

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**SEMERKANDİ’NİN BEŞARATÜ’L-İŞARAT ADLI
ESERİNİN İLAHİYAT BÖLÜMÜNÜN TAHKİK VE TAHLİLİ**

**Hazırlayan
Arsan TAHER**

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**

Yüksek Lisans Tezi

**Ağustos 2015
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**SEMERKANDİ’NİN BEŞARATÜ’L-İŞARAT ADLI
ESERİNİN İLAHİYAT BÖLÜMÜNÜN TAHKİK VE TAHLİLİ**

**Hazırlayan
Arsan TAHER**

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**

Yüksek Lisans Tezi

**Ağustos 2015
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Arsan TAHER

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Semerkandi’nin Beşaratü’l-İşarat Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik Ve Tahlili” adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Arsan TAHER

Danışman

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Prof. Dr. Celalettin ÇELİK

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN danışmanlığında **Arsan TAHER** tarafından hazırlanan **“Semerkandi’nin Beşaratü’l-İşarat Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili”** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

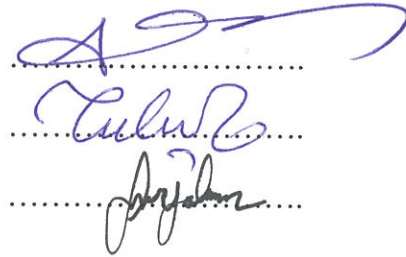
06./07/2015

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Üye : Doç. Dr. Tahir ULUÇ

Üye : Yrd. Doç. Dr. Salih YALIN



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 12.08.2015 tarih ve18 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Bu çalışma Şemsüddin Semerkandî'nin Beşârâtü'l- İşârât adlı eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlilini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmanın meydana gelmesinde yardımlarını ve hoşgörüsünü hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN'a, her zaman yardımlarını gördüğüm hocam Yrd. Doç. Dr. Salih YALIN'a, ve desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen aileme ve özellikle de bu imkanları sağlayan YTB kurumuna sonsuz ölçüde teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamda, özellikle mukabele aşamasında yardımlarını gördüğüm Arş. Gör. Mesut SANDIKÇI'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Arsan TAHER

SEMERKANDÎ'NİN BEŞARATÜ'L-İŞARAT ADLI ESERİNİN İLAHİYAT BÖLÜMÜNÜN TAHKİK VE TAHLİLİ

Arsan TAHER

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2015
Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

ÖZET

Yazma eserler, günümüze taşıdıkları kültürel miras sebebiyle özel bir yere sahiptir. Akademik çalışma yapan kimselerin “yazma kültürü”nü bilme ve “tahkikli metin” çalışmaları yapabilmeleri önemlidir. Zira araştırmalarını sağlıklı bir zeminde yürütmek isteyen araştırmacının, bizzat ana kaynaklara müracaat edebilme, hatta onları ilim dünyasına kazandırma yetkinlik ve sorumluluğunu da taşıması beklenir.

Bu çalışmada, 13. asırda yaşamış bilim adamlarından Şemsüddin Semerkandî'nin, İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhat* adlı eserine yazmış olduğu bir şerh olan *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eserin “İlahiyat” bölümü üzerinedir. Çalışmamızda ilahiyat bölümünün tahkik ve tahlili yapılmıştır. Şemsüddin Semerkandî hakkında daha önce yapılmış çalışmalar göz önüne alınarak hayatı, ilmi kişiliği ve yaşadığı dönem konularının ayrıntılarına girilmemiştir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde, çalışmada kullanılan nüshalar, tahkik metodu ve yazar hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölüm tahkikli metinden oluşmaktadır. Çalışmanın son bölümü ise ilahiyat kısmının tahlilinden oluşmaktadır. Semerkandî kapalı üslupla yazılmış olan *İşârât*'ı açıklamak için klasik “kâle ekülü” adı verilen şerh metodunu kullanmıştır. Yeri geldiğinde kendine ait ilavelerde de bulunmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Semerkandî'nin gayesi yeni bir düşünce ortaya koymak değil, kapalı olan esere açıklık kazandırmaktır. Sonuç olarak, Semerkandî'nin *Beşârât* adlı eserinin ilahiyatla ilgili bölümünün anlaşılması hususunda bir ilerleme sağlanmıştır. Ayrıca tahkikli metinle eserin bir kısmı bilim dünyasına kazandırılmış olup, felsefe tarihine sınırlı da olsa bir katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Semerkandî, Beşârât, İbn Sina, el-İşaratve't-Tenbihat, İlahiyat

Critical Edition And its Analysis of the Part of Metaphysics in Shams al-Din al-Samarqandi's Basharat al-Isharat

Arsan TAHER

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

M. Ar. Thesis, June 2015

Supervisor: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

ABSTRACT

Manuscripts have a great value due to the fact that they bridge the gap between the past and the present through their being cultural inheritance. To make new and scientifically high value researches it's essential to reach main sources and make them available for all other scientific researchers. Thus it's important for an academician to have a good knowledge of analyzing manuscripts or to be able to produce the critical edition of manuscripts.

