإلا لكان شىء منها — أى من جملة ما لا بد منه — فى تأثير بعضها فى بعض حادثاً، وكل حادث مسبوق بمادة كما مر، فيكون هى — أى المعقول لمقارنتها — الحادث المادى مادية، هذا خلف، ويلزم من هذا — أى من كون كل واحد من العقول مستلزماً لجملة — ما لا بد منه فى تأثيره لعقل آخر تال له أزليتها لأن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة.

وأما كونها أبدية، فلأنه لو انعدم شىء منها — أى من العقول — لانعدم أمر من الأمور المعتبرة فى وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء علته التامة وإلا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال، فيكون البارى أو شىء من العقول قابلاً للتغيير والحوادث، هذا خلف، بل تغيير شىء منها يؤدى إلى تغيير فى الأول تعالى.

وهذا مع ما يلزم منه في أن يكون في ذاته تعالى جهتان: فاعلية وقابلية، وقد برهن على استحالتهم في حقه تعالى، يلزم أن يكون له محرك ومغير إلى الأشياء لأن حدوث الحادث لا يخلو عن حركة ومحرك، فيلزم أن يكون له العالم جسمًا، وهذا مما لزم على القائل يكون الباري تعالى ذا إرادات متعددة سواء صرح بجسميته أو لا، تعالى عما يقول الظالمون ويلحدون علوًا كبيرًا.

فصل فى كيفية توسط العقول بين البارى وبين العالم الجسمانى

المراد بالعالم الجسمانى مجموع الأجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها، وقد مر أن الواجب واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكررة، ولأن معلوله الأول هو العقل المحض بلا شائبة القوة، والاستعداد والتغير والحركات التى لا تحصل إلا فى المواد والأبعاد والأفلاك معلولات للعقول، لكن الأفلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة.

فإن استمرت سلسلة الإيجاد والإفادة فى اقتضاء الوحدة لم تنته نوبة الوجود إلى الجسم أبدًا ولا يوجد أصلاً، ولكنه قد وجد، فلا بد من وقوع كثرة فى أمر واحد وهو فى الواجب ممتنع، فتكون مبادئها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين بارئها كثيرة — أى مشتملة على كثرة — لما بينا من أن الواحد المحض لا يصدر عنه إلا الواحد.

ولا بد أيضاً أن يكون صدور الأفلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بأن يكون صدور جرم فلكى وجوهر عقلى معاً عن جوهر واحد عقلى على ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية فى الطول من قاعدتهم، والعقل الذى يصدر عنه الفلك الأعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود وإلا لم يمكن صدوره عنه باعتبار أن له — أى للعقل الأول — مهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود بعلتها.

وله وجود وتعقل الاعتبارين الحاصلين لمهيته بالقياس إلى وجوده إلى مبدأ وجوده، وللوجود بالقياس إلى مهيته وعلته، فيلزم له وجوب الوجود بالغير ونسبته إلى الحق الأول مبدأ للعقل الثانى، وبالاختبار الآخر وهو إمكان الوجود لذاته وتعلقه لذاته مبدأ للفلك بمادته وصورته التى هى نفسه.

والمعلول الأشرف يجب أن يكون تابعاً للجهة الأشرف في ذات العقل الأول والأخس للأخس، فيكون العقل الأول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقلاً له، وهو أشرف الجهات مبدأ للعقل الثاني، وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلاً لوجوده وإمكان وجوده مبدأ للفلك الأعظم بجرمه ونفسه بالأخس للأخس وبالأشرف للأشرف، والإمكان أخس الجهات، فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك الحركة له بالتسوق إلى ذلك العقل.

واعلم: أن اعتبار الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجود أو مهية أو إسكاناً أو وجودياً عين اعتبار تعلقها لذلك الشيء، إذ لا حجاب في المجرّدات العقلية.

ثم اعلم أن الإمكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية إلى الوجود أو باعتبار نسبة الوجود إليها، وكذا الوجوب، بسبب الغير وإن ذات العقل ووجوده إذا اعتبراً معاً شيئاً واحداً اعتبر مادة الفلك وصورته شيئاً واحداً هو الفلك، وإذا اعتبر اثنين، فاعتبر الفلك ذا جزئين في الخارج جرم كبرى ونفس.

ولا مانع أيضاً من اعتبار هوية العقل لكونها هوية إمكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل، ويزااته في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسميين بأن يكون الكائن الصوري بأزاء الأمر الصوري والكائن المادى بأزاء الأمر الأشبه به وهو الجنس، فالمفصل بأزاء المفصل، والمحمل بأزاء المحمل.

وقد علمت أن الإجمال والتفصيل ليس بإخراج شيء عن الجمل وإدخاله في المفصل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة، وملاحظة جهة الكثرة تارة أخرى في شيء واحد وحدة ذاتية أو طبيعية له جهة كثرة اعتبارية أو وجودية.

فعلى هذا يندفع كثير من اعتراضات الإمام وغيره عنهم، بأنهم خبطوا في الكلام وخلطوا القول في موضع لا يليق فيه المحجة، فتارة اعتبروا في العقل جهتي وجوده وجعلوه علة لعقل وإمكانه، وجعلوه علة لفلك، ومنهم من اعتبر بهما

تعقله لوجوده وإمكانه علة لعقل وفلك، وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه: وجوده فى نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته.

وقالوا: يصدر عنه بكل اعتبار أمر، فباستبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل، وباستبار وجوده يصدر عنه نفس، وباستبار إمكانه يصدر عنه فلك، وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته، ولا يخفى أن بعض هذه الأنحاء فى الإيجاد لم يقع فى كتبهم التى رأيناها ويحتمل أن يكون ذلك كتاب آخر وقع بيد المعترض.

ولقائل أن يقول: إن المعلول الأول إن كان متقومًا من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد الحق، وإن كان أحديًا صرفًا علم بخبر صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله عنه.

وأجيب عنه فى «شرح الإشارات» بأن المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته، فإنه أول مهية صدرت عن الأول تعالى بكمالاتها، ويطلق على الصادر الأول وحده من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه.

فعلى التقدير الأول: يصح الحكم عليه بأنه متقوم من مختلفات.

وعلى التقدير الثانى: لا يصح، ولا مناقضة بينهما.

أقول: هذا الكلام غير حاسم، فإن غرض المعترض ليس مجردًا لتدافع فى كلامهم يجعل العقل الأول متقومًا من مختلفات أو أمرًا وحدانيًا، بل إنه إن كان كثيرًا، فكيف صدر عن الأول تعالى؟ وإن كان واحدًا صرفًا، فكيف صار مبدأ الكثرة؟.

والأولى أن يجاب: بأن الصادر شيء واحد لکن معه أمور لازمة لا يجعل جاعل، فإن الصادر عندهم عن المبدأ هو الوجود أو المهية والإمكان وغيرهما من الأمور التى لا تحتاج اعتبارها إلى جعل وتأثير، ولهذا يعتبر فى مرتبة الصادر الأول لا متأخرة عنه، فالصادر الأول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببًا لأمور كثيرة، وباستبار وحدة وجوده الذى هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق، كما صرح به الشيخ فى «الشفاء» بقوله: ونحن لا نمنع أن يكون

عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجودها داخلية في مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون ذلك أيضًا واحدًا، ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاتها، فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معًا عن المعلولات الأولى. والمحقق الطوسي ذكر طريقة أخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لإمكان صدور الكثرة معًا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه الإشكال.

فقال: إذا فرضنا مبدأ أول وليكن (أ) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو أولى مراتب معلولاته، ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء واحد وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيكون في ثانية المراتب شيان لا تقدم لأحدهما على الآخر، وإن جَوَزْنَا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء، ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء، وبتوسط (د) وحده ثان، وبتوسط (ج د) معًا ثالث، وبتوسط (ب) (ج) رابع، وبتوسط (ب) (د) خامس، وبتوسط (ب ج د) سادس، وعن (ب) بتوسط (ج) سابع، وبتوسط (د) ثامن، وبتوسط (ج د) معًا تاسع وعن (ج) وحده عاشر، وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معًا ثاني عشر.

وتكون هذه كلها في ثلاثة المراتب.

ولو جَوَزْنَا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة أضعافًا مضاعفة، ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاوز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة، فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد، هذا ما في شرح «الإشارات».

وأقول: إنه مأخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره في «حكمة الإشراق» فإنه بعدما أثبت أن أنواع الأجسام متكافئة من وجوه وليس لبعضها

علية بالقياس إلى البعض، أما السماويات، فلأن بعض الأفلاك أكبر جرمًا وأصغر كوكبًا وبعضها بالعكس وكذا.

وأما العنصریات فلما وجد بينهما من التغالب كما بين الماء والنار والإنسان والأسد حيث لا يوجد نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع آخر منها ولانقلاب بعضها إلى بعض غلبة كیفیاتها، فعلم من تكافؤها أن لها عللاً من خارج متكافئة غير مترتبة، وبيّن أيضاً أن كرة الثوابت مشتملة على أجرام متباينة الصور والطبائع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدّها ولا يحيط بكثرتها إلا خالقها وموجدّها، فلا بد لها من علل غير محصورة العدد أو جهات غير معدودة، وجهات العقل الثانى غير وافية بصدورها، فظهر إن هذه الأشياء لا تنحل إلا على طريقة الإشراق.

حاول أن تبين طريقاً آخر أجود وأتمن من طريقة المشائين فى ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد؟.

فقال: إن العقول المجردة كثيرة جداً ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثانى ثالث، وهكذا رابع وخامس، وهكذا فى التزول إلى أن يحصل فى هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الأنوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الأول الواحى، إذ الحجاب إنما هو من لوازم المادة وتوابعها.

فهى تشاهد النور الأول ويقع عليها شعاعه، ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرف على ما تحته فى المرتبة، وكل سافل تقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة، حتى إن القاهر الثانى يقبل من الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الأقرب، والثالث أربع مرات منها صاحبه وما يقبل منه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الأقرب.

والرابع: ثمانى مرات أربع مرات من انعكاس صاحبه، ومرتا الثانى ومرة من النور الأقرب ومرة من نور الأنوار بغير واسطة، وهكذا تتضاعف الأنوار الفائضة العقلية إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الإحاطة به، فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقلية ممن كان وعلى من كان نور جوهرى عقلى.

فهذا أحد الوجوه الذى يتكثر الجواهر النورى بسببه، ثم إن هذه الأنوار لما لم يكن بينها وبين نور الأنوار ولا بينها وبين بعضها حجاب، لما مر أنه من خواص الأبعاد وشواغل الأجرام، فيكون كل واحد منها يشاهد الأنوار والأنوار العقلية أيضًا، والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع.

كما لا يخفى، ويؤيده أن عينك مشاهدة وشروق شعاع وهما متغايران، فحينئذ إذا تضاعفت الأنوار السانحة الفائضة هكذا فكيف مشاهدة كل عال وإشراق ونوره على سافل من غير واسطة أو بواسطة متضايفة الانعكاس، فيحصل من هذه الجهة جملة أخرى من الأنوار العقلية مثل ما حصل من الإشراقات، فتضاعف الأنوار الفائضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الإشراقية والمشاهدية.

وإنما حصل من كل مشاهدة وإشراق نور عقلى، لأن الإشراقات الكثيرة المتعددة إذا وقعت على حى لا يغيب عن ذاته فيكون له حينئذ شعور بكل واحد منها وبزيادتها، فيحصل من كل واحدة من هذه الإشراقات والمُشاهدات نور مجرد عقلى بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة واقعة على ميت كالأجسام، فإنها وإن تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرَج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها أمور، إذ لا شعور له بتلك الإشراقات ولا بزيادتها، فيحصل عدد كثير من القواهر المترتبة بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وآحاد الإشراقات وهى مترتبة فى التزول العلى، وهى القواهر الأصول الأعلون.

ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره أعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها إلا البارئ تعالى، كما قال: ﴿وَمَا يَحْصُرُهُمْ أَعْدَادُ﴾

جُودَ رَيْكَ إِلَّا هُوَ^(١) ويحصل من بعض الأصول بمشاركات أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرها.

وكذا صور الثوابت المناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التى بين الأشعة الكاملة الشديدة وبين الأشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل الأنوار، منها القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما هو تحت الكرة الثوابت، فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر صاحب الطلسم والنوع القائم النورى.

ثم ذكر أيضاً: إن قاعدة الإمكان الأشرف يقتضى أيضاً وجود هذه الأنواع النورية المجردة لأما أشرف.

وذكر أيضاً: إن الأنواع ليس فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات، فإنه لا يكون من الإنسان غير الإنسان، ومن البر غير البر، فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وانتقاش المجردات نفوساً كانت أو عقولاً بصور الأنواع باطل، لما سنذكره، فلا بد وأن يكون نوعها — أى ربما قائماً بذاته فى عالم النور ثابتاً — لا يتغير، فهذه طريقته فى صدور الأشياء عن المبدأ الأول والمشاؤون أيضاً.

وإن اشتهر عنهم أن عدد العقول عشرة إلا أن التعمق فى أصولهم تعطى أن عدد الحركات السماوية يجب أن يكون بعدد الكرات، فلكية كانت أو كوكبية، ويزيد عليها واحد لعالم العناصر، فإن حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية فى استخراج الأوضاع لحركاتها الدورية الشوقية من القوة إلى الفعل، فيكون لكل كرة جزئية أيضاً محركاً مزاولاً عاشقاً، ومحركاً مفارقاً معشوقاً كما فى الكرات الكلية، فيكون المعقول عندهم كثرة وافرة، لكن القصور فى كلامهم من وجوه:

الأول: أنهم لم يذهبوا إلى أن لكل كوكب ولكل فلك عقلاً، بل بعضهم ذهب إلى أن عدد العقول بعدد الأفلاك التسعة الكلية بزيادة واحدة للعنصریات،

وبعضهم إلى أنه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب، حتى تكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المحسّطى من الأفلاك كخمسين أو أكثر.

قال صاحب «الشفاء»: فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات.

فإن كانت الأفلاك المتحركة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات، فكان عددها عشرة بعد الأول، أولها: العقل المحرك الذى لكرة الجرم الأقصى، ثم الذى لكرة الثوابت، ثم الذى لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو العقل العالم العرضى ونسميه نحن «العقل الفعال».

وإن لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عددًا، وكان على مذهب المعلم الأول قريبًا من خمسين فما فوقها، وآخرها: العقل الفعال، وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

أقول: لا يخفى أن قول الأول لا يخلو من فساد، لأنك قد علمت أن الطبيعة والقوة والصور النوعية في البسائط متحدة بالذات، متغايرة بالاعتبار، وقد علمت أيضًا أن الأجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والإيجاد، اللهم إلا بالزمان والأعداد، وإن تأثير قواها ليس إلا بمشاركة الوضع.

فلا يتصور توسط الحجم في إيجاد الصور الجوهرية لجسم آخر وخصوصًا في الإبداعات التى صورتها نفسها على أصولهم مع أن الصورة النوعية لجسم متقدمة على هيولاه، وهوى الفلكيات لا يتصور بصورة بعد أخرى، ومفسدة إمكان الخلاء عائدة أيضًا، فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور، ولا يبعد أن يكون سبب الشهرة أحد أمرين:

أحدهما: أنه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الأفلاك وعددها بحسب ما وجدوه فى أول الأمر تسعة، فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة، تسعة بأزاء الأفلاك وواحد للعناصر، ثم لما ظهر لهم بنظر أدق فى أحوال الأفلاك واختلافها أيضاً فى السرعة والبطء والاستقامة والرجعة والقرب إلى الأرض والبعد عنها.

واختلافها أيضاً فى مبدأ عوداتها الطولية والعرضية والقرية والبعدية أن عددها أزيد مما وجدوه أولاً، حكموا بزيادة العقول أيضاً على ما حكموا به أولاً بعدما استمرت الشهرة بعشرية عددها كما استمرت بتسعية عدد الأفلاك.

وثانيهما: إن لكل جملة من الأفلاك يكون جملة من العقول سيدها ومفيضها واحد منهما، كما أن لكل جملة من السماويات فلك كلى شامل لها محيط بها قاسم العدد باعتبار السادات من العقول والكليات من الأفلاك لا باعتبار الأتباع منهم والجزئيات منها.

الثانى: أنه لا يمكن الجزم بأن الصادر عن العلة الأولى يصدر عنه الفلك الأقصى.

الثالث: أنه ليس فى كلامهم ما يدل على أن العقول متوالية فى الترتيب بحسب توالى الأفلاك.

الرابع: أن الجزم غير حاصل بأن الاعتبارات المذكورة فى العقل هى التى حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية أو غيرها، ولا أن العقل الواحد يكون علة للفلك الكلى بما فيه من الأفلاك والكواكب ولا أن النفس المتعلقة بكل فلك كلى واحدة.

الخامس: أن الجهات الثلاث فى العقل الأخير غير كافية لصدور الأنواع المتباينة الصور المحفوظة الطبائع فى درجة واحدة، فإن اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل، كما علمت، لا يوجب إلا اختلاف أنحاء الحصولات والتشخيصات لنوع واحد دون اختلاف الحقائق ومبادئ الفصول.

والأظهر أن الأوائل من الحكماء رضى الله عنهم لم يحكموا بهذه الأحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين، بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لأنهم هم المنشؤون، والمنشئ لعلم والمبعوث لشريعة يتعذر عليه التفاصيل، فلا جرم طرّقوا لمن يأتى بعدهم سبيلاً وسهلوا الباب عليهم بذكر أنموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد، فيتيسر بفهم الأنموذج على الأذكياء تفصيل هذا الباب لكل بحسب طاقته البشرية الميسر لما خلق له، والله أعلم بحقائق الأمور.

وما أسخف بعد هذه المراتب اعتراض الإمام الرازى عليهم بما ذكره مراراً، من: أن مثل هذه الكثرة لو كفى في أن يكون الواحد مصدرًا للمعلولات، فذات الواجب تعالى يصلح أن يجعل مبدأ للممكنات، باعتبار ما له من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك، ويحكم بأن الصادر الأول عنه ليس إلا واحداً.

وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مراراً وعرفت إن الكثرة في العقول ليست من الأمور الاعتبارية الصرفة، فإن الإمكان وإن كان أمراً سلبياً والوجوب أمراً إضافياً لكن تعقلها أمر حقيقى، والأليق بحال من اعتادت نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت الآراء الكلامية ملكة لها أن لا يشرع في علم يحتاج تعلّمه إلى فطرة ثانية وقرينة خالية عن أقاويل المبتدعين لحبّ الرياسة في أمور الدنيا ليحفظ غرضه، ولا ينكشف قصوره على أبناء العلم والعرفان وأصحاب الذوق والوجدان، فهذا الطريق يصدر عن كل عقل وعقل وفلك، وذلك — أى صدور العقل والفلك — عن كل عقل إلى العقل التاسع، فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض لما في عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتأثير والإيجاد لا بالتحريك والتصريف.

كما هو شأن النفوس، وهو العقل الفعال لعدم تناهى تأثيراته من النفوس والصور وغيرها، فيصدر عنه باعتبار تفعل جهة فقره وإمكانه الخاص والعام له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية، وباعتبار تعقل مهية الصور النوعية المختلفة، وباعتبار نسبة الوجوب على المبدأ الأعلى نفوسنا الناطقة، وإنما ذلك بمعاونة

الأجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها فى الحركة الدورية لاشتراك العناصر فى مادة واحدة، ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف أنواع الصور الأول للعناصر، ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر، إلى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها إلا خالق القوى والقدر.

ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة يكثر أعداد فيضه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت أن جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددي فى قابل واحد، كما اشار إليه بقوله: بشرط استعداد الهيولى.

فإن الفاعل الواحد بجهة: واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد فى استعداداته، وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال وإلا لما تغير الاستعداد، لأن العقل لا يتغير، إذ يتأدى تغيره إلى تغير واجب الوجود، لأنه ليس فى عالم الحركات والأزمنة، بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية، فإن تلك الحركات تحدث أوضاعاً سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات هيولى العناصر، فهنا حركة حادثة تقتضى وضعاً حادثاً تقتضى حدوث استعداد فى الهيولى مبتدع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى.

وكل حادث فى العالم حركة كانت أو وضعاً أو استعداداً أو صورة فهو مسبوق بشرط حادث، وفى بعض النسخ: بشرط سبق حادث، والأول أولى، لأن الحركات المحدثّة الجزئية بل سائر الحوادث إما أن يوجد دائماً أو بعد حدوث حادث آخر، لا سبيل إلى الأول وإلا لزم دوام الحادث وهو محال، فتعين الثانى وهو: إن قبل كل حادث زمانى حادث آخر.

وهذه الحوادث إما أن توجد على نهج الاجتماع فى الوجود أو على نهج التعاقب فيه، لا سبيل إلى الأول، وهو اجتماعها فى الوجود، وإلا لزم اجتماع أمور لهما ترتب فى الوجود لاحتياج كل منها إلى الآخر السابق عليه وهو محال، فقبل كل حركة حركة، وقبل كل حادث حادث، لا إلى أول وهو المطلوب.

واعلم أن في ربط الحادث بالقدم إشكالاً عظيماً، وهو: إن العلة التامة للحادث، إن كانت قديمة بجميع أجزائها لزم قدم الحادث، وإن كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قدم، بل يحتاج إلى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فتنتقل الكلام إلى علة علة الحادث.

فيلزم من ذلك ترتب أمور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود، مع ذلك لا يترقى حادث في سلسلة علله إلى قدم ولا ينزل قدم، في سلسلة معلولاته إلى حادث فأرادوا التقصص عن ذلك الإشكال.

فقالوا: إن العناية الإلهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذات متجددة النسب، متعاقبة الإضافات، وذلك هو الحركة الدورية الدائمة، فمن حيث دوامها استندت إلى العلة القديمة، ومن حيث حدوثها استندت إليها الحادثات.

وتفصيله: إن الموجود من الحركة، كما هو المشهور عندهم، أمر وحداني مستمر، هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين أو المتحققين، وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس إلى الحدود المفروضة في المسافة، فهي أمر دائم باعتبار ذاته، حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض، فمن حيث الذات الثابتة استندت إلى المبدأ الثابت، ومن حيث النسب المتعاقبة استندت إليها الحوادث، فينسب الثابت بالثبات والحدوث بالحدوث، هذه خلاصة ما هو المشهور منهم.

وأنت تعلم أنه غير واف بدفع الإشكال، إذ الكلام عائد في استناد تلك النسب المتعاقبة إلى ذات قديمة، قال بعض الأفاضل في «شرحه للهيكل» بعدما ذكر هذا الإشكال: الوجه في تحقيق المقام أن يقال: إن المرجح لكل واحدة من النسب هو النسب السابقة عليها، وهكذا، فإن اعتبرت الحركة الوجدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة إلى العلل الثابتة، وإن اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها أجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستنداً إلى السابق عليه.

أقول: ما سّماه تحقيقاً في غاية الضعف، فإن الكلام في أن العلة التامة يجب أن تكون مجتمعة مع المعلول في الوجود — أى وجود كان — وتلك الحركة التوسطية

باعتبار نسبها أمر كمّى متصل غير قار، وأجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع فى الوجود، فكيف ينسب بعضها إلى بعض بالعلية التامة أو بجزئيتها الأخيرة؟.

ويليه فى الضعف والسخافة ما ذهب إليه وابتهج به ناقلاً عن بعض السابقين فى «شرح الهياكل» وفى رسالته المسماة «بالزوراء» من أن هذه الحركة الفلكية متصلة لا جزء لها فى نفس الأمر، بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية، فإن العقل يحكم التسليم بأن استمرار العلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها، فنسبة الصور المتعاقبة إلى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الأجزاء المفروضة إلى الحركة الدورية الفلكية.

