المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس

أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نوراني

تهران ١٣٦٣

COLUMBIA UNIVERSITY
THE
LIBRARIES
NEW YORK

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری

دانشگاه تهران

المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس

أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نوراني

تهران ۱۳۶۳

چاپ اول

B4TLSTAX
B
751
.M33
1984g

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۶

زیر نظر

مهدی محقق

انتشارات

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱/۱۱۳۳

تعداد ۴۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ شرکت افست «سهامی عام» چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به‌اجازهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی است

قیمت ۶۰۰ ریال

مرکز فروش: کتابفروشی طهوری، مقابل دانشگاه تهران

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
زیر نظر: مهدی محقق

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲).

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ).

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت‌نشینی، با ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸).

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به‌اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور

ایزوتسو با مقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶).

۸ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) بـه اهتمـام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).

۹ـ مجموعهٔ مقالات بهزبانهای فارسی وعربی و انگلیسی و فرانسه وآلمانی بهافتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکترسید حسین نصر (چاپشده ۱۳۵۶).

۱۰ـ ترجمهٔانگلیسی شرح غررالفرائدمعروف بهشرح منظومهٔ حکمت،قسمت امورعامه وجوهر وعرض، بهوسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکترمهدیمحقق بامقدمهای درشرح احوال وآثارآن حکیم (چاپشده درنیویورك ۱۳۵۶چاپدوم تهران۱۳۶۲).

۱۱ـ طـرح کلی متـافیزیك اسلامی بـراساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیـانی بر شرح منظومهٔ حکمت بهزبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم). مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، بهاهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهـدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).

۱۳ـ افلاطون فیالاسلام، مشتمل بر رسالههائی از فارابی ودیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، بهاهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).

۱۴ـ فیلسوف ری محمد بـن زکـریای رازی، تـألیف دکتر مهـدی محقق، به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهاننمای، ترجمهٔ فـارسی کتـاب التحصیل بهمنیاربن مرزبـان، بهاهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).

۱۶ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقیالدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی وکلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فـاناس و ترجمهٔ آن از استاد

احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵).

۱۸ـ انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به‌اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیدحسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴).

۱۹ـ الدرةالفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به‌اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸).

۲۰ـ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن‌راز، به‌اهتمام دکتر برات زنجانی بامقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ـ دیوان ناصرخسرو (جلد اول، متن با نضمام نسخه‌بدلها) به‌اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷).

۲۲ـ شرح فصوص‌الحکمه منسوب به‌ابونصر فارابی، از محمدتقی استرابادی، به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جروسلیمان‌پینس و ترجمهٔ آن دومقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).

۲۳ـ رباب‌نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به‌اهتمام دکتر علی سلطانی‌گرد فرامرزی بامقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۴ـ تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی با نضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۵ـ نصوص‌الخصوص فی‌ترجمةالفصوص (شرح‌فصوص‌الحکم محیی‌الدین‌ابن عربی)، رکن‌الدین شیرازی، به‌اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به‌پیوست مقاله‌ای از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۶ـ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمهٔ ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سیدجعفر سجادی، با نضمام متن عربی به اهتمام دکتر مهدی محقق‌وترجمهٔ انگلیسی بیست‌وپنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۷ـ الشامل فی‌اصول‌الدین، امام‌الحرمین جوینی، به‌اهتمام‌پروفسور ریچارد فرانك و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۸ـ الامدعلی‌الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به‌اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).

۲۹ـ بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر جلال مجتبوی با مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹).

۳۰ـ معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین معروف به‌معالم‌الاصول، شیخ‌حسن‌بن شیخ زین‌الدین معروف به‌شهید ثانی، با مقدمهٔ فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲).

۳۱ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن)، باهتمام پروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۲ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدمه)، ازپروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۳ـ شرح قبسات میرداماد، احمدبن زین‌العابدین العلوی معروف به‌سید احمد علوی، باهتمام دکترمهدی محقق (آمادهٔ چاپ).

۳۴ـ شوارق‌الالهام فی شرح تجریدالکلام، عبدالرزاق لاهیجی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۵ـ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی بوسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۶ـ المبدأ و المعاد، شیخ الرئیس ابو علی ابن‌سینا، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۷ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱).

۳۸ـ النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقدادبن عبدالله السیوری، بانضمام مفتاح‌الباب، ابوالفتح‌بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۹ـ فلسفهٔ علم کلام، ه. ا. ولفسن، ترجمه احمد آرام (آماده چاپ).

فهرست عام*

ابن‌سینا: ۱
ابومحمد الفارسی: ۱
الاسکندر: ۶۱ ـ ۶۲ ـ ۷۲
اشرف‌الانبیاء: ۱۱۷
افلاطون: ۸۵ ـ ۱۲۱
الانبیاء: ۱۱۵ ـ ۱۲۰
الانفس الجاهلة ۱۱۴
الاوائل: ۷۲
اهل‌الدنیا: ۱۱۴
اهل‌السعادة و اهل‌الشقاوة: ۱۱۵
اهل‌العلم: ۸۴
اهل‌المعمورة: ۹۰
البدنیون: ۱۱۴
بطلمیوس: ۶۱ ـ ۶۸
بعض اهل العلم: ۱۱۴
بولیموس: ۱۱۴
تلخیص الحس والمحسوس: ۱۰۲
تلخیص‌السماء والعالم: ۳۸
تلخیص السماع الطبیعی: ۳۸
تلخیص النفس: ۱۰۲
ثامسطیوس: ۶۱ ـ ۶۲
جاریة: ۸۷
الحکماء: ۷۷
ربان السفینة: ۱۰۵ ـ ۱۰۶
الروحانیین: ۱۱۲
الریاضیات: ۶۸
السامانیین: ۸۷
السماع الطبیعی: ۳۴ ـ ۶۹
الشرایع: ۱۱۳
الصبیان: ۱۱۴
صبیان العقول: ۱۱۴
طبیب: ۸۷
الطبیعیات: ۵۰ ـ ۵۱ ـ ۵۲
العقلاء: ۱۱۶
العنین: ۱۱۲
الفلاسفة: ۷۴
الفیلسوف: ۳۴ ـ ۶۱ ـ ۶۸ ـ ۸۵
کتب المنطق: ۷۳ ـ ۹۷
کتبنا المنطقیة: ۲۶
مبادی الکل: ۶۲
المبدأ والمعاد: ۱
محمد: ۱ ـ ۱۲۱
محمدبن الهیاج: ۱۲۱
مدرکی العقود: ۱۱۴
المدرکین: ۱۱۴
المشائین: ۶۱
المعطلة: ۴۹
الملائکة: ۱۰۳
ملك من السامانیین: ۸۷
الممرورین: ۱۱۸ ـ ۱۱۹
المنطقیین: ۲۶
الناس: ۸۱
النبی: ۱۱۷ ـ ۱۱۹
النفس (کتاب) ۲۹ ـ ۱۰۲

* چون در شماره‌گذاری فهرست عام (ص ۱۳) اشتباه رخ داده لطفاً از این ورق استفاده بفرمائید.

فهرست

المقالة الاولى

اثبات المبدأ الاول و وحدانيته و صفاته

١ ـ الواجب الوجود و الممكن الوجود	٢
٢ ـ واجب الوجود لايكون بذاته و بغيره معاً	٢
٣ ـ واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته	٣
٤ ـ ممكن الوجود يجب وجوده بغيره	٤
٥ ـ لايكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد	٥
٦ ـ واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته	٦
٧ ـ واجب الوجود عقل و معقول و كذلك كل مجرد	٦
٨ ـ واجب الوجود بذاته خير محض	١٠
٩ ـ واجب الوجود بذاته حق محض	١١
١٠ـ واجب الوجود بذاته تام	١١
١١ـ واجب الوجود بذاته واحد	١٢
١٢ـ واجب الوجود عاشق و معشوق	١٧
١٣ـ واجب الوجود كيف يعقل ذاته و الاشياء	١٩
١٤ـ وحدانية الواجب مع علمه و قدرته و حياته	١٩
١٥ـ اثبات واجب الوجود	٢٢
١٦ـ لايكون لممكن الوجود علة ممكنة	٢٢
١٧ـ الممكنات لايكون بعضها علة لبعض	٢٣
١٨ـ التجرد لاثبات الواجب و علة الحوادث	٢٣

١٩ـ ثبات كل حادث بعلة	٢٤
٢٠ـ مبادى الكائنات و العلل المحركة	٢٧
٢١ـ المتحرك بالارادة متغير الذات	٢٨
٢٢ـ القوة القسرية و اختلاف أحوال	٢٩
٢٣ـ صفات واجب الوجود	٣١
٢٤ـ الدلالة على الطريق المعتاد والمستأنف	٣٣
٢٥ـ اثبات المحرك لكل حركة	٣٤
٢٦ـ اثبات محرك غير متحرك ولا متغير	٣٨
٢٧ـ اثبات دوام الحركة بقول مجمل	٣٨
٢٨ـ بيان ذلك بالتفصيل	٤٠
٢٩ـ مقدمة الى الغرض المذكور	٤٠
٣٠ـ مطلب آخر نافع فى ذلك	٤١
٣١ـ ان ذلك لم يقع لانتظار وقت	٤٣
٣٢ـ المبدأ الاول سابق الزمان و الحركة لا بزمان	٤٤
٣٣ـ لايجوز أن يكون أول آن	٤٥
٣٤ـ يلزم المعطلة ان يضعوا وقتاً قبل وقت	٤٦
٣٥ـ حل مغالطاتهم فى تناهى الازل	٤٦
٣٦ـ حل مغالطاتهم فى اثبات التعطيل اوايجاب المساوات	٤٩
٣٧ـ الحركة مكانية و دوامها بالاتصال لا بالتشافع	٥٠
٣٨ـ الحركة مستديرة لامستقيمة	٥١
٣٩ـ الفاعل للحركة نفس والسماء حيوان مطيع لله	٥٢
٤٠ـ حركة السماء مع أنها نفسانية فكيف طبيعية	٥٣
٤١ـ المحرك الاقرب للسماويات ليس عقلاً مجرداً	٥٤
٤٢ـ أى الاجسام مستعدة للحياة	٥٧

۴۳ـ محرک الفلک لانهایة لقوته و مدبر السماء ۵۷
۴۴ـ المحرک الاول کیف یحرک و هو علی سبیل الشوق ۵۸
۴۵ـ المحرک الاول للکل مبدأ لجمیع الافلاک ۶۱
۴۶ـ هل اختلاف حرکات السماء لاجل ما تحت السماء ۶۲
۴۷ـ المشوقات لیست أجساماً و لاأنفس أجسام ۶۶
۴۸ـ حرکة الافلاک وضعیة و حرکة الکواکب مکانیة ۶۹
۴۹ـ الافلاک الداخلة فی الحرکة الاولی ۷۰
۵۰ـ النار تتبع الفلک فی الحرکة الاولی ۷۱
۵۱ـ اختلاف الاجسام والانفس و العقول ۷۲
۵۲ـ جرم الکل و نفس الکل و عقل الکل ۷۳

المقالة الثانیة

ترتیب فیض الوجود عن أول موجود الی آخر موجود

۱ ـ الموجودات کیف تکون عن الاول و تعریف فعله ۷۵
۲ ـ معنی الابداع عند الحکماء و عند العامة ۷۷
۳ ـ المعلول الاول واحد و انه عقل ۷۸
۴ ـ کیف یکون الثوانی عن المعلول الاول ۷۸
۵ ـ کیفیة تکون ما تحت الفلک عن الفلک ۸۳
۶ ـ کیفیة تکون الاسطقسات والعناصر ۸۴
۷ ـ العنایة و التدبیر من العلل العالیة ۸۴
۸ ـ مبدأ التدبیر للکائنات الارضیة والانواع غیر المحفوظة ۸۵
۹ ـ امکان امور نادرة عن النفس مغیرة للطبیعة ۸۶
۱۰ـ هذا المبدأ کیف یعقل ماهیهنا و کیف یؤثر ۸۷
۱۱ـ عنایة الصانع و عدله و آثار حکمته علی السماوات و الارض ۸۸

المقالة الثالثة

بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية و الشقاوة الآخرية

١ ـ النظر المختص بالمبدأ و النظر المختص بالمعاد ٩١
٢ ـ تكون العائدات من العناصر والابتداء من النباتيات ٩١
٣ ـ تكوين الحيوانات و قوى النفس الحيوانية ٩٣
٤ ـ تكون الانسان و قوى نفسه و العقل الهيولانى ٩٦
٥ ـ العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى و العقل بالملكة وبالفعل والعقل المستفاد ٩٧
٦ ـ المعقولات لاتحل جسماً بل جوهر قائم بنفسه ١٠٠
٧ ـ القوة العقلية تنقل المحسوسة الى المعقولة ١٠١
٨ ـ مراتب تجريدات الصور عن المادة ١٠٢
٩ ـ العقل لايعقل بآلة و النفس لاتفسد بفساد الآلة ١٠٤
١٠ـ حل الشبهات فى أن النفس الناطقة كمال غير مفارق ١٠٥
١١ـ النفس الناطقة سبب للقوى النفسانية ١٠٧
١٢ـ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن ١٠٧
١٣ـ منع التناسخ ١٠٨
١٤ـ السعادة و العقل النظرى و العملى و الاخلاق الردية و العدالة ١٠٩
١٥ـ السعادة و الشقاوة فى الآخرة ١١٤
١٦ـ النبوة والانبياء يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشرى ١١٥
١٧ـ الوحى بالمغيبات والرؤيا الصادقة ١١٧
١٨ـ الامور العظيمة يراها و يسمعها الانبياء و هى محجوبة عن احساسنا ١١٩
١٩ـ ان الممرورين كيف يخبرون عن المغيبات ١١٩
٢٠ـ المعجزات و الكرامات المختصة بالانبياء ١٢٠

الفهرس العام

ابن سينا: ١
ابو محمد الفارسي: ١
الاسكندر: ٤٨-٤٩
اشرف الانبياء: ٩١
افلاطون: ٦٦
الانبياء: ٩٠-٩٤
الانفس الجاهلة: ٨٩
الاوائل: ٥٦-٧١
اهل الدنيا: ٨٩
اهل الشقاوة: ٩٠
اهل العلم: ٤٨-٦٦
اهل المعمورة: ٧٠
البدنيون: ٨٩
بطلميوس: ٤٨-٥٣
بعض اهل العلم: ٨٩
بوليموس: ٨٩
تلخيص الحس والمحسوس: ٨٠
تلخيص السماء والعالم: ٢٨
تلخيص السماع الطبيعي ٢٩
تلخيص النفس: ٨٠
ثامسطيوس: ٤٨
جارية: ٦٨
الحكماء: ٦٠
ربان السفينة: ٨٣-٨٤
الروحانيين: ٨٨
الرياضيات: ٥٣
الساماتيين: ٦٦
المعطلة: ٣٤-٣٦
السعداء: ٩٠
السماع الطبيعي: ٢٦-٥٤
الشرايع: ٨٩
الصبيان: ٨٩
صبيان العقول: ٨٩
طبيب: ٦٨
الطبيعيات: ٨٥
العقلاء: ٩٠
العنين: ٨٨
الفلاسفة: ٥٧
الفيلسوف: ٢٣-٢٦-٤٧-٤٨
٥٣-٥٤-٦٦
كتب المنطق: ٤٧-٧٦
كتبنا المنطقية: ١٨
مبادى الكل: ٤٨
المبدأ والمعاد: ١
محمد: ١
محمد بن الهياج: ١٢١
مدركي العقول: ٨٩
المدركين: ٨٩
المشائين: ١-٤٨
الملائكة: ٨١
ملك من الساماتيين: ٦٦
الممرورين: ٩٢-٩٣
المنطقيين: ١٨
الناس: ٩٠
النبي: ٩٢-٩٣-٩٤
النفس: ٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

ان ابن سينا المولود فى ٣٧٠ والمتوفى فى ٤٢٨. هـ. قد حظى بمواهب الهية من صحة فى الجسم و ذكاء نادر و ذاكرة قوية و عقل خصب و جلد منقطع النظير على العمل و بدت ملامح ذلك فى سن مبكرة و استكمل ثقافته اللغوية والدينية والعقيلة ولما يجاوز العاشرة ووصل الى مرتبة النبوغ والتخصص ولما يناهز العشرين فصار حجة فى الطب والفلك والرياضة والفلسفة و بقى منه انتاج متنوع غزير قل ان يتوفر لمثله مع مالاقى من عنت و اضطراب فخلف لنا مايزيد على مائتى مؤلف بين طويل و متوسط و مختصر وأخذ وتأثر فيها بالفكر الاسلامى واليونانى وثقافة الفرس والهند والسريان وافرغها فى قالب فلسفته الخاصة فصارت فلسفة مشائية ذات طابع خاص فهو مفكر عالمى يرتفع عن حدود الزمان و المكان و فلسفته هى الفلسفة الاسلامية منذ القرن الخامس الى هذا القرن فكانت تدرس بانتظام فى البلدان الاسلامية و غير الاسلامية.

ان فلسفة ابن سينا مادة غزيرة مستقاة من منابع متنوعة، فقد أخذ ما وصل اليه من اليونانيين، والمشائية واثولوجيا، المنسوب الى أرسطو على زعم فلاسفة المسلمين، والحقيقة أنه مقتطفات من تساعيات أفلوطين، وماقرأ من شراح أرسطو الاسكندرانيين وكتب الأوائل وما ناله بما هو مسلم من مباحث اسلامية من اثبات وجود البادى وعدله وابداعه الكائنات وحكمته فى ارسال الأنبياء وتشريع الديانة وختم النبوة والاستخلاف للنبى وأنه بالنص أصوب و وضع الأحكام للناس فى عباداتهم. و معاملاتهم و سياساتهم، و ذكر امكان الكرامات والمعجزات وبقاء النفس والسعادة والشقاوة الآخرية والثواب والعقاب فى المعاد الجسمانى والروحانى.

ومما أورثنا ابن سينا كتاب المبدأ والمعاد الذى هو بين يديك. ولاحاجة الى

اثبات ان هذا من تأليفه و املائه فتلميذه الجوزجانى ذكر ذلك فى سيرة الشيخ الرئيس، و هو شاهد على ذلك. قال: «كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازى يحب هذه العلوم، و قد اشترى للشيخ داراً فى جواره و أنزله فيها، و كنت أنا أختلف اليه كل يوم، فأقرأ المجسطى وأستلمى المنطق، فأملى على المختصر الأوسط، وصنف لأبى محمد الشيرازى كتاب المبدأ والمعاد و كتاب الأرصاد الكلية». ولم توضع نسبة الكتاب الى مؤلفه موضع الشك بحال، وفوق هذا فالكتاب سينوى فى أسلوبه وموضوعه، فأسلوبه هو ذلك الأسلوب الذى الفناه بوجه عام من الشيخ الرئيس، و موضوعه مايمكن أن نسميه فلسفة ابن سينا فى اوسع معانيها، تلك الفلسفة التى عالجتها مؤلفات ابن سينا الأخرى، كالشفاء والنجات والحكمة العرشية والفيض الالهى والارزاق فى العدل الالهى و عيون الحكمة والهداية و الاشارات و رسائله فى النفس و أجوبته لمسائل كانت ترد عليه.

و لقد أتى ابن سينا فى المبدأ و المعاد بايجاز مافصله بعده فى كتبه الأخر ولاسيما فى الهيات الشفاء والنجات، فكثير من ابوابها متناظرة و متطابقة جزء اوجلاً. والذى جاء فيه فى بيان العقل الفعال والحدس والتعلم وخواص النبوات قدشرحه بعد ذلك فى علم النفس من طبيعيات الشفاء. و رتبه فى ثلاث مقالات و بحث فى الأولى عن اثبات المبدأ الأول للكل و وحدانيته والصفات التى تليق بجنابه، و فى الثانية عن ترتيب فيض الوجود عنه والعقول والنفوس والعناية والعدل و آثار حكمته، وفى الثالثة عن الدلالة على بقاء النفس والنبوة وأن الأنبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلاتعلم بشرى والكرامات والمعجزات المختصة بهم.

وقد بقى من المبدأ والمعاد أكثر من عشرين نسخة فى مكتبات العالم و ذكرها كل من قنواتى فى مؤلفات ابن سينا و مهدوى فى فهرست نسخه‌هاى مصنفات ابن سينا و رأينا كثيراً منها او صورها و أفلامها فى مكتبات ايران والمكتبة المركزية بجامعة طهران، و بعد ماقابلنا وقارناها استقر الرأى على أن جعلنا مخطوط احمد الثالث، رقم ٣٢٢٧، المورخ سنة ٥٨٥، هـ، أساساً فى التحقيق؛ والمستفاد من

مخطوطات آستان قدس رضوى، رقم ٩٧١ حكمت، من القرن الثامن، و نور عثمانية، رقم ٣٨٩٤، وضع بين معقوقين و روجع الى سائر المخطوطات كمؤيدات فى القرائة والاعـداد و تثبيت النص وأتعبنا أنفسنا فى ذلك وأرحنا كل قارى كريم.

وكنا قدكتبنا مقدمة فى أحوال ابن سينا و ذكر تصانيفه و بيان آرائه الفلسفية والدينية و مقارنة ماجاء فى هذا الكتاب بما فى غيره من مؤلفاته و الآن روماً للاختصار نؤخر طبع مانريد الى يوم أن نقدم لكتبه و رسائله فى الالهيات بعون الله تعالى.

طهران، ١٣٦٢/٩/٢٦، عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب المبدأ والمعاد، له، صنفه للشیخ ابی محمدبن ابراهیم الفارسی

الحمدلله رب‌العالمین و صلواته علی نبیه سیدنا محمد و آله الطاهرین اجمعین. قال الشیخ الرئیس ابوعلی الحسین‌بن عبدالله بن سینا:

و بعد، فانّی أرید أن أدُلَّ فی هذه المقالة علی حقیقة ما عندالمشّائین المحصّلین من حال المبدأ والمعاد. فیتضمّن مقالتی هذه ثمرتی علمین کبیرین، أحدهما الموسوم بأنّه فی مابعدالطبیعة، والثانی العلم الموسوم بأنّه فی الطبیعیات؛ فانّ ثمرة العلم الذی هو فی مابعد الطبیعة هوالقسم المعروف منه بـ«اثو لوجیا» و هو فی «الربوبیّة» والمبدأ الأوّل، و نسبة الموجودات علی ترتیبها إلیه. و ثمرة العلم الذی فی الطبیعیات هو معرفة بقاء النفس الانسانیة و أنّها ذات معاد.

و قسمتُ هذا الکتاب إلی مقالات ثلاث: المقالة الاولی فی إثبات المبدأ الأوّل للکلّ و وحدانیّته و تعدیدالصفات التی تلیق به. المقالة الثانیة فی‌الدلالة علی ترتیب فیض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن أوّل موجود عنه إلی آخر الموجودات بعده. المقالة الثالثة فی‌الدلالة علی بقاء النفس الانسانیّة والسعادة الحقیقیّة الآخریّة والتی هی سعادة مّا وغیر حقیقیة والشقاوة الحقیقیة الآخریّة والتی هی شقاوة مّا وغیر حقیقیّة.

و أتحرّیٰ فی هذه المقالاتِ أن أُوضِحَ ما أغلقوا، و أُعلِنَ ما ستروا وکتموا، و أجمَعَ ما فَرَّقوا، وأبسُطَ ما أجملوا بمقدارِ الوسع القاصِر الذی لمثلی، ممّن مُنِیَ بانقراضِ زمانِ العلماءِ، وانصرافِ الهمَم الی أغراضٍ شَتّیٰ عن‌الحِکم، و تسلّطِ المقتِ علیٰ مَن تعاطیٰ مِن الحقیقةِ طرفاً؛ ثمّ کلالِ الحَدّ و انفلالِ الغَرب من خاطِرِ الممتحَنین بمثل مِحنتی والمدفوعین إلی ما دُفِعتُ إلیه من نوائبِ الزمانِ، واللهُ المستعانُ، و به الحولُ والقوّةُ.

المقالة الأولىٰ

[فی اثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التی تليق به]

[فصل ١]

فی تعريفِ الواجبِ الوجودِ والممكنِ الوجود

إنّ الواجبَ الوجودِ هوالموجودُ الذی متیٰ فُرِضَ غير مَوجودٍ عَرَضَ مِنهُ مُحالٌ؛ و إنّ الممكنَ الوجودِ هو الذی مَتیٰ فُرِضَ غيرَ موجودٍ او موجوداً لم يَعرِض مِنهُ مُحالٌ.

فالواجبُ الوجودِ هوالضروریُّ، والممكنُ الوجودِ هوالذی لاضرورةَ فيه بوجهٍ، ای لافی وجوده ولا فی عدمه. وهذا هو الذی نعنيه فی هذا الموضع بممكن الوجود. و إن كان قد يُعنیٰ بممكن الوجود ماهو فی القوّة، و يقال الممكنُ علی كلّ صحيح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلک فی المنطق.

ثمّ إنّ الواجبَ الوجود قد يكونُ بذاته وقد يكونُ لا بذاته؛ والذی هو واجبُ الوجود بذاته فهو الذی لذاته، لالشیءٍ آخر، أیَّ شیءٍ كان، صار محالاً فرضُ عدمِه؛ و إنّ الواجبَ الوجودِ لا بذاته هو الذی، لوضع شیء ما ليس هو، صار واجبَ الوجودِ؛ مثل أنَّ الأربعةَ واجبةُ الوجود لا بذاتها؛ ولكن عند فرض اثنين واثنين؛ والاحتراقَ والاحراقَ واجبُ الوجود لا بذاته، ولكن عند فرضِ التقاءِ القوّةِ الفاعلةِ بالطبع والقوّةِ المنفعلةِ بالطبع، أعنی المحرقة والمحترقة.

[فصل ٢]

فی أنّ واجبَ الوجود لا يكونُ بذاته و بغيره معًا

ولا يجوز أن يكونَ شیءٌ واحدٌ واجبَ الوجودِ بذاته و بغيره معًا، فانّه إن رفع غيره ذاک اولم يعتبر وجوده لم يخل: إمّا أن يبقیٰ وجوبُ وجوده علی حاله، فلا يكونُ وجوبُ وجوده بغيره؛ و إمّا أن لا يبقیٰ وجوبُ وجوده علی حاله، فلايكونُ وجوب وجوده بذاته.

[فصل ۳]

فی أنّ واجبَ الوجود بغیره ممکنُ الوجود بذاته

و کلُّ ما هو واجبُ الوجود بغیره فانّه ممکنُ الوجود بذاته، لأنَّ ماهو واجبُ الوجود بغیره فوجوبُ وجوده تابعٌ لنسبة مّاو إضافةٍ؛ والنسبةُ والاضافةُ اعتبارُهما غیرُ اعتبارِ نفسِ ذاتِ الشیء الذی له نسبةٌ و اضافةٌ، ثمّ وجوبُ الوجود إنّما یتقرّرُ باعتبار هذه النسبة.

فاعتبارُ الذاتِ وحدها لایخلو: إمّا أن یکونَ مقتضیاً لوجوبِ الوجودِ، او مقتضیاً لا مکانِ الوجودِ، او مقتضیاً لامتناع الوجود. ولا یجوزُ أن یکونَ مقتضیاً لامتناع الوجود، لأنَّ کلَّ ما امتنع وجودُه بذاته لم یوجد، ولا بغیره، و لا أن یکونَ مقتضیاً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إنَّ ما وجب وجودُه بذاته استحال وجوبُ وجوده بغیره.

فبقی أن یکونَ باعتبار ذاته ممکنَ الوجود، و باعتبار ارتفاع النسبة الی ذلک الغیر واجبَ الوجود، و باعتبار قطع النسبة التی إلی ذلک الغیر ممتنعَ الوجود، و ذاتُه بذاته بلا شرط ممکنةُ الوجود، فقد بان أنّ کلّ واجبِ الوجودِ بغیره فهو ممکنُ الوجودِ بذاته.

[فصل ۴]

فی أنّ ممکن‌الوجود بذاته إنّما یوجد بأن یجب وجوده بغیره

وهذا ینعکسُ فیکونُ کلُّ ممکن الوجود بذاته فانّه إن حصل وجوده کان واجب‌الوجود بغیره، لأنّه لایخلو: إمّا أن یصحَّ له وجود بالفعل و إمّا أن لا یَصحَّ له وجود بالفعل؛ و محالٌ أن لا یَصحَّ له وجود بالفعل، وإلاّ کان ممتنع الوجود، فبقی أن یصحَّ له وجود بالفعل. فحینئذٍ إمّا أن یجب وجودُه و إمّا أن لایجبَ وجودُه؛ فان لم یجب وجودُه فهو بعدُ ممکنُ الوجود لم یتمیّز وجودُه عن عدمه.

ولا فرق بین هذه الحالة منه والحالة الأُولیٰ، لأنّه قدکان قبل‌الوجود

ممكنَ الوجود، والآن هو بحاله كما كان.

فان وُضِعَ أنَّ حالاً تجدّدت فانّ السؤالَ عن تلك الحالِ ثابتٌ: انَّه ممكنُ الوجود او واجبُ الوجود؟ فان كان ممكنَ الوجودِ فانَّ تلك الحالَ كانت قبلُ أيضًا موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد؛ و إن وجبَ وجودُها وهى موجبةٌ للأوّل فقد وجبَ لهذا الأوّلِ وجودُ حاله، وليست تلك الحالُ إلاّ خروجَه إلى الوجود، فخروجهُ إلى الوجود واجبٌ.

و أيضاً فانّ كلّ ممكن الوجود فامّا أن يكونَ وجودُه بذاته او يكونَ بسبب ما؛ فان كان بذاتِه فذاتُه واجبةُ الوجود، لا ممكنةُ الوجود، وإن كان بسبب، فامّا أن يجبَ وجودُه مع وجود السببِ، و إمّا أن يبقىٰ على ما كان عليه قبل وجودالسَبَب، و هذا محالٌ؛ او لم يوجد السببُ، و هذا محال، فيجبُ إذاً أن يجبَ وجودُه مع وجودالسبب، فكلُّ ماكان ممكنَ الوجود بذاته فهو إنّما يكونُ واجبَ الوجود بغيره.

[فصل ٥]

فى أنّه لايجوزُ أن يكونَ إثنانِ يحدثُ منهما واجبُ وجودٍ واحد، ولا كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجودِ بالآخر، ولا فى واجبِ الوجودِ كثرةٌ بوجهٍ من الوجوه

ولا يجوزُ أن يكونَ شيئان إثنان ليس هذا هوذاك ولاذاك هذا، و كلُّ واحدٍ منهما واجبُ الوجود بذاته و بالآخر، فقد بيّنا أنَّ واجبَ الوجودِ بذاته لا يكونُ واجبَ الوجودِ بغيره.

ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجود بالآخر، حتى يكونَ «ا» واجبَ الوجودِ بـ «ب» لا بذاته و «ب» واجبَ الوجود بـ «ا» لا بذاته، و جملتُهما واجبَ وجودٍ واحدٍ؛ و ذلك لأنّ اعتبارَهما ذاتين غيرُ اعتبارِهما متضائفين. و لكلّ واحدٍ منهما وجوبُ وجود لا بذاته فكلُّ واحدٍ منهما ممكنُ الوجودِ بذاته، و لكُلّ ممكنِ الوجودِ بذاته علّةٌ فى وجوده أقدمُ منه، لانَّ كلَّ علّةٍ أقدمُ فى وجوبِ الذاتِ من المعلولِ، و إن لم يكن فى الزمان؛ فلكلٍّ واحدٍ منهما

شيءٌ آخر يقرن به أقدمُ من ذاته، وليس ذاتُ أحدِهما أقدمَ من ذاتِ الآخر على ما وصفنا؛ فلهما إذاً عللٌ خارجةٌ عنهما أقدم منهما. فليس إذاً وجوبُ وجودِ كلّ واحدٍ منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلّة الخارجةِ التى أوقعتِ العلاقةَ بينهما.

و أيضاً فانّ مايجبُ وجودُه بغيره فوجودُه متوقّفٌ على وجودِ ذلك الغير و متأخّرٌ عنه بالذات. ثمّ من المستحيل أن تتوقّفَ ذاتٌ فى أن تُوجَد على ذاتٍ تُوجَدُ بها، فكأنّها متوقّفةٌ فى الوجودِ على وجودِ نفسِها. فان كان وجودُ نفسِها يكونُ لها بذاتِها فهى غَنيّةٌ عن الغير، و إن كان لايكونُ حتّىٰ يكونَ غيرٌ لايكونُ إلاّ بعدَ وجودِها، فوجودُها متوقّفٌ على أمر بعد وجودِها بالذاتِ، فوجودُها محالٌ.

و نقول أيضاً: إنّ واجبَ الوجود لايجوزُ أن يكون لذاته مبادٍ تجتمعُ فيتقومُ بها واجبُ الوجود، لا أجزاءٌ كميّةٌ ولا أجزاءُ حدّ و قولٍ ، سواء كانت كالمادّة والصورة او كانت على وجهٍ آخر، بأن يكونَ أجزاءُ القولِ الشارح لمعنى اسمه يدلُّ كلُّ واحد منهما على شيءٍ هو فى الوجودِ غيرُ الآخر بذاته. و ذلك لأنَّ كلَّ ما هذه صفتُه فذاتُ كلّ جزءٍ منه ليس هو ذاتَ الآخر ولا ذاتَ المجتمع، فامّا أن يصحَّ لكلّ واحد منهما وجودٌ مفردٌ ولا يصحُّ للمجتمع وجودٌ دونها فلا يكونُ المجتمعُ واجبَ الوجود؛ او يصحَّ ذلك لبعضِها، و لكنّه لايصحُّ للمجتمع وجودٌ دونَه؛ فمالم يصحَّ له من المجتمع والأجزاء الأُخرىٰ فليس بواجب الوجود، بل واجبُ الوجود هو الذى يصحُّ له.

و إن كان لا تصحُّ لتلك الأجزاء مفارقةُ الجملة فى الوجود، ولا للجملة مفارقةُ الاجزاء و تعلّقُ وجود كلّ واحد بالآخر، وليس واحد بالذات أقدم، فليس شيءٌ منها بواجبِ الوجودِ؛ فقد أوضحنا هنا على أنّ الأجزاء بالذاتِ أقدمُ من الكلّ، فتكونُ العلّةُ الموجبةُ للوجودِ تُوجِبُ الأجزاءَ أوّلاً، ثمّ الكلَّ، فلا يكونُ شيءٌ منها واجبَ الوجود.

وليس يمكننُا أن نقولَ: إنّ الكلَّ أقدمُ بالذات من الأجزاء، فهو إمّا متأخّر،

و إمّا معاً؛ و كيف كان فليس بواجبِ الوجود.

فقد اتّضح من هذا أنّ واجبَ الوجودِ ليس بجسم، ولا مادّةِ جسم، ولا صورة جسم، ولا مادّةٍ معقولةٍ لصورةٍ معقولةٍ، ولا صورةٍ معقولةٍ فى مادّةٍ معقولةٍ، ولا له قسمةٌ، لا فى الكم، ولا فى المبادى، ولا فى القول؛ فهو واحدٌ من هٰذه الجهاتِ الثلاثِ.

[فصل ٦]

فى أنّ واجبَ الوجودِ بذاتِه واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه

و نقولُ: إنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وإلاّ فان كان من جهةٍ واجبَ الوجود و من جهةٍ ممكنَ الوجود، فكانت تلك الجهةُ تكونُ له ولا تكونُ له؛ ولا يخلو عن ذلک و كلُّ واحدٍ منهما بعلّةٍ يتعلّقُ الأمرُ بها ضرورةً كانتْ ذاتهُ متعلّقةَ الوجود بعلّتى أمرين لا يخلوا منهما، فلم يكن واجبَ الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، او كان كلاهما وجودين.

فبيّن من هذا أنّ الواجبَ الوجودِ لا يتأخّرُ عن وجودِه وجودٌ مُنتَظَرٌ، بل كلُّ ما هو ممكنٌ له فهو واجبٌ له، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ، و لا له طبيعةٌ منتظرةٌ، ولا علمٌ منتظرٌ، ولا صفةٌ من الصفات التى تكونُ لذاته منتظرةً.

[فصل ٧]

فى أنّ واجبَ الوجودِ معقولُ الذات و عقل الذات، و بيانِ أنّ كلَّ صورةٍ لا فى مادّة فهى كذلک، و أنّ العقلَ والعاقلَ والمعقولَ واحدٌ

و نقولُ أيضاً: إنّ واجبَ الوجودِ معقول الذات غير محسوسِ الذاتِ البتة، لأنّه ليس بجسم، ولا فى مكان، ولا حامل للعوارض التى تحملها الأجسامُ، ولأنّ ماهيّتَه ليست فى مادّةٍ، فماهيّتهُ معقولةٌ بالفعل؛ و ذلک لأنّا سنُوضحُ بعدُ أنّ الصورةَ المعقولةَ لكل ماهيّةٍ فارقتِ المادّةَ وفارقت علائقَ المادّة، فان كان ذلک

بتجريد العقل فليست كانت معقولةً بذاتها بالفعل، بل بالقوّة، كهذه الاجسام الطبيعيّة والصناعيّة؛ و إن كان هذا المعنىٰ لها بذاتها، فذاتُها معقولةٌ بالذات، و وجودُها فى العقل بالقوّة هو العقلُ بالفعل، فانّ العقلَ بالفعلِ هو صورةٌ كلّيّةٌ مجرّدةٌ عن المادّةِ والعوارضِ التى تعرضُ لها بسببِ المادّة، زيادةً علىٰ مالها بالذات؛ فانّ الصور التى فى الخيال والذكر منتزعةٌ عن موادّها؛ ولكن مع العوارض التى لها من المادّة، فانّ صورةَ زيدٍ فى الخيالِ هو على قدره من الطول والعرض، واللون، فى وضع مّا وأين، و هٰذه عوارضُ عرضت لانسانيّته، ليس شىءٌ منها يقتضيه ماهيّتُه الذاتيّةُ، والاّ لاشترك الكلُّ فيها؛ بل إنّما عرضت له بسببِ المادّةِ التى قبلتِ الانسانيّةَ مع هذه اللوازم.

و أمّا القوّةُ العقليّةُ فانّها تَنقُصُ عن ماهيّاتِ الأشياءِ هٰذهِ اللوازمَ كلَّها و تُجَرِّدُها مَحضَةً، بحيثُ إذا كانتِ الماهيّةُ كثيرةً تحتها صلحت لأن تشتركَ فيها، فلا يكونُ للانسانِ المعقولِ مقدارٌ فى طول و عرض و لون، ولا وضع ولا أين؛ ولو كان له شىءٌ من هذا لم يُحمَل على ماليس له ذلک الطولُ، والعرضُ، واللونُ، والأينُ، والوضعُ.

وكلّ صُورةٍ مجرّدةٍ عن المادّةِ والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صيّرته عقلاً بالفعل، لابأنّ العقل بالقوّة يكون منفصلاً عنها انفصالَ مادّةِ الأجسام عن صورتها، فانّه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها كان ينال منها صورة أُخرىٰ معقولة. والسؤالُ فى تلک الصورةِ كالسؤالِ فيها، وذهب الأمرُ إلى غير نهايةٍ.

بل أُفَصِّلُ هٰذا و أقولُ: إنّ العقل بالفعل إمّا أن يكونَ حينئذٍ هذه الصورة، اوالعقل بالقوة التى حصل له هذه الصورة، او مجموعهما.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوّة هوالعقل بالفعل لحصو لها له، لأنّه لايخلو ذاتُ العقل بالقوّة إمّا إن تَعقِلَ تلک الصورةَ اولا تعقلها. فان كان لا تعقل تلک الصورةَ فلم تخرج بعدُ إلى الفعل، و إن كان تعقل تلک الصورةَ فامّا أن

تعقلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوّة منها صورةٌ أُخرىٰ، و إمّا أن تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فان كان إنّما تَعقِلُها بان تحدثَ له منها صورةٌ أُخرىٰ ذهب الأمرُ إلىٰ غير النهاية. و إن كان تَعقِلُها بأنّها موجودةٌ له: فامّا على الاطلاق، فيكونُ كلُّ شيءٍ حصلت له تلك الصورةُ عقلاً، و تلك الصورةُ حاصلةٌ للمادّة و حاصلةٌ لتلك العوارض التى تقترنُ بها فى المادّةِ، فيجبُ أن تكونَ المادّةُ والعوارضُ عقلاً بمقارنةِ تلك الصورة، فانّ الصورةَ المعقولةَ موجودةٌ فى الأعيانِ الطبيعيّة، ولكن مخالطةً لغيرها لامجرّدةً. والمخالطُ لايعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

و إمّا لا على الاطلاق، ولكن لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن يعقل، فحينئذٍ إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» نفسَ وجودِها، فيكونُ كأنّه قال: لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن توجد له، و إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» ليس نفسَ وجودِ هٰذِه الصورة لهُ، و قد وُضِعَ نَفسُ وجودِ هٰذِهِ الصورة له. هٰذا خلفٌ.