This thesis aims to present critical edition, translation and evaluation of the part metaphysics of Shams al-Din al-Samarqandi's *Basharat al-Isharat* on Ibn Sina's *al-Isharat wa't-Tanbihat*. Since there are works done on Samarqandi before, dealing with his life, his age and his thought, this thesis discusses these issues only briefly. It consists of three chapters. The first chapter presents information about the manuscripts and the methodology that is used in this study. The second chapter the critical edition of the metaphysics part of the *Basharat*. The third chapter gives an evaluation of the chapter on the metaphysics. It presents Samarqandi's method of commenting on the *Isharat*. It shows that Samarqandi tries to clarify Ibn Sina's expressions only and does not aim to put forward new ideas.

As a conclusion this study contributed a great deal to a better understanding of Shams al-Din Samarqandi and his *Basharat* and tried to enlighten a period. Since it is not enlightened as much as it must have been, and also the period is important for both philosophy and science. Additionally through its critically edited version the writing is presented to the use of the scholars of social sciences.

Keywords: Samarqandi, *Basharat*, Ibn Sina, *al-Isharat wa't-Tanbihat*, Metaphysics

İÇİNDEKİLER

YÖNERGEYE UYGUNLUK	ii
ONAY :.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	1
1. GİRİŞ	2
TEZİN KONUSU	3
TEZİN AMACI	4
TEZİN ÖNEMİ	4
ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	6
1.1. Müellifin Adı ve Hayatı Hakkında Bilgiler.....	6
1.2. Eserleri.....	8
1.3. Yazma Nüshalar ve Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem	10
1.3.1. Nüshaların Tanıtılması	10
1.3.2. Nüshaların Tenkitli Metin İçinde Gösterilmesi	11
1.3.3. Metin Tesisi ile ilgili Açıklamalar.....	12
İKİNCİ BÖLÜM	13
SEMERKANDÎ’NİN BEŞARATÜ’L-İŞARAT ADLI ESERİNİN İLAHİYAT	
BÖLÜMÜNÜN TAHKİKİ.....	13
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	130
İLAHİYAT BÖLÜMÜNÜN TAHLİLİ	130
3.1. SEMARKANDÎ’NİN ŞERH METODU.....	130
3.2. DÖRDÜNCÜ NAMAT’IN TAHLİLİ: VARLIK VE İLLETLERİ HAKKINDA..	132
3.2.1. “Mevcut Ancak Mahsusata (Duyulura) Hasredilir” İddiası Hakkında	133
3.2.2. İllet Ve Hükümleri Hakkında.....	134
3.2.3. Vacibin Var olması Ve Tüm Şeylere İllet Olduğu Hakkında.....	134
3.2.4. Tevhit Hakkında	135

3.3. BEŞİNCİ NAMAT'IN TAHLİLİ: SUN'U İLAHİ HAKKINDA	137
3.3.1 Eserin Müessire Taalluk Etmesi Hakkında	137
3.3.2 Her Hadisin Zaman Ve Madde İle Mesbuk Olduğu Hakkında	138
3.3.3. İllet İle Malulun Halleri.....	139
3.3.4. Vacib'ul-Vucud Hakkında İnsanların Görüşü	140
3.4. ALTINCI NAMATIN TAHLİLİ: GAYE, MEBADİ VE TERTİP HAKKINDA ..	141
3.4.1. İradeyle Fiilde Bulunan Failin Kendini Tamamlamış Olduğu Hakkında	141
3.4.2. Soyut Akılların İspatı Hakkında	142
3.4.2.1. Birinci Yol	142
3.4.2.1.1. Semavi Hareketin Nedeni Ve Özelliği.....	143
3.4.2.2. İkinci Yol	145
3.4.2.3. Üçüncü Yol.....	145
3.4.2.4. Dördüncü Yol	146
3.5. VARLIĞIN TERTİBİ.....	146
3.5. YEDİNCİ NAMATIN TAHLİLİ: TECRİT HAKKINDA	148
3.5.1. Varlığın Tertibi ve Natık Nefsin Bedenden Sonraki Halleri	148
3.5.2. Cevher Aklettiği Suretle Birleşmez.....	149
3.5.3. Taakkulun Çeşitleri	150
3.5.4. Sıfatın Çeşitleri Ve Hangisi Vacib'e Sıfat Olur	151
3.5.5. Şerrin İlahi Takdire Dahil Oluşunun Keyfiyeti Hakkında	152
3.6. SEKİZİNCİ NAMATIN TAHLİLİ: SAADET HAKKINDA	153
3.6.1. Ruhi Lezzetin Hissi Lezzetten Daha Güçlü Olmasının Açıklaması.....	153
3.6.2. Elem İle Lezzetin Açıklaması.....	153
3.6.3. Akli Elem ve Lezzet Hakkında.....	154
3.6.4. Mutsuz İle Mutluların Mertebesi	155
3.6.5. Lezzette Ve Saadette Mevcutların Mertebesi	156
SONUÇ.....	157
KAYNAKÇA.....	159
ÖZGEÇMİŞ	161