والعجب أنه مع إنكاره لوجود الحركة المتصلة فى الخارج وجعله الوجود مقصوراً على التوسط منها الذى هو أمر وحدانى كيف جعل أجزائها جواهر موجودة متأصلة الوجود؟ والأشبه بطريقتهم ما أشرنا إليه فى مبحث الحركة واستنادها إلى الطبيعة التى هى أمر ثابت بالذات، وحاصل ذلك الكلام أنه لا يجوز أن يصدر عن معنى ثابت وحده شىء متجدد كالحركة إلا وأن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال — أى أحوال كانت لاثقة بذلك المبدأ —.

فإن كان المبدأ طبيعة فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة، وإن كان إرادة فيجب أن يكون عن إرادة متجددة جزئية، فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى جميع أجزاء الحركة نسبة واحدة، فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون آخر ولذلك صرحوا بأن مزاويل الحركة يجب أن لا يكون عقلاً ولا نفساً، بل قوة تخيلية منطبعة، فسبب الحركة الإرادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الإرادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة، فحيث نقول: لما ثبت أن الحركة الدورية الفلكية التى هى الموجبة للحركة الاستعدادية فى هوى العناصر على وجه الإعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لأجل إشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبدأ العقل ومعشوقها القدسى يوجب انبعاثات للحركة شوقاً إليه وتشبهاً به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث إشراق ونيل روح منه من مبدأها ومعشوقها.

وكل إشراق ونيل وروح منه يوجب شوقاً موجباً لانبعاث إرادة لحركة، فيحصل هناك سلسلة من الإشراقات والتشويقات وسلسلة من الأشواق والإرادات على وجه الاستمرار والاتصال، ففي كل سلسلة شيء كالتوسط وهو أمر ثابت وحداني مستمر، وشيء كالقطع وهو أمر متصل متجدد، ففي الإشراقات إشراق كلي بأمر عقلي ثابت، وفي الأشواق والإرادات شوق كلي مبدأها نفس الفلك موجب لإرادة كلية للحركة التوسطية وأشواق جزئية مبدأها قوة منطبقة شوقية موجبة لإرادات جزئية لحركات جزئية.

فحينئذ المبدأ القريب للحركة الإرادية الفلكية ولنفرض أنها اثنتان إحداها في الكيف والأخرى في الوضع، قوة ذات جهتين: جهة ثبات باعتبار ذاتها لأنها أمر جوهرى محصل الذات، وجهة تجدد باعتبار انضمام أمر متجدد إليه، لو لم يكن انضمام مثل هذا الأمر إليه لم يتم مبدئته للحركة، فانضمام كل جزء من إحدى السلسلتين إليه هو مبدأ لجزء من أجزاء السلسلة الأخرى، وبانضمام هذا الجزء إليه يصير مبدأ لجزء آخر غير الجزء من السلسلة الأولى على وجه الاتصال من غير دور.

وأجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود لأنها متصلة واحدة، لكن في التعبير يقع بحيث يوهم أنها متفاصلة يعوز العبارة عن بيان كون المبدأ باعتبار انضمام أجزاء كل من هاتين السلسلتين يصير علة للأخرى، فتجدد كل منهما بتجدد الأخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية، فاجعل ذلك مقياساً لتصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشأ.

ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها في أواخر الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته إلى الاستكمال. أنا هنا أقول: وقد علمت طريقتنا من القول بتناهي الحركات جميعاً، فلكية كانت أو عنصرية، وقصور جميع الممكنات عن درجة السرمذ والأزلية، فالأمر في ربط الحوادث الزمانية بالقلم علينا أصعب، لكن وفقني الله برحمته وفضله لأصل

حكمى" انقشع بنوره غيم الشك عن وجهه درك الحق واليقين. وهو: إن الحوادث تستند بأسرها إلى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة.

فإن موضوع قولنا: كل حادث زمانى فله علة حادثة هو المهية التى عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له، ولا كذلك الحركة بل ماهيتها لنفس الحدوث والتجدد فهى حادثة لذاتها، والذاتيات لا تعلل، والسؤال بلم لا يجرى فى حدوثها وتجددها، كما لا يجرى فى كون الأمس قبل وفى كون الغد بعد؟ لأن القبلية والبعدية نفس حقيقية الأمس والغد، ونحن بعد المراجعة إلى عقولنا لم نحكم جزماً إلا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد.

وأما المعلول الذى نفس مهيته الحدوث والتجدد، فلا نحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد وحدوث زائد على مهيته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التى لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددى الذاتى إلا بحسب الفرض والوهم، كما إن الهوى جوهرها ليس إلا القوة والاستعداد، فلا يحتاج فى استعدادها الذاتى نحو الصور مطلقاً إلى معد ومهىء وإذا عرضت لها الاستعدادات الخاصة لصورة دون أخرى يحتاج إلى معدات ومهيات من خارج.

فالخاصل: إن كل واحد من المتغيرات ينتهى إلى مهية هى نفس التغير، فلكونها متغيراً صح أن يكون علة للمتغيرات، ولكونها نفس التغير صح أن يكون منسوباً إلى جاعل أصل المهيات بإفاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وفنون حصولاتها المحوجة إلى علل حادثة مادية، وتلك المهية هى الحركة ولهذا عرفها بعض المحققين بأنها: هيئة يمتنع ثباتها لذاتها، وهذا التحقيق من الأبحاث الشريفة النافعة جداً فى دفع إشكالات كثيرة.

والمعنى: لما ذكر أن كل حادث يسبقه حادث آخر، ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية، إما مجتمعة أو متعاقبة، فاختر التعاقب ورد الاجتماع، أراد أن يشير إلى برهان التطبيق الدال على نفى ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق آراء العقلاء فقال: فإن قيل: لم قلت إنه يستحيل ترتب أمور غير متناهية؟

قلنا: لأننا إذا أخذنا جملتين إحداهما من مبدأ معين إلى غير النهاية، وأخرى مما قبله بمرتبة واحدة — أى بمرتبة معينة متناهية — من العدد وأطبقنا الثانية الناقصة على الأولى الزائدة بواحد أو أكثر معين عليها بأن نقابل الجزء الأول من الجملة الأولى والجزء الثانى بالثانى والثالث بالثالث وهلم جرا...

فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية بأن يوجد بإزاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة، أو تنقطع الثانية لا سبيل إلى الأول وإلا لكان الزائد مثل الناقص، ويلزم من ذلك تساوى الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزء والكل كلاً، هذا خلف، فيلزم الانقطاع فتكون الجملة الثانية — أى الناقصة — متناهية والأولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهى بعدد متناه يجب أن يكون متناهياً، فيلزم تنهى الجملتين على تقدير لا تناهيهما، هذا خلف.

قال الشارح الجديد: وإنما اعتبروا قيدى الاجتماع فى الوجود والترتيب، لأن الآحاد إذا لم تكن موجودة فى الخارج معاً كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق، لأن وقوع آحاد إحداهما بإزاء آحاد الأخرى ليس فى الوجود الخارجى، إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان أصلاً، وليس فى الوجود الذهنى أيضاً لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة من المعلوم أنه لا يتصور وقوع آحاد إحدى الجملتين بآزاء آحاد الأخرى إلا إذا كانت الآحاد موجودة معاً، إما فى الخارج أو فى الذهن.

أقول: قد سلف منا أن للأشياء نحواً من المعية دون الزمانى والعالى هى المعية فى أصل الوجود مع قطع النظر عن الكون فى المتى وأجزاء الحركة المتصلة لها، هذه المعية فى الوجود وقد بينا إن علم البارى بجميع الأشياء التى وجدت أو ستوجد علم واحد حضورى وشهود تام إشراقى، وعلى هذا النحو وجود الأشياء المتحددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة التغير وافق التجدد وعملها الإشراقى الوجودى بها، فيجرى فيها من الحيثية التى ذكرتها التطبيق والتضاييف وغيرها من البراهين.

خاتمة للقسم الثالث من كتاب
الهداية في أحوال النشأة
الآخرة للنفس الناطقة

ولما ذكر المصنف فى آخر فنون هذا القسم جواهر عقلية هى وسائط المبدأ الأعلى إلى المراتب المتأخرة البعيدة المناسبة للخير الأقصى وأسباب حصول كمالها الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيها يتزل الوجود ويهبط إلى مرتبة النقص والخسّة، كمرتبة الهوى والحركة ولأجلها يرتقى إلى ذروة الشرف والكمال بعد أن يهبط منها حيث يعرج بعد طى مراتب الجماد والنبات والحيوان إلى درجة العقل المستفاد المستضىء بنور الحق فى المعاد.

فكان الوجود الفائض من الواجب عقلاً ثم نفساً ثم جرمًا ثم عاد نفساً ثم عقلاً كما فى قوله تعالى: ﴿يَذِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ (١).

وظاهر أن أشبه الموجودات فى هذه السلسلة العودية بالعقول الإبداعية هى النفس الناطقة لوقوعها فى آخر مراتب العود لكونها أشرف وجودًا وأقوى تخلصًا من الهوى، إذ مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة والخسران اللذان مبدأهما الهوى والأبدان.

فأراد أن يشير إلى أن لها وجودًا أخرويًا لا يحتاج فيه إلى البدن وأحوال أفروية سائجة عليها من ذاتها لأجل ملكاتها وأخلاقها المكتسبة لها من البدن وهيئاته بحسب النشأة الأولى.

وذلك الوجود البقائى للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشأة الآخرة لها، فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها وأحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن سماها بالهدايا لكونها مما يزاح تبين مقاصدها أوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين.

ومما يجب أن يعلم قبل الخوض فى تلك المقاصد أن المعاد على ضربين: ضرب لا يفى بوصفه وكنهه إلا الوحي والشرعية، وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره، وضرب يمكن تصحيحه من جهة

النظر والقياس والشرع لا ينكره، بل ربما يشير إليه إشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفي لطالب الحق واليقين وتهدى لمن يشاء إلى صراط مستقيم كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٧٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٧٨﴾﴾^(١).

وبالجملة: فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل إلى إثبات وجوده أو عدمه وإنما يكون مع جوازه فقط، فإن النبوة تكشف عن حاله وتفقّه على وجوده أو عدمه، ولما صح عند العقل صدق النبوة، فيتم عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله عليه وآله السلام: «إني بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٢) فتفضيل السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل المشروح في مواضع عديدة منهما، لأن حقائق الأحوال المعادية على هيئاتها وخصائص صورها وكيفياتها مما لن توقف به إلا بقدر ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد.

ثم إذا أزلنا ظاهرة عن الإحالة والامتناع وأوقعنا المخير به موقع الجواز والإمكان، وبيننا رجحانه على دعاوى المنكرين والخصوم في بابه، قام التنزيل والأخبار النبوية فيه مقام البراهين في المعاني الهندسية، ومقام الأدلة الواضحة في المعاني الطبيعية والإلهية، وصار العقل لقصوره عن تصور كيفياته بعد إيقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنزيل معذوراً عند خالقه وخصوصاً إذ قال عز اسمه: ﴿وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣).

ولولا أن أحوال النشأة الثانية وتفصيل كيفياتها باب لا مطمع للمعترف بوجوبه في الإحاطة بكنهه إلا عند قيام الساعة لما قال تعالى جدّه لرسوله عليه وآله الصلاة والسلام: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَايِنِ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٤) وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَلَإِنَّهُ يُرْجَعُونَ﴾^(٥).

(١) سورة الفجر آية ٢٧، ٢٨.

(٢) روى الحديث بروايات متعددة، وهو يدفع إلى الأخلاق الفاضلة.

(٣) سورة الواقعة آية ٦١.

(٤) سورة الأحقاف آية ٩.

(٥) سورة الزخرف آية ٨٥.