فاذاً ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسَ وجودِها للعقلِ بالقوّة، ولا وجودَ صورةٍ مأخوذةٍ عنها؛ فاذاً ليس العقلُ بالقوّة هوالعقلَ بالفعل البتة، إلاّ أن لا يُوضَعَ الحالُ بينهما حالَ المادّةِ والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقلُ بالفعل هاهنا هٰذه الصورةَ نفسَها ، فيكون العقلُ بالقوّة لم يخرج إلى الفعلِ، لأنّه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلٌ لها، و وُضِعَ لها العقلُ بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بالقوّة ليس عقلاً بالفعل، بل موضوعاً للعقل بالفعل و قابلاً؛ فليس عقلاً بالقوّة، لأنّ العقل بالقوّة هوالذى من شأنِه أن يكونَ عقلاً بالفعلِ، فليس هاهنا شيءٌ هو عقلٌ بالقوّة.

أمّا الذى يجرى مجرى المادّة فقد بيّناه، و أمّا الذى يجرى مجرى الصورة فان كان عقلاً بالفعلِ فهو عقلٌ بالفعلِ دائماً، لا يمكنُ أن يوجد وهو عقلٌ بالقوّة.

ولا يجوز أن يكونَ هٰذا العقلُ بالفعل مجموعَهما، لأنّه لايخلو: إمّا أن يَعقِلَ

ذاتَه او غير ذاتِه. ولا يجوزُ أن يعقل غير ذاتِه، لأنّ ما هو غيرُ ذاتِه إمّا أجزاءُ ذاتِه، وهى المادّةُ والصورةُ المذكورتان، او شيءٌ خارجٌ عن ذاته.

فان كان شيئاً خارجاً عن ذاتِه فهو يعقلُه بأن يقبلَ صورتَه المعقولةَ، فيحلُّ منها محلَّ المادّةِ؛ ولاتكون تلك الصورةُ هى الصورةَ التى نحنُ فى بيانِ أمرِها، بل صورةً أخرىٰ بها يصير عقلاً بالفعل.

و أيضاً إنّا نَضَعُ هاهنا الصورةَ التى بها يصيرُ العقلُ بالفعلِ بهذه الصورة؛ ثمّ مع ذلك فانّ الكلامَ فى المجموع مع تلك الصورةِ الغريبةِ ثابتٌ.

ولا يجوز أن يكون أجزاءَ ذاته أيضاً. لانّه إمّا أن يعقل الجزء الذى هو كالمادّة، او الجزء الذى هو كالصورة، او كلاهما؛ وكلُّ واحدٍ من هذه الاقسام إمّا أن يعقله بالجزء الذى هو كالمادّة، او بالجزء الذى هو كالصورة او كلاهما.

و أنتَ إذا تعقّبتَ هٰذه الأقسام بان لك الخطأ فى جميعها، فانّه إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذى هو كالمادّة بالجزء الذى كالمادّة. فالجزء الذى كالمادّة عاقل لذاته و معقول لذاته؛ ولا منفعةَ للجزء الذى كالصورة فى هذا الباب هاهنا.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذى كالمادّة بالجزء الذى كالصورة، فالجزء الذى كالصورة هو المبدأ الذى بالقوّة، والجزء الذى كالمادّة هو المبدأ الذى بالفعل و هذا عكس الواجب.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذى كالمادّة بالجزئين جميعاً، فصورةُ الجزء الذى كالمادّةِ حالّةٌ فى الجزء الذى كالمادّة و فى الجزء الذى كالصورة فهى أكبرُ من ذاتِها، هذا خلفٌ.

واعتبر مثلَ هذا فى جانبِ الجزء الذى كالصورة. وكذلك إن وُضِعَ أنّه يُعقَلُ كلُّ جزءٍ بكلِّ جزءٍ. فقد بطل إذاً الأقسامُ الثلاثةُ وصحَّ أنّ الصورةَ العقليّةَ ليست نسبتُها الى العقلِ بالقوّةِ نسبةَ الصورةِ الطبيعية إلى الهيولى الطبيعيّة، بل هى إذا حلّتِ العقلَ بالقوّة اتّحدذاتاهما شيئاً واحداً، فلم يكن قابلٌ ومقبولٌ

متميّزي الذاتِ، فيكونُ حينئذٍ العقلُ بالفعل بالحقيقةِ هى الصورةَ المجرّدةَ المعقولةَ.

وهٰذه الصورةُ إذا كانت تجعلُ غيرَها عقلاً بالفعلِ بأن تكونَ له، فان كانت قائمةً بذاتها فهى أولىٰ بأن تكونَ عقلاً بالفعلِ، فانّه لو كان الجزءُ من النار قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يُحرِق، والبياضِ لو كان قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يفرّق البصر.

وليس يجبُ للشىء المعقولِ أن يعقله غيرُه لامَحالةَ، فانّ العقلَ بالقوّةِ يعقلُ لامحالة ذاتَه أنّه هو الذى من شأنِه أن يعقلَه غيرُه.

فقد اتّضح من هذا أنّ كلَّ ماهيّةٍ جُرِّدَت عن المادّةِ وعوارضِ المادّةِ فهى معقولةٌ بذاتِها بالفعلِ، وهى عقلٌ بالفعلِ، ولا يحتاج فى أن تكونَ معقولةً إلى شىءٍ آخر يعقلها.

ولهذا براهينُ مغفولةٌ تركناها واعتمدنا الأظهرَ منها، فقد ظهر إذاً أنّ الواجبَ الوجودِ بذاته يجبُ أن يكونَ معقولاً لذاتِه وعاقلاً بذاته بالفعلِ، وكلّ ماهيّةٍ مُجرّدةٍ عن المادّةِ فهى لذاتِها جليّةٌ؛ ومالها بذاتِها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس الى كلّ شىءٍ، أوّلاً ذاتِها، ثم غيرِها؛ فان لم يظهر لشىءٍ فلضعفِ قبولِه لتجلّيها.

[فصل ٨]

فى أنّ واجبالوجود بذاته خير محض

وكلُّ واجبِ الوجودِ بذاته فانّه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ، والخيرُ بالجملةِ هو مايتشوّقه كلُّ شىء ويتمُّ به وجودُه. والشرُّ لاذاتَ له، بل هو إمّا عدمُ جوهر وامّا عدمُ صلاح حال لجوهر، فالوجودُ خيريّةٌ، وكمالُ الوجود خيريّة الموجود.

والوجودُ الذى لايقارنُه عدمٌ ــ لاعدمُ جوهرٍ ولاعدمُ شىءٍ للجوهرِ، بل هو دائماً بالفعل ــ فهو خيرٌ محضٌ. والممكنُ الوجودِ بذاتِه ليس خيراً محضاً، لأنّ ذاتَه بذاتِه لايجبُ له الوجودُ، فذاتُه بذاتِه تحتملُ العدمَ؛ وما احتمل العدمَ بوجه مّا فليس من جميع جهاتِه بريئاً من النقص والشرّ. فاذاً ليس الخيرُ المحضُ إلاّ

الواجبَ الوجودِ بذاته.

وقد يقال أيضاً «خيرٌ» لِما كان نافعاً ومفيداً لكمالاتِ الأشياء؛ وسنُبيِّنُ أنّ الوجبَ الوجودِ يجبُ أن يكونَ لذاته مفيداً لكلّ وجودٍ ولكلّ كمالِ وجودٍ، فهو من هذه الجهةِ خيرٌ أيضاً لايدخله شرّ ولانقصٌ.

[فصل ٩]

فى أنّ واجب الوجود بذاته حقّ محض

فكلُّ واجبِ الوجودِ فهو حقّ محضٌ، لأنّ حقيقةَ كلّ شيء خصوصيّةُ وجودِه الذى يثبتُ له، فلا أحقَّ إذاً من الواجبِ الوجودِ؛ وقديقال حقّ أيضاً لمايكون الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، فلا أحقَّ بهذه الحقيقةِ ممّا يكونُ الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، ومع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاتِه لالغيره.

[فصل ١٠]

فى أنّ نوع واجب الوجود لايقال على كثيرين، فذاته لذلك تامّة

ولايجوزُ أن يكونَ نوعُ واجبِ الوجودِ لغير ذاته، لأنّ وجودَ نوعه له: إمّا أن يقتضيه ذاتُ نوعِه، اولا يقتضيه ذاتُ نوعِه، بل يقتضيه علّةٌ. فان كان معنىٰ نوعِه له لذاتِ معنى نوعه، لم يوجد إلاّ له؛ و إن كان لعلّةٍ، فهو معلولٌ ناقصٌ وليس بواجبِ الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهيّةُ المجرّدةُ عن المادّةِ لذاتين، والشيئانِ إنّما يكون اثنين إمّا بسبب المعنى وإمّا بسبب الحامل للمعنى وإمّا بسبب الوضع والمكانِ او بسببِ الوقتِ والزمانِ، وبالجملةِ لعلّةٍ من العلل؛ فكلُّ اثنينِ لايختلفانِ بالمعنىٰ، فانّما يختلفانِ بشيءٍ غير المعنىٰ. فكلُّ معنىً موجودٍ بعينِه لكثيرين مختلفين فهو متعلّقُ الذاتِ بشيءٍ ممّا ذكرناه من العللِ ولواحقِ العللِ، فليس بواجبِ الوجودِ.

وأقول قولاً مرسلاً: إنّ كلَّ ماليس اختلافه إلاّ لمعنى ولايجوز أن يتعلّق إلاّ

بذاته فقط، فلايخالفُ مثلَه بالعدد، فلايكونُ إذاً لهُ مثلٌ، لأنّ المثلَ مُخالفٌ بالعدد.

فبيّن من هذا أنّ واجبَ الوجودِ لاندَّ لهُ، ولامثلَ، ولاضدَّ، لأنّ الأضداد متفاسدةٌ ومشتركةٌ فى الموضوع، وهو واجبُ الوجود، برىءٌ عن المادّةِ.

[فصل ١١]

فى أنّ واجبَ الوجود واحدٌ من وجوهٍ شتى، والبرهان على أنّه لايجوز أن يكون إثنان واجبى الوجود

وأيضاً فهو تامُّ الوجودِ، لأنّ نوعَه له فقط، فليس من نوعه شىءٌ خارجاً عنه، وأحدُ وجوهِ الواحدِ أن يكونَ تامّاً، فانّ الكثير والزائد لايكونان واحدين.

فهو واحدٌ من جهةِ تماميّة وجوده؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ حدّه له؛ وواحدٌ من جهةِ أنّه لاينقسمُ، لابالكمِ، ولابالمبادى المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ لِكلِّ شىءٍ وحدةً تَخُصُّه وبها كمالُ حقيقتهِ الذاتيّة. وأيضاً فهو واحدٌ من جهةٍ أُخرىٰ، وتلك الجهةُ هو أنّ مرتبتَه من الوجودِ ــ وهو وجوبُ الوجود ــ ليس إلاّ له.

ولايجوزُ أن يكونَ وجوبُ الوجود مشتركاً فيه. ولنُبرهِن على هذا فنقولُ: إنّ وجوبَ واجبِ الوجود: إمّا أن يكونَ شيئاً لازماً لماهيّةٍ، تلك الماهيّةُ هى التى لها وجوبُ الوجود. كما نقولُ للشىء: إنّه مبدأ، فيكونُ لذلك الشىء ذاتٌ وماهيّةٌ، ثمّ يكونُ المبدأُ لازماً لتلك الذاتِ. كما أنّ إمكانَ الوجودِ قديُوجَدُ لازماً لشىءٍ له فى نفسه معنىً، ونقولُ: ممكن الوجود، لشىءٍ له فى نفسه معنىً، مثل أنّه جسمٌ اوبياضٌ اولونٌ، ثم هو ممكنُ الوجود. [وإمكانُ الوجودِ يلزمُه] ولايكونُ داخلاً فى حقيقته.

وإمّا أن يكونَ واجبُ الوجود بنفسِ كونهِ واجبَ الوجود هو واجب الوجود، ويكونَ نفسُ وجوبِ الوجودِ طبيعةً كليّةً ذاتيّةً له. فنقولُ أوّلاً: إنّه لايمكنُ أن يكونَ وجوبُ الوجودِ من المعاني اللازمةِ لماهيّتهِ، فانّ تلك الماهيّةَ حينئذٍ تكونُ

سبباً لوجوبِ الوجودِ، فيكونُ وجوبُ الوجودِ متعلّقاً بسببٍ، فلايكونُ وجوبُ الوجود موجوداً بذاته.

وبعد هذا فتلك الماهيّةُ إمّا أن تكونَ بعينها لكليهما فيكون نوعُ وجوبِ الوجودِ مشتركاً فيه، وقد ابطلنا هذا، اويكون لكلّ ماهيّةٍ أُخرىٰ.

فان لم يشتركا فى شيءٍ لم يجب أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما قائماً لافى موضوع، وهو معنى الجوهريّة المقول عليهما بالسويّة ليس لأحدهما أوّلاً ولا للثانى آخراً، فلذلك هو جنس لهما، فاذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً فى موضوع، فيكون غيرَ واجبِ الوجود.

وإن اشتركا فى شيءٍ ثمّ كان لكلّ واحدٍ منهما بعده معنىً على حدتهِ تتمُّ به ماهيّتُه ويكون داخلاً فيها، فكلُّ واحدٍ منهما ينقسمُ بالقول وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ لاينقسمُ بالقول، فليس ولا واحدٌ منهما واجبَ الوجودِ.

وإن كان لأحدِهما مايشتركانِ فيه فقط وللثانى معنىً زائدٌ عليه، فامّا الأوّلُ فيفارقُه بعدمِ هذا المعنى ووجودِ ذلك المعنى المشتركِ فيه بشرطِ تجريده وعدم مالغيره. وهذا يجوز، ولكن يكون الثانى مركّباً غيرَ واجبِ الوجودِ، ويكون هذا هوالواجب الوجود وحده، ويكون المعنى المشترك فيه لايوجبُ وجوبَ وجودٍ إلاّ أن يشترط عدمُ ماسواه، من غير أن تكون تلك الأعدامُ وجوداتِ أشياء وذواتاً. وإلاّ ففى شيء واحد أشياء بلانهايةٍ موجودةٌ، لأنّ فى كلّ شيء أعدامَ أشياء بلانهايةٍ.

ومع هذا كلّه فانَّ كلَّ مايجبُ وجودُه فليس يجبُ وجودُه بما يُشارِكُ به غيرُه ولايتمُّ به وحده وجودُ ذاتِه، [بل إنّما يتمّ وجوده بجميع مايشارك به غيره وبمايتم به وجود ذاته].

فالذى يتمُّ به وجوده ويزيد على مايشترك غيره: فامّا أن يكونَ ذلك شرطاً فى نفسِ وجوبِ الوجود، وإمّا أن لايكونَ. فان كان ذلك كلّهُ شرطاً فى

نفسِ وجوبِ الوجود وجب أن يكونَ لكلّ واجبِ الوجود، فكلُّ ما يوجد لكلّ واحدة من الماهيّتين يوجد للأُخرىٰ. فلايكونُ بينهما انفصالٌ بَتَّةَ بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلافٌ فى النوع، هذا خلفٌ.

وأمّا إن لم يكن شرطاً فى نفسِ وجوبِ الوجودِ ــ وماليس بشرطٍ فى شىء فالشىءُ يتمُّ دونَه ــ فوجوبُ الوجود يتمُّ دونَ ما اختلفافيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضاً لوجوبِ الوجود، وهما متّفقان فى ماهيّة وجوبِ الوجود ونوعيّتِه، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فان جُعِلَ الشرطُ فى وجوب الوجود أحدَهما لابعينِه فليس أحدُهما بعينه شرطاً. فتساويا فى أنّه ليس أحدُهما شرطاً، فكيف يكون أحدُهما لابعينه شرطاً؟

فان قال قائل: هذا مثلُ المادّة فانّها ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدُّها ولكن أحدهما لابعينه، او مثل أنّ اللون لايتقرّر وجوده إلاّ أن يكون سواداً اوبياضاً لابعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرقُ: أمّا المادّة فاحدى الصورتين لها بعينها شرطٌ فى زمان، والأُخرىٰ ليست بشرطٍ فى ذلک الزمان، وفى الزمان الآخر لها الصورةُ الأُخرىٰ شرطٌ بعينها، والأُولىٰ ليست بعينها؛ وكلٌّ واحدة منهما فى نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقةً بلاشرط؛ والمادّة ممكنة أيضاً، فاذا وجبت وجبت بعلّةٍ إحدى الصورتين ووجبت تلک الصورة بعينها وكيف ماكانتِ الحالُ، فانّ المادّةَ سواء كانت إحداهما شرطاً فى وجوبها بعينها او إحداهما لابعينها فلها شرطٌ فى الوجوب غيرُ نفسِ طبيعتِها، ولوكان لوجوبِ الوجود شرطٌ متعلّقٌ بشىء خارج عنه لما كان وجوبُ وجودٍ بالذات.

وأمّا اللونيّةُ فليست تصير لونيّةً بسوادٍ اوبياضٍ، بل هى لونيّة بأمر يعمُّهما، لكن لاتُوجَدُ مُفردةً إلاّ مع فصل كلٍّ واحد منهما، فليس ولا واحدٌ من الأمرين للّونيّة بشرطٍ فى اللونيّة، ولكنّه شرط فى الوجود، ثمّ فى كلِّ زمانٍ وفى كلّ مادّة،

فالشرط أحدهما بعينه لاالآخر.

فهٰذه اللونيّةُ التى بحسبِ هذا الزمانِ وبحسبِ هٰذه المادّة إنّمايُوجِدُها فصلُ السوادِ، وتلك الأُخرىٰ إنّما يُوجِدُها فصلُ البياض. واللونيّةُ المطلقةُ إمّا أن لايكونَ ولا واحدٌ منهما شرطاً فى وجودها البتّة، اويكونَ اجتماعُهما معاً شرطاً فى وجودها، فيكونُ كلُّ واحد منهما شرطاً فى وجودها، على أنّه بعضُ الشرطِ لاشرطٌ تامٌّ، والشرطُ التّامُّ هواجتماعُهما.

وبالجملة فانّ الشىءَ الواحدَ من جهةٍ واحدةٍ يكونُ شرطُه شيئاً واحداً، لاأىّ شىءٍ اتّفق؛ إنّما يكونُ هذا إذا كان له جهتان، ولكلّ جهةٍ شرطٌ بعينه، فلايخلو عنهما، فلايتعلّق بأحدهما بعينه، بذاته، بل باتّفاقِ سببِ جهتِه. وأمّا ذاتُه بذاتِه فلاشرط له إلاّ الواحد. كما أنّ اللونيّةَ شرطُها بذاتها شىءٌ واحدٌ، وشرطُها فى جهاتِ وجودِها أُمور، فكلُّ وقت يكون له شرط بعينه.

وكما أنّ اللونيّةَ فى أنّها لونيّةٌ ليس أحدُ الأمرين بعينه وغيرعينه شرطاً لها فى ماهيّة لونيّتها بل فى إنيّة لونيّتها وحصولها بالفعل، كذلك يجبُ أن لايكونَ أحدُ الأمرين شرطاً فى وجوبِ الوجودِ، من جهة ماهيّة كونه وجوب الوجود، بل من جهة إنيّته، فتكون انيّة وُجوب الوجود غيرَماهيّته وهذا خلفٌ. فانّه يلزم أن يكونَ واجبُ الوجود يطرأ عليه وجودٌ ليس له فى حدّ نفسه، كمايطرأ على الانسانيّة والفرسيّة، وكما فى اللونيّة.

بل كما أنّه يجوزُ أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ فى اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، كذلك لوجوبِ الوجود فى أنّه وجوبُ الوجود.

وكما أنّ أحَدَ الأمرين بغير شرط اللونيّة يصير شرطاً للّونيّة عند حدوثِ علّةٍ معيّنةٍ وحالةٍ معيّنةٍ للّونيّة، وإنّما يجوز أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ فى اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، فكذلك إن كان لوجوب

الوجود أحدُ الفصلين لا بعينه شرطاً فيجب أن يكون لالأنّه وجوب الوجود، فيكونُ وجوبُ الوجود متقرّراً دونه غير محتاج إليه، ولكنّه شرطٌ لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا إنّ وجوب الوجود لا تلحقه أحوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود، هذا خلفٌ.

ثم اللونيّة حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط بعد اللونيّة بها توجد مختلفةً، ووجوبُ الوجود لا يلحقه شرطٌ بعد وجوب الوجود به توجد.

فقد بان أنّه ليس ولا واحدٌ من خاصيّتى الماهيتيّن المذكورتين شرطاً فى وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لا بعينه ولا لا بعينه؛ فقد بطل أن يكون وجود الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازماً، ونقول: ولا على أن يكون ذاتيّاً مقوّماً لماهيّة الشيء. وهذا أظهر، فانّ وجوب الوجود إذا كان طبيعةً بنفسها فليكن «ا» ثم انقسمت فى كثيرين: فامّا أن تنقسم فى مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا، او تنقسم فى مختلفين بالنوع، فتنقسم بفصول فلتكن هى «ب» و «ج»، وتلك الفصول لا تكون شريطة فى أن يتقرّر وجوبُ الوجود، وإن لم يكن هناك وجوبُ الوجود لازماً. وهاهنا وهو نفسُ طبيعةٍ مقرّرة أظهرُ، فانّ طبيعةَ وجوبِ الوجود إن كانت تحتاج إلى «ب» و «ج» حتّىٰ يكون وجوب الوجود، فطبيعةُ وجوبِ الوجود ليست طبيعةَ وجوب الوجود. هذا خلفٌ.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتّى يتقرّر وجودهما، لأنّ تلك طبايع معلولة. وانّما يحتاجان الى الفصول، لا فى نفس الحيوانيّة واللونيّة المشتركة فيهما، بل فى الوجود. وهاهنا فوجوب الوجود هو مكانُ اللونيّة والحيوانيّة، فكما أنّ ذينک لا يحتاجان الى فصول فى أن يكونا لوناً او حيواناً فكذلک هذا لا يحتاج الى الفصول فى أن يكون وجوب وجود. ثمّ وجوب الوجود ليس له وجودٌ ثان يحتاج اليه، كما هُناک يحتاج بعد اللونيّة والحيوانيّة إلى الوجود اللازم للّونيّة والحيوانيّة.

فقد ظهر أنّه لايمكن أن يكون وحوب الوجود مشتركاً فيه، لا ان كان لازماً لطبيعةٍ ولا ان كان طبيعةً بذاته. فاذاً واجبُ الوجود واحدٌ أيضاً، لا بالنوع فقط او بالعدد اوعدم الانقسام اوالتمام، بل فى أنّ وجوده ليس بغيره، وإن لم يكن من جنسه.

ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبى الوجود لا يشتركان فى شىء، كيف وهما يشتركان فى وجوبِ الوجود ويشتركان فى البراءة عن الموضوع. فان كان وجوبُ الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامُنا ليس فى معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معانى ذلك الاسم. وان كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنىً عامّ عمومَ لازم اوعمومَ جنس. و كيف يكونُ عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التى تعرض من خارج، واللوازمُ معلولةٌ، ووجوبُ الوجود المحض غيرُ معلول.

[فصل ١٢]

فى أنّه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأنّ اللذّة هى ادراك الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال اوبهاء فوق أن تكون الماهيّة عَقليّةً محضةً، خيريّةً محضةً، عريّةً عن كلّ واحد من أنحاء النقص، واحدةً من كلّ جهة. فالواجبُ الوجود هوالجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كلّ اعتدال، لأنّ كلّ اعتدال هو فى كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة فى كثرة، وجمال كلّ شىءٍ وبهاؤه هو أن يكونَ على مايجبُ له، فكيف جمالُ مايكون على مايجب فى الوجود الواجب، وكلُّ جمالٍ وملائمةٍ وخيرٍ مدركٍ فهو معشوقٌ ومحبوبٌ.

ومبدأ ذلك ادراكه، إمّا الحسّى وإمّا الخيالى وإمّا الوهمى وإمّا الظنّى وإمّا العقلى. وكلّما كان الادراك أشدَّ اكتناهاً وأشدَّ تحقّقاً والمدركُ أجملَ وأشرفَ ذاتاً فاحبابُ القوّة المدركة ايّاها والتذاذُها به اكثر.

فالواجبُ الوجود ــ الذى هو فى غايةِ الكمال والجمال والبهاء الذى يعقل ذاته بتلك الغاية والجمال والبهاء وبتمام العقل ويتّصل العاقل والمعقول

على انّهما واحدٌ بالحقيقة ــ يكون ذاتهُ بـذاته أعظمَ عاشق ومـعشوق، وأعظم لاذّ وملتذّ، فانّ اللذّةَ ليست إلاّ إدراك الملائم من جهة ماهو ملائم، فالحسيّةُ إحساسٌ بالملائم والعقليّةُ تعقّل للملائم، وكذلك.

فالأوّل أفضلُ مُـدْرِكٍ بـأفضلِ إدراكٍ لأفضل مُـدْرَكٍ، فــهو أفضلُ لاذّ ومُلتذّبه، ويكون ذلك أمراً لايقاس إليه شيءٌ. وليس عندنا لهذه المعـانى أسامـى غيرهذه الأسامى، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أنّ إدراك العقـل للمعقــول أقــوىٰ مــن إدراك الحسّ للمحسوس، لانّه، أعنى العقل، يعقلُ ويدركُ الأمر الباقى الكلّى، ويتّحدبه ويصير هوهو ويدركه بكنهه لابظاهره، وليس كذلك الحسّ للمحسوس.

فاللذّة التى تجب لنا بأن نتعقّل ملائماً هى فوق التى لنابأن نُـحِسَّ مـلائماً، ولانسبةَ بينهما. ولكنّه قد يـفرض أن تكون القـوّة الدرّاكـة لاتستلذّ بـمايجب أن تستلذّ به لعوارض.

كما أنّ المريضَ لايستلذُّ الحلو ويكرهه، لِعارض، فكذلك يـجبُ أن نـعلم من حالنا مادمنا فى البدن. فانّالانجد إذا حصل لقوّتنا العقليّة كما لُها بـالفعل مـن اللذّة مايجبُ للشىء فى نفسه، وذلك لعائق البدن.

ولو انـفردنا عن البدن لكُنّا ــ بـمطالعتِنا ذاتَـنا وقــد صارتْ عالماً عقليّاً مُــطابقاً للموجــوداتِ الحقيقيّة والجمالاتِ الحقيقيّة والكمالاتِ الحقيقيّة واللذيذاتِ الحقيقيّة، متّصلةً بها اتصّالَ معقولٍ بمعقولٍ ــ نَـجِدُ مـن اللذّة والبهـاء مالانهاية له، وسنُوضِحُ هذه المعانىَ بعدُ.

واعلم أنَّ لذّةَ كلّ قوّةٍ فــحصولُ كــما لِهــالها، فــللحسّ المحسوساتُ الملائمةُ، وللغضبِ الانتقامُ، وللرجاءِ الظفرُ، ولكلّ شيءٍ مـايخصُّه، وللأنــفسِ الناطقةِ مصيرُها عالماً عقليّاً بالفعل.

فالواجبُ الوجودِ معقولٌ، عُقِـلَ اولم يُـعقَلْ؛ مـعشوقٌ، عُشِقَ اولم يُـعشَقْ؛

لذيد، شُعِرَ بذلک منه اولم يُشعَر.

[فصل ١٣]

فى أنّ واجب‌الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوزُ أن يكون واجبُ‌الوجود يعقلُ الأشياءَ من الأشياء. وإلاّ فذاتُه إمّا منفعلةٌ بمايعقل، فيكونُ تقوّمُها بالأشياء؛ وإمّا عارضٌ لها أن تعقل، فلاتكونُ واجبةَ الوجود من كلّ جهةٍ، وهذا مُحالٌ. ولأنّه كما سنبيّنُ مبدأ كُلّ وجودٍ، فيعقلُ من ذاته ماهو مبدأله. وهو مبدأ للموجوداتِ التامّةِ بأعيانها والموجواتِ الكائنةِ الفاسدةِ بأنواعها.

ولايجوزُ أن يكونَ عاقلاً لهذه المتغيّراتِ من حيثُ هى متغيّراتٌ، فيكونُ تارةً يعقلُ منها أنّها موجودةٌ غيرُمعدومةٍ وتارةً يعقل منها أنّها معدومةٌ غيرُموجودة، ولكلّ واحدٍ من الأمرين صورة عقليّة على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجبُ الوجود متغيّر الذاتِ.

ثمّ الفاسداتُ إن عُقِلَت بالماهيّة المجرّدةِ وبما يتبعها ممّا لايشخص لم تُعقَل بماهى فاسدةٌ، وإن عقلت بما هى مقارنةٌ لمادّةٍ وعوارض مادّة ووقت وتشخّص، لم تكن معقولةً، بل محسوسة او متخيّلة. ونحن قدبيّنا فى كتبٍ أُخرىٰ أنّ كلّ صورة لمحسوس وكلّ صورةٍ خياليّةٍ فانّما نُدركُها من حيثُ هى محسوسة ونتخيّلها بآلةٍ متجزئةٍ. وكما أنّ إثباتَ كثير من الأفاعيل للواجبِ الوجودِ نقصٌ له فكذلک إثباتُ كثيرمن التعقّلات.

[فصل ١٤]

فى تحقيق وحدانيّة واجب‌الوجود بانّ علمه لايخالف قدرته وارادته وحكمته وحياته فى المفهوم، بل ذلک كلّه واحد فلاتتجزّىٰ لها ذات الواحد المحض

واعلم أنَّ الصورةَ المعقولةَ قد تؤخذُ عن الشىء الموجود، كما أخذنا نحن

عن الفلك بالرصد والحسّ صورتَهُ المعقولةَ؛ وقد تكونُ الصورةُ الموجودةُ مأخوذةً عن المعقولةِ، كما أنّا نعقل صورةً مّانخترعُها، ثم تكونُ تلك الصورةُ المعقولةُ محرّكةً لأعضائنا إلى أن نوجِدَها، فلاتكونُ وُجِدَت فعقلناها، ولكن عقلناها فَوُجِدَتْ.

ونسبةُ الكلّ إلى العقلِ الأوّلِ الواجبِ الوجودِ هوهذا، بأنّه يعقلُ ذاتَه ومايُوجبُه ذاتُه من كيفيّة كونِ الخيرِ فى الكلّ فيتبعُ صورتَهُ المعقولةَ صورُ الموجوداتِ على النظامِ المعقولِ عنده، لاعلى أنّها تابعةٌ اتّباعَ الضوءِ للمضيءِ والاسخانِ للحارّ، بل نفسُ وجودِ معقولِ الكلّ عنده هو الخيرُ المحضُ الذى يخصُّه ويعقلُ أنّها معقولاتٌ ذواتُها عللٌ موجدةٌ للكلِ.

ثمّ هذا هوالارادةُ التى تخصُّه، فليست إرادتُه كارادتنا، وهو قصدُمنّا، بعدمالم يكن، لقوّة أُخرىٰ غيرقوّة التصوّر، لكوننا تارةً بالقوّة وتارةً بالفعل، وكونِ قوانا مختلفةً، واحتياجِنا فى إصدار مايخصُّنا إلى استعمالِ قوىً مختلفةٍ؛ وأمّا واجبُ الوجودِ إن كان مبدأ للكلّ فلايجوزُ أن يكون غيرهذه الجهة، فانّه إن كان يعقل الكلّ ولايعقل أنّها منه ومنسوبة اليه، فيعقل الكلّ من الكلّ، لامن ذاته، وقدمنعنا هذا. فاذاً كان يعقل الكلَّ على أنّه منه فى رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيذ عنده، مثل ما أو ضحناه. فعقله للكلّ على الجهة التى تخصّه هى إرادةٌ، لاشىءآخر.

وهذه الجهةهى أن يعقل ذاتهمبدأ للكلّ بالقصدالثانى، فعقل الكلَّ بالقصد الثانى، ومعقولُه بالحقيقة واحدٌ، وذاتهُ منسوبةٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ، وهذا حياته. فانّ الحياة التى عندنا تكمل بادراک وفعل هوالتحريکُ ينبعثان عن قوّتين مختلفتين، وقدصحّ أنّ نفس مدرکه وهو مايعقله عن الكلّ هو سببُ الكلّ، وهوبعينه مبدأ فعله، وذلک ايجاد الكلّ. فمعنى واحد منه هو إدراک وتهيّؤ للايجاد. فالحياة منه ليست تتمُّ بقوّتين، ولا الحياة منه غيرالعلم، ولاشىءٌ من ذلک غيرذاته.

وأيضاً فانّ الصورة المعقولةَ التى تحدثُ فينا فتكونُ سبباً للصورة الموجودة الصناعيّة، لو كانت بنفسِ وجودِها كافيةً لأن تتكوّنَ منها الصورةُ الصناعيّةُ بأن تكون صوراً هى بالفعل مبادٍ لماهى له صورٌ، لكانَ المعقولُ عنه ماهو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلك؛ بل وجودُه لايكفى فى ذلك، لكن يحتاج إلى إرادةٍ متجدّدةٍ منبعثةٍ من قوّةٍ شوقيّةٍ يتحركُ منهامعاً القوّةُ المحرّكة، فتحرّكُ العصبَ والأعضاءَ الآليّةَ، ثمّ تحرّكُ تلك الآلاتِ، فلذلك لم تكن نفسُ وجودِ هذه الصورة المعقولة قدرةً ولا إرادةً، بل عسى القدرةُ فينا عند المبدأ المحرّك.

وأمّا واجبُ الوجود فلايجوزُ أن تكونَ ذاتُه حاملةً لارادة او قدرة غير الماهيّة اوقوى مختلفة فى الماهيّة هى غير الماهيّة المعقولة التى هى ذاته؛ فانّها إن كانتْ واجبةَ الوجود كان واجبُ الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد ابطلنا هذا.

فاذاً ليس ارادتُه مغايرةَ الذاتِ لعلمه ولامغايرةَ المفهوم لعلمه، وقد بيّنا أنّ العلمَ الذى له هو بعينه الارادةُ التى له، وكذلك سنبيّن أنّ القدرةَ التى له هى كونُ ذاته عاقلةً للكلّ عقلاً هو مبدأ الكلّ، لا مأخوذاً عن الكلّ، ومبدأ بذاته لا متوقّفاً على وجود شيءٍ، وأنّ القدرةَ ليستْ صفةً لذاته ولا جزءًا من ذاته، بل المعنى الذى هوالعلمُ له هو بعينه القدرةُ له.

فبان أنّ المفهومَ من الحياةِ والعلمِ والقدرةِ والجودِ والارادةِ المقولاتِ على واجبِ الوجود مفهومٌ واحدٌ، وليستْ لاصفات ذاته ولااجزاء ذاته.

وأمّا الحياةُ على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهّمة والموجودات غيرمطلقة، بل لكلّ مايجوز أن يكون له. وإنّما كلامنا فى أمره والعلم والقدرة التى يجوزُ أن يوصفَ بها الواجبُ الوجود، وإذا كان كذلك كان وجودُ لوازمه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، وأيضاً هو علمه بوجوب وجودها.

[فصل ١٥]

فى اثبات واجب الوجود

لاشكَّ أنّ هنا وجوداً، وكلّ وجود فامّا واجب وامّا ممكن؛ فان كان واجباً فقد صحَّ وجودالواجب وهوالمطلوب؛ وإن كان ممكناً فانّا نبيّن أنّ الممكن ينتهى وجوده إلى واجبالوجود.

[فصل ١٦]

فى أنّه لايمكن أن يكون لكلّ ممكن الوجود علّة معه ممكنة الى غيرنهاية

وقبل ذلک فانا نقدّمُ مقدّماتٍ. فمن ذلک أنه لايمكن أن يكون فى زمان واحد لكلّ ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية، وذلک لأنّ جميعها إمّا أن يَكون موجوداً معاً وامّا أن لايكون موجوداً معاً.

فان لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المنتاهى فى زمان واحد. ولكن واحد قبل الآخر او بعد الآخر، وهذا لانمنعه.

وامّا أن يكون موجوداً معاً ولا واجبَ وجود فيها فلايخلو: إمّا أن تكون تلک الجملةُ بماهى تلک الجملةُ واجبةَ الوجودِ بذاتها، او ممكنةَ الوجود فى ذاتها. فان كانت واجبةَ الوجود بذاتها وكلٌّ واحدٍ منها ممكنَ الوجود يكونُ الواجبُ الوجود يتقوّمُ بممكناتِ الوجود، هذا محال؛ وامّا إن كانت ممكنةَ الوجود بذاتها فالجملةُ محتاجةٌ فى الوجود إلى مفيد الوجود. فامّا ان يكون خارجاً منها او داخلا فيها.

فان كان داخلاً فيها: فامّا أن يكون كلُّ واحد واجبَ الوجود ــ وكان كلُّ واحد منها ممكنَ الوجود ــ هذا خلف. وإمّا أن يكون ممكنَ الوجود فيكون هو علّةً للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وماذاتهُ كافٍ فى أن يوجد ذاته، فهو واجبُ الوجود، وكان ليس واجبَ الوجود، هذا خلفٌ.

فبقى أن يكونَ خارجاً عنها. ولايجوزُ أن يكون علّةً ممكنة، فانّا جمعنا كلّ

علّةٍ ممكنةِ الوجودِ فى هذه الجملةِ، فهى إذاً خارجةٌ عنها وواجبةُ الوجود بذاتها. فقد انتهتِ الممكناتُ الى علّةٍ واجبة الوجودِ، فليس لكلّ ممكن علّةٌ ممكنةٌ معه.

وأقولُ أيضاً: إنّ هذا يتبيّنُ بما فى كتبٍ أُخرىٰ أنّ وجود العلل الغير المتناهية فى زمانٍ واحدٍ محالٌ، ونحن لانطوّلُ الكلامَ بالاشتغالِ بذلك.

[فصل ١٧]

فى أنّه لايمكن أن يكون الممكنات فى الوجود بعضها علّة لبعض على الدور فى زمان واحد وإن كان عددها متناهياً

ولنُقدِّم مقدّمةً أُخرىٰ فنقولُ: إن وضع عدد متناهٍ من ممكناتِ الوجود بعضُها علّةٌ لبعض فى الدور فهو أيضاً محالٌ. ويبيّن بمثل بيان المسألة الأُولىٰ، ويخصُّه أنّ كلَّ واحدٍ منها يكون علّةً لوجودِ نفسهِ ومعلولاً لوجود نفسه، وحاصل الوجود عن شيءٍ إنّما يحصل بعد حصوله بالذات؛ وما توقّف وجودُه على وجودِ ما لا يُوجدُ إلاّ بعد وجوده، البعديّةَ الذاتيّةَ، فهو مُحالُ الوجودِ. وليس حالُ المتضايفين هاكذىٰ، فانّهما معاً فى الوجود، وليس يتوقّفُ وجودُ أحدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجدهما معاً العلّةُ الموجبةُ لهما والمعنى الموجب ايّاهما. فان كان لأحدهما تقدّمٌ وللآخر تأخّرٌ، مثل الأب والابن، فتقدّمُه من جهةٍ غير جهة الاضافة، فانّه يتقدّمُ من جهةِ حصول الذات، ويكونان معاً من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الاب يتوقّفُ وجودهُ على وجود الابن، والابنُ يتوقف على وجود الأب ثمّ كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعدُ، لكان لايوجدُ ولا واحدٌ منهما، وليس المحالُ هو أن يكونَ وجودُ مايُوجَدُ مع الشيء شرطاً فى وجوده، بل وجود مايوجد عنه وبعده.

[فصل ١٨]

فى التجرّد لاثبات واجب الوجود، وبيان أنّ الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الأسباب القريبة المحرّكة وأنّها كلّها متغيّرة

وبعد هاتين المقدّمتين فانّا نبرهنُ بأنّه لابدَّ من شيءٍ واجبِ الوجودِ؛ وذلک لانّه إن كان كلُّ موجودٍ ممكناً فامّا أن يكونَ مع إمكانِه حادثاً اوغير حادثٍ.

فان كان غيرَ حادثٍ فامّا أن يتعلّق ثبات وجوده بعلّةٍ اويكون بذاته، فان كان بذاته فهو واجبٌ، لاممكنٌ؛ وإن كان بعلّة، فعلّتُه معه لامحالة، والكلامُ فيه كالكلامِ فى الأوّل، فانّه إن لم يقف عند علّةٍ واجبةِ الوجودِ حصلت عللٌ ومعلولاتٌ ممكنةٌ؛ إمّا بغير نهايةٍ وإمّا دائرةً، وقد أبطلنا هما جميعاً، فقد بطل إذاً هذا القسم.

وإن كان حادثاً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مع حدوثه، فلايخلو: إمّا أن يكونَ حادثاً باطلاً مع الحدوث لايبقى زماناً، وإمّا أن يبطل بعد الحدوث بلافصل زمان، وإمّا أن يكونَ بعد الحدوثِ باقياً.

والقسمُ الاوّل محالٌ ظاهرُ الاحالةِ، والقسمُ الثانى أيضاً محالٌ. وذلک لأنّ الآناتِ لاتتالىٰ، وحدوثُ أعيانٍ واحدةً بعد اُخرىٰ متتاليةٍ متباينةٍ فى العدد لاعلى سبيل الاتّصال، كما فى الحركة، يُوجِبُ تتاليَ الآناتِ، وقد بطل ذلک فى العلم الطبيعىّ. ومع ذلک فليس يمكنُ أن يقالَ: إنّ كلَّ موجودٍ هو كذلک؛ فانّ فى الموجودات موجوداتٍ باقيةً بأعيانها، فلنفرض الكلام فيها فنقولُ: إنّ كلَّ حادثٍ فله علّةٌ فى حدوثه وعلّةٌ فى ثباته، ثمّ يمكنُ أن تكونا ذاتاً واحدةً، مثل القالب فى تشكيل المآء، ويمكنُ أن تكونا شيئين، مثل الصورة الصنميّة، فانّ مُحدِثَها الصانعُ، ومُثْبِتَها يبوسةُ جوهرِ العنصر المتخذةمنه

[فصل ١٩]

فى بيان أنّ كلّ حادث فثباته بعلّة لتكون مقدّمة معينة فى الغرض المذكور قبله

ولايجوزُ أن يكونَ الحادثُ ثابتَ الوجود بعدَ حدوثه بذاته، حتّىٰ يكونَ اذا حدث فهو واجبٌ أن يوجد ويثبت لابعلّةٍ فى الوجودِ والثباتِ، فإنّا نعلم أنّ ثباته و وجوده ليس واجباً بنفسه، فمحالٌ أن يصير واجباً بالحدوث الذى ليس واجباً بنفسه ولاثابتاً بنفسه. وأمّا بعلّة الحدوث فانّما كان يجوزُ لو كانتِ العلّةُ باقيةً معه.

وأمّا إذا عُدمت فقد عُدم مقتضاها، وإلاّ فسواءٌ وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلّة.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنّ هذه الذاتَ قبل الحدوثِ قد كانت لا ممتنعةً ولا واجبةً، وكانت ممكنةً، فلا يخلو: إمّا أن يكون إمكانُها بشرط ذاتها ولذاتها، او إمكانها بشرط أن تكونَ معدومةً، او إمكانها هو في حال أن تكونَ موجودةً. ومحالٌ أن يكونَ إمكانُها بشرط عدمها، لأنّها ممتنعةٌ أن توجد مادامت معدومةً ويشترط لها العدم، كما انّها مادامت موجودةً فهي، بشرط أنّها موجودةٌ، واجبةُ الوجود.

فبقي أحد الأمرين: فامّا أنّ الامكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها فلاتزايلها هذه الحقيقة في حال، وإمّا في حال الوجود بشرط الوجود. وهذا وإن كان محالاً، لانّا إذا اشترطنا الوجود وجب، فليس يضرُّنا في غرضنا. ولكنّ الحقّ أنّ ذاتها ممكنة في نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود وباشتراط وجودها واجبة.

وفرقٌ بين أن يقال: وجودُ زيدٍ الموجود واجبٌ، وبين أن يقال: وجودُ زيد مادام موجوداً فانّه واجبٌ. وقد بيّن هذا في المنطق. وكذلك فرقٌ بين أن يقال: إنّ ثباتَ الحادثِ واجبٌ بذاته وبين أن نقول إنّه واجبٌ بشرط «مادام موجوداً». والأوّل كاذبٌ والثاني صادقٌ، بما بيّنا. فاذاً إذا رفع هذا الشرط كان ثباتُ الموجودِ غيرَ واجبٍ.

واعلم أنّ ما أكسبه الوجودُ وجوباً أكسبه العدمُ امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يوجد حال الوجود واجباً. بل الشيء في نفسه ممكنٌ ويعدم ويوجد. وايّ الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضرورياً لاممكناً، ولم يتناقض؛ فانّ الامكانَ باعتبارِ ذاته، والوجوبَ او الامتناعَ باعتبارِ شرطٍ لاحق به.

فاذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجودٌ واجبٌ بغير اشتراط البتة، بل مادام ذاتهُ تلك الذاتَ لم تكن واجبةَ الوجودِ بالذاتِ، بل بالغير

وبالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلُّ مااحتيج فيه الى غير وشرطٍ فهو يحتاجُ إلى سببٍ. فقد بان أنّ ثباتَ الحادثِ و وجوده بعد الحدوث يُفيدُ الحدوثَ بسببٍ يمدّ وجودَه، وأنّ وجودَه بنفسه غيرُ واجبٍ.

وليس لأحدٍ من المنطقيّين أن يعترضَ علينا فيقولَ: إنّ الامكانَ الحقيقيَّ هو الكائنُ فى حالِ العدمِ للشيءِ، وإنّ كلَّ ماوُجِدَ فوجودُه ضروريٌّ؛ فان قيل له: «ممكنٌ» فبا شتراك الاسم،

فانّه يقالُ له: قد بيّنا فى كتبنا المنطقيّة أنّ اشتراطَ العدمِ للممكن الحقيقيّ اشتراطٌ غيرُ صحيحٍ فى أن يجعل جزء حدّ للممكن، بل هو أمرٌ يتفق ويلزمُ الممكنَ فى أحوالٍ، وبيّنا أنّ الموجودَ ليس ضرورياً، لأنّه موجودٌ، بل بأن يشترط شرطٌ، وهو إمّا وضع الموضوع، او المحمول، او العلّة والسبب، لانفس الوجود، فينبغى أن تتأمّل ماقلناه فى الكتب المنطقيّة، فتعلم أنّ هذا الاشتراط غير لازم، فان نظرنا هيهنا هو فى الواجب بذاته والممكن بذاته، فان كان الحصولُ يُلحِقهُ بالضروريّ الوجودِ، فانّ العدمَ أيضاً يُلحِقُه بالضروريّ العدمِ، ولايحفظ عليه الامكان، فانّه كما أنّه متىٰ كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً، مادام موجوداً، كذلک متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً، مادام معدوماً؛ لانّ نظرنا هيهنا فى الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا فى المنطق ليس كذلک.

فبيّن من هذا أنّ المعلولاتِ مفتقرةٌ فى إثباتِ وجودها الى العلّة، كيف وقد بيّنا أنّه لاتأثير للعلّة فى العدم السابق، فانّ علّته عدمُ العلّة وأن يكون هذا الوجودُ بعد العدم، فانّ هذا من المستحيل أن لايكون إلاّ هاكذا، فانّ الحادثاتِ لايمكنُ أن يكونَ لها وجودٌ إلاّ بعد عدمٍ، فالمتعلّقُ بالعلّة هو الموجودُ الممكنُ فى ذاته، لالشيءٍ من كونه بعد عدم اوغير ذلک. فيجب أن يدومَ هذا التعلقُ، فيجبُ أن تكونَ العللُ التى لوجود الممكن فى ذاته من حيثُ وجودِه الموصوفِ مع المعلول.

فاذقد اتّضحت هذه المقدّماتُ فلابدَّ من واجبِ الوجودِ، وذلک لأنّ الممکناتِ إذا وُجِدَت وثَبَتَ وُجُودُها کان لها عللٌ لثباتِ الوجودِ، ویجوزُ أن تکونَ تلک العللُ عللَ الحدوثِ بعینها إن بقیت مع الحادثِ، ویجوزُ أن تکون عللاً أُخریٰ، ولکن مع الحادثاتِ، وتنتهي لامَحالَة إلی واجِبِ‌الوجودِ. إذ قد بیّنا أنّ العلل لاتذهبُ إلی غیر النهایة ولاتدور. وهذا فی ممکناتِ الوجود التی لاتُفرَضُ حادثةً أولیٰ وأظهر.

فان تشکّک متشکِّکٌ وسأل فقال: إنّه لمّا کان إنّما یثبتُ الممکنُ الحادثُ بعلّة، وتلک العلةُ لاتخلو امّا أن تکونَ دائما علةً لثباته اوحدث کونُها علّةً لثباته، فان کانت دائماً علّةً لثباته وجب أن لایکون الممکنُ حادثاً، و وضعناه حادثاً؛ وإن حدث کونُها علّةً لثباته فیحتاجُ أیضاً کونُها علّةً لثباته والنسبة التی لها الیه إلی علّة أُخریٰ لثباته بعد العلّة المحدثة لهذه النسبة، فانّ النسبة التی بینهما قدکانت لسببٍ ما، فیجبُ أن یدوم ویبقیٰ بسببٍ، والکلامُ فی الأُخریٰ کالکلام فی الأُولیٰ. هذا بعینه یُوجِبُ وضعَ العللِ الممکنةِ الحادثةِ معاً بلانهایة.

فنقول فی جواب هذا: انّه لولا سبب شیء من شأن ذلک الشیء أن یکون حدوثه بلاثبات اوثباته علی سبیل الحدوث والتجدد علی الاتصال فیلزم منه العلل المحدثة دائماً علی الاتصال من غیر أن یظهر وضع علل مثبتة له لکان هذا الاعتراض لازماً.

[فصل ۲۰]

فی انتهاء مبادی الکائنات الی العلل المحرّکة حرکة مستدیرة مقدّمة لذلک فی أنّ الطبیعة کیف تحرّک وأنّها تحرّک لأسباب تنضم إلیها وانّها کیف تحدث

وأمّا هذا فهو الحرکة، وخصوصاً المکانیّة وخصوصاً المستدیرة، وإنّما وجودها من حیث هو قطع مسافة، منها شیء کان، وشیء یکون، ولیس فی شیءٍ

من الآناتِ منه شيءٌ موجودٌ، ولكن طرفه، وانّما اتّصاله باتّصال المسافة.

وأمّا ماسببُه؟ فأسبابُه ثلاثةٌ: ١ ــ قسر ب ــ وطبيعة ج ــ وإرادة. ولنبدأ بتفهيمِ حالِ الطبيعةِ منها، فنقولُ: إنّه لايصحُّ أن يقالَ: إنّ الطبيعةَ المحرّكةَ سببٌ لشيءٍ من الحركاتِ بذاتها، وذلك لأنّ كلَّ حركةٍ فهو زوالٌ عن كيفيّةٍ، اوكم، او أين، اوجوهر، اووضع. وأحوالُ الأجسامِ بل الجواهرُ كلّها إمّا أحوالٌ منافيةٌ وإمّا أحوالٌ ملائمةٌ؛ والأحوالُ الملائمةُ لاتزول عنها الطبيعةُ وإلاّ فهى مهروبٌ عنها بالطبع،لامطلوبةٌ؛ فبقى أنّ الحركةَ الطبيعيّةَ هى إلى حالةٍملائمةٍ عن حال غيرِ ملائمةٍ.

فاذاً الطبيعةُ نفسُها ليست تكونُ علّةَ حركةٍ مالم يقترن بها أمرٌ بالفعل، وهو الحال المنافيةُ، وللحال المنافية درجاتُ قُربٍ وبُعدٍ عن الحالِ الملائمةِ؛ فكلُّ درجةٍ تتوهّم من القربِ والبعد إذا بلغها تعيّن عندها الحركةُ بعدها، فتكونُ تلك الحركةُ التى فى ذلك الجزء علّتُها الطبيعيّةُ هى حالةٌ غيرُ ملائمة فى درجةٍ موصولةٍ.

وكما أنّ هذه العلّةَ تتجدّدُ دائماً ويكونُ مامضى علّةً لما يُستأنفُ فى الحدوثِ على الاتّصالِ كذلك الحركةُ؛ فتكونُ إذاً علّة الحركةِ يحدثُ شيءٌ منها عن شيءٍ منها على الاتّصالِ، ولايبقىٰ منها شيءٌ ويُطلَبُ علّةٌ مُبقيةٌ لها، ويكونُ مااوجبه هذا الاعتراض.

[فصل ٢١]

مقدّمة اخرى فى أنّ المتحرّك بالارادة متغيّر الذّات وكيف يتولّد تغيّره

وأمّا الحركةُ الارادّيةُ فانّ عللها امورٌ إراديّةٌ كليّةٌ ثابتةٌ، وإرادةٌ بعد إرادةٍ، لتصوّرٍ بعدَ تصوّر؛ فالارادةُ الكليّةُ إذا انضم تصوّر أينيّة أجزاء المتحرّك لزمها، كالنتيجةِ للمقدّماتِ، تصوّرُ أينيّة بعدها وإرادةُ تلك الأينيّة، فتنعها الحركةُ.

وكما يتجدّدُ فى نفسِ المحرّكِ تصوّرٌ وارادةٌ كذلك يتجدّدُ فى المتحرك حركةٌ بعد حركةٍ، ويكونُ كلُّ ذلك على سبيلِ الحدوثِ لاعلى سبيلِ الثباتِ؛ ويكونُ هناك شيءٌ واحدٌ ثابتٌ دائماً، وهو الارادةُ الكليّةُ ها هنا، كما كانتِ

الطبيعةُ هناك، وأشياءُ تتجددُ، وهى تصوّراتُ وإراداتٌ مختلفةٌ، كما كان هناك اختلاف مقدار القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوثُ أحوالٍ على علّةٍ باقيةٍ بعضُها علّةٌ لبعضٍ على الاتصالِ لما أمكن أن تكونَ حركةٌ، فانّه لايجوزُ أن يلزم عن علّةٍ ثابتةٍ أمرٌ غيرُ ثابتٍ.

وأنت تعلم من هذا أنّ العقلَ المجرّدَ لايكونُ مبدأً قريباً لحركةٍ، بل يحتاجُ الى قوّةٍ أخرىٰ من شأنها أن تتجدّدَ فيها الارادةُ وتتخيّل الأينات الجزئيّة، وهذا يُسَمّى النفسَ؛ وأنّ العقلَ المجرّدَ إن كان مبدأ الحركة فيجبُ أن يكونَ مبدءاً آمراً اومتمثلاً او متشوقاً اوشيئاً ممّا أشبه هذا؛ وأمّا مباشراً للتحريك فكلاّ؛ بل يجبُ أن يُباشِر التحريكَ بالارادةِ مامن شأنِه أن يتغيّر بوجهٍ مّا وتحدثَ فيه إرادةٌ بعد إرادةٍ على الاتّصال.

وقد اشار الفيلسوف فى كتاب «النفس» إلى أصلٍ يُنتفعُ به فى هذا المعنىٰ، إذقال: «إنّ لذلك، اى العقلِ النظرىّ، الحكم الكلّى؛ وأمّا لهذا، اى العقلِ العملىّ، فالأفعالُ الجزئيةُ والتعقّلاتُ الجزئيةُ. وليس هذا فى أرادتنا فقط، بل وفى الارادةِ التى تحدثُ عنها حركةُ السّماء أيضاً».

[فصل ٢٢]

فى أنّ القوّة القسرية يحدثُ عنها اختلافُ أحوال حين تحرّكُ

وأمّا الحركة القسريّة: فان كان المحرّكُ يلازمها فعلتّها حركةُ المحرّك وأفعاله، وعلّةُ عليّتها آخر الأمر طبيعةٌ او إرادةٌ؛ فانّ كلَّ قسر ينتهي إلى طبيعةٍ او إرادةٍ؛ وإن كان المحرّكُ لايلازمها، بل كان التحريكُ على سبيلِ زجّ اودفع اوفعل شىء ممّا يشبه هذا فالرأىُ الحقيقىُّ الصوابُ فى ذلك هو أنّ المحركَ يُحدِثُ فى المتحركِ قوّةً إلى جهةِ تحريكِه غالبةً قوّةَ الطبيعةِ، وأنّ للمتحرّكِ بحسبِ تلك القوّة المحرّكةِ الداخلةِ مكاناً ينتحيه لولا معاوقةُ القوّة الطبيعيّة واستمدادُها من مصاكّة المآء والهوآء وغير ذلك ممّا يتحرّكُ فيه مدداً يوهنُ

القوّةَ الغريبةَ، فحينئذٍ تستولي القوّةُ الطبيعيّةُ، وتُحدثُ حركةً مائلةً من تجاذبِ القوّتين احدهما إلى جهة القوّة الطبيعيّة.

ولولا حالُ مصادمةِ المتوسّطِ وكسرِه للقوّةِ الغريبةِ لكانت القوّةُ الطبيعيّةُ لاتستولي عليها البتةَ إلاّ بعدَ بلوغِها الغايةَ التى يوجبُها تناهي كلّ قوّةٍ جسمانيّةٍ. وكلُّ قوّةٍ محرّكةٍ على الاستقامةِ فسكونُها فى تلك الغاية، لأنّ تلك الحركة تطلبُ ذلك السكونَ، فاذا بطل الميلُ واندفع الجاذبُ عن تلك القوّة بموافاتِها مكانَها المطلوبَ عادتِ القوّةُ الطبيعيّةُ إلى فعلِها إن وهنت القوّةُ بتمامِ فعلِها اوبأسبابٍ أُخرىٰ.

وإنّما حكمنا بهذا الحكمِ، لأنّ القوّةَ الغريبةَ لولا أنّها استولت على القوّة الطبيعيّة لما قهرت ميلَها؛ ثمّ لايجوزُ أن يستحيلَ المغلوبُ غالباً والغالبُ مغلوباً إلاّ بورود سبب على أحدهما او كليهما، و محالٌ أن يتوهّم أنّ القوّة العرضيّة تبطل بذاتها، فلايجوزُ أن يكونَ شيءٌ من الأشياء يبطلُ بذاتِه اويُوْجَدُ بذاتِه، بعد أن يكونَ له ذاتٌ تُثبَتُ وتُوجَدُ؛ فالقوّةُ الطبيعيّة إنّما تعودُ غالبةً على القوّة العرضيّة بمعاوق ينضمُّ إليها، وذلك أنّ المعاوقَ يُعاوِقُها معاوقةً بعدَ معاوقة تكونُ مقاومةً لما يتحرّكُ فيه، فيكونُ لذلك تأثيرٌ فى القوّة الغريبة بعد تأثير. وقد شبعنا الكلام فى ذلك حيثُ تكلّمنا الكلامَ المبسوطَ على الأحوال كلّها، فانّ القوّةَ القسريّةَ حالُها فى إيجابِ الحركةِ بتجدُّدِ الاُ يُون عليها حالُ الطبيعةِ إلى أن تبطل.

فان قال قائلٌ: إنّا نرىٰ الماءَ تبطل حرارتُه المستفادةُ بذاتها، لانّها عرضيّةٌ.

فانّا نقولُ له: كلاّ، بل كانتِ الحرارةُ تثبتُ قوّتُها فى الماء لحضورِ علتّها المجدّدة لقوّتها دائماً؛ فاذا بطلت علتُّها وتجديدُها فيه الحرارةَ شيئاً بعد شيء أقبل عليها بردُ الهواء والقوّةُ المبرّدةُ فى الماء، فابطلاها، وكانا قبل يعجزانِ عن إبطالها، لحضورِ القوّة المسخّنة المجدّدةِ دائماً بسخونةٍ بعد سخونةٍ، وتسخّنِ الهواء المماسّ لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذاً أنَّ شيئاً ثباتُه على سبيل الحدوث فهو الحركةُ، وأنّ له علّةً إنّما تكونُ علّةً بالفعل لحدوثٍ متجدّدٍ يعرضُ فى حالٍ لها، وتكونُ له ذاتٌ باقيةٌ بالعدد متغيّرةُ الاحوال؛ ولولا أنّها متغيّرةُ الأحوال لم يحدثْ عنها تغيّرٌ، ولولا أنّ لها ذاتاً باقيةً لم يحدث عنها اتّصالُ التغيّر، وعلى أنّه لابدَّ للتغيّر من حامل باق.

فقد انكشفتِ الشبهةُ المسئول عنها، إذظهر أنّ علل ثَباتِ الحادثاتِ تنتهى إلى علل أُولىٰ لهاثباتُها من جهةِ ماهى عللٌ هو بالتجدّدِ والحدوثِ، والمتصرم من أحوالها مع ذاتها علّة للمتجدّد، وليس يحتاجُ إلى علّةٍ ثابتةٍ لذاتِ المعلولِ، فيؤدّى الأمر إلى إثبات علل غيرِ متناهيةٍ معاً، بل الحركةُ تُقرِبُ علّةَ فعل مّا اوعلّةَ اتّصالِ الحوادثِ إلى معلولاتِها وتُبعِدُها عنه، وللقربِ حدٌّ وللبعدِ حدٌّ، وبينهما عرضٌ، وفى هذا العرضِ تكونُ نسبة مّا ثابتةٌ، وان كان ثباتُها لازماً للتغيّرِ. فتلك النسبةُ الثابتةُ علّةٌ لثباتِ مايحدثُ فى هذه النسبة الثابتة، مثلُ وجودِ الشمسِ فوقَ الأرضِ، لكونِ النهارِ او زوالِ العشىّ، فانّ معنى أنّ الشمسَ فوقَ الأرضِ واحدٌ فى جميع النهارِ، وإن كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكانٍ، فيكونُ معنىً واحدٌ حصّله التغيّرُ وثبتَ على التغيّرِ فلايحتاجُ إلى علّةٍ أُخرىٰ ثابتةٍ، وثبت التغيّرُ بتغيّره. على هذه الجهةِ يكون حال الحادثات.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لابدَّ فى اتّصالِ الكونِ من حركةٍ متّصلةٍ، ولايتّصل غيرُ المكانيّة، ومن المكانيّة غيرُ المستديرة؛ فان كان كونٌ كانت حركةً متّصلةً لامحالةَ.

[فصل ٢٣]

فى جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع الى الغرض الأوّل فنقولُ: إنّه قدظهر لنا انّ شيئاً واجبُ الوجود أوّلاً بذاته، وأنّه واحدٌ من وجوه، لأنّه غيرُ منقسمِ الذاتِ بالكميّة، ولا بالصورة والموادّ، ولا بأجزاء الحدّ، ولأنّه لايمكنُ أن يكونَ وجودُه بغيره.

فهو واحدٌ من جهةِ الفردانيّة، لأنّ ماهيتَهُ له فقط؛ ولامشاركَ له فى النوع؛ ولانّه أيضاً تامّ الذاتِ مِن كلّ وجهٍ، فلانقصانَ فيه يُكَثِّرُ وحدانيّتَه.

وهو حقّ، وهو عقلٌ محضٌ، لانّه ماهيّتَه مُجرّدةٌ عن المادّة، ولأنّه صورةُ نظامِ الكلِ، اى مبدأ حكيم؛ وأنّه ليس يعقلُ الأشياءَ لأنّها موجودةٌ؛ بل تُوجَدُ الأشياءُ لأنّه يعقلُها؛ وأنّه ليس يعقلُها على أنّها معقولاتُه بالقصدِ الأوّلِ، فتكثر ذاته؛ بل هو واحدٌ يعقل بالقصدِ الأوّلِ ذاتَه الحقَّ، فيكونُ عَقَلَ بالقصدِ الثانى ماذاتُه مبدأله، وذلک لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءاً لكلّ وجودٍ، فيعقلُ كلَّ وجودٍ.

وأنّه مُنزّهٌ عن تعقّلِ الفاسداتِ، وعن تعقّل الأعدام، كالشرّ والنقص، فانَّ مُتَعقّلَ العدمِ ومُدركَ العدمِ إنّما يتعقّلُه إذا كانَ بالقوّة، فانّ البصير إنّما يرى الظلمةَ إذا كان بصيراً بالقوّة، لابالفعل،

وبيّن أنّه خيرٌ محضٌ، لأنّه وجودٌ صرفٌ. ومُعطى كلّ وجودٍ، لالعوض، بل للجودِ، فانّ كلَّ عوض فهو جزاءٌ ومنفعةٌ لكُلّ فعل، ومافُعِلَ للجزاءِ فليس فِعْلُه جوداً محضاً، بل أخذاً وإعطاءً، والجودُ المحضُ هو الفعلُ الكائنُ لالعوض، وكلّ طالبِ عوض منتفعٌ ناقصٌ، فالأوّلُ يُعطى الوجودَ للجودِ، ولأنّه خيرٌ محضٌ، ولأنّ وجودَه وجودٌ يفضلُ على ذاته. فليس إنّما يجبُ منه وجودُ ذاتِه؛ بل كلّ وجودٍ، لكمالِ منزلتِه فى الوجودِ.

وليس إنّما يُعطِى الوجودَ بأنّه هو، انّما هو هولاعطاءِ الوجود، حتّىٰ يكونَ إعطاءُ الوجود علّةً لوجوده وكمالاً وسبباً تماميّاً؛ كلاّ، فانّه لاسببَ له من وجهٍ، على ما أوضحنا.

ولا أيضاً وجودُ الموجوداتِ عنه على نحوٍ خالٍ عن الارادةِ، فتكونَ تابعةً لوجوده من غيرِ أن تكونَ هناک إرادةٌ وجودٌ؛ وهذا محال، لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءًا للكلِ، وإلاّ فذاتُه غيرُ معقولةٍ على ماهى عليه. فاذاً يعقلُ أنَّ الكلَّ كائنٌ عنه، ويعقلُ عنه أنّه مبدأ كُلّ خَير، وأنّ إعطاءَ الوجود خيرٌ، فهو لامحالةَ راض بوجودٍ يُوجَدُ

الكلُّ عنه، مُريدٌ له.

فلو أنّه كان يلزمُ عنه الكلّ لامن الجهة التى يعقلُ الكلَّ ويرضىٰ به ــ حتّىٰ يكونَ مثلاً كواحدنا، إذا وقع منه الظلُّ على مريض مِنْ غيرِ إرادةِ منفعةٍ ودفع عنه ضرر الشمس، رضى بذلك؛ والراضى منه نفسهُ، والمُظِلّ جسمُه ــ لكان منقسماً.

بل الحقُّ أمرٌ بين الأمرين، وهو أنّ الكلّ يلزمُه مع رضاه وإرادته لوجودِ الكلّ منه تبعاً عنه، فلا وجودهُ لأجل مايوجد عنه، ولا وجودُ الكلّ عنه على سبيلِ التبع الذى لا إرادةَ فيه البتة، وقد قلنا: إنّ إرادتَه تَعقّلُهُ الخيرَ الكائنَ عنه علىٰ نظامِه فقط، لاقصدٌ كقصدنا.

ولأنّ الأوّلَ يعقلُ ذاتَه خيراً محضاً فهو متعشّقٌ ذاتَه وملتذّ بذاتِه، لاعلى سبيلِ لذّتِنا الانفعالية، بل لذّةً فعلّية هى جوهر الخير المحضِ، وهذه حياتُه الحقيقيةُ.

وبان أنّ قدرته وحياتَه وعلمَه واحدٌ؛ وإذا كانت له إضافاتٌ إلى الموجوداتِ الكائنةِ عنه فليستُ مُقَوِّمَةً لذاتِه، بل تابعةً له.

[فصل ٢٤]

فى الدلالة على أنّ هذا المأخذ من البيان أىّ مأخذهو، واستيناف المأخذ المعتاد، وفى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى يستأنف.

إنّا أثبتنا الواجبَ الوجود لامن جهة أفعاله ولامن جهة حركته، فلم يكن القياسُ دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً. فالأوّلُ ليس عليه برهانٌ محضٌ، لأنّه لاسببَ له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهانِ، لانّه استدلالٌ من حالِ الوجودِ أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجبَ كيفَ يجبُ أن يكونَ.

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوهِ القياساتِ الموصلةِ الى إثباتِ العلّةِ الأُولىٰ وتعريفِ صفاتِه شىءٌ أوثقَ وأشبهَ بالبرهان من هذا البرهانِ، فانّه وإن لم يفعل شيئاً

ولم يظهر منه امرٌ، يمكنُ بهذا القياسِ أن يُثبَتَ بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودٍ مّا كيف كان. فلنُوْرِدِ الآنَ ماهو المشهورُ فى إثباتِه، وهو طريقُ الاستدلالِ، وخصوصاً من الحركةِ، ونسلكُ السبيلَ التى سلكها «الفيلسوفُ» فى كتابيه الكليّين، أحدُهما فى كليّاتِ الأمورِ الطبيعيّة، وهو «السماع الطبيعى» والثانى فى كليّاتِ أُمور ما بعدَ الطبيعةِ، وهو كتابُ «مابعدَ الطبيعةِ».

[فصل ٢٥]

فى إثباتِ المحرّكِ لكلّ حركة، وأنّه غيرُ المتحرّكِ

فنقولُ: أوّلاً، إنّ كلّ جسمٍ متحركٍ فانّ له فى حركته علّةً. أمّا المتحركُ بأسبابٍ من خارج، مثلُ المدفوعِ والمجذوبِ. والمدار يُدْفَعُ من جانبٍ ويُجذَبُ من جانبٍ، فالأمر فى أنّ حركتَه من غيره ظاهرٌ.

وأمّا الذى لايُرىٰ ولا يُعرفُ له مُحرّكٌ من خارج فلنبُرهن على أنّ حركتَه من غيره، ولنختر لذلك براهينَ ثلاثةً:

أوّلها: أنّ الأجناسَ فى الأشياء المركّبة يمكنُ أن تتجرّدَ عن جنسيّتها، ويُعتبر لها ماتصير به أنواعاً بل أشخاصاً، لا بفصولٍ بل بنفسِ طبيعتِها. مثال ذلك أنّ الجسمَ جنسٌ فى المعقولاتِ للانسانِ والفرسِ وأنواعِ الحيوانِ والنباتِ وغير ذلك؛ ولأنّ كلَّ واحدٍ منها له مادّةٌ حاملةٌ للكميّة، فتلك المادّةُ مع تلك الكميّة جسمٌ أيضاً.

والجسمُ هومقولٌ عليه وعلى نظيره، مثل الثانى، قولَ النوعِ الأوّلِ، لاقولَ الجنسِ، وذلك لأنّ تلك المادّةَ مع تلك الصورة غيرُ مختلفٍ فى الاثنين لشىء داخل فى ماهيّته. نعم قديقترنُ بكلٍّ واحدٍ منهماشىءٌ خاصٌّ مثلاً، أحدُهامعه حرارةٌ والآخرُ معه برودةٌ، ولكنّهما خارجانِ عن ذاتي الشيئينِ، وإن كانَ لايخلو منهما.

مثلُ أنّ البياضَ نوعٌ آخرُ يَقالُ على بياضِ الثلجِ وبياضِ الجصّ، ولا يُوجِبُ اقترانُ البياض بذينك وما أشبههما ضرورةً ولا خُلُوُّهُ عنهما أن يقترنَ

البياضُ بالفصولِ، لأنّ حقيقةَ البياضيّة حصلت لهما وتمّت، لكنّها لا تقومُ إلاّ مقارنةً لحامل تتقرّرُ فيه.

كذلك الجسميّةُ قدتمّت وانتهت، لكنّها تقارنُ أُموراً لاتخلو عنها، فهكذى يمكُن أن يُحالَ طبيعةُ الجنسِ فى المركّباتِ حتّىٰ يكونَ نوعاً آخر، وإذا أُحيلَ هكذا لم يكن حينئذٍ جنساً، بل مادّةً، وكذلك إذا أُحيلَ الفصلُ نوعاً بنفسِه لم يكن حينئذ فصلاً، بل صورةً.

وأمّا الجسمُ الذى هو الجنسُ فليس مركّباً من مادّةٍ وكميّةٍ، بل جوهر له الأبعادُ كلّها فهذا هو الجنسُ. والفرقُ بينهما أنّ الجسمَ إذا أُحيلَ فجُعِلَ مادّةً كان جزءًا من قوامِ الجواهرِ المحسوسةِ، فلم يَجز أن يقالَ عليها. ولذلك لا يجوزُ أن يقالَ: إنّ الانسانَ مجرّدُ نفسِ مادّةٍ مع كميّةٍ، بل يقال فيه مادّةٌ مع كميّةٍ، وقد لخصّنا هذا وحققّناه فى كتاب البرهان.

ولولا أنّ الجسميّةَ طبيعةٌ بنفسِها متقرّرَةٌ من جهةِ ماهى جسميّةٌ باعتبار مادّةٍ ذاتِ كميّةٍ لماجاز أن ينتقلَ الجسمُ من الجماديةِ إلى النباتيّة ومن النباتيّة إلى الحيوانيّة، فاذا هو شيءٌ موجودٌ موضوعٌ تَمَّ وضعُه دونَ محمولاتِه، ثم يحملُ عليه المحمولاتُ، والطبيعةُ النوعيّةُ بل الشخصيّةُ هى التى بهذه الحال.

فامّا فى البسائط فليس يمكن أن يُرَدَّ طبيعةُ الجنس إلى النوعيّة، مثلاً ليس حالُ اللونِ من البياضِ حالَ الجسميّة من الانسانِ، فانّ الجسميّةَ يمكنُ أن يجعل جزءًا من قوامِ الانسانِ له انفرادُ قوامٍ فى ذاتِه وإن كان مقارناً لغيره. وأمّا اللونيّةُ فلا يمكنُ أن تقرّرَ لها ذاتٌ إلاّ أن تُنَوَّعَ بالفصول التى تلحقها.

ولاتجد فى البياض لونيّةً وشيئاً آخر غير اللونيّة منهما كان البياضُ، كما من الجسم الذى بمعنى المادّةِ التى لها كميّة ومن صورةٍ أُخرىٰ ليستْ بجسميّةٍ يكونُ الانسانُ.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن تفرد للّونيّة طبيعةٌ منوّعةٌ تشتركُ فيها لونيّةٌ

البياضِ والسوادِ، ويمكنُ ذلک للجسميّة.

وإذا قررّنا هذا فنقولُ: إنّ الجسمَ لو كان متحرّكاً بذاته لكان كلُّ جسم متحركاً. فاذاً كلّ جسمٍ متحرّكٍ فله علّةٌ تُحَرِّكُهُ.

ولا ينقض هذا قولُ القائل: إنّ البياضَ لو كان اللونُ الذى يُقارنُه بياضاً لذاته لكان كلُّ لونٍ بياضاً. فاذاً كلّ لون فانّما تبيُّضه بعلّةٍ، وهذا محالٌ.

وذلک أنّ اللونيّةَ المطلقةَ لايصيرُ لها فى الوجود نوعيّةٌ، حتّىٰ يكونَ اختلافُها بعدَ اللونيّة لعلل خارجةٍ عن الذاتِ فانّما يعقلُ مفرداً عند العقل فيُوجدُ عند العقلِ له عللٌ فى الاختلافِ خارجةٌ، وهى الفصولُ، فانّ الفصولَ فى التعقّل كأشياءٍ خارجةٍ عن طبيعةِ الجنسِ، وأمّا فى الوجودِ فلايكونُ فى البسائطِ كذلک، وفى المركّباتِ وقد نُقِلَت طبيعةُ الجنس إلى طبيعةٍ نوعيّةٍ، فتكونُ حينئذٍ الفصولُ عللاً صوريّة خارجة عن ذاتِ الطبيعةِ الجنسيّة.

فاذا تقرّرَ هذا فبيّن أنّ الجسميّةَ فى الوجود تلحقُه عللٌ تجعلُ هذا الجسمَ متحرّكاً دون ذلک الجسمِ فى الوجودِ، لافصول فى التوهّم، فكلُّ متحرّكٍ متحرّكٌ بعلّته.

وأمّا البرهانُ الثانى فانّه لو كان الجسمُ متحرّكاً لذاته لما كان توهُّم أمرٍ فى غيره، أىّ أمر كان، يوجبُ أن تبطل الحركة عن ذاته، وتوهُّم السكونِ فى جزئه توهُّم أمر فى غيره، وهو يُوجبُ بطلانَ الحركةِ عن ذاته، فليس الجسمُ متحرّكاً لذاته، فاذاً للجسم محرّک.

والبرهانُ الثالثُ أنّ الحركةَ أمرٌ يحدثُ دائماً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ محدثةٌ. فكلُّ حركةٍ لها علّةٌ محدثةٌ، وهذا هو المحرّکُ. فامّا أن يكونَ هو المتحرّک نفسه او شىء غيره، ولا يجوزُ أن يكونَ هو المتحرک نفسه، لأنّ المحرّکَ من جهةِ ما هو محرّکٌ هو مفيدٌ لوجود الحركةِ، والمتحركُ من جهةِ ما هو متحرّکٌ هو مستفيدٌ لوجود الحركةِ. ولا يجوزُ أن يكونَ شىء واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ مفيداً قد

حصل بالفعل ومستفيداً هو بالقوّة.

فاذاً الجسمُ يجبُ أن يتحركَ بشيءٍ ويُحرّك نفسه أن يتحرك لاعن غيره بشيء، فيكونُ المحرّكُ صورتَه والمتحركُ جسميّتَه ومادّتَه، وهذه الصورةُ تسمّى القوّةَ.

ولنزد هذا شرحاً فنقولُ: إنّ للحركة ذاتاً حاملةً وللحركة ذاتاً فاعلةً، إذ كلُّ حادثٍ فله علّةٌ فاعلةٌ؛ والحاملُ والفاعلُ لايختلفانِ من جهةِ أنّ كلَّ واحدٍ منهما مبدأٌ للشيء ومحتاجٌ إليه فى كونه، بل يختلفانِ بأنّ الفاعلَ يُعطى الوجودَ مبايناً لذاته، بالذاتِ، لابالعرضِ.

مثلُ الطبيبِ يعُالِج نفسَه ويَتعالجُ عن نفسِه، ولكن يُعالجُ بأنّه طبيبٌ، ويَتعالجُ بأنّه مريضٌ، والصحّةُ تحدثُ بالطبيبِ لامن جهةِ أنّه طبيبٌ، بل فى المريض؛ فانّ الطبيبَ نفسٌ، والمريضَ بدنٌ، ولكن يُقالُ بالعرضِ: إنّ الطبيبَ صحّ.

كذلك الحالُ فى كلّ علّةٍ فاعلةٍ وعلّةٍ حاملةٍ، فانّهما إنّما يفترقانِ من جهةِ النسبة إلى الكائن. والذى عنه الكونُ غيرُ الكائن ومباينٌ له، والذى فيه الكونُ مقارنٌ للكائن وحاملٌ له.

واذا كان هذا هكذا لم يمكنْ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ علّةً لحدوثِ الحركةِ وعلّةً لقبولِ الحركةِ، فيكونُ شيءٌ واحدٌ فيه الحركةُ بالذات وليستْ فيه الحركةُ إلاّ بالعرضِ، وهذا محالٌ. فقد اتضح وبان أنّ ذاتَ المحرّك غيرُ ذاتِ المتحرّك،

وإن كان جسمٌ متحركاً لامن شيءٍ خارج عنه فظاهرٌ أنّه إمّا أن يتحرك بتمامِه عن تمامِه، وهذا محالٌ، فانّه يجعلُ الفاعلَ والمنفعلَ شيئاً واحداً، وإمّا أن يتحركَ بتمامِه عن بعضِه، وهذا يجعلَ ذلك البعضَ متحرّكا، وإمّا أن يتحركَ بعضُه عن تمامِه، فيجعلُ هذا أيضاً بعضاً منه محرّكاً ومتحرّكاً، ثمّ كيف يختلفُ التمامُ والبعضُ فى هذا المعنى البتة. وإمّا أن ينحرّك بعضُه عن بعضِه، فيفترق فيه المتحرّكُ والمحرّكُ.

ولايجوزُ أن يكونَ البعضانِ متشابهي الصورة والمعنى، وإلاّ فلا اختلافَ بينَهما فى وجوبِ الفعلِ والانفعالِ، فلا يجوزُ إذاً أن تكونَ أبعاضُه من القسمةِ الكميّة، بل من قسمةِ المادّةِ والصورة، فيكونُ الجسمُ والمادّةُ قابلاً للحركة، من صورةٍ فيه اوهيئة، اوما شِئتَ سميّتَه، فاعلاً للحركةِ، وهذا هو القوّةُ.

وأمّا أنّ فى كلّ جسمٍ مبدأ حركة فأمرٌ بيّناه فى تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعىّ، ولايحتاجُ اليه فى هذا الموضِع.