وللشيخ الرئيس إشارة خفية في آخر «إلهيات الشفاء» إلى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله: إن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل يزداد عليها تأثيراً وصفاء كما يشاهد في المنام، فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس على إن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرّد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام ولا التي تحسّ في اليقظة كما علمت إلا المرتسمة في النفس، إلا أن إحداهما تبتدئ من باطن وتنحدر إليه، والثانية تبتدئ من خارج وترتفع إليه.

فإذا ارتسم في النفس ثم هناك إدراك المشاهدة وإنما يلذّ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج، وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وإن لم يكن بسبب من خارج فإن السبب الذاتي هو هذا المرتسم، وبالخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب.

فهذه هي السعادة والشقاوة الحسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الحسية، وأما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقة وتترأّ عن النظر إلى ما خلفها وإلى المملكة التي كانت لها كل التبرئ، ولو كان بقي فيها أثر اعتقادي أو خلقي تأذت به وتخلفت لأجله عن درجة العليين إلى إن تنفسخ وتزول. انتهى كلامه. ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض «مسفوراته» بقوله: إن اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من أكل ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها، واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية:

أما الحسي: فلا يخفى معناه وإمكانه في ذلك العالم كإمكانه في هذا العالم، فإنه بعد ردّ الروح إلى البدن، وقام البرهان على إمكانه، وأما الكلام في أن بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها رغبة كاملة لبعض العقلاء، كاللبن والإستبرق والطلح المنضود والسدر المنضود فإن هذا مما خوطب به جماعة بعظم ذلك في

أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة، ولكل أحد في الجنة ما يشتهي كما قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُ أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ﴾^(١).

وأما الخيالي: فلذة كما في النوم، إلا أن النوم مستحقر لأجل انقطاعه، فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي، لأن التذاذ الإنسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في خارج، فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع، فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم إلا أن الصور المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة.

فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره، لأنه ليس بصيراً مبصراً كما في المنام، فلو كانت للخيال قوة على تصورها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المخيلة لعظمت لذته ونزل منزلة الصورة الموجودة من خارج، ولم يفارق الدنيا الآخرة في هذا المعنى إلا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة فيها للقوة الباصرة، ولا يخاطر بباله شيء يميل إليه إلا ويوجد له في الخيال بحيث يراه وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «إن في الجنة سوقاً يباع فيه الصور»^(٢).

والسوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد من خارج الحس، فحمل أمور الآخرة على ما هو أتم وأوفق للشهوات أولى، ولا ينقص رتبها في الوجود اختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها من خارج، فإن وجودها مراد لأجل حظه وحظه من وجوده في حسه.

فإذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة إليه، وإنما يراد لأنه طريق المقصود، وقد تعين كونه طريقاً في هذا العالم الضيق القاصر، أما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يضيق.

(١) سورة فصلت آية ٣١.

(٢) لم نقف عليه فيما بين أيدينا من مصادر.

وأما الوجود الثالث العقلى: فهو أما أن يكون هذه المحسوسات أمثلة للذات العقلية التى ليست بمحسوسة، فإن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة كالحسيات، فتكون هى أمثلة لها كل واحد مثلاً للذة أخرى مما رتبه فى العقليات يوازى رتبة المثال فى الحسيات، فإنه لو رأى أحد فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن، والأنهار والأمطار الممطرة باللبن والعسل والخمر، والأشجار المزيّنة بالجواهر واليواقيت والآلئ، والقصور المبنية من الذهب والفضة، والأسورة المرصعة بالجواهر، والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة.

لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد، بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور ويرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه إلى سرور المملكة ونفاذ الأمر وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء وإن اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب، مختلفة الذوق، لكل واحد مذاق يفارق الآخر فكذلك الذات العقلية ينبغى أن يفهم كذلك، وإن كانت مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الأقسام ممكنة، فيجوز أن يجمع بين الكل ويجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعدادده، فالمشغوف بالتقليد والمحمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور.

والعارفون المستصغرون بعالم الصور والذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور والذات العقلية ما يليق بهم ويشفى مشربهم وشهوتهم، إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهي، فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف المعطيات والذات، والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة، والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذى احتملت أفهامهم، فيجب التصديق بما فهموم والإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين. انتهى قوله.

أقول: وهذان القولان من كلام هذين الشيخين أقرب ما رأينا من كلمات أئمة الحكم والكلام فى باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلهما: أن النفس الناطقة لكونها من سنخ الملوكوت ونتيجة عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع

الصور، لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف الظلماني المركب من الأضداد ليست إلا ضعيفة الوجود لا يترتب عليها الآثار الخارجية ولا تكون ثابتة أيضاً، بل متغيرة لأن مظهرها قوة دائمة التحلل والانتقال والتجدد والزوال حسب اختلاف أمزجة محلها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية.

وكلما استراحت النفس من الأشغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الأمور المتنافرة المتداعية إلى الانفكاك، وتعطلت حواسها الظاهرة واحتبست عن استعمال النفس إياها إما بالنوم أو بتوجهها إلى الجنبه العالية بقوة في ذاتها، فطرية أو كسبية، اغتنمت الفرصة ورجعت إلى ذاتها، فأصبحت مخترعة للصور مشاهدة إياها بحواسها التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن، فإن الإنسان في حالة النوم يسمع ويذوق ويشم ويلمس مع إن حواسه الظاهرة معطلة عن الإدراكات.

فعلم إن للنفس بصراً وسمعاً وذوقاً وشمّاً ولمساً في ذاتها من دون الحاجة فيها إلى البدن، بل هي أتم وأصفى من التي في البدن، ولو لم يكن هذه عاتقة للنفس عن استعمالها إياها وكما إن حواس البدن كلها ترجع إلى حاسة واحدة وهي الحس المشترك، فجميع حواس النفس وقواها ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة، والرؤية لم يسم الرؤية لأنها في العين، إذ لو خلقت في الجبهة أو من دون آلة جسماني لكانت رؤية أيضاً، بل لأنها غاية المعرفة، وكل معرفة لشيء إذا انتهت إلى الغاية تصير مشاهدة لذلك الشيء، وجميع المعارف والاعتقادات الحقّة إذا ارتفع هذا الحجاب بالموث تنقلب مشاهدات، ويكون مشاهدة كل أحد على قدر معرفته.

فالمعرفة بذر النظر والمشاهدة، بل هي بعينها حين رفع المحجب ينقلب مشاهدة، كما ينقلب التخيل إبصاراً عند تغميض العين، بل بعد تكرار النظر إلى الشمس مثلاً.

ثم اعلم أن النفس يصير فى حال رجوعها إلى ذاتها من هذا العالم إدراكها للأشياء عين قدرتها عليها، وكلما كانت النفس أتم قوة وأقوى جوهر أو أقل مزاحمة ومعاقبة من قواها وأما لفتورها وضعفها، كما للمجانين والمرضى، ولقوتها خيرة كانت أو شريرة كما للأنبياء والأولياء والكهنة والمجدوبين، كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور أقوى وترتب آثار الوجود إلذاذاً وإيلاماً عليها أكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن.

فإن النفوس القوية التى لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الأمور الآخرة وهى كالمبادئ العالية ذاتاً وفعلاً يتقدرون على إيجاد أموراً مشاهدية وربما يبلغ قوة نفوسهم إلى حد تسرى فى غيرهم فيفيدون له قوة يقدر بها على مشاهدة الأمور الغيبية كإسماع النبى ﷺ للخصار ذكر الحصى والأحجار.

وإن لم تكن هذه الحال دائمة لهم بحسب خواص الأوقات والتعلقات وما يتبعها من الأحوال، كما روى عن النبى ﷺ: «إن الله فى أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»^(١).

وبالجملة لا يبعد أن يكون لبعض أفراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس وأفق التأثير والكمال، قليلة الالتفات إلى عالم الحس، قوية التلقى من عالم الغيب قليلة الانغماس فى جانب المظاهر لا يشوشها الفكرة ولا يشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة، ويحصل لذلك الإنسان فى اليقظة أن يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات وأمور الآخرة ويشاهدها مشاهدة صحيحة أتم من المشاهدات الدنيوية الناقصة لأجل كدورة المادة وضعف الإدراك، فكدورة الشهوات وشواغل هذا المقالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾^(٢) وربما يشغل بعض المكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور الموطن فى اليقظة، وسلامة

(١) بمعنى أن ينتهز الإنسان المناسبات الدينية.

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣.

الآلات على عكس حال المحجوبين، وجميع ما ذكرنا لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا نموذج لمعرفة أحوال الآخرة لها. فإنها إذ انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلت لخراب البيت ارتحلت صارت حواسها الباطنية لإدراك أمور الآخرة أشد وأقوى، فيظهر لنا حسب اكتسابها في الدنيا من الأخلاق والأعمال والملكات والصفات الكريمة أو الكريهة صور بهية كالجنان والأثمار والخور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكلفة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان، أو قبيحة مؤذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والجميم والزقوم والتصلية في الجحيم.

ثم اعلم: أن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة، كما نطق به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (١) ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (٢) ﴿أَنْجَسُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ يَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ (٣) ﴿بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بُنَانُهُ﴾ (٤) أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وإنكارها كفر مبین ولا استبعاد أيضاً فيها.

بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس إليه من أول الأمر أظهر من تعجب عوده إليه، ولا يلزم أن يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها مما يحصل له شيئاً فشيئاً وبلوغ قامته إلى كماله قليلاً حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل، فإن ذلك نحو خاص من الحدوث، والحدوث لا ينحصر للإنسان في هذا النحو، لجواز أن يتكون دفعة تاماً كاملاً لأجل خصوصية بعض الأزمنة والأوقات والأوضاع الفلكية يرجح إرادة الله تعالى في إيجاد الناس وتكوين أجسادهم دفعة واحدة ونفخ

(١) سورة يس آية ٧٨، ٧٩.

(٢) سورة يس آية ٥١.

(٣) سورة القيامة آية ٣، ٤.

أرواحهم فى أجسامهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكة الله، فردَّ الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور إلى موادها لحصول المزاج الخاص مرة أخرى، كما يتكوّن ألوف كثيرة من أصناف الحيوانات كالذباب وغيرها فى الصيف من العفونات مكوّنًا دفعيًا ولا يلزم أن يكون نحو التعلق واحدًا فى البدو والإعادة.

بل يجوز أن يكون التعلق الأخرى إلى البدن على وجه لا يكون مانعًا من حصول الأفعال الغريبة والآثار العجيبة، ومشاهدة أمور غيبية لم يكن من شأن النفس مشاهدتها إياها فى النشأة الدنيوية، وكذا اقتدارها على إيجاد صور عجيبة غريبة حسنة أو قبيحة، منتسبة لأوصافها وأخلاقها، ولا يضرنا أيضًا كون البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادًا، وما شهد من النصوص من كون أهل الجنة جردًا مردًا وكون ضرر الكافر مثل جبل أحد، وكذا ما روى من قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «يحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير» يعضد ذلك وكذا قوله تعالى:

﴿كَلَّمَ نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَّتْهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ ^(١).

فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكبت المعاصى والشرور؟

قلنا: العبرة فى ذلك بالجواهر المدرك وهو النفس، ولو بواسطة الآلات وهى باقية بعينها، وكذا المادة والسنخ كالأجزاء الأصلية فى البدن أو غيرها ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوية إلى الشيخوخية والتجددات والاستحالات الواقعة فيما بين إنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والهيئات وكثير من الأعضاء والآلات، ولائق لمن جنى فى الشباب، فعوقب فى المشيب أنها إعقاب لغير الجانى.

هذا واعلم: أنه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون، وأوساخ الدهرية الذين لا اعتداد بأقوالهم وآرائهم فى الملة ولا فى الفلسفة إنكار المعاد مطلقًا للإنسان، زعمًا

منهم أنه متكون من مزاج وامتزاج لهذا الهيكل المحسوس بما له من القوى والأعراض، وذلك يفنى بالموت ولا يبقى منه إلا المواد العنصرية ولا إعادة للمعدوم، فمهما فسد لا يرجى له عائد، فحكوا بأنه إذا مات فات، ونيل سعادته أو شقاوته قد فات.

كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾^(١) مثل العشب والمرعى فيصير غثاء أحرى، فلهذا السبب أنكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها وأصروا صريحاً على منع نشر موائدها.

وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما قرره المحققون من أهل الملة، وتوقف جالينوس في أمر المعاد لتردده في أن النفس أهوى المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فيفنى بالموت ولا يعاد؟ أم هو جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد؟.

واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفية.

فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط لأن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان الزيت في الزيتون، وماء الورد في الورد، والنار في الفحم، وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط، لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفساد فيعود، وما يزين به كثير من علماء الإسلام كأصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحلي والراغب الأصفهاني هو القول بالمعادين الروحاني والجسماني جميعاً ذهاباً إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن، وهذا رأى كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصاري والناسخية.

قال الإمام الرّازي: إلا أن الفرق أن المسلمين بحدوث الأرواح وردّها إلى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة، والناسخية بقدومها وردّها إليه في هذا العالم

وينكرون الآخرة والجنة والنار، فإن قيل: الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست أكثر وأظهر من الآيات المشعرة بالتحسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك. وقد وجب تأويلها قطعاً، فلنصرف هذه أيضاً إلى بيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفس وشقاؤها بعد مفارقة الأبدان والأجسام على وجه يفهمه العوام، فإن الأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلق لإرشادهم بقدر استعدادهم إلى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقيّة النظام المفضى إلى صلاح الكل، وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالاً والإنذار عما يعدّونه ألماً ونقصاناً، وأكثرهم عوام يقصر عقولهم لا لفهم بعالم الأشباح والمحسوسات عن ذات المبدأ الأول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادئ القصوى، والشريعة تحاكيها بمثالها المأخوذة من المبادئ الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادئ المدنية، وتحاكي الأفعال الإلهية بأفعال المبادئ المدنية من الملوك والسلاطين القهارين.

ويحاكي أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من الملكات والصناعات والقوى الإرادية، وكذلك يخاطبهم من المعقولات بنظائرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية أو الظلمة، وعن العدم بالظلمة، وعن أصناف السعادات التي هي غايات أفعال الفضائل الإنسانية بنظائرها من الخيرات العرفية التي تظن أنها خيرات.

ويحاكي مراتب الموجودات في الوجود بنظائرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية، فوجب أن يخاطبهم الأنبياء من أمر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيباً وترهيباً للعوام وتتميماً لأمر النظام، ولهذا قيل: إن الكلام مثل وأشباح للفلسفة؟.

قلنا: إنما يجب التأويل عند تعذر الظاهر، ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه، وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدى

إلى نسبة الأنبياء صلوات الله عليهم إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق، والتعصب طول العمر لترويج الباطل وإخفاء الحق.

لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها، نعم، ولو قيل: إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في نفس الأمر مثل للمعاد الروحاني والذات والآلام العقلية، وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون من علماء الإسلام بناء على أن العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الأجسام والأشباح من الأنواع يوجد نظائرها على وجه ألطف وأصفى في عالم الإبداع، لكان حقاً لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه.

هداية:

النفس الإنسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج إما أن تفسد أو تبقى، وعلى الثاني إما أن تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ أو لا تتعلق، بل تبقى موجودة بلا تعلق، لا سبيل إلى الأول وهو فسادها، لأن النفس لا تقبل الفساد، وإلا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل، فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد وشيء يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل، لأن الفاسد بالفعل غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان، لأن القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول، والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد، فيكون القابل غير الفاسد.

قال الشارح: الجديد فيه بحث، إذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد أن ذلك الشيء يبقى متحققاً ويحلّ فيه الفساد على قياس قبول الجسم للأعراض الحالة فيه، بل معناه أن ذلك الشيء ينعدم في الخارج، وإذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به في حدّ نفسه في العقل لا في الخارج، إذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء.

أقول: كأنه نسي البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوقاً بالزمان محتاجاً إلى مادة حاملة لإمكانه، ولا فرق في ذلك بين جانبي الوجود والعدم لأن البرهان إذا تم في جانب الوجود تم في جانب العدم بل تفاوت أصلاً، نعم، كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه إلى سبق حامل له، بل

ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذى ذكر من أن العقل يتصور مهيته ويقيسها إلى العدم فيجدها موصوفة بالعدم فى العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود فى الخارج، فتصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيها فى الذهن وعدم قيام الوجود فى الخارج أصلاً، وأما الأشياء التى طرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذى كان ثابتاً لها فى الخارج.

فلا بد لها من حامل لقوة عدمها، وبطلانها لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتام حقيقتها، لأن حيثة فعلية الذات والوجود غير حيثة القوة الفساد والبطلان التى تساق قوة الفعلية والوجود لأن جواز العدم يكون مع جواز الوجود، وقد مر فى مبحث الهيولى الاستعداد والفعلية متقابلان، فلا بد وأن يكون الحامل لقوة الفساد، أما جزء ذاتها الذى هى بها بالقوة إن كانت مركبة، أو محلاً لذاتها إن كانت بسيطة كالصور والأعراض، فحامل قوة الفساد للنفس إن كان محلاً لها فتكون النفس قائمة بالمادة.

وقد ثبت تجرّدها، وإن كان جزء لذاتها فتكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها، هذا خلف، وإن جحد أحد بساطة النفس على هذا الوجه، بل جوّز كونها متألّفة من مادة وصورة مفارقتين جوهرتين يزول إحداها وهى الصورة لها، وتبقى الأخرى وهى المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها.

ننقل الكلام إلى النسخ الباقى من النفس ولا نعى ههنا بالنفس إلا جوهر مجرد أحدى الذات، محلّ العلوم والمعارف، وسنسخة الباقى ولو كان قابلاً للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة إلى الفعل، فتكون موجودة ومعدومة معاً فى حالة واحدة؟ هذا محال.

ثم إنك قد علمت فيما سبق إن معنى قوة الوجود والعدم فى الكائنات الفاسدات ليس معنى الإمكان الذاتى الذى يعمّ المبدع والكائن جميعاً وهو قيم ضرورتى الوجود والعدم، لأن هذه هى القوة الاستعدادية التى تبطل عند حصول الشيء الذى هو استعداد له بخلاف ذلك، فإنه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه، فليس لك أن تقول: إن المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهى بالفعل

موجودة، فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود، مع أنها بسيطة، لما بينا مراراً من الفرق بين القوة والإمكان، حيث إن أحدهما بحسب الذهن والآخر بحسب الخارج، فمفاد أحدهما التركيب بحسب الخارج.

فإن قلت: وإن كان جوهرًا مباينًا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق في المادة البدنية المرجحة لوجودها، فلم لا يجوز أن يكون استعداد عدمها أيضًا في تلك المادة البدنية فينعدم، وإن كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها، فيكون البدن محلاً لإمكان فسادها كما كان محلاً لإمكان وجودها؟.

قلنا: البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعد لأن يكون له كمال ونفس مدبرة، ويلزم من وجود النفس له أن تكون متحققة في نفسها حتى يكون له نحو وجود الجواهر المباين في نفسه، وهو بأن يكون وجوده الخاص وجوداً لنفسه، ولا يمكن أن يكون وجوده في نفسه الذي هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره، بل يتغاير الوجودان لا كالجواهر المقارن والعرض، حيث إن وجودهما في نفسيهما هو بعينه وجودهما لشيء آخر، فقد علم أن وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها.

وإن استلزم الأول للثاني بحسب استدعاء استعداد البدن للأول وإفاضة المبدأ الجواد للثاني عليه لكونه مقدمة للشيء الواجب إعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل، فكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لأجل زوال استعدادها وعدم قابليته لها وبطلان كونها كمالاً له لانتفاء وجودها في ذاتها، بل انتفاء وجودها للبدن فقط.

إذ كون الشيء لشيء وإن اقتضى وجوده في نفسه، لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضى سلبه في نفسه، أولاً ترى أن كون الفرس لك يستلزم أن يكون له كون في نفسه، ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه، اللهم إلا إذا كان ذلك الشيء مما يكون وجوده في نفسه، عين وجوده لشيء آخر فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه، لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والأعراض حيث

يلزم من زوالها عن محالها فسادها فى أنفسها بخلاف النفس لكونها جوهرًا مفارقًا، فالبدن فيه استعداد أن يكون له نفس وفيه استعداد أن لا يكون له نفس، كما عند حلول الأجل إلا أن فيه استعدادًا لوجود النفس واستعدادًا لعدمها لكن اللزوم بين الوجودين، متحقق — أى وجود النفس له ووجودها لذاتها — لا بين لعدمين — أى زوالها عن البدن وبطلانها فى ذاتها — بل هى باقية ببقاء مبدعها.

وما أحسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس عن مبدئها المفارق، فبعد الوقوع فى عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء تلك الشبكة، فيبقى بقاء علتها الفياضة، بل الشبكة عاققة لها عن وجودها الاستقلالى وطيرانها فى فضاء عالم القدس، فثبت أن البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وأيضًا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو أضعف الأعراض وأحسنها، فبطلان الإضافة التى هى أضعف الأعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه، وقد علمت أن عدم أحد أسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك الشيء، وعلمت أن البدن سبب بالعرض، فوجود النفس ولا مادة لها وصورها بعينها هى ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به، فيلزم أن يكون باقيه ما دام كون مبدأها المفارق باقيًا، ومقارنة البدن وقواه وهيئاته الظلمانية وأغشيتها المادية عن اتصالها بعالم القدس.

كما يضعف الطير عن الوصول إلى الجو العالى واتصاله بالطيور السماوية بمقارنة الشبكة وتتقوى بتعطله، فإذا مات البدن وخرب وانهمز جنوده وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن ومؤذيات القوى وتشرف بمصاحبة القدسين والملا الأعلى مع حصول كماها.

واعتبر بآلات النجار ومدخليتها فى وجود الكرسي ثم بقاءه مع انتفاء الآلة أو معها فسقيًا لنفوس صرفت قواها فى سبيل الحق واستعملت القوى وتلاآت البدنية فى تحصيل مطلق بها القدسى ومرادها العقلية ثم نفضها ورفضها بالكلية كما فى قول شاعر من الحكماء:

وإذا كانت النفوس كبارًا تعبت فى مرادها الأجسام

ولا سبيل إلى الثاني، وهو قول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن إلى بدن آخر سواء كان من نوعه أو لا، وسواء كان النقل بالتزول أو بالصعود، لأن النفوس حادثة، على ما مر على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء وسائر المتأخرين، خلافاً للأقدمين من حكماء الفرس واليونان ما خلا أرسطو وأتباعه.

فيكون التناسخ محالاً، لأن النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداداته الخاص استدعى وجودها عن المفارق وتعلقها به، فالبدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدأها، فكل بدن يصلح أن تتعلق به نفس، فلو تعلق به نفس أخرى غير ما استحقه بالاستعداد عن المبدأ، بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وآيتان مدركات وهو محال، إذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته إلا نفساً واحدة وأيضاً إن كان النقل بالتزول عن الإنسان، وظاهراً أن أعداد الحيوانات يزيد على الإنسان كالنبات على الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الأجساد البدنية على نفوسها بشيء لا يتقايس وهو محال وإن كان بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المشتملة تفضل على الأبدان فيتمانع، ومن الحيوانات الصغار أنواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار، وكذا في النبات، في يصح ما ذكرنا، وتفصيل هذا المبحث يطلب من كتاب «حكمة الإشراق» وشرحه للعلامة الشيرازي.