[فصل ٢٦]

فى إثبات محرّك غير متحرّك ولا متغيّر

فقد ظهر من هذه البراهينِ أنّ كلَّ جسمٍ متحركٍ فحركتُه عن علّةٍ، لاعن ذاته. والآن فانّا ندّعي دعوىً أُخرىٰ فنقولُ: إنّ العللَ المحرّكةَ متناهيةٌ إلى علّةٍ لاتتحركُ، وذلك أنّه لوكان كلُّ متحركٍ عن محرّكٍ متحرّكٍ لذهبتِ العللُ فى زمانٍ واحدٍ إلى غير نهايةٍ، واجتمع مِن جملتها جسمٌ غير متناهٍ بالفعلِ فقد بان فى العلومِ الطبيعية استحالة هذا. فاذاً فى كلّ نوع من المحرّكاتِ مُحرّكٌ أوّلٌ غير مُتحرّكٍ.

[فصل ٢٧]

فى اثبات دوام الحركة بقول مجمل

فنقولُ الآن: إنّ الحركةَ يجبُ أن تكونَ دائمةً، وقد فرغنا فى ما سلف عن إثباتِ هذا. ولكنّا نريدُ أن نسلكَ طريقاً آخر، فنقولُ: إنّ الحركةَ لوكانتْ حادثةً بعد مالم تكن أصلاً، فامّا ان تكون علّتاها الفاعليّةُ والقابليّةُ لم تكونا فحدثتا، اوكانتا ولكن كان الفاعلُ لايحرّك والقابلُ لايتحرّك اوكان الفاعلُ ولم يكن القابلُ، اوكان القابلُ ولم يكن الفاعلُ.

ونقولُ قولاً مجملاً قبلَ العود إلى التفصيل: إنّه إذا كانتِ الأحوالُ من جهةِ العللِ كما كانت ولم يحدث البتة أمرٌ لم يكنْ كان وجوبُ كون الكائن عنها على ما

كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة. فان حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إمّا أن يكونَ حدوثُه على سبيلِ ما يحدثُ دفعةً لا لقرب من علّةٍ وبعد، او يكون حدوثُه على سبيل ما يحدثُ لقربِ علّتِه او بعدها.

فامّا القسمُ الأوّلُ فيجبُ أن يكون حدوثُه بحدوثِ العلّةِ غير متأخر عنها البتة، فانّه إن تأخّر او كانتِ العلّةُ غيرَ حادثةٍ لزم ما قلنا فى الأوّل من وجوبِ حادثٍ غير العلّةِ، وكان ذلک الحادثُ هو العلّةَ القريبةَ، فان تمادى الأمرُ على هذه الجهةِ وجبتْ عللٌ وحوادثُ دفعةً غير متناهيةٍ معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصلَ الموصلَ إلى إبطاله، [فبقى ان لا تكون العلل الحادثة كلّها دفعةً لا لقرب من علّة اولى اوبعد] فبقى أنّ مبادىَ الكونِ تنتهي إلى قُربِ علل اوبعدها، وذلک بالحركة.

فاذاً قدكان قبلَ الحركة حركةٌ، وتلک الحركةُ أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسّين، وإلاّ رجع الكلامُ إلى الرأسِ فى الزمانِ، وذلک أنّه إن لم تتماسّه حركةٌ كانتِ الحوادثُ غيرُ المتناهية منها فى آنٍ واحدٍ، واستحال ذلک، بل وجب أن يكونَ واحدٌ قد قرب فى ذلک الآن بعدَ بُعدٍ او بعدَ قُربٍ، فيكون ذلک الآنُ نهايةَ حركة غير تلک تؤدّى إلى هذه. فيكونُ الحركةُ التى هى علّةٌ قريبةٌ لهذه الحركةِ مماسّةً لها.

والمعنىٰ فى هذه المماسّةِ مفهوم على أنّه لا يمكن أن يكونَ زمانٌ بين حركتين، ولا حركةَ فيه، فانّه قد بان لنا فى الطبيعيّات أنّ الزمانَ تابعٌ للحركةِ. ولكنّ الاشتغالَ بهذا النحو من البيان يعرّفنا أن كان حركةٌ، ولا يعرّفنا أنّ تلک الحركةَ علّةٌ لحدوثِ هذه الحركةِ.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أنّ الحركةَ لاتحدثُ بعد مالم تكن إلاّ بحادثٍ، وذلک الحادثُ لايحدثُ إلاّ بحركةٍ مماسّةٍ لهذه الحركةِ، ولانبالي ايَّ حادث كان ذلک الحادثُ، قصد من الفاعل، او إرادة، او علم، اوآلة، او طبع، اوحصول وقتٍ

اوفقَ للعملِ دونَ وقتٍ، اوتهيّؤ واستعداد من القابل لم يكن؛ فانّه كيف كان مُحدوثُه متعلّقٌ بالحركة لايمكن غير هذا.

[فصل ٢٨]

فى بيان ذلک بالتفصيل

فلنرجع الآن الى التفصيل فنقولُ: إن كانتِ العلّةُ الفاعلةُ والقابلةُ مُوجِدتَي الذات، ولافعل ولاانفعال فيهما فيحتاجُ إلى وقوعِ نسبةٍ بينهما توُجِبُ الفعلَ والانفعالَ: إمّا من جهةِ الفاعِل، مثلُ إرادةٍ موجبةٍ للفعلِ، او طبيعةٍ موجبةٍ للفعلِ، اوآلةٍ، او زمانٍ؛ وإمّا من جهةِ الانفعالِ القابِل، مثلُ استعدادٍ لم يكن؛ اومن جهتهما جميعاً، مثلُ وصولِ أحدهما إلى الآخر، فقد وضح أنّ جميع هذا بحركةٍ.

وأمّا إن كان الفاعلُ موجوداً ولم يكن قابلٌ البتة، فهذا محال. أمّا أوّلاً فلأنّ القابلَ، كما بيّنا، لايحدثُ إلاّ بحركةٍ، فيكونُ قبلَ الحركةِ حركةٌ؛ وأمّا ثانياً فلانّه لايمكنُ أن يحدثَ مالم يتقدّمه وجودُ القابل، وهو المادّةُ، ولنبرهن على هذا

[فصل ٢٩]

مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أنّ كلّ حادثٍ فله مادّةٌ متقدّمةٌ لوجوده

فنقولُ: إنّ كلَّ كائن فيحتاجُ أن يكونَ قبلَ كونه ممكنَ الوجودِ فى نفسِه، فانّه إن كان ممتنع الوجود فى نفسِه لم يكن البتّة. وليس إمكانُ وجودِه هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعلُ لايقدرُ عليه إذا لم يكن هو فى نفسِه ممكناً.

ألا ترىٰ أنّا نقولُ: إنّ المُحالَ لايُقدَرُ عليه، ولكنّ القدرةَ على ما يمكن أن يكونَ، فلو كان إمكانُ كونِ الشيء فى نفس القدرة عليه كان هذا القولُ كأنّا نقولُ: إنّ القدرةَ إنمّا تكونُ على ما عليه القدرةُ، والمحالُ ليس عليه القدرةُ، لأنّه ليس عليه قدرةٌ.

وما كنّا نعرفُ أنّ هذا الشيءَ مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه بنظرنا فى نفسِ الشيءِ، بل بنظرنا فى حالِ قدرة القادرِ عليه هل عليه قدرةٌ ام لا.

فان أشكَلَ علينا أنّ هذا مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه لم يمكنّا أن نعرفَ ذلک البتّة، لأنّا إن عرفنا ذلک من جهة أنّ الشيءَ محالٌ اوممكنٌ، وكان معنى المحالِ هو أنّه غيرُ مقدورٍ عليه ومعنى الممكن أنّه مقدورٌ عليه، كنّا عرفنا المجهولَ بالمجهولِ، فبيّنٌ واضحٌ أنّ معنى كونِ الشيءِ ممكناً فى نفسِه هو غيرُ معنى كونه مقدوراً عليه وإن كانا بالذاتِ واحداً. وكونُه مقدوراً عليه لازمٌ لكونه ممكناً فى نفسِه. وكونُه ممكناً فى نفسِه هو باعتبار ذاتِه، وكونُه مقدوراً عليه باعتبارِ إضافتِه إلى موجده.

فاذا تقرّرَ هذا فانّا نقولُ: كلُّ حادثٍ فانّه قبلَ حدوثه إمّا أن يكونَ فى نفسه ممكناً أن يُوجَدَ، او مُحالٌ أن يُوجَدَ؛ والمُحالُ أن يُوجَدَ لايُوجَدُ، والممكنُ أن يُوجَدَ فقد سَبَقَهُ إمكانُ وجودِه. فلا يخلو إمكانُ وجودِه من أن يكونَ معنىً معدوماً او معنىً موجوداً، ومُحالٌ أن يكونَ معنىً معدوماً، وإلاّ فلم يَسبِقهُ إمكانُ وجودِه. فهو إذاً معنىً موجودٌ، وكلّ معنىً موجودٍ فامّا قائم لافى موضوعٍ وإمّا قائمٌ فى موضوع؛ وكلُّ ماهو قائمٌ لافى موضوع فله وجودٌ خاصّ لايجبُ أن يكونَ به مضافاً، وإمكانُ الوجود إنّما هو بالاضافةِ إلى ما هو إمكانُ وجودٍ. فليس إمكانُ الوجودِ جوهراً لا فى موضوع، فهو إذا معنىً فى موضوع وعارضاً لموضوع؛ ونحن نُسمّى إمكانَ الوجود قوّةَ الوجود،ونُسمّى حاملَ قوّة الوجودِ والذى فيه قوّةُ وجودِ الشيءِ موضوعاً وهيولىٰ ومادّةً وغير ذلک. فاذا كان حادثٌ فقد تقدّمتهُ المادّةُ.

[فصل ۳۰]

مطلب آخر نافع فى ذلک

وهو أنّه لايجوزُ أن يكونَ لعدمِ الفاعِل. وامّا إن وُضِعَ أنّ القابلَ موجودٌ والفاعلَ ليس بموجودٍ، فالفاعلُ مُحدَثٌ ويلزمُ أن يكونَ حدوثُه بعلّةٍ ذاتِ حركةٍ، على ما وصفنا.

وأيضاً مبدأ الكلّ ذاتٌ واجبةُ الوجودِ، وواجبٌ ما يوجد عنه، وإلاّ فله حالٌ

لم تكن، فليس بواجبِ الوجودِ من جميع جِهاتِه، فان وُضِعَتِ الحالُ الحادثةُ لافى ذاتِه، بل خارجةً عن ذاتِه، كما يَضَعُ بعضُهم الارادةَ، فالكلامُ على حُدوثِ الارادةِ عنها ثابتٌ هل هو بارادةٍ، او طبع، اولأمر آخر، أىّ أمر كان؟ ومهما وُضِعَ أمرٌ حدث لم يكن، فامّا أن يوضع حادثاً فى ذاته وإمّا غير حادثٍ فى ذاته، بل شىءٌ مبائنٌ لذاته، فيكونُ الكلامُ ثابتاً، وإن حدث فى ذاته كان ذاته متغيّراً، وقد وضع أنّ واجبَ الوجودِ بذاته واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه.

وأيضاً إذا كان هو عند حدوثِ المباينات عنه كما كان قبلَ حدوثها، ولم يعرض البتة شىءٌ لم يكن، وكان الأمرُ على ما كان، ولم يُوجَد عنه شىءٌ، فليس يجبُ أن يوجد عنه شىءٌ، بل الحال والامرُ على ما كان، فلابدَّ من تميز لوجوبِ الوجود وترجيح الوجود عنه بحادثٍ لم يكن حين كان ترجيحُ العدم عنه والتعطيلُ عن الفعلِ، فليس هذا أمراً خارجاً عنه، فانّا نتكلمُ فى حدوثِ الخارج عنه نفسِه.

والعقل بأوّل فطرته يشهدُ أنّ الذاتَ الواحدةَ إذا كانت من جميع جهاتِها كما كانت وكان لا يوجدُ عنها قبلُ شىءٌ، وهو الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شىءٌ. فاذا صار الآن يوجد عنها شىءٌ فقد حدث فى الذات قصدٌ او إرادةٌ او طبعٌ اوقدرةٌ وتمكّنٌ لم يكن. ومن انكر هذا فقد فارق مقتضىٰ عقله، فانّ الممكنَ أن يوجد وأن لا يوجد، لايخرج إلى الفعل ولايترجحّ له أن يوجد إلاّ بسبب.

وأمّا هذه الذات فقد كانت ولاترجّح ولايجب عنها هذا الترجّح [وإذا كانت هذه الذات التى هى للعلّة كما كانت ولاترجّح ولايجب عنها هذا الترجيح ولاداعى ولامصلحة ولاغير ذلك[1]]، والا فلابدَّ من حادثٍ موجبٍ للترجيح فى هذه الذاتِ إن كانت هى العلّة الفاعليّة. وإلاّ فان كانت نسبتُها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبةٌ أُخرىٰ، فيكونُ الأمرُ بحاله ويكونُ الامكانُ امكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبةٌ فقد حدث أمرٌ ولابدَّ من أن يحدث لذاته

١ ــ الشفا، الالهيات، ص ٣٧٧، طبع القاهره، ١٣٨٠.

وفی ذاته، فانّها إن كانت خارجةً عن ذاته كان الكلامُ ثابتاً ولم تكن هی النسبةَ المطلوبةَ، فانّا نطلبُ النسبةَ الموقعةَ لوجود كلّ ماهو خارجٌ عن ذاته بعد مالم يكن أجمع. فان كانت هذه النسبةُ مباينةً له فَليست هی النسبة المتوقّعة، ثمّ كيف يمكنُ أن يحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن يحدثُ. يمكنُ أن يحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن يحدثُ؟ وقد بان أنّ الواجبَ الوجود بذاته واحدٌ، فترىٰ أنّ ذلک عن حادثٍ منه؟ فتكون ليستِ النسبةُ المطلوبة، لأنّا نطلبُ النسبةَ الموجبةَ لخروج الممكنِ الأوّل إلى الفعلِ، او هو عن واجبِ وجودٍ آخر؟ وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ واحدٌ. وعلى أنّه إن كان عن آخر فهو العلّةُ الأُولىٰ، والكلامُ فيه ثابتٌ.

[فصل ۳۱]

فی أنّ ذلک لم يكن يقع لانتظارِ وقتٍ ولايكون وقت أولىٰ من وقت

ثم كيف يجوزُ أن يتخيز فی العدم وقتُ تركٍ و وقتُ شروع، وبماذا يُخالفُ الوقتُ الوقت، ثمّ لايخلو أن يكونَ حدوثُ ما يحدثُ عن الأوّلِ بالطبع، اولغرض فيه، او بالارادةِ. فان كان بالطبع فقد تغيّر الطبعُ، وان كان بالغرض فقد تغيّر الغرضُ، وإن كان بالارادة فامّا أن تكونَ الارادةُ نفسَ الايجادِ او غرض ومنفعة بعده.

فان كان المرادُ عينَ الايجادِ لذاته فلم لم يوجد قبلُ؟ أتراه استصلحه الآن او حدث وقتُه اوقدر عليه الآن؟ ولا نعتبرُ بقول القائل: «انّ هذا السؤالَ باطلٌ». لأنّ السؤالَ فی كلّ وقتٍ عائدٌ؛ بل هذا سؤالٌ حقّ، لأنّه فی كلّ وقتٍ عائدٌ ولازمٌ.

وإن كان لغرضٍ ومنفعةٍ فمعلومٌ أنّ الذی هو للشیءِ بحيثُ كونُه ولا كونُه بمنزلةٍ واحدةٍ فليس بغرضٍ؛ والذی هو للشیء بحيثُ كونُه أولىٰ فهو نافعٌ، والحقّ الأوّلُ كاملُ الذاتِ لاينتفعُ بشیءٍ.

[فصل ٣٢]

فى أنّه يلزمُ على وضع هؤلاء المعطّلة أن يكونَ المبدأ الاوّلُ سابِقَ الزمانِ والحركةِ بزمانٍ

وأيضاً فانّ الأوّلَ بماذا يسبقُ أفعالَه الحادثةَ، ابذاته او بالزمان؟ فان كان بذاته فقط فقد مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معاً كحركة المتحرّك بأن يتحرّك بحركةِ مايتحرّكُ عنه فيجبُ أن يكونَ كلاهما محدثين، الأوّل القديم والأفعال الكائنة عنه.

وإن كان قد سبق لا بذاته فقط، بل بذاته وبالزمان، فان كان وحده ولا عالم ولا حركة ــ وتدلّ «كان» على أمر مضىٰ وليس الآنَ ــ فقد كان كونٌ قد مضىٰ قبل أن خلق الخلق، وذلك الكونُ هو متناهٍ ــ فقد كان إذاً زمانٌ قبل الحركة والزمان، لأنّ الماضي إمّا بذاته وهو الزمانُ؛ وإمّا بالزمانِ وهو الحركةُ وما فيها ومعها، وهذا خلفٌ.

فان لم يسبق بأمر هو ماضٍ للوقتِ الأوّل من حدوثِ الخلقِ فهو حادثٌ مع حدوثه، وكيف لايكونُ سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقتِ الأوّلِ من الخلقةِ، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق، وليس «كان ولا خلق» ثابتاً عند كونه «كان وخلق»، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس «كان ولا خلق» نفس وجوده وحده. فانّ ذاتهُ حاصلةٌ بعد الخلق، ولا «كان ولا خلق» هو وجودُه مع عدم الخلق بلا شيءٍ ثالثٍ؛ فانّ وجودَ ذاته حاصل بعد الخلق، وعدمَ الخلق موصوفٌ بانّه كان وليس الآن.

وتحت قولنا «كان» معنىً معقولٌ، دونَ معقولٍ للأمرين، لأنّك إذا قلتَ: «وجودُ ذاتٍ، وعدمُ ذاتٍ»، لم يكن مفهوماً منه السبقُ، بل قد يصحُّ أن يفهَم معه التأخيرُ، بل إنّما يُفْهَمُ السبقُ بشرطٍ ثالثٍ؛ فوجودُ الذاتِ شيءٌ، وعدمُ الذاتِ شيءٌ، و «كان» شيءٌ موجودٌ غيرُ المعنيين.

وقد وُضِعَ هذا المعنىٰ للخالق ممتدّاً لاعن بدايةٍ، وجوّز فيه أن يخلق قبل أىّ خلق توهّم خلقاً، وإذا كان هٰكذا كانت هذه القبليّةُ مقدّرةً مكمّمةً؛ وهذا هو الذى نسمّيه الزمانَ. إذتقديرُه ليس بتقدير ذىوضعولا ثباتٍ، بل على سبيل التجدّد.

ثمّ إن شئتَ فتأمّل أقاويلَنا الطبيعيّةَ، إذ قد بيّنا أنّ ما كان ثَباتُه وقَوامُه فى المادّةِ وليس بغير واسطةٍ، فليس هو مقداراً لنفسِ المادّةِ، ولا بواسطةِ هيئةٍ قارّةٍ، كالحرارة والبرودةِ، فتكونُ كميّةً لها أوّلاً؛ فانّ الهيئاتِ القارّةَ لاتتقدّرُ بهذا، وهى كميّةٌ؛ إذ الهيئةُ غيرُ قارّةٍ، والهيئةُ الغيرُ القارّة هى الحركةُ. فاذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّلَ سبق الخلقَ عندهم، ليس سبقاً مطلقاً، بل بزمانٍ ومعه حركةٌوأجسامٌ اوجسمٌ.

[فصل ٣٣]

فى أنّه لايجوز أن يكون أوّل آن

وأيضاً فانّه كيف يكونُ الزمانُ حادثاً حتّىٰ يمكن أن يحدث الحركةُ وكلّ آن فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين أمرين يلزمه كلاهما دائماً.

وما يبيّن هذا أنّه قدبيّن أنّ وجودَ الآنِ وجودُ الطرفِ، وليس شيئاً مقولاً بذاته، وكذلك جميعُ نهاياتِ المقادير، وإذا كان كذلك فالآن لامحالة طرفُ شىءٍ داخل فى الوجود لامحالة، لأنّ أحد المتضايفين إذا وُجِدَ بالفعل، فيجبُ أن يكون الآخرُ وجد لامحالة؛ والمستقبلُ لم يوجد، فيجبُ أن يكونَ الآن لامحالة طرفاً للماضى.

ولايشبه الآنُ النقطةَ فى أنّها قد تنفصلُ وقد تكونُ حدّاً مشتركاً، لأنّها فى الحالين قديكونُ ما هو طرفٌ لها موجوداً، والآنُ لايكونُ ماهو طرفٌ له قد وجد إلاّ الماضى، فيكونُ أفنى الماضى وأنهاه.

وأمّا الحركةُ فأنّها وإن ابتدأت بطرفٍ لايتّصلُ بحركةٍ قبلها، فالسببُ فى ذلك أنّ الحركة ليست بذاتها كماً، بل قد تتقدّر إمّا بالمسافةِ وإمّا بالزمانِ. فطرفُها إمّا من الزمانِ، ويكون هو بالذاتِ طرفاً للزمانِ الماضى وقدصحّ به

وجودُه؛ وإمّا من المكانِ، فيكونُ طرفاً للمسافةِ الصحيحةِ الوجودِ، وبعد هذا فانّ مبدأ الحركةِ من أحدِ الأمرين هو نهايةُ السكونِ. ولنقل الآن قولاً جدليّاً إذا استقصى يمكن أن يُرَدَّ إلى البرهانِ.

[فصل ٣٤]

فى أنّ المعطّلة يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهايةٍ وزماناً ممتداً فى الماضى بلا نهايةٍ

إنّ هٰؤلاء المعطّلةَ الذّين عطّلوا اللهَ عن وجوده، لايخلو إمّا أن يسلّموا أنّ الله كان قادراً، قبل أن يخلقَ الخلقَ، أن يخلقَ جسماً ذاحركاتٍ تقدّر أوقاته وأزمنته ينتهى إلى وقتِ خلق العالم او يبقىٰ مع خلق العالم و يكون له إلىٰ وقتِ خلق العالم أوقاتٌ وأزمنةٌ محدودةٌ؛ اولم يكن يقدرُ الخالقُ أن يبتدى الخلقَ إلاّحين ابتدأ.

وهذا القسمُ الثانى محالٌ يوجبُ انتقالَ الخالِق من العجز الى القدرة، والقسمُ الأوّلُ يقسم عليهم قسمين، فيقال لايخلو إمّا أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسماً غير ذلک الجسم إنّما ينتهى الى خلق العالم مدّةً اكثر، اولا يمكن. ومحالٌ أن لايمكن، لما بيّناه.

فان أمكن. فامّا أن يمكن خلقُه مع خلقِ ذلک الجسمِ الذّى ذكرناه قبل هذا الجسم، او إنّما يمكنُ قبله. فان أمكن معه فهو محالٌ، لأنّه لايمكنُ أن يكونَ ابتداء خلقين متساويى الحركةِ فى السرعةِ والبطؤيقعُ بحيثُ ينتهيان إلى خلق العالم، ومدّةُ أحدهما أطولُ. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانُه مباياناً له، متقدّماً عليه او متأخراً عنه، يُقدَرُ فى حال العدم إمكانُ خلق شىءٍ ولا إمكانُه، وذلک فى حالٍ دونَ حالٍ، وقع ذلک متقدّماً ومتأخراً، ثم ذلک الى غير النهاية.

[فصل ٣٥]

فى حلّ مغالطاتهم فى تناهى الأزل

فلم يكن عدمٌ محضٌ، بل قبليّةٌ مقارنةٌ لأشياء وأوقات تنقضي وأُخرىٰ تتجدّد، وكانَ مايستعظمونه من وجودِ أشياء قبل أشياء لاعن بدايةٍ، وهذا شيءٌ يبنونه على أصلين مشهورين غير صحيحين.

أحدهما أنّ مالا نهاية له لايخرجُ إلى الفعلِ البتّة، وهذا إنّما يصحُّ في الأجسام والمقاديرِ ذواتِ الوضع، والأعدادِ التي لها ترتيبٌ في الطبع وليس في كلّ شيءٍ؛ ولكن الزمانَ والكائناتِ ممّا لايصحّ فيه هذا.

ويحقّ القولُ النافعُ فيها هذا، لا لأنّه فطرةٌ في العقل، بل لحجج. وهؤلاء يأخذونه أوّلياً، ثم يكذبون؛ فليس الزمانُ الماضي والكائناتُ الماضيةُ خارجةً إلى الفعل معاً، فانّه ليس إذا كان كلُّ واحدٍ يخرجُ إلى الفعل يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ خرجتْ إلى الفعل، إنّما يكونُ ذلك لو كان كلّ خارج الى الفعل تبع لخروج الآخر الى الفعل.

وليس إذا صحّ في واحدٍ واحدٍ يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ يصحُّ فيها هذا الوصفُ. فانّه كما يصحُّ أن يقالَ في كلّ واحدٍ من الماضي أنّه خرج، كذلك يصحُّ في كلّ واحد من المستقبل أنّه يخرج. وكما أنّ كون كلّ واحد من المستقبل بحيثُ يصحُّ أن يخرجَ إلى الفعلِ لايُوجِبُ كونَ جملةٍ لها بحيثُ يصحّ أن تخرج إلى الفعل، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلافُ الأوقات، كذلك كون كلّ واحد من الماضي بحيث خرج لايُوجِبُ كونَ جملة لها قد خرجت، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلاف الأوقات، وحال المستقبل أولىٰ بالفعليّة من حال الماضي، لأنّ آحاد ما في المستقبل عدمُها عدمٌ مقارنٌ للقوّة، وعدمُ ما عُدِمَ في الماضي عدمٌ غير مقارنٌ للقوّة.

وأمّا الاصلُ الثاني فهو قولُهُمْ: إنّ مالايتناهىٰ لازيادة عليه، فلو كان مامضىٰ لايتناهىٰ لكان لايمكنُ أن يكونَ عليه زيادةٌ.

وهذا الأصلُ أيضاً قويٌّ في الشهرة، وليس بيّناً بنفسِه، لأنّ العقلَ لايمنعُ

فى اوّلِ الفطرةِ أن يكونَ شيءٌ لانهايةَ له فى جهةٍ له طرفٌ يحتملُ عليه الزّيادةُ.

وكثير من العقلاء يجوّزون هذا فى الوجود، ولكنّ العقلَ بالحجّة يمنعُ هذا فيما يقومُ عليه البرهانُ، وذلک كلُّ مقدارٍ ذى وضع، وعددٍ له ترتيبٌ فى الطبع.

ثمّ هاهنا فانّ الزيادةَ ليست على ما لايتناهىٰ، لأنّ الزيادة زيادةٌ على مزيدٍ عليه موجودٍ، وليس هاهنا شيءٌ موجودٌ البتة غير متناهٍ يزاد عليه، اويكون أقلّ او اكثر بوجهٍ.

ونحن لانمنعُ فى المعدوماتِ أن يكونَ ما لانهايةَ له أكثر وأقلّ، فانّ العشراتِ التى لانهايةَ لها أقلُّ من آحادِها، والمائون أقلُّ من عشراتها، ويجوزُ أن يكون ما لانهاية له وأضعافاً كثيرةً، فانّ اللانهايةَ فى الزمان، وفى الحركة، وفى العدم، والكائناتِ الفاسداتِ. واللانهاية التى فى جميعها اكثر من التى فى الواحد منها. فان قال قائلٌ: هذا ليس مالانهاية له إلاّ بالقوّة.

فنقولُ: امّا فى الماضى فليس مالانهاية له، لا بالقوّة ولا بالفعل، ولكن نعنى بقولنا «لانهاية لما فى الماضى» أنّ أىّ واحد أُحدِثَ فقد كان قبله واحدٌ، وعُدِمَ، لا أنّ هناک جملةً اوكُلاً هو بالفعل غيرُ متناهٍ.

وربما قال قائلٌ من هؤلاء: إنّ الحاضر متوقّفٌ فى وجوده على قطع مالانهاية له، وكلُّ متوقّفٍ على مالانهاية له فلايوجد.

وهاهنا مغالطةٌ فى استعارة لفظةِ «التوقّف» فانّ لفظة «التوقّف» إنّما تدلُّ فى الحقيقةِ على شىء مُزمعِ الوجودِ بعدَ وجود شىء مُزمعِ الوجودِ قبله، وليس أحدهما، فى وقتِ مايقال: إنّه يتوقّف، بموجودٍ، بل إنّما يقعانِ فى المستقبل.

ونحن نقول: إنّ ماكان هذاسبيله وكان متوقّفاً على ما لايتناهىٰ فمحالٌ أن يوجد، ولكن ليس «الآن» الحاضر هذا شأنه، فانّه لم يتوقّف قطّ بهذا المعنى، حتّى لايكون هو ولا شيءٌ من الأشياء قبله، ثم لايحتاجُ أن يوجد مالايتناهىٰ من ذلک الوقتِ حتّىٰ يوجد هو، فاذاً الصغرىٰ كاذبةٌ.

فان استعار وعنى بـ«الموقّف» الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بذلك الشرط، فيجبُ أن يستعمل التوقّف فى الكبرىٰ على هذا المعنى، لا على المعنى الحقيقى؛ فان استعمله على هذا المعنىٰ كان القياسُ مصادرةً على المطلوب الأوّل فى الحقيقة.

فكأنّه يقولُ: إنّ الحاضر لا يمكنُ أن يوجد بعد ما لا نهاية له، لأنّ الشىء لا يجوزُ أن يكونَ وجودُه بعد ما لا نهاية له؛ وهذا نفسُ المطلوب. بل يجبُ أن يعلم أنّ الكبرىٰ إنّما تصدقُ فى المستقبل فقط، وحينئذٍ لا يكونُ قياسٌ، لعدم الحدّ الأوسط.

[فصل ۳۶]

فى حلّ مغالطتهم فى أنّه إمّا أن يجب إثبات التعطيل او ايجاب المساواة بين الله والخلق

وممّا يعتمده المعطّلة فى هذا البابِ قولهُم: إنّ الخالقَ لو كان دائماً خالقاً و دائماً محرّكاً كان لا يوجد ذاته إلاّ ومعه معلولاته، وكان إذا رُفعَتْ معلولاتُه وجب من ذلك رفعُ ذاته، وهذا محالٌ.

والمغالطةُ هاهنا فى لفظة «الرفع»، ولا نطوّل الكلام فى تفصيل معانيها، ولكن نُشيرُ إلى الجوابِ إشارةً مقنعةً للمقتصدين، فنقولُ: إنّ رفعَ العالم محالٌ، ولكن ليس محالاً بذاته، بل لأنّه لا يُرفَعُ، او يُرفَعَ صنعةُ البارى ويُرفَعَ البارى، فاستحالتهُ تابعةٌ لاستحالة رفع البارى. فليس إذا رفعنا العالمَ وجب أن يُرفَعَ البارى، بل يكونُ أوّلاً ارتفع البارى لا من رفعنا العالم، بل لوضع محالٍ يجبُ أن يكونَ تقدّمَ هذا الوضعَ المحالَ، وهو رفعُ البارى.

وأمّا البارى إذا رفعناه ارتفع ولاحى العالم من رفعه، لانّ العالم يجبُ أن يكونَ ارتفع أوّلاً حتّىٰ يرفع البارى. وإذا وُجِدَ العالمُ يجبُ أن يكونَ ذاتُ البارى موجودةً بنفسها، وإذا وجد البارى يجبُ أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بنفسها، فاذا

رفع البارى، وهو محالٌ، يلزمُه أن يرتفعَ العالم عن رفعه؛ وإذا رفع العالم، وهو محالٌ، يلزمُه لاأن يرتفع البارى عن رفعه، بل أن يكون قد ارتفع أوّلاً بذاته البارى.

ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلى تطويل فى القول أدّىٰ الى الاملال، ولكن تحقّقه معينٌ فى تحقّق المقصود لامحالة، فقد بطلت هذه القسمةُ من أقسام بطلان الحركة، ومن هذه الأوجه يمكن أن يبطل باقى الاقسام، فيجبُ إذاً أنّ الحركةَ دائمةٌ.

[فصل ٣٧]

فى أنّ الحركة مكانيّة وإنّما تدوم بالاتّصال لابالتشافع

فلأنّ هذه الحركة لزمت على سبيل تقريب وتبعيد فهى مكانيّة، لامحالة، على أنّا قدبيّنا فى «الطبيعيّات» أنّ الحركة المكانية أقدم الحركات، فلنبحث الآن لنعلمهل دوامُ هذه الحركةعلى سبيل التتالى والتشافع،او على سبيل اتّصال الواحد؟

فأقولُ: لايجوزُ أن يكونَ دوامُها على سبيل التتالى والتشافع، فانّه لايجوزُ أن يكونَ بحيثُ لايمكنُ فيها الانقطاعُ.

وبيان ذلك أنّه لايخلو الأمرُ فى ذلك من أحد أمرين: إمّا أن يتوهّم جسماً يحرّكُ جسماً، وذلك يحرّكُ آخر، والآخر رابعاً، ويتمادىٰ إلى غير النهاية. وإمّا أن يكون على سبيل الدور. مثلاً أن يكون «ا» يحرّكُ «ب» إذا انتهى إليه، ثمّ «ب» يحرّكُ «ج» إذا انتهى إليه، ثمّ «ج» يحرّك «د» إذا انتهى إليه، ثمّ «د» يرجعُ فينتهى إلى «ا» ويحرّكُه.

والقسمُ الأوّلُ محالٌ، لأنّه لايخلو من أحد وجهين، إمّا أن يكونَ الأوائلُ تبقىٰ وإمّا أن تبطلَ، فان بطلت احتاجت، كما أوضحناه، إلى أن يكون لبطلانها حركاتٌ أُخرىٰ غير هذه، ويرجعُ فيها الكلامُ؛ وإن بقيت كانت أجساماً بغير نهايةٍ، وجهاتٍ للحركةِ بغير نهايةٍ، وهذا مستحيلٌ، فهذا القسمُ كلا وجهيه محالٌ.

وأمّا القسمُ الدورُ فهو ظاهرُ الاستحالةِ أيضاً، لأنّ حركاتِ «ا» و «ب» و

«ج» و «د» إن كان كلُّها قسريّةً كان لها حركاتٌ أُخرىٰ طبيعيّةٌ، فقد بيّنا ذلك فى «الطبيعيّات»، و بيّنا أيضاً أنّ القسريّةَ لاتستولى على الطبيعيّة، وأنّها تكونُ بعدها.

فاذا تأمّلتَ الآنَ وجدتَ الحركاتِ الطبيعيّةَ تَمْنَعُ هذا النظامَ وتقطعُه، ولا يلحقُ معها العائدُ بالأوّل. وإن كانت هذه الحركاتُ كلُّها او بعضُها طبيعيًّا، فتسكنُ لامحالة عند غاياتها، وتقفُ، ولايكونُ لها عوداتٌ مختلفةٌ إلى جهات مختلفة بها يمكنُ أنْ يُقْطَعَ الدورُ؛ وهذا يظهر بأدنىٰ تأمّل.

وإن كانتْ هذه الحركاتُ كلُّها او بعضُها إراديّةً، فان كانت عن ارادةٍ لاتتبدّلُ كان كلُّ واحدٍ منها اوبعضُها متصلاً بالعدد لامنقطعاً. وإن كانتِ الارادةُ غيرَ ثابتةٍ، بل يجوزُ فيها الاختلافُ والتغيّرُ لم يجبْ فى هذه الحركةِ الدوامُ على نظمها، فانقطع وقتاً مّا تشافعُها وتتاليها، فقد بان وصح أنّ هذه الحركةَ واحدةٌ بالاتّصالِ.

[فصل ٣٨]

فى أنّ الحركةَ الأُولىٰ ليستْ مستقيمةً بل مستديرةٌ

فنقولُ: إنّه لايجوزُ أن تكونَ مستقيمةً ولا مركّبةً من مستقيماتٍ ذواتِ زوايا، بل ولا من قِسِيّ ذواتِ زوايا.

أمّا أوّلاً فلأنّ مثلَ هذه الحركةِ لايجوزُ أن تكونَ قسريّةً، بل تكونُ طبيعيّةً. فان كانت مستقيمةً طبيعيّةً وجب أن تطلبَ جهةً فتسكنَ فيها.

وأمّا ثانياً فانّ الحركةَ المستقيمةَ لايمكنُ أن تذهبَ فى جهتها إلى غير النهاية، فانّه قد بيّن فى الطبيعيّات أنّ أبعادَ الكلّ محدودةٌ. ولا أيضاً يمكنُ أن يتّصل حركتان على زاويةٍ البتة، ولا على خطّ واحدٍ. ويجبُ أن يكونَ البرهانُ عليه هكذىٰ، نقولُ: إذا افترض عند الزاوية وطرفِ الخطّ للمسافةِ حدٌّ بالفعل، فانّ الجسمَ المتحرّكَ يُوصفُ بانّه قد وصل الى الحدّ بالفعل. وأيضاً فانّ القوّةَ المحركةَ إلى ماهناك توصفُ بانّها مُوصِلةٌ بالفعل. ثمّ هذا ليس يبقىٰ عند حركة المتحرّك إلى جهةٍ أُخرىٰ، بل يزولُ وصفُ الجسم بأنّه حاصلٌ فى ذلك الحدّ،

ووصفُ الموصِل بأنّه موصلٌ.

فامّا الجسمُ فيجوزُ أن يكونَ عدمُ مواصلته لذلک الحدّ ينقطعُ قليلاً قليلاً، ويجوزُ أن يكونَ، دفعةً، يُوصَفُ بأنّه غير موصل إن رجع إلى خطّه.

وأمّا القوّة القسريّة او الطبيعيّة الموصلة إليه فانّه يُوصَفُ دفعةً بعدمِ هذاالوصفِ، وذلک بأنّه ليس بين كونه مُوصِلاً إلى الحدّ بالفعل وبين عدمِ هذاالوصفِ واسطةٌ؛ بل يتّصفُ بكونه مُقرّراً للجسم فيه ومُوصلاً اليه في آنٍ، وتزولُ هذه الصفةُ عن القوّة في آنٍ. فاذاً إنّما يحدثُ الوصولُ للجسمِ والاتّصاف بانّه موصل للقوّة في آنٍ، وتزول هذه الصفة عن القوّة في آنٍ. ولا يجوزُ أن يكونَ الآنانِ آناً واحداً، لا نّه لا يمكنُ أن يكون كونُه مُوصلاً وصيرورتُه غير موصل معاً، فاذاً هما في آنين.

وقدصح أنّ بين كلّ آنين زماناً فهو زمانُ السكون. وعلّةُ ذلک السكونِ هو أمّا فى القوّة القسريّة، فبقاؤها ما بقيت إلى أن تعود إليها الطّبيعةُ. ولا يجوز أيضاً أن يكون علّتُها فى الحركاتِ القسريّة القوّةَ الطّبيعيّةَ إذا عاوقتِ القسريّةَ فتمانعا وتقاوما حدث من فعلهما المختلف تسكينٌ. وأمّا فى غير القسرية فالعلّةُ هى الطبيعةُ او الارادةُ. فقد صّح إذاً أنّ الحركاتِ المستقيمةَ لا تبقىٰ واحدةً بالاتّصالِ، ولا المستديرات ذوات الزوايا. فالحركةُ الواحدةُ الدائمةُ الاتّصال لامستقيمةٌ ولامزاواة [ولا مستديرة من زوايا]، فتكونُ المستديرة التامّة الاستدارة.

[فصل ٣٩]

فى أنّ الفاعل القريب للحركة الأُولىٰ نفس، وأنّ السمآء حيوان مطيع للّه عزّ اسمه

وإذ قد بيّنا أنّ لكلّ حركة محرّكاً فلهذه الحركة محرّک. ولا يجوز أن يكون محرّک هذه الحركة قوّة طبيعيّة فانّا قد بيّنا فى الطبيعيّات وأشرنا إليه فى هذا الكتاب أيضاً أنّ الحركةَ لا يجوزُ أن تكون طبيعيّةً للجسم، والجسم على حالته

الطبيعيّة، إذ كان كلّ حركة بالطبع مفارقةً ما بالطبع لحالة، والحالة التى تفارق بالطبع هى حالة غير طبيعيّة لامحالة.

فظاهرٌ أنّ كلّ حركة فهى عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ، ولو كان شيءٌ من الحركات مقتضىٰ طبيعة الشيء لما كان شيءٌ من الحركاتِ باطلَ الذات مع بقاء الطبيعة، بل الحركةُ إنّما تقتضيها الطبيعةُ لوجودِ حالٍ غير طبيعيّةٍ. إمّا فى الكيف، كما إذا سخّن الماء بالقسر. وإمّا بالكم، كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضيّاً. وإمّا فى المكان، كما اذا نقلت المَدَرة إلى حيزّ الهوا، وكذلك إذا كانت الحركةُ تكونُ فى مقولة أُخرىٰ.