هداية:

لما أثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد أن يثبت أن لها سعادة وشقاوة حقيقتين دون ما هو بحسب البدن، وخيراته وشروره لما مر من أن تفصيلها مستفاد من الشرع، ولا شك في أن سبب السعادة هو حصول اللذات، وأن سبب الشقاوة هو حصول المؤذيات، وإثبات اللذة والألم موقوف على تصور معنهما، فلذا فسرهما بقوله: اللذة إدراك الملائم من حيث ملائم، وإنما قيد بالحيثية لأن الشيء قد يلائم من وجه دون وجه آخر، والالتذاذ يختص بالجهة التي هي من تلك الجهة ملائم.

واعلم: أن إدراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة معادية له، وقد يكون بحصول ذاته، واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيد، بل إنما تتم بحصول ذاته، ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله: اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك.

فأورد لفظ النيل الذى هو بمعنى الإصابة والوجدان، وإنما لم يكتف بالنيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالجواز، واللذة لا يحصل إلا بالشعور بما هو ملائم وخير، ولما لم يوجد لفظ يدل على الإدراك والإصابة جميعاً بالمطابقة أوردتهما معاً وقدم الأعم الدال بالمطابقة وأردفه بالمخصص الدال بالجواز، وجماعة زعموا أن اللذة خروج عن الحالة الطبيعية، وهذا خطأ نشأ من أخذهم بالذات مكان ما بالعرض.

فإن الإدراك الحسى يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها عن حال إلى حال، لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة، فمتى انفعلت الآلة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده إذا لم يكن مصحوباً بشئ أو عدم كمال آخر لها، بل من حيث هو وجود له، فإن الوجود من حيث هو وجود إدراكه ونيله لذة بالشرط المذكور، فنسبة المدرك إليها نسبة صورة الكتاب إلى اللوح.

وأما إدراك نفوس الأفلاك فليس فيها انفعال لا فى الآلة ولا فى القوة كما علمت، ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق، والنور عند البصر، والنعومة عند اللمس، والتمنى عند الخيال، والانتقام عند الغضب.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن كل واحد من هذه المحسوسات ملائم للنفس بوجه من الوجوه، وليس يلزم أن يكون كل محسوس ملائماً للآلة المتعلقة به، والملائم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية إدراك المعقولات بأن يتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن أن يتبين من الحق الأول تعالى، فإن إدراكه على ما هو عليه والاكتناء بذاته غير ممكن.

إذ لا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى إلا من وراء حجاب أو حجب، حتى المعلول الأول فهو أيضاً لا يشاهد ذاته، إلا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون

شهود الحق له بحسب شهود ذاته، وهذا لا ينافي الفناء الذى ادّعوه، فإنه يحصل بترك الالتفات إلى الذات والإقبال بكلية الذات إلى الحق الأول تعالى، وترك الالتفات إلى الذات لا يستلزم نفى العلم بها مطلقاً، كما أن العالى من المبادئ لا يلتفت إلى السافل، ولكن بعلمه.

والحاصل: إن كل قوة يدرك الحق الأول بقدر ما يسع ذاتها من نيله وبحسب عنه الحق بقدر قصوره ونقصه، فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلائق إلا قصور الذوات، ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجماله ودرجته فى الوجود، فالحجب بقدر مراتب الصور والإعدام، لكن لا شعور للنفوس والعقول إلا بكمالاتها لا بصورتها، وبما لا يكون موجوداً لها من الكمالات، كما لا يشعر العقول الفعالة بقصورها فى وجود ذاتها عن رتبة الأول تعالى ودرجة وجوده وأنه واجب الوجود لذاته فى جميع جهاته — أى كل ما يتصور فى حقه ويليق بجنان الربوبية — يكون حاصله له من جهة ذاته بلا جهة إمكانية فى ذاته برىء عن النقائص والشُرور الآفات.

فإن منبعها الإمكانات والقوى، والإمكان ينافى الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه الأصوب فى نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو أعلى وأصوب مما قد فاض عنه من النظام، ثم إدراك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفلكية والأجرام السماوية من الأفلاك والكواكب والكائنات العنصرية من البسائط والمركبات حتى تصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذى هو لها بحسب الواقع، فيكون عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الخارجى كله، وأنت تعلم أن العالم بصورته لا بمادته.

قال الشيخ: لا يمكننى أن أنصّ على المبلغ الذى بسببه يصير الإنسان سعيداً فى العلم ويجاوز الحد الذى يقع فى مثله الشقاوة والعلمية، ولكنه فى كتاب «المباحثات» اكتفى بالتفطن للمفارقات وفى كتاب «الشفاء» زعم على سبيل التقريب أن تتصور النفس المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً وتصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عندها بالبرهان.

ويعرف العلل الغائبة للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر عندها هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الأخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه، ويتصور العناية وكيفياتها ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل — أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها — وأنها كيف تُعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها. انتهى.

وأما الملائم لها من جهة القوة العملية، فهو أن يتسلط على سائر القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة استعلانية قهرية على البدن وقواه، فإن انفعالها عن القوى وتأثيرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق، واستعلاتها عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها منه، وما دام فى البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فيستعملها بقدر الضرورة والاحتياج وليسلك بها سلوك التوسط بأن لا يكون فاجراً ولا خامداً فى القوة الشهوية بل غفيفاً.

فإن العفة توسط الشهوة ولا يكون أيضاً متهوراً ولا جبائناً، بل شجاعاً بحسب القوة الغضبية، فإن الشجاعة توسط التهور والجبانة، وكذلك لها حكمة فى المعيشة وحسن التدبير فى نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان أهل مترها أو أهل بلدها فى المعاملات الشرعية أو فى السياسات الملكية إن كان لها رتبة فى السياسة، وهذه الحكمة توسط فى تدبير نفسه وغيره دون الجريزة والبلادة، وهى غير الحكمة التى هى علم بحقائق الأمور، فإنها كلما كانت أشد إفراطاً كانت أحسن بخلاف هذه، وهذه الخصال الثلاث هى التى تسمى عدالة، فالعدالة من الأخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيماً بالحكمة النظرية التى هى العلم بحقائق الأشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس، فإذا أدركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث إنها كمالاتها مؤثرة عندها إدراكاً تاماً من دون العلائق البدنية التذت بها لا محالة، وهذا الإدراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت.

وإنما قلنا: إن هذا الإدراك حاصل لها بعد الموت، لأن النفس بعد تحصيل المعقولات وصيرورتها عقلاً بالفعل يتكرر ارتسامها وحصولها لها حتى يصير ملكة

لا تحتاج النفس في تحصيلها إلى تجشم كسب جديد، بل بتوجيهها إلى العقل الفعّال واتصالها به، وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا تحتاج في تعقلاتها إلى الآلة الجسدانية، فتكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الآلات البدنية.

وقد ذكرنا أن المعرفة إذا اشتدت بسبب شدة القوة الداركة وزوال المانع عن الإدراك انقلبت مشاهدة، فتكون اللذة للنفس بسبب إدراك المعارف العقلية على الوجه الأكمل حاصلة بعد الموت، وعدم حصولها — أى عدم حصول اللذة بالتعقلات الحقة — حالة تعلق النفس بالبدن وقواه المادية، إنما كان لقيام المانع من الإدراك التام للملائم المصحوب للذة أو عنها وهو التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية.

فإن القدر الذى تناله النفوس من البهجة بالمشاهدة يختف عليها حين التشغل بالبدن المانع للمشاهدة، فإن البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة والبهجة، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(١) وما تجده النفس حال الإدراك عند انحلال الشبهات واستيضاح المطلوبات.

فإنه ليس بلذة الإدراك الشهودى، بل هو شىء قليل وشائبة من اللذة العقلية نسبته إليها كنسبة الالتذاذ الحسى بوصول رائحة المذاوقات اللذيذة للطعم إلى الالتذاذ بتطعمها، ومع هذا كثيراً ما يكون الإنسان متفكراً فى أمر يهيمه من المعقولات وعرض له أمر شهودى عظيم فى بابه وخير بين الظفرين استخف بالشهوة إن كان كبير النفس، فالقدر الذى تناله النفس من اللذة بسبب المشاهدة وإن كان خفياً له فى هذه الدار الدنياوية لكنه من المعلول أنها إذا ارتاحت فى هذه النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله، لكان بينها وبين هذه الأمور مناسبة شديدة تؤذن بنيلها من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن قدراً يعتد به.

وخصوصاً إذا تزينت فى النشأة الدنياوية بمعرفة الله وخواصه المقربين، فإذا انفصلت عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات، عارفة بمعشوقها الحقيقى على وجه اليقين فزال عنه العائق البدنى والحذر الذى كان حاصلاً لها بسببه، طالعت اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية بوجه لا يناسبها، لأنها لذة تحصل للجواهر الحية المحضة عند حالتها الطبيعية وهى أجل من كل لذة وأشرف.

إذ التفاوت فى اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخسستها، وقد يكون بحسب مقدار الإدراك، فالإدراك القوى لذته قوية والضعيف ضعيفة. وقد يكون بسبب المدرك، فكل ما هو أكمل وإلى الكمال المطلق أقرب كانت اللذة به أقوى، فإذا كان كذلك، فكيف تقاس اللذة الحسية مع حسنة الخواص وقصور المحسوسات لكونها اعتراضاً مادية؟.

ونقص الإدراكات وشوبها لأنها لا تقدر على تلخيص مدركاتها عما يشوبها من الملابس إلى ما يناله العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال المطلق، وألا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك، وأما من جهة المدرك فإن القوة العقلية قد علمت أنها غير موجودة فى مادة، فهى إذن بعيدة عن التغير والدثور والهلاك لأنها أقدم الموجودات نسبة إلى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى الدائرة الحسية، فإنها مادية ضعيفة الوجود سيؤول إلى وهن وفتور ثم إلى زوال ودثور.

وأما من جهة الإدراك، فإن القوة العقلية تدرك المعانى بريئة عما سواها كما أشرنا إليه، والقوة الحسية تدرك كل معنى تدركه مشوباً بغيره من الغواشى والعوارض ولا يقدر على إدراك حقائق الأشياء وبواطنها، بل تدرك الظواهر بحيث التغير والعقل يدرك جواهر الأشياء وأسرارها بحيث لا يقبل التغير.

هداية:

يريد أن يثبت في هذه الهداية الألم العقلى، ففسره أولاً بأنه إدراك المنافع من حيث هو مناف، مناف الشيء ما يقابل ما ملائمه، وفائدة قيد الحيثية وسائر ما يتعلق بتفسير الألم يعلم بالمقايضة إلى ما ذكرنا في تفسير اللذة.

ثم قال: والمنافى للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها إنما هو الهيئة المضادة للكمال من اعتقادات المنافية للحق، ومن جهة القوة العملية لها الأخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخصوصاً للماديات المنافية للسعادات.

فالنفس إذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقى من الجهل المركب وإطاعة الشهوات، فيعرض لها الألم العقلى، وإنما لم يحصل لها ذلك الألم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشيتها بغشاوات الهوى، فأنساها تلك العلائق والعوايق ذاتها وما يخص بها من الكمالات ومعشوقها الحقيقى، كما تنسى الأمراض الاستلذاذ بالحلو ويميل إلى المكروهات في الحقيقة ويقربها، كما يميل المريض إلى أكل الطين ويستلذ به بسبب الحالة القسرية كما أشرنا إليه سابقاً.

فحسب الذلة لذة والجراحة راحة والنار نور والظل حرارة، فإذا فارقت البدن وصفت إدراكاتها لأجل زوال العائق عرض لها حينئذ من الألم بفقدان ما يعتقده كمالاً وخيراً كفاء ما يحصل من اللذة العقلية التى ذكرنا عظم مترتها، فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازئها فى الشدة تفريق الاتصال بالنار وتحميد البدن بالمهرير، وذلك إنما يكون لنفس اكتسبت الشوق إلى كمالها وجزم بأن كمال النفس بتصور المعقولات وحصول مهية الكل دون الغافلين من العوان والنساء والصبيان.