والعلّةُ فى تجدّد حركة بعد حركة تجدّدُ الحال غير الطبيعيّة وتقدّرُ البعد عن الغاية. فاذا كان الأمر على هذه الصفةِ لم تكن حركة مستديرة عن طبيعةٍ، وإلاّ كانت عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ إلى حالةٍ طبيعيّةٍ، إذا وصلت إليها سكنت، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة غير الطبيعيّة؛ لأنّ الطبيعة ليست تفعل بالاختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل مايلزمها بالذات.

فان كانت الطّبيعةُ تحرّك على الاستدارة فهى تحرّك لامحالة، إمّا عن أين غير طبيعىّ، او وضع غير طبيعىّ هرباً طبيعيّاً عنه، وكلّ هربٍ طبيعىّ عن شيء فمحالٌ أن يكون هو بعينه قصداً طبيعيّاً اليه. والحركةُ المستديرةُ تفارقُ كلَّ نقطةٍ وتتركُها، وتقصدُ فى تركها ذلك كلّ نقطة، وليست تهرب عن شيءٍ إلاّ و تقصدُه، فليست إذًا الحركةُ المستديرةُ طبيعيّةً.

[فصل ٤٠]

فى أنّ حركة السمآءِ مع أنّها نفسانيّة كيف يقال إنّها طبيعيّةٌ

واعلم أنّ حركة السماء نفسانيّةٌ إلاّ انّها بالطبع، اى ليس وجودها فى جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعةٍ أُخرىٰ لجسمها، فانّ الشيءَ المحرّك لها، وإن لم يكن قوّةً طبيعيّةً، فانّه شيءٌ طبيعىّ لذلك الجسم، غيرُ غريب عنه، فكأنّه طبيعيّةٌ.

وأيضاً فانّ كلّ قوّةٍ فانّما تحرّكُ بتوسّطِ الميل، والميل هو المعنى الذى يحسّ فى الجسم المتحرّك، وإن سكن قسراً أحسّ ذلك الميل فيه كأنه يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة؛ فهو غيرُ الحركة لامحالة، وغيرُ القوّة المحرّكة؛ لأنّ القوّة المحرّكة تكونُ موجودةً عند إتمامها الحركة ولايكونُ الميل موجوداً.

فهكذا أيضاً الحركة الأُولى، فانّ محرّكها لايزالُ يحدثُ فى جسمها ميلاً بعد ميل، وذلك الميلُ لايمتنعُ أن يُسمّىٰ طبيعةً لأنّه ليس بنفس، ولامن من خارج، ولاله إرادةٌ او اختيار، ولايمكنه أن لايحرّك، او أن يحرّك إلى غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك مضادٌ لمقتضىٰ طبيعةِ ذلك الجسم الغريب.

فان سمّيت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إنّ الفلك يتحرّك بالطبيعة، إلاّ أنّ طبيعتَهُ فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فقد بان أنّ الفلك ليس مبدأ حركة طبيعيّة، وقدبان أنّه ليس قسراً، فهى عن إرادةٍ لامحالة.

[فصل ٤١]

فى أنّه لايجوزُ أن يكونَ المحرّك الأقرب للسماويات عقلاً مجرّداً عن المادّة صريحاً

فنقول: ولايجوزُ أن يكونَ مبدأ حركته القريبُ قوّةً عقلية صرفة لاتتغيرُ ولاتتخيّل الجزئيّات البتّة، وكأنّا قدأشرنا إلى جمل ممّايُعينُ فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدّمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أنّ الحركةَ معنىً متجدّدٌ، وكلّ جزء منه فائت لاثبات له.

ولايجوز أن يكون عن معنىً ثابتٍ البتة وحده. فان كان معنىً ثابتاً فيجبُ أن يلحقه ضروبٌ من تبدّل الاحوال.

أمّا إن كانتِ الحركةُ عن طبيعةٍ فيجبُ أن يكون كلّ حركة تتجدّد فيه فلتجدّدِ قربٍ وبعدٍ من النهاية. وأمّا عن الثابتِ من جهةِ ماهو ثابتٌ فلايكونُ إلاّ ثابتاً.

وأمّا إن كانت عن ارادةٍ فيجبُ أن تكونَ عن إرادةٍ متجدّدةٍ جزئيّةٍ، فانّ

الارادةَ الكليّةَ نسبتُها إلى كلّ جزءٍ من الحركةِ نسبةٌ واحدةٌ، فلايجبُ أن تتعيّن منها هذه الحركةُ دون هذه ، وإلاّ إن كانت لذاتها علّة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علّة لهذه الحركة بسببِ حركةٍ قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدومُ لايكونُ موجباً لموجود، نعم قد تكون الأعدام علّةً للاعدام. وأمّا أن يُوجِبَ المعدومُ شيئاً فهذا لايمكنُ.

وإن كانت علة لامور تتجدد، فالسؤالُ فى تجدّدها ثابتٌ، فان كان تجدّداً طبيعيّاً لزم المحالُ الذى قدمّناه، وإن كان إراديّاً فالسئوال فى اراديّتها ثابت. وإن كان إراديّاً يتبدّل بحسبِ تصوّراتٍ متجدّدةٍ فهو يثبتُ الذى نريده.

فقد بان أنّ الارادة العقليّة الواحدة لاتوجبُ البتّة حركةً، ولكنّه قديمكنُ أن ينتقل العقل من معقولٍ إلى معقولٍ إذا لم يكن عقلاً من كلّ جهة بالفعل، ويمكنُ أن يعقل الجزئىّ تحت النّوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلّى، على ما اشرنا إليه.

فيجوزُ إذاً أن يتوهّم وجود عقل يعقل الحركة الكلّية، ويريدها، ثم يعقل انتقالاً من حدّ حركة إلى حدّ حركة، ويأخذ تلك الجزئيّات بنوع معقول، على ما أوضحناه. وعلى مامن شأننا أن نبرهنَ عليه فى الكتب من أنّ حركةً من كذا إلى كذا ثمّ من كذا إلى كذا، يعنى من مبدأ مّاكلّياً إلى طرف آخر كلّى بمقدار مّامرسوم كلّى. وكذلك حتّى تفنى الدائرةُ، فلايبعد أن يتوهّم أن تجدّدَ الحركة يتبعُ تجدّدَ هذا المعقول.

فنقولُ: ولا على هذا السبيل يمكنُ أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فانّ هذا التأثير على هذا الوجه يكونُ صادراً عن الارادة الكلّية، وإن كانت على سبيل تجدّد وانتقال، والارادةُ الكلّيةُ كيف كانت فانّماهى بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها.

وأمّا هذه الحركةُ التى من هاهنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى أن تصدر عن تلك الارادةِ من هذه الحركة الّتى من هناك إلى حدٍ ثالثٍ.

فنسبةُ جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجزئيّة إلى واحدٍ واحدٍ من تلك الارادة العقليّة المنتقلة واحدةٌ، وكلّ شيءٍ نسبتُه إلى مبدئه ولانسبته واحدةٌ فانّه بَعُدَ عن مبدئه بامكانٍ، ولم يتميز ترجّحُ وجوده عن لا وجوده. وكلّ مالم يجب عن علّة فانّه لايكون، لأنّ نفس إمكانه يكونُ قبل الوجود موجوداً، فيحتاجُ إلى تجدّدِ رجحانٍ لوجوده يُخرجُه عن الامكان الذى كان قبل.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقليّة، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أُخرىٰ عقليّة، دون أن يلزم عن كلّ واحدة من تلك الارادات غير مالزم من الاخرى وليس فى شيءٍ من الارادات تعيّن، لا الالف، ولا الباء، ولاالجيم. وإلاّ صارت نفسانيّة جزئيّة.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود فى العقل، بل كانت حدوداً كليّةً فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولىٰ من الّتى من «ب» إلى «ج».

ومع هذا كلّه فانّ العقل لايمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلاّ مشاركاً للحسّ والتخيّل، ولايمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة و أجزاء الانتقال فيما نعقله دائرةً معاً.

فاذن على الأحوال كلّها لاغنىً عن قوةٍ نفسانيّة تكون هى المبدأ القريب للحركة، وإن كنّالانمنعُ أن يكونَ هناك قوّةٌ عقليّةٌ تنتقلُ هذا الانتقال العقلىّ بعد استناده إلى شبهِ تخيّل، أمّا القوّةُ العقليّةُ مجرّدةٌ عن جميع أصناف التغيّر فتكون حاضرة المعقول دائماً.

فاذا كان الأمر على هذا، فالفلكُ متحرّكٌ بالنفس، والنفسُ مبدأ حركته القريبة الجزئيّة، وتلك النفسُ متجدّدةُ التصوّر والارادة؛ وهى متوهّمةٌ، اى لها إدركٌ للمتغيّرات والجزئيات، وإرادةٌ لامُور جزئيّة بأعيانها، وهى كمالُ جسم الفلك وصورتُه؛ وإن كانت لاهكذا، بل قائمة بنفسها من كلّ وجه، لكانت عقلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل ولايخالطه ما بالقوّة.

[فصل ٤٢]

فى أنّ أىّ الاجسام مستعدّة للحياة وأيّها ليست بمستعدّة

فقد صحّ من هذه الجهة أنّ الفلك حيوان. ويشبه أن تكون طبيعة الأجسام كلّها مهيّأة للحياة، إلاّ أن يكون الجسم مضادّاً بصورته لجسم آخر، فيكون التضادُّ مانعاً عن قبول النفس؛ ولهذا فانّ الاُسطقسات لاحياة لها ألبتّة. فاذا امتزجت وأخذت تبعد عن التضادّ أخذت تستفيد الحياة. فأوّل ماتستفيد تستفيد حياة التغذّى والنموّ والتوليد. ثمّ إذازاد انكسار الضديّة فيها باعتدال المزاج احدث حياة النطق. فأولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذى لاضدّله أصلاً، فيجب أن يكون فاعلها ناطقاً، اى ذانفسٍ مميّزةٍ ناطقةٍ.

ولايبعدُ أن يكون جرماً حسّاساً ليصحّ له التوهّم، ويكون إحساسه لا على نحو إحساسنا الانفعالىّ، بل أقرب إلى طبيعة التوهّم الذى لولا ذلك لما صحّ له أن يريد الحركة.

ثمّ من المحال أن تكون الأجرام الفاسدة تنال الحياة، وتكون الأجرام الالٰهيّة ميّتة الجواهر.

[فصل ٤٣]

فى أنّ قبل النفس للفلك محرّكاً لانهاية لقوّته، وهو برىءٌ عن المادّة الجسمانيّة والانقسام، وأنّه لايجوز أن يكون مدبّر السماء قوّة متناهية، ولاقوّة غير متناهية، تَحُلُّ جسماً متناهياً

ولأنّ الحركة المستديرة دائمة فلايجوز أن يتمّ دوام الحركة المستديرة بهذه القوّة النفسانيّة وحدها. ولنقدّم لذلك مقدّمتين: إحداهما انّه لايمكن أن يكون لجسم من الاجسام قوّة غير متناهية، والثانية أنّه لايمكنُ أن تكون قوّة متناهية يصدرعنها فعل غيرمتناه.

أمّا المطلوبُ الاوّلُ فيجبُ أن يحقّق برهانه على هذه السبيل فنقول: إنّ

كلّ قوّة فى جسم فانّها قابلة للاثنينيّة والقسمة تبعاً للجسم، فاذا توهّمت منقسمة فامّا أن يقوى قسمه على جميع ماتقوى عليه الكلّ من الأمر غير المتناهى على النسق الآخذ من الوقت المعيّن فيكون بعض القوّة [مساوية لتمام القوّة فى مايصدرُ عنها من الفعل، وهذا محال. وامّا أن يقوى على بعض من النسق فيكون ذلك البعضُ متناهياً لامحالة. وكذلك مايقوى عليه منه القسم الثانى. ومجموع القوّتين يقوى على مجموع مايقوى عليه كلُ واحدة منهما. وهومتناه، لأنّه مجموع الممتناهيين. فيكون القوّة] المفروضة غير متناهية. وهذا خلف، فيجب أن نفهمه. لامايقال: كلّ واحد من الجزئين إن قوى على غير المتناهى يضاعف غيرالمتناهى، فانّه لامانع عن تضاعف غير المتناهى فى المستقبل.

وأمّا المطلوبُ الثانى فهو كالظاهر، لأنّ القوة يقالُ لها متناهيةٌ وغيرمتناهيةٌ؛ لابذاتها و بالكم، بل بالقياس إلى مدّة مايصدر عنها [او عدّة مايصدرعنها او شدّة مايصدرعنها] فان كانتِ القوّةُ المتناهيةُ معناها أنّ فعلها من الجهاتِ المذكورة متناهٍ، وكان فعله متناهياً من هذه الجهات فهو قوّةٌ متناهيةٌ، لأنّ القوّة تقدر بالفعل، وبالعكس. وكذلك ماكان فعله غير متناهٍ. فهو ذوقوّة غيرمتناهية، ولو كانت متناهية لكانت نسبتها إلى متناهيةٍ أقلَّ منها نسبة فعلها إلى فعلها.

فقد بان و وضح أنّ لهذه الحركة محرّكاً غيرمتناهى القوّة وانّه مباين الذات لكلّ جرم، فاذن هذا المحرّك هو غيرالنفس الذى هو كمال للفلك و قابل للتغيّر، لأنّها قوّة جسمانيّة، وهذاالمحرّك لايمكن أن يكون كمالاً لجسم ولا قوّةً فى جسم.

[فصل ۴۴]

فى أنّ المحرّك الاوّل كيف يحرّك، وأنّه يحرّك على سبيل الشوق الى الاقتداء بامره لا إلى اكتساب المشوق بالفعل

ولا يجوز أن يكون تحريكه للفلك على نحو تحريك القوّة الفاعلة

للحركة بالارادة، فقد عرفنا حال تلك القوّة؛ فبقى أن يكونَ تحريكُه على نحو آخر. ولأنّه قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ فلايجوز أن يُحَرِّك بأن يتحرّك بوجهٍ من الوجوه، والاّ فلها مادّةٌ بوجه من الوجوه قابلةٌ للتغيّر، وهى جسمانيّة؛ فتحريكها كما يُحَرِّك المعشوق من غير أن يتحرك. فهى قوّة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات. ينال منها الكلُّ الأزليّة والبقاء تشبهاً به.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قدصحّ أنّ حركة الفلك إراديّة و حيوانيّة؛ وكلّ حركة غير قسريّة فهى إلى أمرٍما وتشوق أمرٍما، حتى الطبيعة أيضاً، فان معشوق الطبيعة أمر طبيعىّ، وهو الكمال الذاتىّ للجسم، إمّا فى صورته، وإمّا فى أينه ووضعه.

ومعشوقُ الارادةِ أمرٌ أرادىّ، إمّا إرادة لمطلوب حسّىّ، كالذّة، او وهمىّ خيالىّ، كالغلبة؛ اوظنّى، وهوالخير المظنون؛ اوعقلى، وهو الخير الحقيقىّ. فطالبُ اللّذة هوالشهوة، وطالب الغلبة هوالغضب، وطالب الخير المظنون هوالظنّ، وطالب الخير الحقيقىّ هوالعقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لايتغيّر ولاينفعل، فانّه لايستحيل إلى حالٍ غير ملائمة فيرجعُ إلى حالٍ ملائمة فيلتذّ اوينتقم من مخيّل له فيغضب، وعلى أنّ كلّ حركة إلى لذيذ او غلبة فهى متناهية؛ وأيضاً فانّ اكثر المظنون لايبقى مظنوناً سرمداً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركةِ اختياراً و ارادةً لخير حقيقىّ. فلايخلو ذلك الخير: إمّا أن يكون ممّا يُنالُ بالحركة فيتوصل إليه، اويكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجهٍ بل هومباينٌ.

ولايجوزُ أن يكونَ ذلك الخيرُ من كمالاتِ الجوهر المتحرّك، فيناله بالحركة، وإلاّ لانقطعتِ الحركةُ. ولايجوزُ أن يكونَ يتحركُ ليفعل فعلاً يكتسبُ بذلك الفعل كمالاً، كما من شأننا أن نجود لنمدَحَ، و نُحسِنَ الأفعال ليحدُثَ لنا

ملكةٌ فاضلةٌ، اونصير خيّرينَ،

وذلک أنّ المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحالٌ أن يعود فيكمِّل جوهر فاعله، فانّ كمال المعلول أخسّ من كمال العلّة الفاعلة، والأخسّ لا يكسبُ الأشرفَ والأكملَ كمالاً، بل عسىٰ أن يهيّء الأخسُّ للأفضل والأشرف آلتَه ومادّتَه حتّىٰ يُوجِدَ هو فی بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأمّا نحن فانّ المدح الذی نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقیّ، بل مظنونٌ، والملكة الفاضلة التی نحصّلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدّها ويهيّء لها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمّل لأنفس الناس، وهو العقل الفعّال او جوهر آخر يشبهه.

وعلى هذا فانّ الحرارة المعتدلة ليست سبباً لوجود القوى النفسانيّة، ولكن مهيّء للمادّة، إذلا موجد، وكلا منافی الموجد. ثمّ بالحملة إذا كان الفعل مهيّئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله.

فبقی أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال؛ وكلّ خير هذا شأنه فانّما يطلبُ العقلُ التشبّهَ به بمقدار الامكان. والتشبّه به هو تعقّل ذاته فی كمالها الأبدیّ، ليصير مثله، فی أن يحصل له الكمال الممكن له فی ذاته كما حصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الابدیّ علی أكمل مايكون لجوهر الشیء فی أحواله ولوازمه كمالاً لذلک..

فما كان يمكنُ آن يحصل كماله الأقصی له فی أوّل الأمر تمّ تشبّهُه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل كماله الأقصی له فی أوّل الأمر تمّ تشبّهه به بالحركة.

وتحقيق هذا أنّ الجرم السماویّ يستمدُّ القوّة غير المتناهية بما يعقل من الأوّل ويسنح عليه من نوره وقوّته دائماً، فلايكون له قوّة غير متناهية، بل للمعقول الذی يسنح عليه نوره وقوّته. وهو، أعنی الجرم السماویّ، فی جوهره علی كماله الأقصیٰ. إذ لم يبق له فی جوهره أمر بالقوّة. وكذلک فی كمه وكيفه، إلاّ فی

وضعه اوأينه، فانّه ليس أن يكون على وضع اوأين أولى بجوهره من وضع او اين آخر له فى حيزّه، فانّه ليس شيء من أجزاء مدار فلک اوكوكب أولىٰ بأن يكون ملاقياً له او لجزئه من جزء آخر. فمتى كان فى جزء بالفعل فهو فى جزء آخر بالقوّة، فقد عرض لجوهر الفلک مابالقوّة من جهة وضعه واينه.

والتشبّه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائماً، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوىّ بالعدد، فحفظه بالنوع والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لمايمكن من هذا الكمال، ومبدؤها الشوقُ الى التشبّه بالخير الأقصى فى البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن. ومبدأ هذا الشوق هو مايعقل منه، فعلى هذا النحو يحرّک العِلَّةُ الأولىٰ جرم السماء.

وقد اتضح لک أنّ الفيلسوف إذا قال: إنّ الفلک متحرک بطبعه فماذا يعنى، اوقال: إنّه متحرک بالنفس فماذا يعنى، او قال: متحرک بقوّة غير متناهية تُحَرِّک كمايحرّک المعشوق فماذا يعنى، وأنّه ليس فى أقواله تناقض ولااختلاف.

[فصل ٤٥]

فى أنّ لكلِّ فلكٍ جزئى محرّكاً أوّلاً مفارقاً، قبل نفسه، يحرّک على أنّه معشوق، وأنّ المحرّک الأوّل للكلّ مبدأ لجميع ذلک

ثم أنت تعلمُ أنّ جوهر هذا الخير المعشوق واحدٌ، ولا يمكنُ أن يكون هذا المحرک الذى لجملة السماء فوقَ واحدٍ؛ وإن كان لكلّ كرةٍ من كراتِ السماء محرّک قريبٌ يخصّه، ومشوقٌ معشوقٌ يخصّه، على مايراه الفيلسوف والاسكندر وثامسطيوس وعلماء المشّائين، فانّهم إنّما ينفون الكثرة عن محرّکِ الكلّ، ويثبتونَ الكثرةَ للمحرّكات المفارقة وغير المفارقة، التى تخصّ واحداً واحداً منها.

فيجعلون أوّل المفارقات الخاصّة محرّکَ الكرة الأُولىٰ؛ وهو عند من تقدّم «بطلميوس» كرة الثوابت، وعندمن اقتدىٰ بالعلوم التى ظهرت لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة؛ وبعد ذلک محرّک الكرة التى تلى الأُولىٰ

بحسب اختلاف الرأيين، وكذلك هَلُمَّ جَرّاً.

فهؤلاء يرون أنّ محرّك الكلّ شيء واحد، ولكلّ كرة بعد ذلك محرّك خاصّ. والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ماكان ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة.

والاسكندرُ يُصَرِّحُ ويقولُ في رسالته في «مبادى الكلّ»: إنّ محرّك جملةِ السمآءواحدٌ، لايجوزُ أن يكونَ عدداً كثيراً، وإنّ لكلِ كرةٍ محرّكاًومشوقاً يخصّانه.

وثا مسطيوس يصرّحُ ويقولُ ماهذا معناه: إنّ الأشبه والأحقّ وجودُ مبدأ حركةخاصّةلكلّ فلك على أنّه فيه، ووجودُمبدأ حركةخاصةله على أنّه معشوق مفارق.

ثمّ القياسُ يُوجِبُ هذا، فانّه قدصحّ لنا بصناعةِ «المجسطى» أنّ حركات الكرات السماويّة كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطؤ، فيجب أن يكون لكلّ حركة محرّكٌ غير الذى للآخر ومشوّقٌ غير الذى للآخر، وإلاّ لما اختلفت الجهاتُ ولما اختلفت السرعةُ والبطؤ؛ وقد بيّنا أنّ هذه المشوّقات خيرات محضة مفارقة للمادّة. وإن كانتِ الحركاتُ والكرات كلّها تشتركُ في الشوق إلى المبدأ الأوّل، فتشترك في دوام الحرْكة واستدارتها.

[فصل ٤٦]

في إبطالِ رأى من ظنّ أنّ اختلاف حركات السّماء لأجل ماتحت السّمآء

ولنحقّق هذا المعنى بزيادة تحقيق، فنقول: إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذيقول: إنّ الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكونَ للعناية بالأُمور الكائنة الفاسدة التّى تحت فلك القمر ــ وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أنّ حركات السماوات لايجوز أن تكون لأجل شيء غيرذواتها، ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها ــ أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إنّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلك القمر، ولكن للتشبّه بالخير المحض والشوق إليه. وأمّا اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كلّ واحدمنها في عالم

الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاءُ الأنواع. كما أنّ رجلاً خيّراً لوأراد أن يمضى فى حاجته سمتَ موضع، واعترض له اليه طريقان: أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاءُ وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحقّ، وجب فى حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كلّ فلك إنما هى ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأوّل مانقول لهؤلاء: أنّه إن أمكن أن يحدث للأجرام السّماويّة فى حركتها قصدمّا لأجل شىء معلول، ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتّىٰ يقول قائل: إنّ السكون كان يتمُّ لهابه خيريّة تخصّها، والحركة كانت لاتضرّها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر اوأعسر، فاختارت الأنفع.

فان كانتِ العلّةُ المانعةُ عن أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالةَ قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلةُ موجودةٌ فى نفس قصد اختيارِ الجهةِ. وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصدَالحركة، وكذلك الحالُ فى قصدالسرعة والبطؤ، فليس ذلك على ترتيبِ القوّة والضعف فى الأفلاك، بسبب تقدّم بعضهاعلى بعض فى العلووالسفل، حتّى ينسب اليه، بل ذلك مختلف.

ونقولُ بالجملة: لايجوزُ أن يكون عنها شىء لأجل الكائنات؛ لاقصد حركة، ولاقصد جهة من حركة، ولاتقدير سرعة وبطؤ، بل ولاقصد فعل البتّة، لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ ولأنّ كلّ ماكان من أجله شىءٌ آخر فهو أتمُّ وجوداً من الآخر.

ولا يجوزُ أن يستفاد الوجود الأكمل من الشىء الأخسّ، ولايكون البتة إلى معلول قصدٌ صادق غير مظنون، وإلاّ كان القصدُ معطياً ومفيداً لوجود ماهو اكمل وجوداً منه.

وإنّما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيّئاً له ويفيد وجوده شيءٌ آخر، مثل الطبيب للصحّة. فالطبيب لايعطى الصحّة، بل يهيّء لها المادّة والآلة، وإنّما يفيد الصحّة مبدأ أجلّ من الطبيب، وهو الذى يعطى المادّة جميع صورها وذاته أشرف من المادّة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده اذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطأ.

ولأنّ هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لاتنحلّ إلاّ بالكلام المشبع. فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إنّ كلّ قصدٍ فله مقصودٌ، والعقلىُّ منه هو الذى يكونُ وجودُ المقصود عن القاصد أولىٰ بالقاصد مِنْ لاوجوده عنه، وإلاّ فهو هذرٌ.

والشيء الذى هو أولى بالشيء فانّه يفيده كمالاًمّا؛ ان كان بالحقيقة فحقيقيّاً وان كان بالظنّ فظنيّاً. مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما اشبهها كمالات ظنيّة. والربح، والسلامة، ورضاالله، وحسن معاد الآخرة. وهذه وماشبهها كمالات حقيقيّة لاتتمُّ بالقاصد وحده.

فاذن كلّ قصدٍ ليس عبثاً فانّه يفيد كمالاً مّا لقاصده، لولم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فانّ فيه لذةً اوراحةً اوغيرذلك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلّة يفيد العلّة كمالاً لم يكن. وانّ المواضع التى يظنُّ فيها أنّ المعلول أفاد علّته كمالاً مواضعُ كاذبةٌ اومحرّفة؛ وقدبيّنا ذلك وأوضحناه وحلّلنا الشكوكَ فيه.

فان قال قائل: إنّ الخيريّة توجب هذا، فانّ الخير يفيد الخير.

قيل له: أمّا أوّلاً فهذا موجبه النقصُ وطلبُ الكمال، والنقصُ وطلبُ الكمال لما هو عدم شريّةٌ، ليس خيريّةً.

وأمّا ثانياً فانّ الخيريّة لاتخلو: إمّا ان تكونَ صحيحةً موجودةً دون هذا القصد، ولامدخلَ لوجود هذا القصد فى وجودها، فيكون كونُ هذا القصد

ولاكونُه عن الخيريّة واحداً، فلاتكون الخيريّةُ تُوجِبُه، وحاله تكون كسائر لوازم الخيريّة التى تلزمها بذاتها لاعن قصد؛ وإمّا ان يكون بهذا القصد يتمُ الخيريّة وتقوّم، فيكون هذا القصد علّةً لاستكمال الخيريّة وقوامها، لامعلولاً لها.

وإن قال قائل: إنّ ذلک للتشبه بالعلّة الاوُلىٰ فى أنّ خيريّته متعديةٌ.

فنقول: إنّ هذا فى ظاهر الأمر مقبول وفى الحقيقة مردود، فانّ التشبه به فى أن لايقصد شيئاً، بل بأن يتفرّد بالذات، فانّه على هذه الصفة اتّفاقاً من جماعة اهل العلم. وأمّا استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبّه به.

وان قال قائل: إنّه كما قديجوز أن يستفيد الجرم السماوىّ بالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود. فكذلک ساير أفاعيلها.

فالجواب: أنّ الحركة ليست تسفيد كمالاً وخيراً، وإلاّ لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنا اليه، وهواستثباتُ نوع مّايمكن أن يكون للجرم السماوىّ بالفعل. فهذه الحركة لاتشبه ساير الحركات التى تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرّک عنها بذاتها؛ لانّها نفس استبقاء الاوضاع والايون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذى فيها. فانّا سنذكر بعدُ، مايزيلُ هذا الاشكال ويُعرّفُ أنّ عناية البارى بالكلّ على أىّ سبيل هى، وأنّ عناية كلّ علّة بما بعدها على أىّ سبيلٍ هى، وأنّ الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الأوَل والأسباب الثانية.

فقد اتّضح بما أوضحناه أنّه لايجوزُ أن يكون شىءٌ من العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلاّ بالعرض، اويقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كان يرضى به ويعلمه. بل كما أنّ الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لايبرّد غيره، ولكن يلزمه أن يبرّد غيره والنارتتسخنُ بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لاتسخّن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخّن غيرها. والقوّةَ الشهوانيّة تشتهى لذّةَ الجماع ليندفع الفضل وتتمُ

لها اللذّة، لاليكون عنها ولدٌ، ولكن يلزمها ولد. والصحّة هى صحّةُ بجوهرها وذاتها، لالان ينتفع المريضُ، لكن يلزمها نفعُ المريض كذلك فى العلل المتقدّمة.

فاذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماوّية إنّما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك؛ وإنّما اختلفتْ، لأنّ مباديَها المعشوقةَ المتشوّقَ إليها قدتختلفُ بعد ذلك الأوّل.

وليس إذا اشكل علينا أنّه كيف وجب عن كلّ تشوق حركةٌ بهذه الحال فيجبُ أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أنّ الحركاتِ مختلفةٌ لاختلاف المتشوّقات.

[فصل ٤٧]

فى أنّ المشوّقات التى ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقى علينا شىءٌ، وهو أنّه يمكن أن تتوهَّم المشوّقات المختلفة اجساماً، لاعقولاً مفارقة، حتّى يكونَ مثلاً الجسم الذى هوأخسُّ متشبّهاً بالجسمِ الذى هوأقدمُ وأشرفُ.

فنقول: هذا محالٌ، وذلك لأنّ التشبّهَ به يوجب مثلَ حركتهِ وجهتها والغاية التى تؤمُّها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فانّما يوجب الضعف فى الفعل لاالمخالفة فى الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاك إلى أُخرىٰ. ولايمكن ان يقال: إنّ السبب فى هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كأنّ طبيعة ذلك الجسم تعاند أن يتحرك من «ا» الى «ب» ولاتعاند أن يتحرك من «ب» الى «ا»، فان هذا محال، لأنّ الجسم بماهو جسم لايوجب هذا، والطبيعة بماهى طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعى من غيروضع مخصوص. ولوكانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً، فدخل فى حركة الفلك معنى قسرى.

ثمّ وجودُ كلّ جزء من أجزاء الفلك على كلّ نسبة محتملٌ فى طبيعة الفلك، فليس يجب انّه إذا ازيل جزء من جهة جاز وإن ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة فتجيب الى تلك الجهة

ولاتجيب الى جهة أُخرىٰ ان عيقت عن جهتها، وقد قلنا إنّ مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولاأيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه، فليس إذن فى جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له إلى أىّ جهة كانت.

وأيضاً لايجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلك الجهة لامحالة إلاّ أن يكون الغرض فى الحركة مختصاً بتلك الجهة، لأنّ الارادة تبع للغرض وليس الغرض تبعاً للارادة. فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض، فاذن لامانع من جهة الجسميّة ولامن جهة الطبيعة ولامن جهة النفس إلاّ اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجميع عن الامكان.

فاذن لوكان الغرض تشبّهاً بعد الاول بجسم من السماويّة لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً او اسرع منه فى كثير من المواضع. وكذلك إن كان الغرض لمحرّك هذا الفلك التشبّه بمحرك ذلك الفلك.

فبقى أنّ الغرض لكلّ فلك تشبّهٌ بشىء غيرجواهر الافلاك من موادّها وأنفسها. ومحالٌ أن يكون بالعنصرّيات ومايتولّد عنها، ولاأجسام ولاأنفس غيرهذه. فبقى أن يكون لكلّ واحد منها شوقُ تشبّهٍ بجوهر عقلىّ مفارق يخصّه. [وتكون العلّة الأُولىٰ متشوق الجميع بالاشتراك. فهذا معنى قول القدماء: إنّ للكلّ محرّكاً واحداً معشوقاً، وإنّ لكلّ كرةٍ محرّكاً يخصّها ومعشوقاً يخصّها]. فيكون إذن لكلّ فلكٍ نفسٌ محرّكة تعقل الخير، وله بسبب الجسم تخيّلٌ، اىْ تصوّرٌ للجزئيّات وإرادةٌ للجزئيّات، ويكون مايعقله من الاول ومايعقله من المبدأ الذى يخصّه القريب منه مبدأ تشوّقه إلى التّحرّك، ويكون لكلّ فلكٍ عقلٌ مفارقٌ، نسبتهُ إلى نفسهِ نسبةُ العقل الفعّال إلى أنفسنا، وإنّه مثالٌ كلّىٌّ عقلىٌّ لنوع فعله. فهو يتشبّه به.

فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحركات. فان كانت الأفلاك المتحيّرة انّما الغرض فى كرات كلّ كوكبٍ منها حركة الكوكب كانت

المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات. وإنّ عددها على ما يراه المتأخّرون عشرةٌ بعد الأوّل: أوّلها العقل المحرّك الذى لا يتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصىٰ، ثمّ الذى هو مثله لكرة الثّوابت، ثمّ الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّىٰ ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضىّ ونحن نسميّه العقل الفعّال.

فان لم يكن كذلك، بل كان كلّ كرة متحرّكة لها حكم فى حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً. وكان على مذهب الفيلسوف قريباً من خمسين فمافوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقدعلمت من كلا منا فى الرّياضيّات مبلغ ماظفرنا به من عددها.

وإن كان لكلّ حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات.

أمّا على رأى بطلميوس الموضوع على أنّ كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، او أنّ الكوكب نفسه يخرق الفلك فى ما لم يوضع له فلك تدوير كالشمس على غالب ظنّ بطلميوس.

وأمّا على رأى الفيلسوف، وهو أنّ لكلّ كوكب فلكاً يخصّه بحركته من غير أن يخرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه، فالفلك ينقله، لأنّ فلك التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلك التدوير البتة، بل ينتقل الحامل له. وليس هذا المذهب بضعيفٍ، ولاالهيئةُ تبطلُ به. وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فاذا أُحصِيَتِ الحركاتُ على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأوّل تكون العقول المفارقة بعددٍ دون هذا العدد بكثير. والأقربُ الى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة فى الثوابت وتعظم، ولا يبعد أن تنحلّ. ونحن لانتعرضُ لذلك فيطول بنا الكلام.

[فصل ٤٨]

فى أنّ حركة الأفلاك وضعيّة لامكانيّة وحركة الكواكب مكانيّة إن كانت متحركة بذاتها

وممّا يليق أن نقرنه بهذا أن ندلّ على أنّ الحركة السماويّة فى أىّ مقولة، وأنّ التزام الفلك الداخل حركة مافوقه على أىّ جهة، فنقول: إنّ الحركات السماويّة على قسمين حركة الجرم على مركز خارج عنه، وحركة الجرم على مركز فيه. ومعلومٌ أنّ حركة الجرم على مركز خارج عنه هو على استبدال الأمكنة، فهى حركة أينيّة. وأمّا الأُخرىٰ فهى حركة وضعيّة لاغير وليست حركة أينيّة. ومقولة الوضع قديقع فيها حركة، كما يقع فى الكم والكيف، إلاّ أنّ الأوائل لم تذكره. والفيلسوف إذا عدّ فى السماع الطبيعى المقولات التى يقع فيها الحركة لم يتعرَّض للوضع.

وقدسنح لى فى ما اختصَّ به من الرأى أنّ هذه الحركة ليست أينيّةً، ولكنّها وضعيّةٌ:

أمّا أنّها ليست بأينيّةٍ، فلأنّ الأين نسبة الشىء الى مكانه، والحركة فى الأين هو استبدال هذه النسبة. وقديجوز أن يتحرك الجرم مستديراً على نفسه، وإن لم يكن فى مكان. فقد صحّ أنّ الجرم الأقصى هذا شأنه، فكيف يمكن أن يتحرك حركة مكانيّة ماليس فى مكان، وإن كان فى مكان فلايفارق مكانه.

وأمّا أنّها وضعيّةٌ، فلانّ المتحرك بها وإن كان فى أين مّا ومكانٍ فليس يفارق أينه ولامكانه، ولايستبدل به؛ بل يستبدل أجزاء النسبة إلى أجزاء أينه إن كان له أين؛ اوجهاته إن لم يكن له اين، بل جهات، فيكون المتغيّر هذه النسبة، لاأين. وهذه النسبة تسمّىٰ وضعاً. فاذن هذه الحركة فى الوضع، لافى الاين.

وامّا أنّ فى الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض فى جهاتها، او نسبة أجزائه الى أجزاء مكانه، فأمرٌ مبيّنٌ فى المنطق. فهذه مسألةٌ وحلّها.

[فصل ٤٩]

فى أنّ الأفلاک الداخلة فى الحرکة الاولىٰ کیف تتبعها

وأمّا المسألة الثانية فانّ قوماً يظنّون أنّ الفلک الداخل يحدث فيه تحريک من الخارج، ويحفظ حرکته نفسها معذلک لقوّةٍ تنفذُ فيها من الخارج، فتکون حرکتهُ من الخارج، لاقسريّةً، لأنّها يبقى مکانها، ولاطبيعيّةً، لأنّها ليست عنها.

وهذا منهم غلط، بل الفلک الداخل لايتحرّکُ البتة عن الخارج بحرکةٍ تحدثُ فيه؛ بل بالعرض: کحرکة الراکب فى السفينة تحرّکه السفينة وهو ساکن، وحرکة راکب السفينة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حرکة السفينة، فيکون اتّباعه لحرکة السفينة، لالحرکةٍ حدثت فيه من السفينة، بل لحرکة مکانيّة، وإنّما الحرکةُ الحقيقيةُ فيه حرکتهُ الأُخرىٰ بالعرض، اى لأجل حرکة مکانه، او کحرکة کرةٍ مهندمة فى کرةٍ تحرکه الخارجةُ. والداخلةُ لاتستبدلُ مکاناً إلاّ وضعاً.

وهکذا الحال فى حرکات الافلاک الداخلة بسبب الخارجة، وذلک لايمکن إلاّ على وجهين، وقدوجدا. وهما أنّه إمّا أن تکون مراکزها مختلفةً، فيکون الداخل واقعاً فى جانبٍ من الخارج، فاذا انتقل ذلک الجانب نقله بالعرض، وهويصحّ أن يکون ساکناً فيه. وتصوّر هذا المعنىٰ من لبنةٍ قدقُوّر بعضهُا تقويراً أميل على جانبٍ، وعلى الاستدارة، وقد أُخذَ وسطُ اللبنة وتوهّم أنّ اللبنة تُدارُ على مرکز نفسها. والتقويرا ودع جرماً مهندماً فيه يدارُ على مرکز آخر، وهذا للمتحيرات.

وإمّا أن تکون مَحاوِرُها مختلفةً، فيلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج، فيلزم من ذلک التلازمُ فى جميع الأجزاء، إلاّ أن يتحرّک الداخلُ حرکتَها الخاصّةَ. وهذه لکرة الثوابت.

[فصل ٥٠]

فى أنّ النار كيف تتبع الفلك فى الحركة فى جميع الأجزاء إلاّ أن يتحرك الداخل

وامّا حركةُ الأثير، أعنى فلكَ النار فى فلك القمر، فليس لأنّ فلك القمر ينقله مع نفسه إليه ولا يدفعه، فانّ المستدير يتحرّك مُماسّاً لما فيه لا دافعاً له، لأنّ الدافع يجب أن يطلب نفوذاً فى جرم المدفوع ليدفعه، والمستدير لا يمكنه ذلك، ولكنّ سطح فلك القمر من داخل مكانٌ طبيعىّ يشتاق الهوا بالطبع. فكلّ جزء من أجزاء النار يشتاق منه شيئاً معيّناً إليه يتحرك ويتعيّن له بالقرب فهو بالشوق يلازمه، فاذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه. فتلك الحركة ليست قسريّةً ولا أيضاً طبيعيّةً مطلقةً، لانّها لا تكون عن طبيعة النار وحدها، بل عن طبيعتها وطبيعة مكانها.

وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا، إلاّ أنّه نافعٌ ومنبّهٌ على ما استعمله من حركة الوضع، وذلك على نسب الأجرام السماويّة بعضها إلى بعض فى تلازم الحركة.

فلنعد إلى الغرض ولنقل: إنّ قوماً من الأفاضل جعلوا الكوكبَ فى كرته الكليّة كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه فى الكرات الجزئيّة وتحرك حركات مختلفة بحسب حركات الحيوان، إلاّ فى تلك الثّوابت، فانّهم زعموا أنّ القوة المحركة تسنح على الكواكب من كراتها. فكأنّ الكرة قلب والكواكب فيه أعضاءٌ. أعضاءٌ.

ويكون عندهم لكلّ كرةٍ كليّةٍ نفسٌ واحدةٌ لها وضع، فلزم هذه الطريقة أيضاً أن تكون المتشوقات لا بعدد الكرات الجزئيّة، بل بعدد الكرات الكليّة. ومعنى قولى «كرة كليّة» مثل كرة زحل المحركة لزحل، وإن كانت تتجزّىٰ إلى كراتٍ تجزّى الحيوان إلى اعضائه.

[فصل ٥١]

فى أن أجسام الفلك مختلفة الأنواع وكلّ نفس تخالف الأُخرىٰ فى النوع، وكلّ عقل يخالف الآخر فى النوع

وقد عرض للأوائل اختلافٌ فى طبيعة الجرم السماوىّ، فبعضهم يرى أنّ تلك الطبيعة واحدة بالنوع فيها وتختلف بالشخص. والمحصّلون على أنّ الطبيعة الخامسة جنسيّة، وتحتها أنواع، وكلُّ نوع منها فى شخص واحدٍ، لكماله، فكلّ كرةٍ نوعٌ، وكلُّ كوكبٍ نوعٌ، ولولا ذلك لما افترقتْ فى أمكنتها، وفى حركتها، او فى وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف فى الأنفس المحرّكة لها: فقومٌ جعلوها من نوع الأنفس النطقية التى لنا، وهذا بعيد غاية البعد. وقومٌ جعلوها نوعاً آخر، لكن هى فيما بينهما لاتختلفُ بالنّوع، بل تختلف بالشرف والدنوّ. وكذلك جعلوا العقول المفارقة كلّها نوعاً واحداً وتختلفُ بالشرف والدنوّ، وزعموا أنّه ليس يجب أن يكون كلّ نقصان بدخول الضدّ. فاستعانوا فى ذلك بأمثلة جزئيّة. وقد غرّهم فى ذلك كلامُ الاسكندر بأنّها مختلفة فى النوع ولكن لااختلافاً بعيداً؛ وهذا القول فى أوّله تصريح باختلافها، وليس فى آخره نقضٌ لذلك؛ فانّ المختلفات فى النوع منها متقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومنها متباعدة، مثل الأحمر والأقتم.

ولكن الحقّ هو أنّ هذه معانٍ، والمعانى لاتختلف فى استحقاق أن يكون هذا علةً وهذا معلولاً، وهذا علّة لشىء لذاته كذا، وهذا علّة لشىء مخالف لذلك، وكلّ واحد منهما علة لذاته وجوهره، على مانوضحه. إلاّ وفيها اختلاف معنوىّ وهو المباينة النوعية. والمتّفقات فى المعنى ولامادّة ولافعل ولاانفعال لاتختلف أيضاً فى الشرف والدنائة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى، بل بسبب آخر فى ذاتها. ولايجوز أن يكون بسبب عارض، فانّ بعض هذه لامادّة لها ولاتنفعل. ثم إن

كان بسبب عارض فى بعض الأجزاء او فى الكلّ كانت الذوات متّفقةً فى الشرف والدنائة، ومختلفةً بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض. وكلامنا ليس فى هذا النوع من التفاوت، بل فيما كان ذاتيّاً.

وإذا كان التفاوتُ فى جواهرها، وجواهرُها معانٍ، كان التّفاوت بمعان جوهريّة، وهذا بعينه يوجبُ مباينةَ الأنواع. فقولُ هؤلاء «إنّها مثماثلةٌ فى النوع ومختلفةٌ فى العلوّ والدنوّ» متناقض. بل الحقّ يكون لكلّ واحد منها نوع على حدة كلىّ عقلىّ ومثال عقلىّ لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجوداتُ متّفقةً فى أنّها لاأجسامٌ، يوجبُ ذلک اتّفاقَها فى النوع، وإن اتّفقت، بعدَ كونها لاأجسامٌ، فى أنّها عقولٌ ومفارقةٌ للأجسام. كما انّ الأعراضَ متفقةٌ أيضاً فى أنّها لاأجسامٌ، ولا يوجبُ ذلک اتّفاقَها فى النوع، وإن اتفقت، بعدَ أنّها لا أجسامٌ، فى أنّها محسوسةٌ وغيرُ مفارقةٍ. بل كما أنّ الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلک الموجوداتُ الغيرُ الجسمانيّة المفارقة يجوز أن تكونَ مختلفةَ الأنواع، وليستِ العقليّةُ لها إلاّ أنّها مفارقةٌ، كما المحسوسةُ أنّها مواصلة.

[فيجب أن تعلم أنّ المبدأ الأول وإن كان عقلاً فلا شريک له فى نوعه. وكذلک لكلّ واحد من المبادى المفارقة بعده]، ويجب أن تعلم أنّ الجوهريّة والعقليّة ليس يقال عليها على سبيل الجنس، بل على سبيل التقدّم والتأخّر، وقد شرح الفرق بين الأمرين فى كتب المنطق؛ وأن تعلم أنّه ليس يوجب كون الشىء غيرَ مقول عليها قولَ الجنس أن لايكون الجوهر جنساً لغيرها، فانّ الشىء قد يكون جنساً بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس الى أشياء أُخر.

[فصل ٥٢]

فى تعريف جرم الكلّ ونفس الكلّ وأنّها بالقوّة من وجه وعقل الكلّ وانّه بالفعل دائماً

واعلم أنّ اسم السماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة، كأنّهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، لأنّه أصغر نسبةً إلى العالم السماوىّ من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان إلى بدنه. ثمّ إذا قيل: «حيوان» لم يدخل تلك الحصاة فى جملته. ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذى يحويه حيّاً. والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشىء واحد حىّ، له نفس عقليّة، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: «كلّ» للسماء الأُولىٰ، فانّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ، وحركته حركة الكلّ. فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنّها شىء واحدٌ، ونفس الكلّ ويعنون به جملة الأنفس المحرّكة للسماويات كأنّها شىء واحد. وتارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصىٰ التى هى أولى بالتشويق بعد الخير المحض، ونفس الكلّ ويعنون به النفس المختصّة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالى شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً لايشوبه ما بالقوّة. ونفس الكلّ، لأنّه محرك يعرض له أن يكون بالقوّة دائماً، وقد عرفت كيف ذلك. وقد يصحّ لنا، بما نُبيّنُه بعدُ، أنّ طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكلّ، فيسمّون ذلك طبيعة الكلّ، ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ؛ ومراتب الأجسام: الجسم الأثيرىّ السماوىّ، والجسم الاسطقسىّ الأرضىّ، والأجسام المتكونة. وسيتضح لنا فيما يستقبل أنّ أوّل الموجودات عن الموجود الحقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ.

المقالة الثانية

[فى الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن اول موجود عنه الى آخر الموجودات بعده]

[فصل ١]

فى أنّ الموجودات كيف تكون عن الأوّل وفى تعريف فعله

قدصحّ لنا فيماقد مناه من القول أنّ واجب الوجود بذاته واحد وأنّه ليس بجسم ولافى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه، فاذن الموجودات كلّها وجودهاعنه. ولايجوز أن يكون له مبدأ او سبب من الأسباب بوجه من الوجوه، لاالذى عنه او الذى فيه او به يكون، ولاأن يكون لأجل شىء. فلهذا لايجوز أن يكون كون الكلّ عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكلّ ولوجود الكلّ، فيكون قاصدا لأجل شىء غيره.

وهذا الفصل قدفرغنا عن تقريره فى غيره، وذلک فيه أظهر. ويخصّه، فى امتناع أن يقصد وجود الكلّ عنه، أنّ ذلک يؤدّى إلى تكثّر فى ذاته، فانّه حينئذ يكون فيه شىء بسببه يَقصُدُ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريّة فيه توجب ذلک، ثمّ قصد مّا، ثمّ فايدة يفيدها إيّاه القصدُ، على ما أوضحناقبل، وهذا محال.

وليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع، بأن يكونَ وجودُ الكلّ عنه لابمعرفةٍ ولارضىً منه، وكيف يصحُّ هذا؟ وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجبُ أن يعقل أنّه يلزمه وجود الكلّ عنه؛ لأنّه لايعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدءاً أوّلاً. ويعقلُ وجودَ الكلّ عنه على أنّه مبداه، هوذاته لاغيرذاته، فانّ العقل والعاقل والمعقول منه واحد، وذاته عالمة راضية لامحالة بما عليه ذاته. ولكنّ الأوّل تعقّلهُ الأوّلُ وبالذات تعقّلُ ذاته التى هى لذاتها مبدأ نظام الخير فى الوجود، فهو عاقل

لنظام الخير فى الوجود كيف ينبغى أن يكون، لاعقلاً خارجاً عن القوّة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول، فانّ ذاته بريئة عمّا بالقوّة من كلّ وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير فى الوجود أنّه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكلّ على مقتضى معقوله. فانّ الحقيقة المعقولة عنده هى بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأمّا نحن فنحتاج فى تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة والى إرادة حتى يوجد، وهذا لايحسن فيه ذلك ولايصحّ لبراء ته عن الاثنينية على ما أطنبنافيه. فتعقّلُهُ علّةُ الوجود على ما يعقله.

ووجود مايوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده، لاأنّ وجوده لأجل وجود شيء آخر. وهو فاعل الكلّ، بمعنى أنّه الموجود الذى يفيض عنه كلّ وجود، ووجودهُ بذاته، ومباينٌ لكلّ وجود غيره.

وليس معنى قولنا «إنّه فاعل الكلّ» هو أنّه معطى الكلّ وجوداً جديداً بعد تسلّط العدم على الكلّ، وإن كان هذا هومعنى فاعل الكلّ عند العامّة. وحينئذٍ يطالبون أنّ هذا الفاعل هو فاعل من جهة أنّ وجوداً صدر عنه، او من جهة أنّه لم يكن الوجود يصدر عنه، اومن جهة اجتماع الأمرين.

فان كان من جهة أنّ وجوداً صدر عنه ولايعتبر حال عدم ذلك الوجود، فالفا عل الأفضل هو الذى عنه الوجود أدوم.

وإن كان فاعلاً لأنّه لم يعط الوجود؛ فقد صار غير فاعل إذا اعطى الوجود أى من جهة أنّه لايصدر عنه.

وإن كان فاعلاً لأنّه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لايعطيه الوجود، فليست الفائدة منه فى ذلك العدم السابق. فان ذلك العدم لم يكن يحتاج إلى علّة، بل إلى عدم العلّة، لكنّ الفائدة منه أنّ لغيره منه وجوداً، وهو فضيلةُ هذه الصفةِ الّتى تسمّىٰ فعلاً. فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم فالاسم فاعل؛ وإن أبى إلاّ أن يكون الفعل لما تقدّمه العدم، فانّا حينئذٍ

لانسمّى نسبة الأوّل تعالىٰ إلى الكلّ فعلاً، بل نطلب له اسماً زائداً على هذا، دالاً على معنى أجلّ من الفعل.

ولأنّ هذه المعانى ليس لها عند الجمهور أسامٍ فلابدّ من أن ننقل لها الأسماء من الدلالات المشهورة إلى الدلالة على المعنى المطلوب، فيجب أن نطلب اسماً معظماً من الأسماء التى تحاذى اسم الفعل

[فصل ٢]

فى معنى الابداع عند الحكماء

وهذا الاسم هو الابداع، فانّ الحكماء اصطلحوا على تسمية النسبة التى تكون إلى الكلّ إبداعاً. والابداع عند العامّة بمعنى آخر، وهو الاختراع الجديدُ لاعن مادّةٍ. وأمّا الحكماءُ فيعنون بالابداع إدامةَ تأييس ماهو بذاته ليسٌ، إدامةً لاتتعلّقُ بعلةٍ غيرِ ذاتِ الأوّلِ، لامادّةَ، ولاآلة، ولامعنى، ولاواسطة. وظاهرٌ أنّ هذا المعنى أجلُّ من الفعل

وأمّا بالبحث الذاتى، فلأنّ فائدةَ الفعل وجودُ شىءٍ آخر غير دائم، وفائدة هذا المعنى وجود دائم، وأمّا عدم المفعول فلم يكن عن الفاعل. وإن كان شرفُ الفاعل أنّه أزال عدمه بعد ماكان، فشرفُ المبدع اكبر، لانّه منع العدم أصلاً. ولكلى المعنيين، اعنى الابداع والفعل، تأثيرٌ فى العدم وفى الوجود، امّا الفعلُ فاعطاء الوجود وقتاً ورفع العدم وقتاً لادائماً، وأمّا الابداع فاعطاءُ الوجود دائماً ومنعُ العدم دائماً. فهذا المعنى إذن أجل و أشرف بالبحث الذاتى.

وأمّا بالبحث عن اللوازم فانّا قدبيّنا أنّ الفاعل بعد مالم يفعل فانه يفعل لامحالة فى مادّةٍ، وبتوسّطِ حركةٍ وزمانٍ؛ والمبدع الحقّ فانّه مبدأ لكلّ مادّة ولكلّ حركة ولكلّ زمان ولكلّ جملةٍ.

فاذا نسبت العلّةُ الأُولىٰ إلى الكلّ معاً كان مبدعاً. وإذا نسبت بالتّفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شىء، بل لما لاواسطة بينه وبينه

[فصل ٣]

فى أنّ المعلول الأوّل واحد وأنّه عقل

ولأنّ كون مايكون عن الأوّل هو على سبيل لزوم إذ صحّ أنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل: فلايجوز أن يكون أوّلُ الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة، لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادّة وصورة، لأنّه هو على حكم ما فى ذاته يكون لزوم مايلزم عنه. فالجهة التى عنها يلزم منه هذا الشىء ليست الجهة التى يلزم عنها لاهذا الشىء بل غيره.

فان لزم منه عددان او شيئان يكون منهما شىء واحد مثل مادّة وصورة فيلزمان على جهتين مختلفتين فى ذاته، وتانك الجهتان إن كانتا لافى ذاته، بل لازمتين لذاته. فالسؤال فى لزو مهما ثابت حتى تكو نا من ذاته فيكون ذاته منقسماً بالقول، وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده.

فبيّن أنّ أوّل الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيّته وحده لافى مادة. فليس شىء من الاجسام ولامن الصور التى هى كمالات الأجسام بمعلولاتٍ قريبة له، وهو عقل محض لأنّه صورة لافى مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة التى عددناها، ويشبه أن يكون محرّك الجرم الأقصى على سبيل التشويق.

[فصل ٤]

فى أنّه كيف يكون الثوانى عن المعلول الأوّل

وأنّ ذلک لكثرة تلزم ذاته وأنّه يلزم عن المعلول الأوّل عقل وفلک ونفس وكذلک عن ذلک حتى يقف عند العقل الفعّال ويحدث العناصر والمزاجات الأربعة الانسانيّة.

ولأنّ فى الموجودات عن الأوّل أجساماً، ولاسبيل فى أن يكون عن الأوّل

بلاواسطة أجساماً، ولاأيضا يمكن ان يكون عن واسطة هى وحدة محضة ولااثنينيّة فيها بوجه، فيجب أن يكون عن المبدعات الأُوَل بسبب اثنينيّة يجب فيها ضرورة اوكثرة كيف كانت، ولايمكن فى العقول المفارقة شيء من الكثرة إلاّ على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأوّل واجب الوجود، وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل ضرورة فيجب أن يحدث فيه من الكثرة: معنى إمكان الوجود، ومعنى أنّه يعقل ذاته ويتجوهربه، ومعنى أنّه يعقل الأوّل

وليست الكثرة له عن الأوّل، فانّ إمكان وجوده أمر له بذاته لابسبب الأوّل، بل له من الاوّل وجوب وجوده، ثم كثرة أنّه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجود وحدته، ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافيّة ليست فى أوّل وجوده وداخلة فى مبدأ قوامه، فيجب إذاً أن تكون هذه الكثرة علة إمكان وجود الكثرة معاًعن المعلومات الأُوَل. ولولا هذه الكثرة لكان لايمكن أن يوجد منها إلاّ وحدة ولم يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لاكثرة هناك إلاّ على هذا الوجه فقط.

وقدبان لنا فيما سلف أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاًعن الأوّل بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجودَ الأوّل عنه ثم يتلوه عقل وعقل. ولأنّ تحت كلّ عقل فلكاً بمادته وصورته التى هى النفس فتحت كلّ عقل ثلاثةُ أشياء فى الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثّلاثة عن ذلك العقل الأوّل يلزم عنه فى الابداع لأجل التثليث المذكور فيه.

والأفضل تبع للأفضل من جهات كثيرة. فيكون إذن العقل الأوّل يلزم عنه بما يعقل الأوّل وجودُ عقل عنه، وبما يعقل ذاته وجودُ صورة الفلك الأقصى وكمالها وهو النفس، وبما أنّه ممكن الوجود فى نفسه يلزمه وجودُ جرمية الفلك الأقصىٰ المعنى المشارك للقوّة وهو الجرم. فبما يعقل الأوّلَ يلزم عنه عقلٌ، وبما يختصّ بذاته على جهتيه الكرةُ الأولى بجزئيها أعنى المادة والصورة، والمادّةُ

بتوسط الصورة. كما أنّ امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا.

وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل عقل مفارق مفارقٌ. فانّا نقول: إنّه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كلّ عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع، حتى يكون مقتضى معانيها متّفقاً.

ولنبتدىء لبيان هذا المعنى ابتداءً آخر، فنقول: إنّ الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأوّل، لكثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّل كلّ فلك إلى صورته ومادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأوّل، ولا يجوز أيضاً أن يكون كلُّ جرم متقدم منها علّة للمتأخّر، وذلك لأنّ الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوّة نفسانيّة لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أُخرى.

وذلك أنّا قد بيّنا أنّ كلّ نفس لكلّ فلك فهو كماله وصورته، وليس جوهراً مفارقاً وإلاّ لكان عقلاً لا نفساً وكان لا يحرك البتة وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيّل وتوهم، وقد ساقنا القياس الى اثبات هذه المعاني لأنفس الأفلاك.

وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أُخرى غير أجسامها إلاّ بواسطة أجسامها. فانّ صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

امّا صورٌ قوامها بموادّ الأجسام. فكما أنّ قوامها بموادّ تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام؛ ولهذا السّبب فانّ النار لا تسخن حرارتها أيّ شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها او من جسمها بحال. والشمس لا تضيء كلّ شيء، بل ما كان مقابلاً لجرمها.

وامّا صورُ قوامها بذاتها لا بموادّ الأجسام، كالأنفس. ثم كلّ نفس فانّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب أنّ فعلها بذلک الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلک الجسم لكانت نفسَ كلِّ شيءٍ، لانفسَ ذلک الجسم.

فقدبان على الوجوه كلّها أنّ القوى السماويّة لاتفعل إلاّ بواسطة جسمها، و محال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأنّ الجسم لايكون متوسطاً بين نفس و نفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسّط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم و اختصاص بفعل مفارق لذاتها و لذات الجسم. وهذا غير الأمر الذى نحن فى ذكره، فان لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماويّاً، لأنّ النفس متقدّمة على الجسم فى المرتبة والكمال، فان وضع لكلّ فلكٍ شيء ــ يصدر عنه فى فلكه شيء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته فى شغل ذلک الجرم به، ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلک الجسم ــ فنحن لانمنع هذا. وهذا هو الذى نسميه «العقل المجرّد» ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم والمشارک إيّاه والصائر صورة خاصّة به.

فقدبان ووضح أنّ للأفلاک مبادى غير جرمانيّة ولاصور للاجسام، وأنّ كلّ فلک يختصّ بمبدأ منها، والجميع تشترک فى مبدأ واحد.

وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين، لكِنّا إنّما نختار فى هذا الكتاب من الحجج مالا يحوجنا إلى استعمال مقدّمات كثيرة وتحليل طويل، بل يكون اقرب إلى الأفهام. وقد يُبَيَّنُ هذا فيقال: إنّه ممّا لايشک فيه أنّ هاهنا عقولاً بسيطة ومفارقة تحدث فى أبدان الناس. وقد بين لک فى العلوم الطبيعيّة وسنبيّنها نحن بَعدُ عن قريب، وليست بعلل أُولىٰ، لأنّها كثيرة، مع وحدة النوع ولأنّها حادثة كما تبيّن هناک. وليست أيضا بمعلولات قريبة لهذا المعنى. وذلک أنّ الكثرة فى عدد المعلولات القريبة محال، فهى إذن معلوماتُ الاول بتوسّط.

ولايجوز أن تكون العلل الفاعليّة المتوسّطة بين الأولى وبينها، دونها

فى المرتبة؛ فلاتكون عقولا بسيطة ومفارقة، فانّ العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. أمّا القابلة للوجود فيكون أخسّ وجوداً فيجب أن يكون المعلول الأوّل عقلاً واحداً بالذات.

ولا يجوز أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأنّ المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه: إن كانت مختلفة الحقائق، كان مايقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضى الآخر فى النوع، فلم يلزم كلّ واحد منها مايلزم الآخر، بل طبيعة أُخرى، وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثّرت ولا مادّة هناك. فاذن المعلول الأوّل لايجوز عنه وجودُ كثرة الا مختلفة النوع. فليست هذه أيضاً كائنة عن المعلول الأوّل بلاتوسّط علة أُخرىٰ موجودة. وكذلك عن كل معلول حتّى ينتهى إلى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً. فيكون تكثّر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد الذات. وهذا بعد استتمام وجود السّماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكوّن الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير، فانّه إذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب فى القابل ضرورة.

فاذن يجب أن يحدث عن كلّ عقل عقلٌ تحته ويقف حتى يكون القوى العقليّة منقسماً متكثّراً فهناك ينتهى. وهذا برهان فى هذا الباب إذا استقصى قوى جدّاً.

فقد بان واتّضح أنَّ كلَّ عقل هو أعلىٰ فى المرتبة فانّه بمعنىً فيه، وهو أنّه بما يعقل الأوّلَ يجب عنه وجودُ عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاتَه يجب عنه النفسُ الفلكيّة، وبما هو ذومادّة فيجب عنه جرمُ الفلك. وجرمُ الفلك كائن عنه ومستبقىً بتوسّط النفس الفلكيّة، فانّ كلَّ صورة فهى علّةٌ لأن تكون مادّتُها بالفعل، لأنّ المادّة نفسها لاقوامَ لها. فليصادَر على هذا، وبيانُه طويلٌ.

[فصل ٥]

فى كيفيّة تكوّن ما تحت الفلك عن الفلك.

وإذا استوفت الكراتُ السماويّة عددَها لزم عنها وجودُ الاسطقسات. وذلک لأنّ الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبةُ أشياء تقبل نوعاً من التغيّر والحركة، وأن لايكونَ ماهو عقلٌ محضٌ وحده سبباً لوجودها. وهذا يجبُ أن يتحقّق من أصول كثيرة، أكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها.

ولهذا الاسطقسات مادّةٌ تشتركُ فيها وصورةٌ تختلفُ بها. فيجبُ أن يكونَ اختلافُ صورها تابعةً لاختلاف قُوى الأفلاک، وأن يكونَ اتفاق مادّتها تابعةً لمايتّفق فيه الأ فلاکُ. والأفلاکُ تتفقُ فى طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجبُ أن يكون مقتضى تلک الطبيعة مبدءاً للمادّة. كذلک ما يختلف فيه مبدأ تهيّؤها للصورة المختلفة.

ولأنّ المادّة ليست تبقىٰ بلا صورة فليس قوامُها عن الطبيعة الفلكيّة وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأنّ الصورة التى تقيم هذه المادّة الآن قد كانت المادّة قائمةً دونَها فليس قوامُها عن الصورة وحدها، بل بها وبالطبيعة الفلكيّة. فلو كانت عن الطبيعة الفلكيّة وحدها لا ستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة. بل كما أنّ الحركة المستديرة هناک تلزمُ طبيعةً تقيمها الطبايعُ الخاصيّة بفلکٍ فلکٍ، فكذلک المادّةُ هاهنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة مايكون عن الطبايع الخاصيّة، وهى الصورة.

وكما أنّ الحركة أخسُّ الأحوال هناک فكذلک المادّةُ أخسُّ الذوات هاهنا. وكما أنّ الحركة هناک تابعةٌ لطبيعة مّا بالقوّة [فكذلک المادة هاهنا موافقة لما بالقوّة]. وكما أنّ الطبايعَ الخاصيّةَ والمشتركةَ هناک مبدأ للطبيعة الخاصيّة والمشتركة هاهنا، كذلک مايلزم الطبائع الخاصيّة والمشتركة هناک من النِسَب

المختلفة المتبدّلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغيّر الأحوال وتبدّلها هاهنا، وكذلک امتزاجُ نسبها هناک سببٌ لامتزاج هذه العناصر. وللأجسامِ السماوياتِ بالكيفيّات التى تخصُّها وتسرى منها إلى هذا العالم تأثيرٌ فى أجساد هذا العالم، ولأنفسها تأثير ايضاً فى أنفس هذا العالم. وبهذه المعانى يُعلَمُ أنّ الطبيعةَ التى هى مدبّرة لهذه الأجسام بالكمال والصورة حادثةٌ عن النفس الفاشية فى الفلک، ويعلم ذلک بأدنى سعى.

[فصل ٦]

فى تكوّن الاسطقسات

قال قوم من أهل العلم: إنّ الفلک لأنّه مستدير فيجبُ أن يستدير على شىء ثابت فى حشوه، فيلزم محاكّتَه له التسخينُ حتّى يصير ناراً. وما يَبعُدُ عنه يبقىٰ ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّىٰ يصير أرضاً، وما يلى النارَ يكون حارّاً، ولكنّه أقلُّ حرّاً، ومايلى الأرضَ يكون أقلَّ تكثّفاً. وقلّةُ الحّر وقلّةُ التكاثف يوجبان الترطيب، فانّ اليبوسةَ إمّا من الحرّ وإمّا من البرد والتكثيف، لكن الرطب الذى يلى الأرض بارد والذى يلى النارحارّ، فهذا سببُ كون العناصر.

[فصل ٧]

فى العناية والتدبير

وأمّا وجودُ العناية من العلل العالية فى العلل السافلة فهى أنّ كلَّ علةّ عالية فانّها تعقل نظامَ الخير الذى يجب أن يكون عنه فى كلّ مايكون، فيتبعُ معقولَه وجودُ ذلک النظام.

وليس يمكننا أن ننكر التدبير فى أعضاء الحيوان والنبات والرتبة الطبيعيّة، ولا يمكننا أن نجعل القوُى العاليةَ عشيقةً بعمل يتكون عنها هذه الفاسداتُ اوما دونَها، فقد بيّنا هدا.

بل الوجهُ المُخلِّصُ عن الباطلَين أنَّ كلَّ واحد منها يعقل ذاته وهو تعقله

مبدأ للنظام الذى يجب أن يكون عنه، وذلك صورة ذاته، ويجوز أن يكون ذلك بالكليّة للمبدأ الأوّل. وأمّا الجزئيات والتغايير فلا يجوز أن تنسب إليه.

فاذا كان كذلك فانّ تعقّل كلّ واحد منها لصورة نظام الخير الذى يمكن أن يكون عنه مبدءٌ لوجود مايوجد عنه على نظمه. فالصورُ المعقولةُ التى عند المبادى مبدءٌ للصور الموجودة فى الثوانى.

ويُشبِهُ أن يكونَ أفلاطنُ يعنى بالصور هذه الصور، ولكن ظاهر كلامه منتقضٌ وفاسدٌ، قد فرغ الفيلسوف من كلامه (بيانه) فى عدّة كتب. فاذا كانت كذلك كانت عنايةُ الله مشتملةً على الجميع، لكن بالأمور الأبديّة تكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد، وبالأمور الفاسدة بالنوع فقط.

[فصل ٨]

فى مبدأ التدبير للكائنات الأرضيّة والأنواع غيرالمحفوظة

ولأنّ الأنواع ليست محفوظةً فقد تتولدُ بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حيواناتٌ ليست بمعهودة، وأنواعٌ من النبات جديدةٌ فى الوجود وليست عن أشباهها، ولا مثل كون الانسان عن شبيه به. فمعلوم أنّ العناية ليست عن الأوّل ولا عن العقول الصريحة، فيجبُ أن يكون بمبدأ بعدها، وهو إمّا نفسٌ منبثةٌ فى عالم الكون والفساد، وإمّا نفسٌ سماويّةٌ.

ويُشبِهُ أن يكون رأى الاكثر أنّه نفسٌ متولّدةٌ عن العقول والأنفس السماويّة وخصوصاً نفس الشمس والفلك المايل وأنّه مديرٌ لما تحت القمر بمعاضدة الأجساد السماويّة وبسطوع نور العقل الفعّال.

ويجبُ على كلّ حال أن يكون هذا المعنىُّ بهذه الحوادث مدركاً للجزئيات، فلهذا السبب أظُنُّ أنّ الأشبه أن يكون هذه نفساً سماويّة حتّى يكون لها بجزئيّتها أن تتخيّل وتُحِسَّ الحوادثَ إحساساً يليق بها. فاذا حدث حادثٌ عقل الكمالَ الذى يكون له والطريقَ الذى يؤدّى إليه، فحينئذٍ يلزم ذلك المعقولَ وجودُ

تلك الصورة فى تلك المادّة.

ويقال: إنّ النفسَ المُعينَةَ للداعين والمنُذِرَةَ بالأحلام وغير ذلك هذه ويشبه أن يكون ذلك حقّاً، فانّه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببُه مثلَ هذا الجوهر. وذلك أنّه كما يُشاهِدُ تغييراتِ المادّة فيعقل صورةَ نظام الخير والكمال الذى يجب هناكَ فيكونُ مايعقل، فكذلك يجوز أن يكون مشاهدتُه لتغييرات الأحوال فى سكّان هذا العالم يحدثُ فيه منها تعقّلٌ للواجب الذى يُدفَعُ به ذلك النقصُ والشرُّ ويُجلَبُ الخير، فيتبع ذلك التعقّلَ وجودُ الشىء المتعقّل. وانّ عناية مثل هذا [الجوهر يجب أن يكون بكلّ نقص و شرّ يدخل هذا] العالم وأجزائه ليتبع تلك العناية مايلزمها من الخير والنظام، فلايجبُ أن يختصَّ ذلك بشىءٍ دون شىء. فان كان دعاءٌ لايُستجابُ اوشرٌّ لايُدفَعُ فهناكَ سرٌّ لايُطَّلَعُ عليه. وعسىٰ العنايةُ لاتُوجِبُه. ومعنى العناية ما أوضحناه.

[فصل ٩]

فى امكان وجود امورنا درة عن هذه النفس مغيّرة للطبيعة

ولمّا كان تعقلُ مثل هذا الجوهر تتبعُه الصورُ الماديّةُ فى المادّة فلا يبعدُ أن يهلك به شرّيرٌ، او ينتعش به خيّرٌ، او يحدث نارُ او زلزلةٌ او سببٌ من الأسباب غير المعتادة، لأنّ الموادّ الطبيعيّة يحدثُ فيها ما يعقله ذلك الجوهرُ. فيجوز أن يُسَخّنَ باردَها ويُبرّدَ حارَّها ويُحرّكَ ساكنَها ويُسَكّنَ متحرّكَها. فحينئذٍ تحدثُ أُمورٌ، لاعن أسبابٍ طبيعيّةٍ ماضيةٍ، بل دفعةً، عن هذا السببِ الطبيعى الحادثِ. كما أنّ أصنافاً من الحيوان والنبات التى من شأنها أن تكون بالتوالد قد تتكوّن لا على سبيل التوالد عن أسبابٍ طبيعيّة مشابهةٍ لها ـ بل على سبيل التولد ـ وتحدثُ فيها صورٌ حادثةٌ جديدةٌ لم تكن فى مباديها. ويكون ذلك عن تعقّل هذا الجوهر. ولايجبُ أن ينكر من أحوال التدبير أُمورٌ غيرُ معهودةٍ، فهاهنا نوادرُ وعجائبُ، أسبابُها مثل هذا الذى وصفت.

[فصل ١٠]

فى أنّ هذا المبدأ كيف يعقل ما هاهنا فى الحال والمستقبل وكيف يؤثّر

ولأجل أنّ أنفُسَ الأجرام السماويّة عالمةٌ بما تفعل علماً كليّاً او جزئيّاً، وعالمةٌ بما يلزم أفاعيلها، فيجبُ أن تكون الأحوال المتجدّدة فى هذا العالم والتى فى المستقبل تابعةً لما فى الحال كالنتائج للمقدمات معلومةً هناك بالضرورة، لا أنّها تحتاج إلى ذلک او تكمل به. فالا نذاراتُ فى الأحلام والوحى وهذه النوادر منسوبةٌ إلى مثل هذه المبادى.

فلا يجبُ أن يتعجّب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادى النفسانيّة شىءٌ لا على المجرى الطبيعىّ. فانّ من اعتبر حال بدنه ونفسه سهل عليه دفعُ هذا التعجّب عن ظنّه، وذلک أنّ من شأن بدننا أن يحدث فيه حرارة وبرودة وحركة وسكون على سياق مقتضى الامُور الطبيعيّة، ويكونَ ذلک متولداً عن أسبابٍ قبل أسبابٍ وفى مدّةٍ محدودةٍ، وقد لا يعرض عن أسبابٍ طبيعيّةٍ، بل عن توهّماتٍ نفسانيّةٍ. كالغضب، فانّه يُحدِثُ حرارةً فى الأعضاء ليس سببُها طبيعيّاً. وكذلک الخيالُ الشهوانىُّ يحرّکُ الأعضاء، وإن لم يكن ذلک عن امتلاء طبيعى ويُحدِثُ ريحاً وان لم يكن ذلک عن أسبابٍ مستقدمّةٍ طبيعيّةٍ. والدليل على ذلک أنّ هذه كلّها تحدث عمّا ذكرناه فى وقتٍ لولم يكن ما ذكرناه لم يحدث. وكذلک الوَجَلُ يُحدِثُ رعدةً ونافضاً قويّاً. فعلى هذه حالُ النفس التى للعالم عند بدنه.

وسمعتُ أنّ طبيباً حضر مجلس ملكٍ من السامانيّين، وبلغ من قبوله أن أهّله لمؤاكلته على المائدة التى توضع له فى دارالحرم، ولا يدخلها من الذكور داخلٌ، وإنّما يتولّىٰ فيها الخدمَة بعضُ الجوارى. فبينا جاريةٌ تُقَدِّمُ بالخوان وتضعه إذ فرست بهاريح ومنعتها الانتصابَ، وكانتْ حظيّةً عند الملک، فقال للطبيبِ: عالِجها فى الحالِ على كلّ حالٍ. فلم يكن عند الطبيبِ تدبيرٌ طبيعىٌّ فى ذلک البابِ يشفي بلامهلةٍ، ففزع إلى التدبير النفسانىّ، وأمر أن يُكشَفَ شَعْرها، فما

أغنىٰ، ثمّ أمر أن يكشفَ بطنُها، فما أثّر، ثمّ أمر أن يكشفَ عورتُها، فلما حاولن الجوارى ذلک نهضت فيها حرارةٌ قويّةٌ أتتْ على الريحِ الحادثةِ تحليلاً، فانزعجتْ مستقيمةً سليمةً.

[فصل ١١]

فى الاشارة إلى عناية الصانع وعدله وآثار حكمته على السماوات والأرض

ولنعد الآن إلى الرأس ونقولُ: إنّه لمّا كان علمُ الحقّ الأوّلِ بنظامِ الخيرِ فى الوجودِ علماً لانقصَ فيه وكان ذلک العلمُ سبباً لوجود ماهو علمُ به حصل الكلُّ فى غاية الاتقانِ، لا يمكنُ أن يكونَ الخيرُ فيه إلاّ على ماهو عليه، ولا شىء ممّا يمكنُ أن يكونَ للكلّ إلاّ وقد كان له.

وكلُّ شىءٍ من الكلّ على جوهره الذى ينبغى له. وإن كان منفعلاً فعلى انفعاله الذى ينبغى، وإن كان مكانيّاً ففى مكانه الذى ينبغى، وإذا كان الخير فيه هو أن يكون منفعلاً قابلاً للأضداد فمدتّهُ مقوّمةٌ بين الضديّن على العدل: إذا كان أحدهما بالفعل فهو الآخر بالقوّة، والذى بالقوّة حقّ أن يصير بالفعل مرّةً. ولكل ذلک أسبابٌ مُعِدَّةٌ. وما عرض له من ذلک أن يزول عن كماله بالقسر، فانّ فيه قوّةً تردّهُ إلى الكمال، وجعلت الاسطقسات قابلةً للقسر حتّىٰ يمكن منها المزاجُ، ويمكن بقاءُ الكائنات منها بالنوع. فانّ ما أمكن بقاؤه بالعدد أُعطِىَ السببَ المستبقِىَ له على ذلک. وكانت القسمةُ العقليّةُ توجبُ باقيات بالعدد و باقيات بالنوع. فوفّىٰ الكلَّ وجودَه. ورُتّبَتِ للاسطقساتِ مراتبُها فاسكن النار منها أعلى المواضع وفى مجاورة الفلک. ولولا ذلک لكان مكانها فى موضع آخر، وعند الفلک مكانُ جرم آخر تلزمه السخونةُ لشدّة الحركة فيضاعف الحارُّ بالفعل ويغلبان سايرِ الاسطقسات فيزول العدول.

ولمّا كان يجبُ أن يغلب فى الكائنات التى تبقى بها الأنواع عناية الجوهر اليابس والصلب ومكان كلّ كائن حيث يكون مكان الغالب عليه وجب أن تكون

الأرض اكبر بالكم فى الحيوان والنبات، ويكون مكان الحيوان والنبات حيث تكون الأرض. ومع ذلک فقد كان يجبُ أن يكون مكانُها أبعدَ عن الحركات السماويّة، فانّ تلک الحركةَ إذا بلغت بتأثيرها الأجساد غيَّرتها وأفسدتها.

فوضعتِ الأرضُ فى أبعد المواضع عن الفلک، وذلک هو الوسط. وإذا كان الماءُ يتلو الأرض فى هذا المعنى وكان مكاناً أيضاً لكثير من الكائنات وكان يشارک الأرض فى الصورة الباردة جعل الماء يتلو الارض. ثمّ الهوا لهذا السبب ولأنّه يشارک النار والماء فى الطبيعة.

ولمّا كانت الكواكبُ أكبر تأثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصاً الشمس والقمر وكانت هى المدبّرة لما فى هذا العالم، جعل مافوق الأرض من الاسطقسات مشفّاً لينفذ فيه الشعاع وجعلت الأرض ملوّنةً بالغُبرة ليثبت عليها الشعاع. ولم يحط بها الماء لتستقرَّ عليها الكائناتُ. والسببُ الطبيعى فى ذلک يُبسُ الأرض وحفظُها للشكل الغريبِ إذا استحال منه او إليه فلايبقىٰ مستديراً، بل مُضَرّساً، ويميل الماء إلى الغور من أجزائه.

والأجرام السماويّة لم يكن كلهُّا بجميع أجزائها مضيئةً وإلاّ لتشابه فعلُها فى الأمكنة والأزمنة، ولا بجميع أجزائها مشفّةً وإلاّ لما نفذ عنها الشعاعُ، بل خلق فيها كواكب. ثمّ لم يترک الكواكبُ ساكنةً وإلاّ أفرط فعلها فى موضع بعينه ففسد ذلک الموضع، ولم يؤثّر فى موضع آخر ففسد ذلک أيضاً، بل جعلت متحرّكةً لينتقل التأثيرُ من موضع إلى موضع، ولا يبقىٰ فى موضع واحد فيفسد، ولو كانت الحركةُ التى نرى لها غير سريعةٍ لفعلت من الافراط والتقصير مايفعله السكونُ، ولو كانت حركتها الحقيقيّة تلک السريعة بعينها للزمت دائرةً واحدةً، فافرط فعلها هناک ولم يبلغ فعلها سائر النواحى، بل جُعِلَت هذه الحركةُ فيها تابعةً لحركة مشتملةٍ على الكلّ، ولها فى نفسها حركةٌ بطيئةٌ يميل بها إلى نواحى العالم جنوباً او شمالاً.