هداية:

قد علمت أن كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظرى أن يحصل لها تصورات حقائق الأشياء والتصديقات اليقينية بوجوداتها وأحوالها، وهو كمالها الباقي معها، وبحسب جزئها العملى التجرد الفائق عن البدن وقواه، فالنفس

الناطقة باعتبار جزئها النظرى لا ينحى من أن تكون كاملة أو ناقصة، وعلى الثانى لا يخلو من أن يكون لها إلى الكمال شوق أم لا؟.

وباعتبار جزئها العملى لا يخلو من أن تكون نقية عن الهيئات البدنية أم لا؟ وإذا اعتبر كل من حالتها العملية إلى كل من الحالات الثلاث النظرية انقسم كل منها إلى قسمين، وهما تلك الحالة مع نقاء النفس عن الهيئات المذكورة أولاً معه.

فالمصنف أورد فى هذه الهداية الحالة الأولى بقسميها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال: النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية إذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمى التزه عن العلائق الجسمانية والهيئات الرذيلة الظلمانية اتصلت بالعالم القدسى وانتظم مع الملائكة المقربين فى حضرة جلال ربّ العالمين ﴿فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾^(١) لا كما عدا البطلان والزور عند ملوك الدنيا وملاكها، فيحصل لها من لذة اللقاء وسائر اللذات العقلية ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

فإن فارقت ولم يحصل لها التزه عن العلائق الجسدانية والتبرى عن العوائق البدنية، بل بقى فيها الهيئات البدنية وتعلق بها الميل إلى اللذات والشهوات الحسية تصير بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى مشتاقة إلى مشتهاها الحسية ولم يجد إليها سبيلاً لفقد الآلات فيتأذى بها أذى عظيماً، لكن ليس هذا الأمر لازماً، بل أمر عارض، فيزول الألم الذى كان لأجله ويحصل لها اللذة بالمعارف التى اكتسبتها وينخرط فى سلك المقربين، وذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الألم مختلف طويلاً وقصراً بحسب كمية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة قوة وضعفاً.

هداية:

أورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي: خلوّ النفس عن الكمال العلمى مع شوقها إليه، على سبيل الإجمال من غير تفصيل لها إلى قسميها، وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال: النفوس الناطقة الساذجة — أى الخالية عن الكمال — إذا أظهر لها اتفاقاً أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم — أى بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر فى الأمور الجزئية — لزم لها من هذا الكسب شوق إلى الكمال إذا تحقق لها منه أنها لو اشتاقت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التى يذعن كل عاقل غير معاند أنها فضيلة وكمال وإن الجهل رذيلة ونقصان حصلت لها تلك المعارف والعلوم وكمل بها الكمال الممكن لنوعها.

فإذا تفتنت وتيقنت بأن من شأنها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتى إلى الكمال، لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا يظهر لها ظهوراً تاماً فى الحياة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنيوية كما فى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (١) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (١).

فإذا فارقت البدن وانكشف لها شوقها الذاتى إلى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الآلات والقوى بسبب الموت يعرض لها من أجل ذلك — أى الشوق إلى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله — الألم العظيم، وخصوصاً إذا كانت معها بعض الهيئات الردية، لأن هؤلاء إما مقصرون عن السعى ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الأنسى.

وإما معاندون جاحدون للحق ومتعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والنفوس العنيدة التى صرفت قواها فى غير ما خلقت لأجله وكفرت بأنعم الله، فثبت فيها علوم باطلة وعقائد فاسدة ورسخت فيها ملكات غير ملكية وهيئات

مضادة للكمال، فهم أسوأ حالاً وأكثر وبالاً وأردأ مالاً إذ قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقتها وكانت عديمة الوسيلة إلى مبدأها متكسة فى كرب سعى الأشواق محترقة بنار ألم الفراق، وهو ألم النار الروحانية الموقدة التى تطلع — أى تظهر وتعلو — على الأفئدة، والعذاب الأكبر الذى قدم عليه من ذنوبه العذاب الأدنى.

واعلم: أن حرارة هذه النار الدنياوية نابعة لصورها النوعية كما تحققت من قبل، وقد حققنا فى غير هذا الشرح إن لكل نوع جسمانى فرداً روحانياً فى عالم الأمر، فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها فى مراتب كثيرة لها فى مرتبة النفس بصورة الغضب، إذ ربما تؤثر سورة الغضب فى إحراق الأخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار فى الحطب، ومن هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حاراً.

فإذا كانت النار الجسمانية أثر للنار الروحانية فلا جرم أن إيلاهم تلك أشد وأدوم من إيلاهم هذه، كيف؟ وكل قوة جسمانية متناهية التأثير كما مر وهذا معنى ما ورد أن هذه النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم أنزلت إلى الدنيا ليتمكن الانتفاع بها، فإنا لا نريد بالنارية هذه الصفاء والإشراق والتلألؤ واللمعان، فإن ذلك كله يسلب من النار الحقيقية، وإنما يثبت لهذه النيران لأنها ليست نيراناً محضة، بل فيها نار ونور.

وأما النار المحضة فتمامها أنها محترقة ومؤذية فظاعة نزاعة، وهذا المحسوس من النار ليس محرقاً حقيقة، والذى يياشر الإحراق والتفريق حقاً وحقيقة هى نار إلهية مستورة عن هذه الحواس، خارجة عن الفكر والقياس، وهى النار الكبرى المطلقة على الأفئدة والنفوس المرتبطة نوعاً من الارتباط بهذا المحسوس.

هداية:

أراد أن يذكر فى هذه الهداية الحالة الثالثة وهى: خلو النفس عن الكمال وعن الشوق إليه، وقسمها إلى القسمين من جهة هيئة علمها مبيئاً ما لها مع كل منهما من المرتبة، فقال: النفوس الناطقة التى لم تكتسب العلم بحقائق الأشياء والشرف

بالتجرد عن العالم الأدنى إذا فارقت البدن غير مشتاقة إلى الكمال ولا مكتسبة شوقاً إلى تحصيله بالرهان، لعدم حدوث رأى فيها وكانت خالية عن ما يؤلمها من الهيئات البدنية والأخلاق الرديّة حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الألم، لخلوصها من ألم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال، فلها حالة خالية عن اللذة والألم، والحق إن لها لذة ضعيفة، كما مال إليه الشيخ في «الشفاء» لأن الرحمة واسعة ينالها كل شيء ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة، فكانت البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة تبرأ — أى ناقصة — أى التفتن الذى يحصل منه بمجرد الشوق دون أن يبعث صاحبها تحصيل الكمال.

وأما إذا لم تكن خالية عن الهيئات البدنية الرديئة وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعاني العلمية، فيتألم بفقدان البدن ومقتضياته، لأن خلق التعلق بالبدن ومشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق إليه لفقد آلات تحصيله، ويبقى في كدر الهوى مقيدة بسلاسل العلائق البدنية، مغولة بأغلال الهيئات الرديئة. فيكون في غصة وعذاب أليم كأكثر الفجرة والفسقة، ولكنهم لعدم جحودهم وإنكارهم للحق ليس عذابهم دائماً بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئاً فشيئاً، ولا بأس بأن نفصل حال الناس ونقسّمها في ما لهم تقسيماً أقرب إلى الأفهام من الذى ذكره المصنّف لاشتماله على بعض الرموز القرآنية فنقول:

إن الناس بحسب العقابة على سبعة أقسام، لأنهم إما سعداء: وهم أصحاب اليمين، وإما أشقياء: وهم أصحاب الشمال، وإما السابقون: المقربون، قال الله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾^(١) الآية، وأصحاب الشمال، أما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء السابق، وهم أهل الظلمة والحجاب الكلى، المحتوم على قلوبهم ألا كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾^(٢) الآية.

(١) سورة الواقعة آية ٧.

(٢) سورة الأعراف آية ١٧٩.

وفى الحديث الإلهى الربانى: «هؤلاء خلقوا للنار ولا أبالى»^(١) وأما المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور فى أصل النشأة، لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من انتساب الرذائل وارتكاب المعاصى ومباشرة الأعمال البهيمية والسبعية لقضاء أوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة المكائد الشيطانية بقوتهم الوهمية الجريزية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكت المظلمة فى نفوسهم وارتكمت على أفئدتهم، فبقوا شاكين حيارى فى الضلالة، تائهين فى الغواية، وقد حبطت أعمالهم وانتكست رءوسهم، فهم أشدّ عذاباً وأسوأ حالاً لمنافاة مسكة استعدادهم لحالهم، والفريقان هم أهل الدنيا، فما لهم فى الآخرة من نصيب.

أما الأول: فلعدم استعدادهم رأساً لقبول الهداية.

وأما الثانى: فلزوال استعدادهم ومسحهم وطمسهم لفساد اعتقادهم، فهم أهل الخلود فى النار إلى ما شاء الله.

وأصحاب اليمين، أما أهل الفضل والثواب الذين آمنوا وعملوا الصالحات للجنة راجين لها، راضين بها، فوجدوا ما عملوا حاضراً ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَةٍ عَمَلًا﴾^(٢) ومنهم أهل الرحمة الباقيون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المتبعون درجات الجنة على حسب مناسبتهم واستعدادهم من فضل ربهم، لا على حسب كمالاتهم من ميراث أعمالهم.

وأما أهل العفو الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً وهم قسمان: المعفو عنهم رأساً، لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لعلّة مزاولتهم إياها ومباشرة القوى العملية فيها، أو لمكان توبتهم عنها، والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الإيمان والاعتقاد الصحيح لأجل استعمال القوة النظرية والتفكر فى عواقب الأمور فأولئك ﴿يَبْدِلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾^(٣).

(١) لم تقف عليه فيما اطلعنا عليه من مصادر.

(٢) سورة الأحقاف آية ١٩.

(٣) سورة الفرقان آية ٧٠.

والمعذبون حينًا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا فنجوا وهم أهل العدل والعقاب، والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا، لكن الرحمة تداركهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء هم أهل الآخرة.

والسابقون إما محبون وإما محبوبون.
فالمحبون: هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وأنابوا إليه حق إنابته، فهداهم سبيله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات.

والمحبوبون: هم أهل العناية الأزلية الذين اجتباهم وهداهم إلى صراط مستقيم، والصنفان من أهل الله وخاصته، لأنهم هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الأصلية واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله، والفرق بينهما بأن المحبوب يحتاج إلى هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله، كقوله تعالى لحبيبه عليه السلام: ﴿كَذَلِكَ إِنَّمَا يَهْدِيهِ اللَّهُ لِرُحْمَاءٍ مِنْ أَنْبَاءِ الْوَحْيِ مَا تَشَاءُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾^(١) وقوله: ﴿وَكَلَّا نَقْصُصْ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْأَرْسَالِ مَا تَشَاءُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾^(٢) والمحـب يحتاج إلى الهداية والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول، ولسلوكه في الله بعد الوصول.

فقد علم أن مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمدي على ضرب من الجهل وهو المركب الراسخ، فضرب من الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والأخلاق الخالية عن غاية الشرف والشرارة، فإن شقاوتها منقطعة، بل ربما لا تقتضى الشقاوة، بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما ناقصة.

وتفصيل ذلك: أن فوات كمالات النفس إما لأمر عديمي كتنقصان غريزة العقل، أو وجودي كوجود الأمور المضادة للكمالات، وهى إما راسخة أو غير راسخة.

(١) سورة الفرقان آية ٢٢.

(٢) سورة هود آية ١٢٠.

وكل واحد من الأقسام الثلاثة إما أن يكون بحسب القوة النظرية، أو القوة العملية، فيصير سنة، فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معاً فهو غير منجبر بعد الموت ولا عذاب بسببه أصلاً، والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير منجبر أيضاً، لكن عذابه دائم.

وأما الثلاثة الباقية — أعنى النظرية غير الراسخة — كاعتقادات العوام والمقلدة، والعملية الراسخة وغير الراسخة كالأخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة، فيزول بعد الموت إما لعدم رسوخها ولكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال والبطء، فيختلف العذاب بها فى الكم والكيف بحسب الاختلافين، وهذا إذا عرفت النفس أن لها كمالاً فانياً، فإنها إما لاكتسابها ما يضاد الكمال، أو لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال، أو لتكاسلها فى أقسام الكمال، وعدم اشتغالها بشيء من العلوم.

وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعمّا يضاده وعن الشوق إلى الكمال، فتقع فى سعة من رحمة الله تعالى إلى سعادة تليق بها غير متألّة بما يتأذى به الأشقياء.

إلا أنه ذهب بعض الحكماء إلى أنه لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك فلا بد أن تتعلق بأجسام آخر لما أنها لا تدرك إلا بالآلات الجسمانية ولم تنقطع علاقتهم عن الأجسام، وحيث أن تصور مبادئ صور لها وتكون نفوساً لها سواء كان فى نشأة أخروية، كما يقول أهل الشريعة الحقّة، أو فى هذه النشأة الدنيوية يقوله أهل التناسع.

وإما أن لا تصور كذلك، وهذا هو الذى مال إليه الشيخان أبو نصر وأبو على من أنها تتعلق بأجرام سماوية لا على أن تكون نفوساً لها مدبرة لأمرها بل على أن تستعملها لإمكان التخيل، ثم تتخيّل الصور التى كانت منعقدة عندها وفى وهما فيشاهد الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها.

قال بعضهم: ويجوز أن يكون الجرم الذي تتعلق هي به متولداً من الهواء والأدخنة غير منخرق، فيحصل لهم به سعادة وهمية، وكذلك لبعض الأشقياء شقاوة وهمية.

قال صاحب «التلويحات»: لا أصل له، إذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وإن قرب من النار فتحيله بسرعة إلى جوهرها، وإن كان دونه في الهواء فإما أن يتحلل بجرّ أو يتكاثف فيترل ببرد، وليس فيه جرم يغلب عليه اليبس فيحفظ عن التبدّد ويمتنع غيره عن ممازجته ويتعين فيه محل التخيل متشكلاً، به ولا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور ورطب ليقبل وليكن.

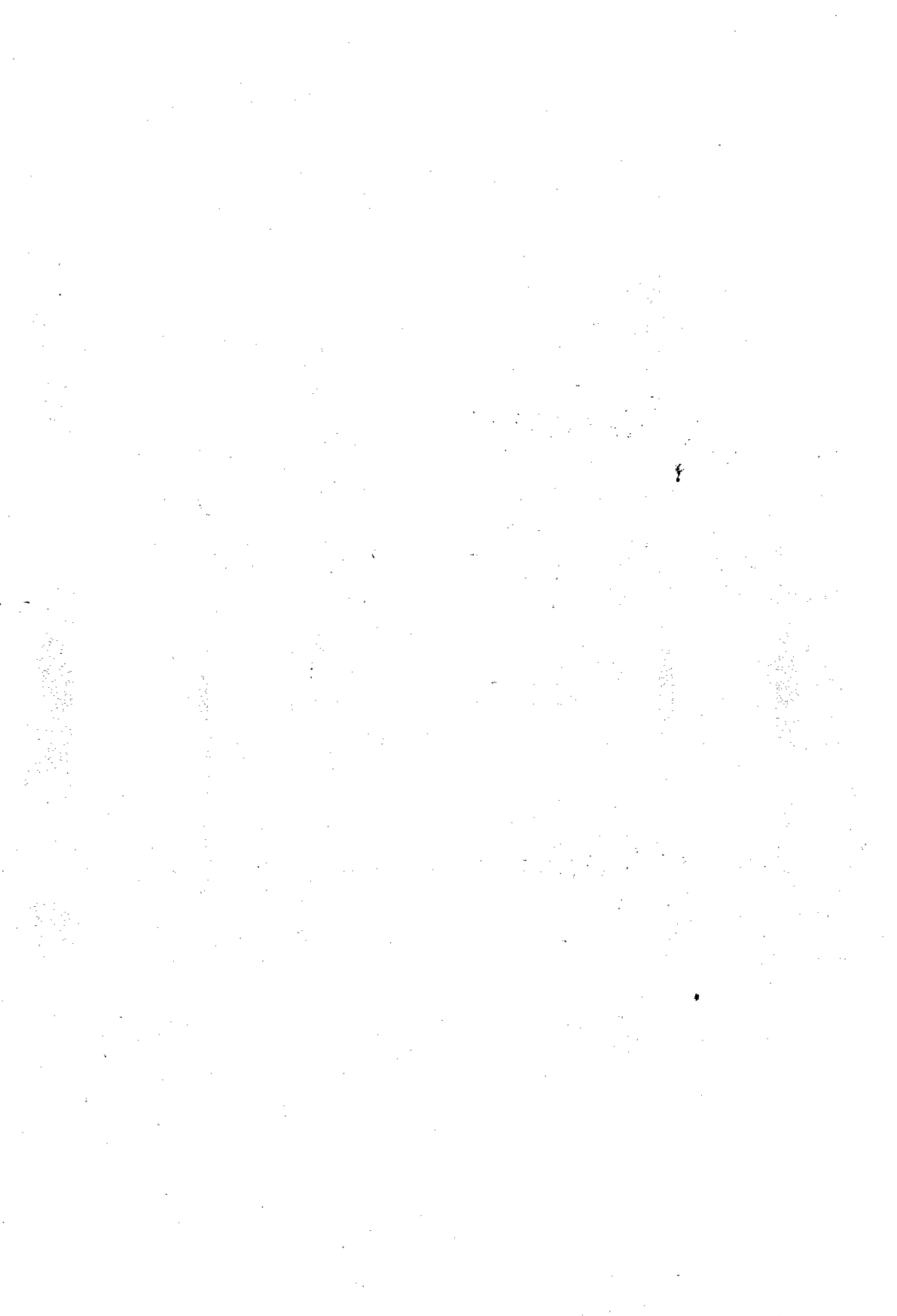
هذا آخر ما تيسر لنا فى شرح هذا الكتاب مستعينين بمعلم الصواب عند تلاطم أمواج الهموم وتراكم أفواج الغموم، وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الأسرار وعلو الأبرار، سيما فى هذا الزمان الذى انطفأت فيه أنوار الحكمة، وانطمست فيه أسرار المعرفة.

وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق فى الأمور الإلهية بدعة^(١)، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق ضلالة، هذا مع ما اعترانا من العجز والقصور وانتساب معظم القوى إلى الخلل والفتور، والمتمس من جبلت طبيعته على الإنصاف، واجتنب بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف أن ينظر فيه بعين الإنصاف وإصلاح الفساد وسدّ الخلل بعد التأمل والاستكشاف.

وأنه إذا عثر منى على سهو أن يسرقى بذيل تجاوز، وعفو فاتى للخطأ المعترف وبالقصور والعجز المعترف، وذلك لقلّة البضاعة وقصور الباع فى الصناعة. ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كلاماً لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه، قريباً من الأفهام فى نهاية علوه، رفيعاً عالياً فى المقام مع غاية دنوه، مشتملاً على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة.

يعدّ النفس ملكة لاستخراج المسائل المعضلة ويفيد الذهن اطلاعاً على المباحث المشكّلة، على إنى لا أزعم أنى قد بلغت الغاية فيما أوردته، كلا، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت، ومعارف الحق لا تتقيّد بما علمت، فإن الحق أوسع من أن يحيط به عقل واحد، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد. والله أعلم بالصواب الملمهم لأولى الأبواب.

(١) هناك من المبتدعة كيرون، فهناك من يرى كل شىء بدعة.



أبو عبد الرحمن السلمي طبقات الصوفية طبع القاهرة ١٩٨٩م.

أبو نعيم الأصفهاني حلية الأولياء طبع القاهرة.

عبد الرزاق الكاشاني رشح الزلال في الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال ط المكتبة الأزهرية بالأزهر.

محمد علي التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون طبع دار الكتب العلمية بيروت.

صدر الدين الشيرازي المظاهر الإلهية طبع طهران.

صدر الدين الشيرازي الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ط طهران.

ابن سينا الإلهيات الدكتور أحمد السايخ والمستشار توفيق وهبه تحت الطبع.

ابن سينا الإشارات والتبسيهات ط دار المعارف.

أبو الحسن الأشعري مقالات الاسلاميين ط المكتبة العصرية بيروت.

ابن فورك محرر مقالات أبو الحسن الأشعري ت الدكتور أحمد السايخ ط

القاهرة.

أبو الفتح الشهرستاني نهاية الاقدام في علم الكلام ط القاهرة.

أبو المظفر الاسفراييني التبصير في الدين ط المكتبة الأزهرية.

أبو بكر الكلاباذي التعرف لذهب أهل التصوف ط المكتبة الأزهرية.

الشيخ المقيد أوائل المقالات ط دار القيد بيروت.

الشريف الجرجاني شرح المواقف في علم الكلام دار الكتب العلمية بيروت.

عبد الغني النابلسي إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود ط دار الأفاق

العربية.

عبد القاهر البغدادى الفرق بين الفرق ط دار التراث القاهرة.

فخر الدين الرازي الأربعين في أصول الدين ت الدكتور أحمد السايخ

والمستشار توفيق وهبة تحت الطبع.

فخر الدين الرازي محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن الزاغوني الإيضاح في أصول الدين ت الدكتور السايح والدكتورة إحسان
ط مكتبة الثقافة الدينية.

الإمام محمد عبده رسالة التوحيد ط دار المعارف.

محيي الدين بن عربي الفتوحات المكية ط بيروت.

محيي الدين بن عربي التجليات الإلهية ت الدكتور السايح والمستشار توفيق
وهبة.

النقاشاني إشارات أهل الإلهام ت د السايح والدكتور عامر والمستشار توفيق.

الصفحة

الموضوع

٥	القسم الثالث فى الإلهيات
٩	الفن الأول: فى تقاسيم الوجود بمعنى الوجود
١٤	فصل فى الكلى والجزئى
٢٠	فصل فى الواحد والكثير
٢٧	فصل فى المتقدم والمتأخر
٣١	فصل فى القديم والحادث
٣٨	فصل فى القوة والفعل
٤٠	فصل فى العلة والمعلول
٤٣	المبحث الأول: فى العبث وإثبات غاية ما له
٤٤	المبحث الثانى فى بطلان القول بالاتفاق
٤٧	المبحث الثالث (الغاية والمصلحة)
	المبحث الرابع: فى غاية الكائنات المتعاقبة لا إلى
٤٩	نهاية
٦٩	فصل فى الجوهر والعرض
٩٧	الفن الثانى: فى العلم بالصانع وصفاته
١٠٦	فصل فى أن وجود الواجب نفس حقيقة
١١٤	فصل فى أن وجوب الوجود بعينه نفس عين ذاته
١١٧	فصل فى توحيد واجب الوجود
١٢٢	فصل فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
	فصل فى أن الواجب لذاته لا يشارك الممكنات فى
١٢٧	وجوده
١٣٩	فصل فى الواجب لذاته عالم بذاته
١٤٥	فصل فى إن الواجب لذاته عالم بالكليات

الصفحة

الموضوع

فصل في أن الواجب لذاته عالم بالجزئيات على

وجه كلي

١٧١

فصل في أن واجب الوجود مرید للأشياء وجواد

١٧٦

المطلب الثاني في بيان جوده

١٨٢

الفن الثالث في الملازمة بلسان الشرع

١٩٧

فصل في إثبات العقل

٢٠٠

فصل في إثبات كثرة العقول وبرهانه

٢٠٥

هداية

٢١٢

فصل في أزلية العقول وأبديتها

٢١٤

فصل في كيفية توسط العقول بين الباري وبين

٢١٧

العالم الجسماني

خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في أحوال

٢٣٣

النشأة الآخرة للنفس الناطقة

٢٤٦

هداية

٢٥٠

هداية

٢٥٦

هداية

٢٥٦

هداية

٢٥٨

هداية

٢٥٩

هداية

٢٦٧

فهرس المراجع

٢٦٩

فهرس الموضوعات