ولولا أنّ للشمسِ مثلَ هذه الحـركةِ لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا فصولٌ، فخولف بين منطقتى الحركتين وجعلتِ الأُولىٰ سريعةً وهذه بطيئةً، فالشمسُ تميلُ إلى الجنوبِ شتاءً، ليستولى على الأرض الشماليّة البردُ، وتحقن الرطوبات فى بطن الأرض. و تميل إلى الشمال بعد ذلک صيفاً لتستولى الحرارةُ على ظاهر الأرض و تستعمل الرطوبات فى تغذية النبات والحيوان. فاذا جفَّ باطنُ الأرض يكون البردُ جاء و الشمسُ مالت. فتارةً يمتلى الأرضُ غذاءً و تارةً تغذو.

و لمّا كان القمرُ يفعلُ شبيهاً بفعل الشمس من التسخين والتحليل إذا كان متبدّراً قوىَّ النور جعل مجراه فى تبدُّره مخالفاً لمجرى الشمس. فالشمسُ تكونُ فى الشتاء جنوبيّةً والبدرُ شماليّاً، لئلا يُعدَمَ السببان المسخّنان معاً؛ و فى الصيف تكون الشمسُ شماليّةً و البدرُ جنوبيّاً، لئلاّ يجتمع السببان المسخّنان معاً.

و لمّا كانت الشمسُ صيفاً على سمت رؤوس أهل المعمورة جُعِلَ أوجُها هناک، لئلاّ يجتمعَ قربُ الميل و قربُ المسافة معاً ولا يشتدَّ التأثير. و لمّا كانت الشمسُ شتاءً بعيدةً عن سمت الرؤوس جُعِلَ حضيضُها هناک، لئلاّ يجتمع بعدُ الميل و بعدُ المسافة فينقطعَ التأثيرُ. ولو كانت الشمسُ دونَ هذا القُرب او فوق هذا البُعد لما استوىٰ تأثيرها الذى يكون عنها الآن.

و كذلک يجبُ أن يعُتَقَدَ فى كلّ كوكب و فى كلِّ شىء و يُعلَمَ أنّه بحيث ينبغى أن يكونَ عليه و انّها لم تكن على ماهى عليه من أجل ما بعدها، فانّها على ماهى عليه من أجل نظام الخير فى الكلّ و تابعة لعلم البارى أنّه كيف ينبغى أن يكون الخيرُ فى الكلِّ. فان سُمّىَ هذا المعنىٰ قصداً فلا بأس به، ولا يكون القصدَ الذى تلزمه المحالات المذكورة. و هذا هو الذى يسمّيه الأوائل عنايةً، اعنى سابقَ علمالله تعالى، بأنّه كيف يجوز أن يكون الوجودُ كلُّه و كلُّ جزء منه فى ذاته و فعله و انفعاله. و إن لم يكن هو لأجل فعله، و أنّه كيف ينبغى أن يكونَ صدورُ الخير منه الذى يتبع خيريّته، لا أن يَقصُدَهُ جوهر، تعالى اللهُ الغنىُّ عن كلِّ شىء.

المقالة الثالثة

[فى الدلالة على بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقية الآخريّة والتى هى سعادة ما]

[وغيرحقيقية والشقاوة الحقيقية الآخرية والتى هى شقاوة ما وغيرحقيقية]

[فصل ١]

فى تعريف النظر المختص بالمبدأ والنظر المختص بالمعاد

المقالتان اللتان قبل هذه هما فى المبدأ، و معناه الاشارةُ إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذى هو أشدُّ تأخّراً، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أقدمَ فى الكمال والشرف.

و هذه المقالة فى المعاد، و معناه الاشارةُ إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخّرها، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أشدَّ تأخراً فى الكمال، بل يكون الثوانى فى الوجود أقدمَ فى الكمال. فيعود هذا الترتيبُ دائراً على ذلك الترتيب الأوّل؛ فهناك ابتدأ من أشرفَ إلى أدنىٰ حتىٰ وقف عند الاسطقسات، ثمّ هنا ابتدأ عائداً من الأدنىٰ إلى الأشرف مُعاكِساً للأوّل. فمن المبدأ الأوّل إلى الاسطقسات هو الترتيب الآخذ على نظام المبادى، و من الاسطقسات إلى الانسان هو الترتيب العائد على نظام المبادى، و عند الانسان يتمُّ المعادُ و له المعادُ الحقُّ والتشبُّهُ بالمبادى العقليّة، فكأنّها دارت على أنفسها؛ فكان عقلٌ، ثمّ نفسٌ، ثمّ أجسام، ثمّ نفسٌ، ثمّ عقلٌ يعود إلى مرتبة المبادى.

[فصل ٢]

فى كيفيّة تكون العائدات من العناصر و الابتداء من النباتيات

فنقول: إنّ الاسطقساتِ تمتزجُ فتكونُ منها الكائناتُ، و قد قلنا ما معنى

الامتزاج فى الطبيعيات. فأوّلُ الحوادثِ هى الآثارُ العلويّةُ والجماداتُ المعدنيّةُ. ثمّ إذا وقع امتزاجٌ أقربُ إلى الاعتدال حدث النباتُ، و أعطاها الجرمُ السماوىُّ التهيُّؤ لقبول النفسِ النباتىّ، فقبلته إمّامنه و إمّا من العقل الفعال فيحدثُ قوةُ التغذّي، و هى قوّة مُن شأنها أن تورد على البدن شبيهاً منه بتغييره لغير الشبيه اليه، ثمّ يلصقه بالبدن لِيَسُدَّ به ما يؤثره التحلل، فيسلمُ به بقاءُ الشخص.

و تَخدِمُها القوّةُ الجاذبةُ بهذا الشىء القابل للشبيه، و هو الغذاء. و الها ضمةُ له حتّىٰ يصير متحللاً سريعاً إلى قبول فعل الغاذية. والماسكةُ له حتّى يَتِمَّ فيها فعلُ الها ضمة. والدافعةُ للفضل الذى لايتشبّه و لاينهضم.

و تخدم هذه الأربعةَ الكيفيّاتُ الأربعُ. فتُعينُ الحرارةُ فيما يحتاج فيه إلى تحليل و تحريک، والبرودةُ فيمايحتاج فيه إلى امساک و تسكين، والرطوبةُ فيمايحتاج فيه إلى ترقيق و تشكيل، واليبوسةُ فيمايحتاج إلى تقويم و حفظ للتشكيل.

و دونَ الغاذية للنبات قُوىً أُخرىٰ تخدمها القوّةُ الغاذية. و هى القوّة النامية. و هى التى من شأنها أن تصرف بالغذاء الصائر غذاءً بالفعل فى تربية الجسم النباتى طولاً و عرضاً و عمقاً على تناسب يبلغ به كماله فى النشو و يقف عند منتهى فعله. و تخدمه القوّةُ الغاذيةُ.

ثمّ قوّةٌ أُخرىٰ تنهض عند فتور النامية و تُسمّى المولّدةَ، و هى التى من شأنها أن تفرز جزءًا من فضلة الغذاء من شأنه أن يتحرک إلى تكوين شبيه بالشخص الأوّل و تخدمها قوّةُ التصوير فى تمام فعلها إذا حصل فى الرحم.

والقوّتان الأُوليان تُوجَدان فى كلّ نفس نباتيّة، و أمّا هذه فتُوجَدُ فى الكامل من النبات وربّما وجدت هذه القوّةُ بتمامها فى شخص واحد، و ربما انقسمت فى شخصين، فكان أحدهما منه مبدأ القوّة الفاعلة و فى الآخر مبدأ القوّة المنفعلة، و إذا اجتمعتا حصل حينئذ التوليد، و هذا أكثره فى الحيوان.

[فصل ۳]

فی تکوین الحیوانات و قوی النفس الحیوانیّة

و إذا امتزج العناصر امتزاجا أکثر اعتدالاً تهیّأت لقبول النفس الحیوانیّة، و ذلک بعد أن تستوفی درجةَ النفس النباتیّة. و النفس الحیوانیّة کمالٌ أوّلٌ لجسم طبیعی آلیّ من شأنه أن یُحِسَّ و یتحرّکَ بالارادة.

و قوی هذه النفس تنقسمُ إلی مدرکةٍ و محرّکةٍ. فالمدرکةُ تنقسمُ إلی ظاهرةٍ و باطنةٍ. و مبدأ الحرکة ینقسم إلی جالب للنافع، و هو الشهوةُ للّذیذ؛ و دافع للضارّ، و هو الغضب الشائق إلی الانتقام، و یتمُّ فعلهُا بالتشویق والاجماع.

و أمّا المدرکاتُ فالظاهرةمنها هی الحواسُّ الخمسُ فی الظاهر، و فوق الخمس بالحقیقة، لأنَّ اللمس لیست قوّةً واحدةً، بل أربع قوی، کلّ یختصُّ بمضادّة واحدة، فللحر والبرد حاکمٌ، و للّین والصلب حاکمٌ، و للیابس والرطب حاکمٌ، و للخشن والأملس حاکمٌ. و لکن لمّا کانت هذه القُویٰ فاشیةً معا فی آلةٍ واحدةٍ فی الظاهر ظُنَّت قوّةً واحدةً.

و أمّا فی الباطن فالقُویٰ التی للحیوانات الکاملة خمس اوستٌّ.

أوّلُها قُوّةُ الفنطاسیا، و تُسَمَّی الحسَّ المشترک، و هی التی یؤدّی إلیها الحواسُّ ما أحسّته. و هی الحاسّ بالحقیقة.

ثمّ القوّةُ الخیالیّةُ، و هی التی تحفظ ما أدّته الحواسُّ من الصور المحسوسة. والفرقُ بینها وبین الاولیٰ أنّ الأُولی قوّةقابلة والخیالیّة قوّة حافظة، ولیست القوّة القابلةُ والحافظةُ واحدةً.

و تتلو القوّة الخیالیّة قوّةٌ اُخریٰ إذا کانت فی الناس واستعملها العقلُ سُمِیّت القوّةَ المفکّرةَ، و إذا کانت فی الحیوانات او فی الناس و استعملها الوهم سُمِیّت القوّةَ المتخیّلةَ. والفرقُ بینها و بین الخیال أنّ الخیال لایکونُ ما فیه إلاّ مأخوذاً عن الحسّ، والمتخیّلة قد تُرکّبُ و تُفصّلُ و تُحدِثُ من الصور مالم یُحَسّ

و لايُحَسُّ البتّة. مثلُ انسان طائر، و شخص نصفهُ انسانٌ و نصفهُ شجرةٌ.

و تتلو هذه القوىٰ قوّةُ الوهم، و هى التى تدرک فـى المحسوسات معانىَ غير محسوسة. والدليلُ على أنّ فـى الحيوان مثلَ هذه القـوّة أنّ الشاةَ إذا رأت الذئب خافت و هربت، فقدأ دركت لامحالة صورته و شخصه و أدركت عداوتـه و مضادّته؛ و إذارأت السخلة التى ولدتـها حَنَّت، فـقد رأت إذن شخصَهـا و أدركـت ملائمتها. و كذلک الحيوانُ يميّز أليفَه و المحُسِنَ اليه و يـقصد مـتابعته و يـدرک مضادّة المسىء إليه من الناس فيهربُ منه و يـقصده بـالشّر، و مـحالٌ أن يـدرک الحسٌّ ماليس بمحسوس اوالخيال. فبقى أنّ فى الحيوان قوّةً مدركةً لهذه المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات، و تُسَمّىٰ هذه القوّةُ الوهمَ.

و تتلوها قوّة أُخرىٰ هى خزانةٌ لها و تُسَمَّى الذكر و الحفظ. و نسبةُ الحفظِ والذكرِ إلى ما يدركه الوهم نسبةُ الخيال إلى مايدركه الحسٌّ. فالخيالُ و فـنطاسيا فى مقدّم الدماغ و مبدأه القلبُ، والذكرُ والحفظُ فى مؤخّر الدماغ و مبدأه القلبُ.

والحيوانُ، أوّلُ مايتكوّنُ منه يكون قلبه، و فى قـلبه روحـه و مـبدأ القـوى النفسانيّة كلّها، ثمّ يفيضُ عنه فى الأعضاء قُوىً، بحسبها يتمٌّ هُناک أفعالُها.

فاذا تكوّن الدماغُ فاض إليه قوّةُ الحسّ والحركة، و يتمٌّ هناک فعلُه الأوّلُ، لأنّ الروح تكتسبُ اعتدالاً بتبريدالدماغ، ثـمّ يـفيضُ مـن الدمـاغ إلى الآلات الجزئيّة، فيتمٌّ هناک الثانى.

و كما أنّه ليس الدماغ وحدَه بصراً، و إن كان مبدءاً للبصر، بل البصرُ يـتمٌّ بعضو غير الدماغ كـذلک القلبُ ليس وحـدَه آلةَ الحسّ لجميع البدن، و إن كـان مبدءاًله. و كذلک فى الحركة، فانّ الدماغ آلته الأُولىٰ فيها والعصبَ آلتُه الثانـيةُ، وآلة الدماغ الأُولى.

و كما أنّ الدماغ تَنفُذُ منه فى عصبة واحدة قـوى مـختلفة فـى أنّ بـعضها حسّاسةٌ و بعضها محرّكةٌ، والحسّاسةُ بعضُها ذائقةٌ مثلاً و بعضُها لامسةٌ، كذلک قد

تنفذ من القلب فى الشريان الواحد إلى الدماغ قوّةُ احساس و حركة و إلى الكبد إذا تخلو قوّةُ التغذية.

فلايمنع أن تنفذمن مبدأ واحد قوىً مختلفةٌ فى آلة واحدة ثمّ تنقسُم فى الأعضاء فتتفرقُ، فتخصُّ كلّ عضو منها قوّةٌ على حدة، فيكون الشريانُ ينفذ فيه مادام واحداً الروح حاملاً لمبادى القوىٰ كلّها.

ثمّ إذا انقسم فارتفع شعبةٌ منه إلى الدماغ نفذ فيها قوّة، و إذا انحطت شعبةٌ إلى الكبد نفذ فيها قوّة أُخرىٰ، فانّ شُعَبَ العَصَب هذه أحوالُها. و أيضاً فانَّ شعبَ الأوردة هذه أحوالُها، فانّ لكلّ عضو قوّة غاذية مخالفة لما فى العضو الآخر فى النوع. و إنّما مبدأهاكلّها الكبد بعد القلب و آلتهاالوريد، و مَن عرَفَ التشريحَ لم يستبعد هذا.

فالقلبُ مبدأ للقوىٰ كلّها، و ذلک لأنّ النفس واحدٌ بالذات و إنّما تحلُّ هذا القلب. ثمّ يكونُ مبدءاً لقوىً كثيرة.

و بين البدن و بين القوى جرمٌ لطيفٌ حارٌ، هو الحامل الأوّل لهذه القوى كلّها، و يُسَمّى الروحَ. و هو حادثٌ، لامتزاج لطافةِ الأخلاطِ و بخاريّتها على نسبة محدودة، كما أنّ الأعضاء حادثةٌ عن امتزاج كِثافةِ هذه الأخلاطِ، ولولا أنّ هذه القوىٰ تنفذُ بتوسّط جسم لما كانت السُدَدُ تمنع الحسَّ والحركة. ولولا أنّ هذا الجسمَ شديدُ اللطافة لما نفذ فى شباكِ هذا العصبِ.

و هذا الروحُ مادام فى القلب فيُسمّى روحاً حيوانيّاً. ثمّ إذا حصل فى الدماغ وانفعل انفعالاً مّاسُمِّيَ روحاً نفسانيّاً. و مسكنهُ هناک فى تجاويف الدماغ وبطونه. ثمّ إذا حصل فى الكبد سُمّى روحاً طبيعيّا، و مسكنهُ بطونُ الأوردة.

و هذا الروحُ يحصل فى القلبِ على مزاجين، فى أكثر الحيوان. مزاجٌ و نسبةٌ حارّةٌ يختصُّ بالذكران، فحينئذ تفعل الطبيعةُ الآلاتِ الذكوريّة؛ و مزاجٌ و نسبةٌ أقلُّ حرارةً يختصُّ بالاناث، فحينئذ تفعل الطبيعةُ آلات الاناثِ.

و لنعُد إلى القوى الحسيّة، فنقولُ إنّ السمعَ والبصرَ خُلِقا لادراک ما بَعُدَ، واللمسَ لادراک ماقَرُبَ، والشمَّ والذوقَ لتمييز الغذا. و فنطاسيا ليستدلّ من محسوس على محسوس. حتّى إن قَصُرَ الشمُّ والذوقُ فى الدلالةِ على الغذا مثلاً دلّ عليه اللونُ، لأنّ الحاسّ الأوّل يكون قدعرف هو أنّ هذا اللون هو لهذا الطعم إذا اجتمع عنده صورةُ اللون والطعم معاً. والخيال ليحفظ ذلک، فلايحتاجُ فى كلّ وقت إلى تجربة. والوهم ليدرک ما لابدَّ منه من معان غير محسوسة. والذكر لئلايحتاج الوهم دائماً إلى تجربة. والمخيّلة ليستعيد الوهم بها مازال عن الذكر اوتستنبط ماليس يذكر بعرض صورة خياليّة مركّبة و مفصّلة ليوافق الذى من شأنه أن يتبعه ذلک المعنىٰ، فيحصل له ذلک المعنى المطلوبُ.

[فصل ۴]

فى تكوّنِ الانسانِ وقُوىٰ نفسهِ وتعريفِ العقلِ الهيولانى

فاذا امتزجتِ العناصرُ امتزاجاً قريباً جدّاً من الاعتدالِ حدث الانسانُ، وتجتمعُ فيه جميعُ القوى النبانيّة والحيوانيّة، وتزدادُ نفساً تُسَمّى ناطقةً. ولها قوّتان: قوّةٌ مدركةٌ عالمةٌ، وقوّةٌ محرّكةٌ عاملةٌ.

والقوّةُ المدركةُ العالمةُ تختصُّ بالكلّيات الصرفة، والقوّةُ المحرّكةُ العاملةُ تختصُّ بما من شأن الانسان أن يعمله، فيستنبطُ الصناعاتِ الانسانيّةَ ويعتقدُ القبيحَ والجميلَ فيما يفعل ويترک. كما أنّ النظريّةَ تعتقدُ الحقَّ والباطلَ فيماترىٰ. ولكلّ واحدةٍ من القوّتينِ ظنٌّ وعقدٌ. والظنُّ ضعفُ فعل، والعقدُ قوّةُ فعل.

والقوّةُ العاملةُ متشبّهةٌ بالعادات، مرويّةٌ فى الصنايع، مختارةٌ للخير اومايظنُّ خيراً فى العمل. ولها الجربزةُ والغباوةُ والحكمةُ العمليّةُ المتوسّطةُ بينهما، وبالجملة جميع الافعال الانسانيّة، وتستعينُ كثيراً بالقوّة النظريّة، فيكونُ عندالنظرىِّ الرأىُ الكلىُّ وعند العملىِّ الرأى الجزئىُّ المُعَدُّنحوالمعمولِ.

وأمّا القوّةُ النظريّةُ فلها مراتبُ، فأوّلُ مراتبها أن يكونَ تهيّؤاً للنفس،

لا للبدن، ولا لمزاج البدن، وذلك التهيّؤ بحسبِ المعانى المعقولة الكليّة وقد بان فى كتبِ المنطق وكتب الطبيعة، بحسب نظرين واعتبارين مختلفين أنّ الصورةَ المعقولةَ ماهى، والصورةَ المحسوسةَ ماهى، والكليّةَ ماهى والجزويّةَ ماهى، وأنّ هذه القوّةَ كيف تحدثُ فيها المعقولاتُ الكليّةُ.

وهذا التهيّؤُ قوّةٌ للنفس تُسَمّى بالعقل الهيولانىّ والعقلِ بالقوّةِ. وانّما تُسَمىّ هيولانيّاً، لأنّه كما أنّ للأجسامِ هيولىٰ لاصورةَ لها البتّة ولكن من شأنها أن تقبل كلّ صورةٍ محسوسةٍ كذلك فى الأنفس هيولىٰ لاصورةَ لها البتةَ، ولكن تقبلُ كلّ صورةٍ معقولةٍ؛ ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ محسوسةٍ لما صلحت لأن تقبل الصورَ المعقولةَ، على مانبيّنهُ عن قريبٍ، ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ معقولةٍ لما قبلت غيرها قبولاً مستقيماً؛ كاللوح المكتوب فيه، ولكنّها استعدادٌ فى النفسِ محضٌ لقبولِ الصورِ كلّها.

[فصل ٥]

فى أنّ العقل الهيولانى بالقوّة عالم عقلى، وأنّه كيف يعقل المعقولات المحضة والمحسوسات التى هى معقولة بالقوّة، وأنّها إنّما تخرج الى الفعل بالعقل الفعّال، وأنّها أوّلاً تكون عقلاً بالملكة ثم بالفعل ثم عقلاً مستفاداً

ومن شأنها أن تصير عالماً عقلياً، اى يحصل فيها صورةُ كلّ موجودٍ ممّا هو بذاته معقولٌ، لخُلُوّه عن المادّةِ، اوماهو بذاته غير معقول، بل صورة فى مادّة، لكن القوّة العقليّة تجرّد صورته عن المادّة على مانوضح عن قريب. فتكون خالقة فاعلة للصور المعقولة وقابلة لهامعاً.

والعالم امّا عالم عقلىّ وامّا عالم حسىّ. وكلُّ عالم فانّما هوماهو بصورته، فاذا حصلت صورتُه لشىء على ماهوعليه فذلك الشىء فى نفسه عالمٌ. فالعقلُ الهيولانىُّ مستعدٌّ لأن يكون عالم الكلِّ، لأنّه يتشبّه بالعالم العقلى ويشبه بنفسه العالم الحسّىّ. فيكون فيه ماهيّةُ كلِّ شىءٍ موجودٍ وصورتُه. فان عَسُرَ عليه شى:

فإمّا لأنّه فى نفسه ضعيفُ الوجود خسيسُه شبيهٌ بالعدم، وهذا مثل الهيولى، والحركة، والزمان،واللانهاية؛ وإمّا لأنّه شديدُ الظهور فيبهر القوّةَ، كالضوء القوى للابصار، وهذا مثلُ مبدأ الكلِّ والامور العقليّة الصرفة، فانّ كونَ النفس الانسانيّة فى المادّة تورثُها ضعفاً عن تصوّر هذه الظاهرات جدّاً فى الطبيعة فيوشك أنّها اذا تجرّدت طالعتها حقّ المطالعة واستكملت تشبّهها بالعالم العقلىّ الذى هوصورة الكل عندالبارى تعالى وفى علمه السابق لكلّ وجود بالذات لابالزمان. فهذه القوّة التى تُسَمىّ هيولانياً هو بالقوّة عالم عقلىّ من شانه أن يتشبّه بالمبدأ الأوّل. ولمّا كان كلُّ مايخرج من القوّة إلى الفعل يخرج بسببٍ مفيدٍ له ذلك الفعل، وينتقش صورة فى شمع عمّا ليس له تلك الصورة،ويفيد شيء كمالاً فوقَ الذى له، فيجب أن تخرج هذه القوّة إلى الفعل بشيءٍ من العقول المفارقة المذكورة، إمّا كلّها، وإمّا الأقرب اليها فى المرتبة، وهوالعقل الفعّال، وكلُّ واحدمن العقول المفارقة عقلٌ فعّالٌ. لكنّ الأقربَ منّا عقل فعّال بالقياس اِلينا.

ومعنى كونِهِ فعّالاً أنّه فى نفسه عقلٌ بالفعل، لاأنّ فيه شيئاً هو قابلٌ للصورةِ المعقولةِ،كما هو عندنا، وشيئاً هوكمال، بل ذاتُه صورةٌ عقليّةٌ قائمةٌ بنفسها، وليس فيها شيء ممّا هو بالقوّة وممّا هومادّة البتة. فهى عقلٌ وتعقل ذاتَها، لأنّ ذاتها أحدُ الموجودات. فهى عقلٌ لذاتها ومعقولٌ، لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادّة. فلايفارق كونُها عقلاً كونَها معقولاً، ولاكونُها هذا العقل كونَها هذا المعقول. فامّا عقولنا فيفترق فيها ذلک، لانّ فيها مابالقوّة. فهذا أحدُ معانى كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال، بسبب فعله فى أنفسنا وإخراجه أيّاها عن القوّة إلى الفعل. وقياسُ العقل الفعّال إلى انفسنا قياسُ الشمس إلى أبصارنا، وقياسُ مايستفاد منه قياسُ الضوءالمخرج للحسّ بالقوّة إ لى الفعل والمحسوس بالقوّة إلى الفعل.

فأوّل مايحدث من العقل الفعّال فى العقل الهيولانى هو العقل بالملكة. وهو صورةُ المعقولات الأُولىٰ التى حصل بعضُها لا بتجربة ولا قياس ولا استقراء البتة مثل أنّ الكل أعظم من الجزء، وبعضها يحصل بالتجربة مثل أنّ كلَّ أرض ثقيلة. وهذه الصورة تتبعها القوّةُ على كسب غيرها. فتكون كالضوء للأبصار.

وإذا حصل العقلُ بالملكة استعدّت النفسُ للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فانّه إذا حصل العقلِ بالملكة تمكّنت النفسُ من استعمال القياس والحدِّ، وتوصّلت إلى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب.

وأمّا الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحدّ فيكون بفيضان نور العقل الفعّال، ويكون حينئذ حالُه حالَ المعقولات الأُولىٰ. فانّه كما أنّ الكلَّ أعظم من الجزء مقبولٌ بنور العقل الفعّال بلاحجّة، فكذلک ماصحَّ بالقياس والحدّ مقبولٌ بعد قيامهما بنور العقل الفعّال بلاحجّة. فانّ النتيجةَ بالحقيقة تالٍ بيّنُ التلو لما كان قياساً كاملاً. وكما أنّ هناک لو سأل سائل: لم كان هكذا لم يكن جوابُ، كذلک هٰيهنا إذا سأل سائل: لم كان القياسُ الصحيحُ والحدُّ الصحيحُ يوجب علماً لم يكن جوابٌ، بل المبدأ هو العقل الفعّال فى جميع ذلک.

فاذا حصل للنفس المعقولاتُ المكتسبةُ صارمن جهة تحصيلها لها ــ وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل ــ عقلاً بالفعل، لأنّ له أن يعقل متى شاء من غير استيناف طلب؛ وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمةً سمّيت تلک المعقولاتُ عقلاً مستفاداً من خارج، اى من العقلِ الفعّالِ، بطلبٍ وحيلةٍ. وربما قيل له عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاداً بالقياس الى فاعله.

وغاية كمال العالَم العائد أن يحدث منه انسانٌ، وسائر الحيوانات والنبات تحدثُ، امّا لاجله وإمّا لئلايضيع مادّة، كما أنّ النجّار الحاذق يستعملُ الخشبَ فى غرضه، فمافضل لايضيّعهُ، بل يتّخذه قِسيّاً، وخِلالاً، و غير ذلک. وغاية كمال

الانسان أن يحصل لقوّته النظريّة العقلُ المستفادُ ولقوّته العمليّة العدالةُ، وهيهنا يختم الشرفُ فى عالم المعاد.

[فصل ٦]

فى أنّ المعقولاتِ لاتحلُّ جسماً، ولاقوّةً فى جسم، بل جوهراً قائما بنفسه

ونحن الآن ملتمسون أن نعرف كيف تأخذ كلّ قُوّة مدركة صورةَ المُدرَك، فنقولُ: إنّ المُدرَكَ إذا كان ذاتاً عقليّةً فلايجوز أن يدركه قوّةٌ حسيّةٌ ولاقوّةٌ فى جسم بوجه من الوجوه.

والبرهانُ على ذلک أنّ كلَّ قوّة فى جسم فانّ الصورة التى تدركها تحلّ جسماً لامحالة، ولوكان محلّهُ مجرّداً عن الجسم لكان لتلک القوّة قوامٌ دونَ الجسم، ثمّ لايجوز أن يكونَ لصورة عقليّةٍ،كيف كانت،عقليّةً بذاتها او بتجريد العقل لها، تصوّرٌ وحلولٌ فى الجسم، وذلک لأنّ كلّ مَعنى وذوات عقليّة فهى بريئة عن المادّة وعن عوارض المادة. وانّما هوحدّ فقط.

ثم كلُّ صورة تحلُّ جسماً فقد يمكن فيها أن تنقسم. فان تشابهت الأقسامُ فيكون الشيء لم يدرک مرّةً،بل مراراً كثيرةً، بل مراراً بغير نهاية بالقوّة. وان لم تتشابه الأقسامُ وجب أن تختلف، فيجبُ أن يكونَ بعضُها قائماً مقامَ الفصول من الصورة التامّة، وبعضُها قائماً مقامَ الجنس، لأنّ أجزاء تلک الصورة تكون أجزاء معنى الذات، ومعنى الذات لايمكن أن يُقسَمَ إلاّ على هذا الوجه. لكن القسمة ليست واجبةً أن تكونَ على جهة واحدة، بل يمكن على جهات مختلفة، فيمكن أن تكون أجزاء الصورة،كيف اتفق،فصلاً اوجنساً، فلنفرض جزءً جنساً وجزءً فصلاً معيّناً. ولنقسم على خلاف تلک القسمة: فان كان ذلک بعينه فهذا محال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشيء فصول كيف اتّفق وبغير نهاية وأجناس كذلک فهذا محالٌ.

ثم كيف يجوز ولم يجب أن تكون صورةُ هذا الجانب مختصّاً بأنّه جنس

وصورةُ هذا الجانب أنّه فصل. وان كان هذا الاختصاصُ يَحدُثُ بتوهّم القسمة فالتوهّم بغير صورة الشيء، وهذا محال؛ وإن كان موجوداً فيجب من ذلك أن يكون عقلنا شيئين،لاشيئاً واحداً. والسؤال فى كلّ واحد من الشيئين ثابتٌ، فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلانهاية، فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلانهاية.

ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن يَحِلّ طبيعةُ الفصول وصورتُه فى الجسم حيثُ طبيعة الجنس، فيستحيل.

ثمّ الواحدُ الذى لاقسمة له كيف يُعقل، والحدُّ من جهة ماهو حدّ واحدٌ، فكيف يُعقل من جهة وحدته. والفصولُ المجرّدةُ لاتنفسم بالفصول،والأجناسُ المجرّدةُ التى ليس لها أجناس، وصورةُ المعقولات التى لاقسمة لها إلى مبادى حدود كيف تُعقل.

وقدبان واتّضح أنّ المعقولات الحقيقيّة لاتحلّ جسماً من الأجسام ولاتقبلها صورةٌ متقرّرةٌ فى مادّةِ جسم، هذا قسم.

[فصل ٧]

فى أنّ المحسوسات لاتعقل البتة من جهة ماهى محسوسة، بل تحتاج إلى آلة جرمانيّة تحسّ بها او تتخيّل فانّ القوّة العقليّة تنقلها من المحسوسة إلى المعقولة، وانّ ذلک کیف هو

ونعود إلى الرأس ونقول: وأمّا إن كان المدرک ذاتاً محسوساً فلايجوز أن يعقل أيضاً على ماهو عليه من محسوسيّته، لأنّ محسوسيّته توجب أن تتخيل له فى التصوّر أجزاء متفارقة، فتكون مثلا زاوية فى جانب، وخط فى جانب آخر، ويدفى جانب، ورأس فى جانب آخر، وإذا افترقت فى التصوّر هذا الافتراق فامّا أن يكون ذلک لافتراقها فى المعنى اولافتراقها فى المادّة. وافتراقها فى المعنى والصورة لايوجب أن يوجدفيها افتراق فى التخيّل. وذلک لأنّ المعانى المختلفة

قدتتخيّل معاً. مثل سواد وصلابة وشكل. و المعانى المتفقة قد تتخيّل متفرّقة. مثل يدين ورجلين، فبقى أن يكون السبب فى ذلك افتراقها فى المادّة فوجب أن يكون قابلها معنىً فى المادّة. وإن شئت أن تستقصى هذا، فتأمّل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس.

ولكنّ العقل إذا رام تصوّر هذه المعقولات جرّدها عن المادّة وعلائقها معاً، فرفع الكثرة وأخذ الكلّيّة المشتركة، لأنّ الكثرة تابعة للمادّة، والمعنى لاكثرة فيه، ورفع مايلحق المعنى من وضع وشكل و كيفيّة وكميّة و أين، فانّ جميع ذلك من علائق المادّة ولو كانت من علائق الحدّ والمعنى لمااختلف زيد وعمرو فى وضع وأين وكم مع اتّفاقها فى الصورة.

فقدبان أنّه ليس شىء ممّا هو محسوس بمعقولٍ، ولاممّا هو معقول بمحسوس، وأنّ العقل هو الذى يخلص المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها و إنّما يعقل بالملكة المستفادة من الشىء الذى هو بذاته عقلٌ، وبجوهره معقول، لابأن يجرّده العقل عن هيئة غيرمعقولة فيصير معقولاً. وبالحرىّ أن يكون مثل هذا الجوهر مبدألأن يعقل به غير ماليس بذاته معقولاً. وذلك لأنّ الذى هو بذاته فهو مبدأ فى كلّ شىء لما ليس بذاته. فالحارُّ بذاته هو الذى يسخّن والبارد بذاته هو الذى يبرّد. فالعقل بذاته هو الذى يخرج العقل بالقوّة إلى الفعل.

[فصل ٨]

فى مراتب تجريدات الصّور عن المادّة

ونقول: أنّ كلّ إدراك حسّىّ و تخيّلىّ و وهمىّ و عقلىّ فهو بتجريد الصورة عن المادّة ولكن على مراتب:

فالحسُّ يجرّد الصورةَ عن المادّة، لأنّه مالم يحدث فى الحاسّ أثر من المحسوسات فالحاسّ عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة. و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه

إن كان غير مناسب لماهيّته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لامحالة أن تكون صورته متجرّدة عن مادته. ولكنّ الحسّ لا يجرّد هذه تجريداً تامّاً، لكن يأخذها مع علائق المادّة وباضافة إلى المادّة، حتى إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة.

و أمّا الخيال فيأخذ الصورةَ تجريداً اكثر، و ذلك لأنّ تلك الصورة تكون فيه ولامادّتها، وتكون فيه وإن غابت المادّة أيضاً، ولكن لاتكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادّة. فانّ الخيال لا يتخيل إلاّ ما أحسّ ولا يتخيّل انساناً [من جهة ماهو انسان بحيث يشاركه فيه كلُّ انسان بل] من جهة ماهو انسان مّا و بقدرمّا من الكم والكيف و الأين والوضع.

ثم الوهمُ يجرّد الصورةَ عن المادّة أكثر، لأنّه يأخذ معانى غير محسوسة، بل هى معقولة، لكن لاتأخذها كليّةً معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً انّ الوهم لايتوهّم الضارّ والنافع بما هوضارّ ونافع كلّىّ، بل بماهو هذا الشخص.

وأمّا العقلُ فانّه يجرّد الصورة تجريداً تامّاً، فيجرّدها عن المادّة ويجرّدها عن إضافة المادّة و يأخذها حدّاً محضاً. وأمّا ماكان بذاته عقلاً فلايحتاج فى تعقّله إلى هذه المعانى.

ومن شأن هذه القوّة العقليّة أن تصير عالماً، لأنّ العوالم هى ماهى بصورها، وهى تأخذ صورة كلّ محسوس و معقول فترتّب فيها من المبدء الأوّل إلى العقول التى هى الملائكة المقرّبة، إلى الأنفس التى هى الملائكة بعدها، إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته، فيكون عالَماً عقليّاً، مُشرقاً بنور العقل الفعّال، باقىَ الذات.

فانّا قد أوضحنا أنّ المعقولات لاتحلُّ جسماً ولاقوّةً فى جسم، فاذن هذه القوّة غيرجسم ولامنطبع فى جسم. فان كانت فى جسم، فبمعنى آخر، على ماذكره.

[فصل ٩]

فى استقصاء القول فى أنّ العقل لا يعقل بآلة ولا تفسد النفس منّا بفساد الآلة

وممّا يوضح أنّ هذه القوّةَ لجوهر غير جسم ولا فى جسم، وهو المسمّىٰ بالنفس الناطقة، أنّ معقولات هذه القوّة بالقوّة أُمور غير متناهية، واعتبر ذلك من الصور العدديّة والأشكال الهندسيّة. فهى أذن قوّة على امور غير متناهية ليس شىء منها ممتنعاً عليها، وقد صحّحنا أنّه ولا قوّة من القوى الجسمانيّة تكون غير متناهية.

وأيضاً فانّ هذه القوّة إن كانت تعقل بذاتها فلها قوام بذاتها، لأنّ الذات قبل الفعل، فماليس له انفراد قوام ذات فلا يجوز ان يكون له انفراد بفعل، لكن هذه القوّة تفعل بذاتها بلا آلة، و ذلك لأنّها تعقل ذاتها وتعقل آلتها وتعقل أنّها عقلت، وليست لها آلة إلىٰ آلتها ولا الى ذاتها وفعلها. ولو كانت تعقل بآلة لكانت لا تعقل الآلة ولا ذاتها ولا فعلها، إذ كانت الآلة لها بينها وبين غيرها، ولم يكن بينها و بين ذاتها وآلتها و فعلها آلة. ولهذا كان الحسُّ لا يحسُّ ذاته ولا آلته ولا إحساسه، لأنّه كان يحسُّ بآلة.

فاذن للجوهر الذى له قوّةُ العقل انفرادٌ بذاتٍ وقوامٌ بذاتٍ. ولو كانت تعقل بآلة لكانت الشيخوخة توجب فى كلّ شيخ وَهناً فى العقل، كما توجب وهناً فى الوهم والحدس والحسّ والتخيّل. فانّ ذلك بسبب أنّ فعل هذه القوى بالآلة. فاذا كلت الآلة كلّ الفعلُ، ولو اعطى الشيخ بصراً مثل بصر الشاب لأبصر كما يبصر الشباب.

فقد بان انّ العقلَ ليس بآلة جسمانيّة، وإلاّ لكان لا يمكن ان يبقى على حالة واحدة فى الشيوخ البتّة. ولكنّ العقل فى اكثر الأمر يزداد قوّة بعد الاربعين وهناك يأخذ البدنُ فى الضعف.

وأيضاً فلو كان العقل فاعلاً بآلة من البدن لكان قوّة العقل تنتقص

باستعمالها فى المعقولات الصعبة لانفعال الآلة، ولـكانت إذا ادبرت عن معقول قوىّ لم يدرک الضعيفَ، لأنّ الآلة تكون انفعلت. مثل أنّ الحسّ يُضعّفه استعمال المحسوسات القويّة ويبقى بعدها فيه أثر يمنعها من الشعور بالمحسوسات العقليّة الضعيفة، وهذا فى الالوان والطعوم والأراييح والأصوات والملامس واحد. ولوكانت هذه القوّة العقليةّ تعقل بجسم لماكانت تعقل الاضدادَ بعقل واحد.

فهذه اقناعات يمكن أن تُرَدَّ إلى البرهان. فامّا الحقيقى فهو ماسلف ذكره. وهيهنا براهين أُخرىٰ حقيقيّة لانطوّل الكتاب بتعديدها.

فقدبان واتضح أنّ النفس الانسانيّة مستغنية فـى القـوام عن البدن، وفسادُ البدن ليس سبباً لفسادها. وذاتـه ليس سبباً لفساده، وضدّه ليس سبباً لفساده، لأنّ الجوهر لاضدّله؛ وعلتّه الموجدة وهو العقل الفعّال ليس سبباً لفساده، بل لوجوده و كماله. فلاسبب له إذن فىفساده، فهو اذن باق دائماً.

[فصل ١٠]

فى حلّ شبه اعتمدها بعض من يرىٰ أنّ النفس الناطقة كمال غير مفارق

ويجب أن لانشتغل بما يقال: إنّ النفس لوكان كمالاً مفارقاً لكان كـالرُبّان للسفينة وكان يجوزأن يدخل ويخرج مثل مايدخل ويخرج الرُبّان. وذلک أنّه ليس إذا شبّه شىء بشىء من جهة فيجب أن يشبّه مـن كـلّ جهـة، ولا النفس تـوصف بالدخول والخروج، بل هى بذاتها فى الجوهر مـباين لكلّ مكان و مكانـىّ. ولكن يقال: إنّه فى هذا البدن، لأنّ تدبيره و تحريكه ومبادى إدراكه والقوى الفائضة منه مخصوصة بالبدن الذى إنّما وجدت هذه النفس مع وجوده وأنّ هذه العلاقة بينهما ثابتةٌ ماثبت الجسد. فاذا فسد البدن بقى ذلک الجوهر مفارقاً بحاله.

ولابمايقال: إنّه لوكانت مفارقة للبدن لماكان يـتحد مـنها حيوان او انسان واحد كمايتحد أشياء من الصورة والمادّة، فنقول: إنّه بالحقيقة لايتحد مـن المادّة

والصورة شيء واحد من كل جهة، بل يتحد منهما شيء هو واحد بحدّه الكائن منهما او يفعله الذى يتم من صورته، وتكون الصورة مختصة فى تكملها بهذه المادّة، لكن اتّفق فى الصورة المادّيّة أن لا يتمّ منها هذا المعنى، إلاّ إن يوجد فى المادّة منطبعةً، بل وجودها لا يمكن إلاّ هٰكذا، إلاّ انّ حدوث شيء واحد منها يقتضى هذا.

فان كانت الصورة ليست مادّية، لكنّها تُكمل مادّةً، و يحدثُ من اختصاص فِعلِها به نوعٌ من مادّةٍ محسوسةٍ وصورةٍ معقولةٍ فلا كبيرَ عجب. فانّ مفارقة الذاتين فى الجوهر ليست تمنع اتحاد ذات واحد. وكذلك إذا افترقا فى ماسوى الذات، وكان هذا مكانيّاً وهذا غير مكانىّ، او كلاهما مختلفين فى مكانيهما.

والعجب أنّ هذا قائل هذا القول يحمل هذا العقل الفعّال فيطبعه فى مادّة هذا الجسم ويجوّز منهما أن يحدث انسان كامل من جهة ماهو انسان كامل. والعقل الفعّال أبعد الأشياء من أن ينطبع فى المادّة،

وبعد ذلك فيجوّز أن يكون العقل الفعّال الغير المائت والفاسد ولا المتجزّى فى زمان واحد موجوداً فى أبدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيّؤ الذى للمزاج، فهو لا يستغربُ هذا، ويستغربُ غيره.

ولا بما يقال: أنّه لو كانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لا يفسد بمفارقة النفس، كما انّ السفينة لا تفسد بمفارقة الربّان، فانّ السفينة انّما لا تفسد عند مفارقة الربّان بأنّ صورتها التى لها بما هى سفينة، كونها بحيث تصدر منها ما اتحدت له، وليس لذلك المعنى اسم، وكذلك الجسد لا يفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانيّة ويفسد كونه بحيث يصدر عنه افعاله من جهة ماهو لا جسد فقط، بل حيوان او انسان. وهذه الصورة طبيعيّة ذاتيّة، وتلك العلاقة التى بين السفينة والربّان صناعيّة، وزوال المعنى الصناعىّ لا يكون كزوال المعنى الطبيعىّ، وكذلك التأثير الواقع بزوال الربّان لا يكون ظهوره فى جوهر السفينة كالتأثير

الواقع بزوال النفس.

وبالجملة لايجب أن نشتغل فى هذه الأشياء بالأمثلة، بل بالبراهين، وقدبيّنا أنّ قوّة العقل بجوهر غير جسدانىّ ولامنطبع فى جسدٍ، ونسميّه نفساً ناطقةً.

[فصل ١١]

فى أنّ النفس الناطقة كيف تكون سبباً للقوى النفسانيّة الأُخرىٰ فينا

وهذه النفس الناطقة هى سببٌ أيضاً للنفس الحسّاسة و النامية والمحرّكة فى الانسان،وإن كان سببها فى غير الانسان غير هذه النفس،وهوالعقل الفعّال. على أنّ العقل الفعّال أيضاً سببٌ مع نفس الانسان لسائر القوى التى فى الانسان. ومثال ذلک أنّ من شأن النار اذا وَجدت كوّةً اومنفذاً فى بيتٍ أن تضىء اوتسخّن هواه.

فان اتّفق أن كان البيت من التهيّؤ بحيث يشتعل فيه سراج اوينفذ جوهره نارٌ، فحينئذٍ يكون النور والحرارة فيه من الخارجة والداخلة معاً. فماكان من الأبدان المتكوّنة ذواتِ الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعّال جوهراً مثله بالقوّة بل آثاراً منهَ قَبِلَ القوى النفسانيّة فقط بحسب تهيّؤه؛ و ماكان بحيث يمكن أن يقبل هذا الجوهر قَبِلَه، فحدث من ذلک الجوهر ومن العقل الفعّال معاً فيه القوى النفسانيّة.

[فصل ١٢]

فى أنّ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن

ونقول: إنّ هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانسانى، و ذلک لأنّ الأنفس الانسانيّة كثيرة بالعدد، وهى جواهر غير هيولانيّة؛ فكثرتها إمّا أن تكون لذاتها اولعلّة المادّة والهيولىٰ.

فان كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف ذواتها فالفرق بين الأنفس الانسانيّة بالفصول، وظاهرٌ أنّ هذا محالٌ. بل الأنفس الانسانيّة نوعٌ واحدٌ. فينبغى

أن يكون اختلافها بسبب الابدان التّى لها، ولأجلها تكثّرت. ثم إذا تكثّرت فى الحدوثِ معها صار لكلّ واحدٍ منها ذاتٌ على حدةٍ، وأيضاً اكتسبت هيئآت مادّية بها تتغاير.

وإن كان تكثُّر نفس زيدٍ و عمروٍ بسبب المادّة، فامّا أن يكونَ ذلک بدنا زيد و عمرووإمّا أن لايكون. فان لم يكن بدنا زيد وعمروٍ وجب ان يكون بدنا انسانين آخرين قبلهما، فانّه لايمكن أن يقال انّ سبب تكثّر هما أبدانٌ قبل أبدانٍ بلانهايةٍ، لابدنازيدٍ و عمروٍ، فانّه إن كان حالُ بدنين لهما حالَ بدنى زيد و عمروٍ فليس ولاشىء من الأبدان سببَ تكثّرهما، إذكاناقبل كلّ بدنين هامتكثّرين مختلفين، بل يجب أن يكون بدنان لامحالة هماعلّتا تكثّرهما. فأنّ الأمر الجزئىّ علّتهُ أمر جزئىّ والأمر الكلّىّ علّتهُ أمر كلّىّ. فتكثّر النفس الانسانيّة على الاطلاق لتكثّر الأبدان الانسانيّة على الاطلاق. وامّا تكثّر هذين النفسين فلتكثّر هذين البدين لاغير، فقد وجب أنّ النفس الانسانيّة علل تكثّرها أبدان انسانيّة. فلايجوز أن توضع سابقةً لتلک الأبدان وإلاّ لم تكن متكثّرة ولم تكن نفس زيد غير نفس عمرو، وكلّ واحد ليس لهعظم، ولايجوز أن ينقسم إلى اثنين متفرّقين البتّة. فوجب أنلايصير فى الحال الثانية نفس زيد غير نفس عمرو، ولا بالعدد. وهذامحال.

فقدبان أنّ الأنفس الانسانيّة حادثة مع حدوث الأبدان الانسانيّة، ولايجوز أن يكون ذلک على سبيل الاتفاق والبخت، بل هو على المجرى الطبيعىّ، لأنّ الأمر الاتّفاقىّ لايكون دائماً اواكثريّاً، وهذا دائم لكلّ نفس.

فبيّن أنّه كما يتولّد بدن إنسان على المزاج الخاصّ بالانسان فيتولّد معه نفس انسانيّة علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علّةٌ.

[فصل ١٣]

فى منع التناسخ

وإذاكان هكذا فلايجوز أن تكون النفس التى تفارق تعود فتدخل بدناً آخر

من الناس. فانّ البدن الحادث يحدث له معه نفس، فان صار له نفس أُخرىٰ صار ذلک الانسان ذانفسين، لكن كلّ انسان انّما هوذونفس واحدة، ولايشعر إلاّ بنفس واحدة، وإن كانت له نفس أُخرى لايشعر بها ولايحدث له منها فائدة فليست تلک نفساً له، لأنّ كون النفس فى البدن ليس أنّها تودع زاوية من البدن، اويكون عرضًا فى جزء من البدن، بل على أنّها مدبّرة للبدن مستعملة له. فقدبان و وضح أن الانفس الانسانيّة حادثة وباقية بعد المادّة بلاكرور فى الأبدان ولاتناسخ.

[فصل ١٤]

فى الدلالة على السعادة الآخريّة الحقيقيّة وأنّها كيف تتمّ بالعقل النظرىّ والعملىّ معاً، وأنّ الأخلاق الرديّة كيف تضادّها، ولم امر نابالعدالة، والاشارة إلى الشقاوة التى تقابلها

والذى بقى علينا أن نوضحه أحوال الأنفس بعد المفارقة، ويجب أن نقدّم لذلک مقدّمات فنقول: إنّ لكلّ قوّة فعلاً هو كمالها، وحصول كمالها سعادتها، و كمال الشهوة و سعادتها هو اللذّة، وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة، والوهم الرّجاء والتمنّى، والخيال تخيّل المستحسنات. وكذلک كمال الأنفس الانسانيّة أن يكون عقلاً مجرّداً عن المادّة وعن لواحق المادّة، فانّ النفس الانسانيّة ليس فعلها الذى يختصّ بها ادراکَ المعقولات فقط، بل بمشاركة البدن أفعال أخرىٰ لها بحسبها سعادات، وذلک اذاكانت هى على ماينبغى، وذلک أن تكون تلک الأفعال سائقة الى العدالة.

ومعنى العدالة أن تتوسّط النفس بين الأخلاق المتضادّة فيما تشتهى ولاتشتهى، وفيما تغضب ولاتغضب، وفيما تدبّر به الحياة ولاتدبّر

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن و غير انقيادهاله، فانّ العلاقة التى بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً، والبدن بالقوّة البدنيّة يقتضى أُموراً، والنفس بالقوّة العقليّة تقضى أُموراً مضادّة

لكثير منها.

فتارةً تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارةً تُسلّم للبدن فيمضى البدن فى فعله، فاذا تكرّر تسليمه له أحدث ذلک فى النفس هيئة إذعانيّة للبدن حتّى أنّه يعسر عليه بعد ذلک ماكان لايعسر قبل من ممانعته وكفّه عن حركته، وإذاتكرّر منعه له حدث فى النفس هيئة غالبة يسهل بذلک عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ماكان لايسهل قبل.

وإنّمايقع هيئة الاذعان وقوع أفعال من طرف واحد فى التقصير والافراط، وإنّماتقع هيئة الاستيلاءبان يجرى الأفعال على التوسّط، فلايمكن إيجاب شيء بعد سلب شيء، فانّ الفاتر مثلاً لاحارّ ولابارد بالحقيقة. فانّ الهيئة الاستيلائيّة ليست هيئة غريبة من جوهر النفس، بل من طبع التجرّد والتفرّد عن المادّة ولواحق المادّة، والهيئة الاذعانيّة هى الغريبة المستفادة من المادّة المضادة لماعليه مقتضى جوهر النفس.

فسعادة النفس فى كمال ذاتها من الجهة التى تخصّها هو صيرورتها عالما عقليّاً، وسعادتها من جهة العلاقة التى بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية.

ثم اللذّة تتبع الادراک لاحصول الكمال، بل اللذّة هى إدراک الملائم. فاللذّة الحسيّة هى إدراک الملائم الحسّى، ويجب أن يكون بغتةً. وذلک أنّ الحسّ إنّما يحسّ بالخلاف، ولايحسّ شبيه الآلة فى الكيف. فاذا استقرّ الكيف الحسّى فى الآلة لم يحسّ بها من الوارد عليها، فانمّا يكون إذا قبل الاستقرار، ولهذا تكون اللذة الحسيّة هى الحسّ بالملائم بغتةً. وأمّا الملائم الحسّى فاذاوصل و وجد ولم يحس لم يكن لذّة. فكذلک الغلبة إذاوقعت ولم يحسّ بهالم تكن لذّة.

وقدأخطأ من ظنّ أنّ اللذّة الحسيّة هى الرجوع الى الحال الطبيعيّة. فاذا بلغت لم تكن لذّة. فانّ هذا ليس بلذّة، بل سبب فى بعض الأشياء لوقوع اللذّة،

لكنّ اللذّة هى الاحساس بذلک الرجوع من جهة ما ذلک الرجوع ملائم. و بالجملة فانّ اللذة الحسيّة هى الاحساس بالملائم، وكذلک كلّ لذّةٍ وملائم كلّ شيء هوالخيرُ الذى يخصّه، والخيرُ الذى يخصّ الشيء هو كماله الذى هو فعلُه، لاقوّته.

فملائمُ النفس الناطقةِ تعقّلُ الخير المحضِ والموجوداتِ الكائنةِ عنه على النظامِ الذى يجعلهافى واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحق وتعقّل ذاته. فادراكُ النفس الناطقةِ لهذا الكمال هو لذّتُها.

وقد يجوزُ أن يكون الكمال الذى للشيء بالطبع قديصل إليه ويحصل له ويدر كه، فلا يلتذّبه، او يشتهى ويلتذّ ماليس بالحقيقة لذيذاً لسببٍ خارج، لأنّ هذا أمرٌ غريبٌ غيرُ ذاتىّ له، فسببهُ عارضٌ غريب، لامحالة. وهذا مثلُ ما أنّ الحاسّة الذوقيّة إذا عرض لها آفةٌ لم تستطب الحُلوَ، ولم تلتذّ به، وربّما اشتهت من الطعوم ماليس لذيذاً بالحقيقة. وكذلک الشمُّ للروايح. والسّبب فى ذلک أن لاتشعر بالملائمة.

وكذلک ليس بعجيبٍ أن لاتستلذَّ النفسُ الناطقةُ بمايحصل لهامن كمالها، وتستلذُّ غير ذلک، إمّا لمرض نفسانىّ، وإمّا لِلبدن الذى يقارنها.

وكما أنّ الآفة إذازالت عن الحاسّة عادت الى مالها بالطبع، فكذلک مقارنة النفس للبدن إذابطلت ورجعت النفس إلى جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة مالايمكن أن يوصف اويقاس بهاللذّة الحسيّة، وذلک لأنّ اسباب هذه اللذّة أقوى واكثر والزم للذات.

فامّا قوتّها، فلأنّ الادراک عقلىّ محصّل لحقيقة الشيء الملائم والخير الخاصّ بالمدرک. وأمّا الشهوانىّ فادراكه ظاهرىّ غير متوغّل إلى حقيقة الشيء الملائم، بل إنّما يصل إلى ظاهره وبسيطه، وكذلک مايجرى مجراها. ولأنّ المدرک والمنال ليس مأكولاً اورائحة او ماأشبههابل الشيء الذى هوالبهاء

المحض والخير المحض والذى عنه يفيض كلّ خيريّة وكلّ نظام وكلّ لذّة، وكذلک مايعدّ من الجواهر الروحانيّة الملكيّة التى هى معشوقات بذواتها.

وأمّا اكثرُ، فلانّ مدرک العقل هوالكلُّ ومدرک الحسّ بعض من الكلّ، والحس بعض الأشياء المحسوسة ينافيه وبعضها يلائمه، والعقل وكلّ مدرک معقول يلائمه ويكمل ذاته.

وامّا ألزم للذات، فلأن الصور المعقولة التى يعقلها العقل تصيرذاته، فيرى ذلک الجمال لذاته، والمدرک أيضاً ذاته.فالمُدرک والمُدرَک راجع كلّ واحد منهما على الآخر، فوصول سبب الالذاد الى المستلذّ أشدُّ وأوغلُ فى ذاته. وهذه اللذة شبيهة باللذّة التى للمبدأ الأوّل بذاته و بادراک ذاته، وللروحانيّين.

ومعلوم أنّ اللذّة التى لها والسعادة فوق لذّة الحمار بالجماع والقضم. ونحن لانشتهى هذه اللذّة بالطبع، بل بالعقل، ولانحنّ إليها ولانتصوّرها. وإن كان البرهان والعقل يدعوان إليها.

ومثلنا فى ذلک مثل العنّين، فانّه لايحنّ الى لذّة الجماع ولايشتهيه، لأنّه لم يجرّبه ولم يعرفه، وإن كان الاستقراء والتواتر يعرّفه وجود ذلک ويدلّه على أنّ هاهنا للجماع لذّةً. فكذلک حالنا فى اللذّة التى نعرف وجودها ولانتصوّرها.

ولوكنّا نتصوّر كيفيّة ملائمة المعقولات للنفس او نشعربها، لكنّا لاندركها إلاّ ويحصل لنا هذه اللذّة والسعادة،ولكِنّا لاندركها ولاندرک الملائمة التى لها من جهة الشعوربها بسبب المادّة. فاذا فارقنا البدن وكنّا قدحصل لنا العقل بالفعل وكنّا بحيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمالَ القبول، طالعنا دفعةً المعشوقاتِ الحقيقيّةَ واتّصلنا بها، ولم يكن لنانظر البتّة إلى ماتحتنا من العالم الفاسد، ولا ذكرنا شيئاً من أحوالها، وحصلنا فى السعادة الحقيقيّة التى لايمكن أن توصف.

ونحن فى الدنيا وفى البدن قد نلتذّ بعض اللذّة بادراک الحقّ، إلاّ أنّها

ضعيفة خفيّة خاملة لعلّة البدن، وإنّما يمكننا أن نتوصّل إلى هذه السعادة إذا فارقنا البدن على الحقيقة. وإنّما يكون مفارقتنا البدن على الحقيقة إذا فارقنا وليس فينا هيئة بدنيّة ممّا يحصل على سبيل الاذعان، فانّا فى الدنيا لم نكن مستغرقى الأنفس فى الأبدان وكان البدن مع ذلک يعوقنا عن الشعور بلذّة الكمال الذى نكتسبه من غير مخالطة ولا ملابسة، بل بسبب الهيئات التى للنفس مع البدن وللاقبال الذى للنفس على البدن. فاذا فارقت النفس البدن و معها تلک الهيئات بأعيانها كانت كأنّها غيرُ مفارقةٍ، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن، ومع ذلک فيحدث نوع من الأذىٰ عظيماً، وذلک لأنّ هذه الهيئات مضادّة لجوهر النفس غريبة، وكان إقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادتّها. والآن إذزال ذلک الاقبال فيجب أن تحسّ بمايضادّها فتتأذىٰ به أشدّ أذىً.

وهذا نظيرٌ لمن به آفة او مرض وله شغل شاغل فيغفل عنه. فاذا فرغ عن ذلک أحسّ به، ولكن لأنّ هذه الهيئات غريبةٌ فلايبعد أن يكون ممّايزول على الدهر. ويُشبه أن تكون الشرائع جائت بمثل ذاالمعنى، فقيل: «إنّ المؤمن الفاسق لايخلّدُ فى العذاب».

وأمّا النقص الذاتى للشاعر به فى الدنيا والكاسب شوقاً لنفسه إليه، ثم تارک الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتساباً تامّاً، والمعوّلِ على العصبيّة والجحد: فهى الداء العياء. والألم الكائن عنه بازاء اللذّة الكائنة عن مقابله.

وكما أنّ اللذة الآخريّة أجلُّ من كلّ إحساس ملائم، من مزاج او التيام تفرّقِ اتصال، كذلک ذلک الألم أشدُّ من كلّ إحساس بمناف من مزاج ناريّ او زمهريرىّ، او تفرّق اتّصال بكلّ ضرب وقطع. ونحن أيضاً لانتصوّر ذلک الألم للمعنى الذى قررّناه. وكما أنّ الألم الحسّى هو الاحساس بالمنافى بالشوق والحركة إلى ضدّه، كذلک هذا الألم.

وكما أنّ الخَدِرَ لآفة عرضت له لايُحِسُّ بالسببِ المولم، والمريضَ لايشتهى الطعامَ وإن كان به جوعُ بوليموس وهو لايشعر به، فاذا زال السببُ أحسّ بالشوق الطبيعىّ الذى له الى راحته وعذابه وسعادته؛ كذلك النفس فى البدن لايشتدّ منها الشوق الى قوّة كما لها الذى يخصّها بعد التنبيه له إلاّ اذا فارق البدن وخلا بماله فى جوهره.

واعلم أنّه كما أنّ الصبيان لايحسّون باللذات والآلام التى تخصّ المدركين ويستهزؤون بهم، وإنّما يستلذّون ما هو بالحقيقة غير لذيذ ويكرهه المدركون، كذلك صبيان العقول، وهم أهل الدنيا والبدنيّون، عند مدركى العقول، وهم الذين تخلّصوا عن المادّة.

[فصل ١٥]

فى السعادة والشقاوة الوهميّة فى الآخرة دون الحقيقيّة

وأمّا الأنفسُ الجاهلةُ فانّها إن كانت خيرةً ولم يحدث فيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فانّها اذا فارقتِ المادّة بقيت، لأنّ كل نفسٍ ناطقةٍ باقيةٌ، ولم تتأذّ بالهيئات المنافية، وحصل لها السعادةُ الظنيّةُ، فان رحمة الله واسعةٌ، والخلاصَ فوقَ الهلاكِ.

قال بعض أهل العلم[١]، ممن لايجازف فى ما يقول، قولاً ممكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيّون، وليس لهم تعلّق بما هو أعلىٰ من الأبدان، فيشغلهم التزامُ النظر اليها والتعلّق بها عن الأشياء البدنيّة، وإنّما لأنفسهم انهازينة أبدانهم فقط، ولاتعرف غير الأبدان والبدنيّات، أمكن أن يَعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التى من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّاة بهيئة الأجسام دون الأبدان الانسانيّة والحيوانيّة التى ذكرنا، ولو تعلّق بها لم تكن إلاّ نفساً لها؛ فيجوز أن يكون ذلك جرماً سماويّاً، لا أن

١ ــ قال نصير الدين الطوسى: وأظنه يريد الفارابى. (شرح الاشارات، ج ٣، ص ٣٥٥).

تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم و مدبّرةً له ؛ فانّ هذا لا يمكن، بل يستعمل ذلك الجرم لامكان التخيّل، ثم تتخيّل الصور التى كانت معتقدةً عنده وفى وهمه. فان كان اعتقادُه فى نفسه و فى افعاله الخير و موجبَ السعادة، رأى جميلاً، فيتخيّل أنّه مات، وقبر، وكان سايرما فى اعتقاده للأخيار.

قال: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة والأبخرة، مقارناً لمزاج الجوهر الذى يسمّى روحاً، الذى لا يشكّ الطبيعيّون أنّ تعلّق النفس به، لا بالبدن، وأنّه لوجاز أن لا يتحلّل ذلك الروح مفارقاً للبدن والأخلاط، ويقوم، لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانيّة.

قال: وأضداد هؤلآء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهميّة أيضاً، ويتخيلون أنّه يكون لهم جميع ماقيل فى «السنّة» التى كانت لهم من العقاب للأشرار؛ وإنّما حاجتها إلى البدن فى هذه السعادة والشقاوة، بسببِ أنّ التخيّل والتوهم إنّما يكون بآلةٍ جسمانيّةٍ.

وكلُّ صنفٍ من أهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو جنسه بعده به.

والسعداء الحقيقيون يتلذّذون بالمجاورة، ويعقل كلّ واحد ذاته و ذات مايتصل به، ويكون إتصال بعضها ببعض، لا على سبيل اتصال الأجسام، فتضيقُ عليها الأمكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول، فيزدادفسحةً بالازدحام.

[فصل ١٦]

الشروع فى ذكر النبّوة وأنّ الانبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلّم بشرىّ

الناس المستحقون لاسم الانسانيّة هم الذين يبلغون فى الآخرة السعادةَ الحقيقيّة، وهؤلآء على مراتب أيضاً. وأشرفهم وأكملهم الذى يختصّ بالقوّة

النبويّة. والقوّة النبويّةُ لها خواصُّ ثلاثةٌ، قد تجتمعُ فى انسانٍ واحدٍ، وقدلا تجتمع، بل تتفرّق.

فالخاصّة الواحدةُ تابعةٌ للقوّة العقليّة، وذلک أن يكونَ هذا الانسانُ، بحدسه القوىّ جدّاً،من غير تعليم مخاطبٍ من الناس له، يتوصل من المعقولاتِ الاولىٰ إلى الثانية فى أقصر الأزمنة، لشدّة اتصاله بالعقل الفعّال. أمّا أنّ هذا وإن كان أقليّاً نادراً فهو ممكنٌ غيرُ ممتنع، فبيانه بما أقول:

إنّ الحدسَ ليس ممّايدفعه العقلاءُ. والحدسُ هو التفطّنُ للحدّ الاوسط من القياس بلا تعليم. واذا تأمّل الانسانُ فانّ جميع العلوم جاءت بالحدسِ، فهذا حَدَسَ شيئاً، وذلک الآخر تعلّم ما حدس هذا، وحَدَسَ شيئاً آخر. كذلک، حتّىٰ بلغ العلمُ مبلغه؛ فكلُّ مسألةٍ فالحدسُ فيها جائزٌ، والنفسُ القويّةُ فحدسُ كلِّ مسألةٍ عليها جائز، ليس بعضُ المسائل أولىٰ من بعض. ثمّ من الأنفس ماهو كثيرُالحدسِ، ومنه ما هو قليلُ الحدسِ.

وكما أنّ النقصان فى الحدسِ ينتهي الى عدم الحدسِ، فيكونُ واحدٌ من الناس لاسبيل له إلى حدس شيء او تعلّم، بل ويكون ممّن لايمكنه أن يعلم شيئاً، لضعفِ قوة ذهنه؛ كذلک يمكن أن يكونَ فى طرفِ الزّيادة مَنْ يَحدُس اكثَر الأشياء او كلَّها، حدساً لقوّة نفسه، لأنّه ليس لقوّة الذهن حدٌّ لايجوزُ أن يتوهّم ازيدُمنه، إلى أن يكون حادساً لكلّ معقول، وهنالک تكون النهاية.

وكما أنّ الحدسَ أيضاً قديقع فى زمان أطول وفكرة أطول، وقديقع فى زمان أقصر وفكرة أقصر، فكذلک قديمكنُ أن يكون للحدس القصير حدّ اوقريبٌ من الحّد، وللطويل حدّ اوقريبٌ من الحدّ.

فبيّن من هذا أنّه ليس يمتنعُ أن يوجد من أشخاصِ الناس من يَحدُسُ المعقولاتِ كلّها او اكثرها فى أقصر الأزمنة، فيستمرُّ من الأوائل العقليّة إلى الثوانى العقليّة على سبيلِ التركيبِ استمراراً نافذاً.

ولا يبعدُ أن يكونَ مثلُ هذه النفسِ قويّةً غيرَ مذعنةٍ للطبيعة، وممتنعةً على المجاذبات الشهوانيّة والغضبيّة إلاّ على ما يحكُم به العقلُ.

فهذا هو أشرفُ الأنبيآء وأجلُّهم، وخصوصاً إذا انضمّ، إلى خاصّته هذه، سايرُ الخواصّ التى أذكرها. وهذا الانسانُ كأنَّ قوّتَهُ العقليّةَ كبريتٌ والعقل الفعّال نارٌ فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النّفسُ التى قيل لها: «يكاد زيتُها يضيءُ ولولم تمسسه نارٌ، نورٌ على نورٍ».

[فصل ١٧]

فى أنّ الوحىَ بالمغيباتِ كيفَ يكونُ، والرؤيا الصادقةُ كيفَ تكونُ، وبماذا تفارقُ النبوّةُ الرؤيا

وأمّا الخاصّةُ الاخرىٰ فهى متعلقةٌ بالخيال الذى للانسانِ الكاملِ المزاج. وفعل هذه الخاصّة هو الانذارُ بالكائنات، والدلالةُ على المغيباتِ؛ وقديكونُ هذا لاكثرِ الناس فى حالِ النومِ بالرؤيا. وأمّا النبىّ فانّما يكونُ له هذه الحالُ فى حال النوم واليقظةِ معاً.

فامّا السببُ فى معرفةِ الكائناتِ فاتّصالُ النفس الانسانيّة بنفوس الأجرام السماويّة التى بان لنا فيما سلف أنّها عالمةٌ بما يجري فى العالم العنصرىّ، وأنّ ذلک كيف هو، وأنّ هذه الأنفس فى الأكثر إنّما تتصل بها من جهةِ مجانسةٍ بينهما، والمجانسةُ هى المعنى الذى هناک يقرب إلى مهمّات هذه.

فاكثرُ مايرىٰ ممّا هناک هو مُجانس لأحوال بدن هذه النفس او من يقرب منه، وإن كانت تتّصل اتصالاً كلّياً فانّما يتأثر منها فى الاكثر تأثراً اكثرياً كان يقرب من هممها. وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال، وباستعمالهما فى الأُمور الجزئيّة. وامّا الاتصال العقلىّ فذلک شىء آخر، وليس كلامنا فيه.

ثمّ الخيال يقطعه عن خاصّ أفعاله فى اليقظة شيئان: أحدهما دونه، وهو الحسّ، فانّ النفس والحاسّ المشترک إذا أقبلا على الانفعال من

المحسوسات اَعرضتا عن الخيال وجَذَبتا الخيالَ اليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاصّ، فلم يكن للخيال فعل قويٌّ. والثانى فوقه، وهو العقل، فانّ العقل لايُمَكِّنُ الخيالَ من الاشتغال بفعله الخاصّ، لاستعماله ايّاه آلةً لنفسه دائماً، وبهذا لايتمكن التخيّل من الاقبال على الصور غير الموجودة.

واذا سكن فعل أحد الشيئين قوى الخيال. امّا الحسّ،فاذا تعطل فعله عند النوم، وامّا العقل، فاذا لم تصلح الآلة لاستعماله لها لسوء المزاج. ولهذا يتخيل الحاسّ اُموراً ليست، فيقوى ذلک فى خيالهم، حتّىٰ يكون حاله حال الموجود والمأخوذ من الحسّ. فينعكس الصور الخياليّة الى الحاسّة المشتركة فتتصوّر فيها، فتكون كأنّها مشاهدة. فانّ الحاسّة المشتركة قد تقبل الصور من الحواسّ الجزئيّة، وقد تقبل من الخيال والوهم، فاذا حصلت فيها صورةٌ وتأكّدت انعكست إلى الحواسّ الجزئيّة، فصارت فيها بالحقيقة وكأنها مشاهدةٌ من خارج.

ولولا هذا لَم يتخيّل للممرورين ماليس. فلأنّ الحسّ شاغلٌ للنفسِ بما فى المحسوساتِ عن الرّجوع إلى ذاتها، وشاغلٌ أيضاً للخيال بما يُورِدُه عليه عن الانفرادِ بقوّة فعله.

كان الأكثر من الناس غير متّصلين بالأنفس السماويّة فى حالِ اليقظةِ، بل كالمحجوبين عنها. فاذا ناموا فربّما وجدوا فرصةً لذلک،وربّما كان فى الخيال إذا كان من اُمورٍ سالفةٍ او اشتغالٍ بمحاكاةِ أحوالٍ مزاجيّةٍ، فيجذبُ النفسَ إلى باطلها ويقطعها عمّا لها فى الطبع أن تتصل به. فان وجدت فرصة شاهدتِ الأحوالَ التى من هذا العالم فى ذلک العالم، فربما أخذها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها، وهذا يقبل أيضاً. ففى أكثر الأمر يأخذ الخيال ويحاكى كل ماشاهد من ذلک بأشباهٍ وأضدادٍ، على ما هو فعله بالذات.

وربّما لم يشتغل النفسُ بذلک بل حفظ ما رأى بعينه وربّما اشتغل بذلک فحفظ ما تخيّل ولم يحفظ ما رأى. ثمّ المعبّر يُخَمِّنُ ويَحدُسُ أنّ هذا الخيال

حكايةٌ عن أيّ معنىً يمكنُ، كما انّ الانسانَ ربّما فكّر فى شىء فشغله الخيالُ عنه وانتقل الى غيره، واستمرَّ فى ذلك شيئاً بعد شيءٍ حتّىٰ نسي الانسان أوّلَ فكرته. فاذا قصد ليذكر أخذ يرجعُ بالعكس أنّ الذى يتخيّله فى الخيال عن أيّ شىء لاح له، وذلك أيضاً عن أيّ سببٍ وقع فى وهمه، فلا يزالُ يرجعُ القهقرىٰ، حتّىٰ يبلغَ أوّلَ فكرتِه.

[فصل ١٨]

فى الامور العظيمة التى يراها ويسمعها الأنبياء وهى محجوبة عن إحساسنا

فمن كان خيالهُ قويّاً جدّاً ونفسُه قويّةً جدّاً لم تشغله المحسوساتُ بالكليّة ولم تستغرقه، وفَضُلَ منه ما ينتهزُ الفرصةَ من الاتصال بذلك العالم وأمكنه ذلك فى اليقظة واجتذب الخيال معه فرأى الحقَّ وحفظه. وعمل الخيال عمله، فخيّل مايراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخيّل شبحاً لايمكن ان يوصف حاله، وبعضه كلاماً محكياً على التمثيل الذّى يجرى اليه الخيال مرموزاً لايكون أحسن منه. فربما يؤدّى كلاهما اويؤدّى أحدهما اويؤدّى واحد الى خاصىّ و واحد الى عامىّ.

وليس تخيّلُ النبىِّ يفعل هذا فى الاتصال بمبادى الكائنات، بل عند سطوع العقل الفعّال وإشراقه على نفسه بالمعقولات، فياخذ الخيال ويتخيل تلك المعقولات ويصوّرها فى الحس المشترك فيرى الحسُّ لله عظمة وقدرة لاتوصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً.

[فصل ١٩]

فى أنّ الممرورين كيف يتفق لهم أن يخبروا عن المغيبات

ويتّفقُ للممرورينَ شىءٌ من إلانذار بالكائناتِ، وذلك لأنّ مزاجَهم ردىّ وخيالَهم قوىّ بسببِ اليبسِ، الغالبِ على مزاج روحِهم الذى فى الدماغ، الملطّفِ المجفّفِ إيّاه.

فلر داءةِ مزاجِهم تبطل المقاومةُ التى تقعُ من العقل النظرىّ للخيال، فيقوى الخيال حتّىٰ لا يكادُ يُذعنُ للحسّ و حتّىٰ أنّ ذلک الانسانَ يمرُّ به شىءٌ ولا يراه، ويسمعُ صوتاً فلا يحسُّ به.

ثم يكونُ إحساسُه أيضاً ضعيفاً، لفسادِ مزاجِ الاتِ الحسّ، فلا يمانع الخيال كثير ممانعةٍ. والخيالُ لا يمانعُ النّفسَ بما هو خيالٌ عن الاتصال بالعوالم العالية، بل يجيبُ إليه، ويشتهى أن يحدثَ فى النفس أمرمّا فيتخيّله، ولكن إنّما يما نعه إذا شغله شاغل من حسّ، او أهمَّه مهمٌّ من تخيّل.

وامّا إذالم يشغله شاغل ولم يستولِ عليه تخيّل، بل كرهتِ المعانى التى كانت تشغله وتهمّه من المتخيلات ومَلَّتْها، فانّ لكل قوّةٍ ملالاً ولم يكن الحسّ وحده قوىً الاستيلاء عليها، أمكَن أن تجد النفسُ منه فرصةً وخلاصاً من الشاغلات، ويلزم هذا الخلاصَ أن يتصل بالعالم السماوىّ، فانّ ذلک مبذولٌ له وفى سحه مالم يعق عائق، فحينئذ يشاهدُ أموراً من أحوال ذلک العالم. وليس هذا لشرفِ هذا الانسانِ، بل لخساسته، فانّه فى يقظته كالنائم غفلةً وعدمَ عقل.

[فصل ٢٠]

فى كيفيّة جواز كون المعجزات والكرامات المختصّة بالأنبياء وفى العين والوهم

وأمّا الخاصّة الثالثة التى لنفس النبى فهو تغييرها الطبيعةَ، لأنّه يمكن أن من القوّة بحيث يصدر عن أوهامها فى غير أبدانها ما قديصدر من اكثر الأنفس فى أبدانها من التغييرات التى هى مبادٍ للاستحالاتِ العظيمةِ إلى الخير والشر، وللحوادث التى لها فى الطبيعة أسبابٌ، كالزلازل والرياح والصواعق، وقد قررّنا، قبل، هذا المعنى.

ثمّ من شأنِ الأ نفس أن تحدث منها فى أبدانها حرارة قويّة، بالفرح، تكونُ سبباً لدفع كثير من الآلام؛ وبرودةٌ قويّةٌ، بالغم والخوف، تكونُ سبباً للأ مراض، بل

للهلاكِ.

وقد تكونُ الأوهامُ النفسيّةُ أسباباً لرياح تحدثُ وحركاتٍ بغير اختيار تحدثُ. ومادّةُ الأبدان العنصريّة كلّها فى الأصل واحدٌ، والعنصر لجميع ذلك قابلٌ، فان كان الفاعلُ قويّاً أطاعه العنصر لا محالة، وقد قررنا أنّ للنفس أن تفعلَ فى العنصر شيئاً على مجرىٰ فعل الطبيعةِ، ولكن بالأسباب الطبيعية المتقادمة.

فلا يبعد أن يكون نفسٌ قويّة تجاوزُ بتأثيرها هذا بدنَها تكونُ حالها حال الأنفس التى ذكرناها، فى فصلِ العناية والتدبيرِ، فليتذكر ذلك هاهنا.

ويشبهُ أن تكونَ العينُ خاصّةً نفسانيّةً من هذا البابِ، فانّ العينَ اعتقادُ وجود شيء مع اعتقاد أن لا وجوده أولىٰ، لندرته، فيتبع الوجود ذلك الاعتقاد، فدخل مزاج ذلك الشيء آفةُ. والأوهامُ التى تنسبُ إلى بعض الأُمم إن صحّت فعلى هذا السبيلِ، وهذا ممّا لا يبعد، وليس قياسٌ يُوجِبُ امتناعَه، بل القياسُ يُوجِبُ إمكانَه، وإن كان نادراً. وقد ذكر أفلاطونُ شعبةً من هذا فى كتاب سوفسطيقا.

وهذا غايةُ ماأردنا أن نُودِعَه كتابَنا [هذا. وكأنّا] قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصارِ وعلى سبيل اجتنابِ البراهين الصعبة المبنيّة على تركيبات كثيرة القياس. وإن كانت من القوّة بحيثُ الأولىٰ أن تذكر، ولكن مُؤثر الايضاح والاختصارِ وتقريبِ البعيد إن مال إلى الأظهر فهو معذور.

ونسئل الله تعالى أن يُجَنّبنا الزيغ والزلل والاستبداد بالرأى الباطل واعتقاد العجب فيمانرى ونفعل. تم الكتاب، والحمدلله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين. علقه العبد الفقير إلى رحمةالله تعالى محمدبن عيسى بن على ابن هيّاج الطبيب، فى ذى الحجة، سنة ثمانين وخمس ماية.

XXIV Nasîr al-dîn Tûsî (1201 - 1274)
Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
*Nusûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R.A.*Mazlumî, with an article by J. Huma'î (1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl - 13th century)
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981)

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)
al-Shâmil Fi 'Usûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (Tehran, 1981)

XXVIII A. 'Âmirî
Al-'Amad 'ala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (Beirout 1979)

XXIX J. Mujtabavî
Bunyâd-i Hikmat-i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1980)

XXX Hasan Ibn-i Shahîd-i Thânî
Ma'alim al-Usûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Theran, 1983)

XXXI Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, Persian text edited by G.M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, English translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî
Sharh-i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under pereparation)

XXXIV A. Lâhîjî
Shawâriq al-Ilhâm fi Sharh i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXV Martin J. Mcdermott
The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980 - 1037)
Al-Mabda' wa al-Ma'âd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII Al-Sayûrî (ob - 1423)
Al-Nafi' yaum al-Hashr fi Sharh i bab al-Hâdî 'Ashr, with Abu al - fath ibn i Makhdûm's commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXVIII H. A. Wolfson
Philosophy of Kalâm, Translated by A. Aram (under preparation)

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Gurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i- Zakariyyâ-i- Râzî (Tehran 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ,* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvation with a French introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh

Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1976)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran 1980).

XXIII Sultân Valad (1226 - 1312)

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawâri's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introduction, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
al-Qabasât
Vol.I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî
Sarh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XXXVI

-SERIES-

WISDOM OF PERSIA

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by offset Press, Tehran-Iran

McGill University

Tehran University

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

AL-MABDA' WA AL-MA'ÂD

(The Beginning And The End)

By

Ibn i Sînâ

edited by

A. Nûrânî

Tehran 1984

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0063305348

IBN Í SINA
980 - 1037

AL - MABDA' WA AL - MA'AD

TAX

Tehran 1984