KISALTMALAR

Bk.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
s.	sayfa
Th.	Tahkik
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
Yy.	Yüzyıl
=	Tekrar

1. GİRİŞ

Varlık, tabiat, tabiat ötesi, insanın oluşumu vb. konular tarih boyunca insanı ilgilendiren mevzular olmuştur. Bu konular karşısında insan kendini hep bitmeyen ve doymak bilmeyen bir arayış içerisinde bulmuştur. İnsan idrak sahibi bir varlık olarak, istemese bile bu düşünsel problemler sahasında daimi bir konuk olmuş, hazır cevaplarla yetinmeden akla dayanan başka araçlar ve yöntemler bulmak zorunda kalmıştır. Düşünce tarihini göz önüne aldığımızda akli faaliyetin başlangıcının ne zaman olduğunu tespit etmek elbette zordur. Fakat akli faaliyet insanlık tarihinin ilk dönemlerinden beri açık bir şekilde kendini göstermeye başlamıştır. Zamanla birikmiş görüşler ve düşünce yöntemleri başka bir boyutla değerlendirilmiş, böylece insan, fizik ve fizik ötesi konular hakkında düşünmeye başlamış ve tefekkür yoluyla sorunları çözmeye çalışmıştır. Asırları aşır varlığını bugüne kadar sürdürerek gelen insani marifet, insanın gelişimiyle kendini geliştirmiş, sürekli bir güncelleme ile bu gelişim sürecinde tarz değişimine uğramış, pasiflikten derinliğe, mukaddimeden sonuca, düşünceden çözüm bulmaya geçiş yapmıştır. Akli faaliyet neticesinde bazı sonuçlar elde edilmiş, eski medeniyetler arasında paylaşılıp, aktarılan düşünceler, görüşler ve metotlar uzun süre dağınık halde bulunduktan sonra Yunan düşünce ve medeniyetinin tekamülü ile birlikte toplanıp sistematik bir hale gelmiştir. Sistematik hale gelen bu bilgi birikimi böylece felsefi bilgi alanının ortaya çıkışına neden olmuştur.

Sınırları aşan bu bilgi birikimi birçok farklı toplumu etkilediği gibi, İslam toplumu da bu birikimin etkisinden payını almıştır. Çeşitli kültürlerin kavşak noktasında yer alan İslam toplumu, bazı dış etkenler ve aynı zamanda iç dinamikler sebebiyle felsefeye ilgi duymaya başlamıştır. Bilime teşvik eden ayetlerin desteğiyle, bir dönüm noktası olarak kabul edilen tercüme hareketi felsefenin islam dünyasındaki gelişiminde önemli bir pay sahibidir. Farklı dinlere inanan insanların islam toplumuna intisap ettikten sonra, eski dinlerinden celb ettikleri idolojilerinin Müslümanlar için problem yaratmaya başlaması, bu toplumun

düşünen bireylerini kendi inançlarını rasyonel olarak temellendirme konusunda ciddi ölçüde motive etmiştir. Bu kişiler bu rasyonaliteyi sağlayacak araçlar aramaya yönelmiştir ki, felsefe bu anlamda onlara geniş bir imkan alanı sunmuş aynı zamanda kelam ilminin gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır.

Çoğu islam düşünce tarihi araştırmacılarına göre kelam ilmi tercüme hareketinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Fakat tercüme hareketi yalnız kelamın doğmasını sebep olmadı, başka bir akli faaliyete de sebep oldu ve kelamla birlikte veya kelimadan kısa bir süre sonra salt felsefi bir bilgi tarzı da İslam dünyasında gelişmeye başladı. Bugün İslam Felsefesi olarak adlandırdığımız bu düşünce zamanla felsefenin tüm alanlarında bilgi üretilen ve büyük filozofların ortaya çıktığı bir felsefe haline gelmiştir.

İslam felsefesi alanında birçok filozof tarafından çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu filozofların kaleme aldıkları metinleri, şerhler, haşiyeler ve risaleler okunmadan nasıl bir felsefi düşünce ortaya konduğunu anlamamız imkansız olacaktır. Bu felsefenin özelliklerine vakıf olmamız ve nasıl bir düşünce üretildiğinin farkında olmamız için o dönem filozofları tarafından kaleme alınan yazıları bilimsel şartlara uygun bir biçimde incelememiz gerekmektedir. Son iki yüz yıl içerisinde bilim camiasında tanınmayan el yazmaları biçiminde kütüphanelerde yer tutan birçok felsefi eser “özelikle oryantalistler tarafından” çalışılıp tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmış olsa bile, çalışılmayan el yazmalarının adedinin sayılamayacak kadar çok olduğu söylenebilir. Tezimize konu ettiğimiz kitap da bu el yazmaların biridir. Bu konuyu çalışarak, islam felsefesi alanında yazılmış önemli bir eserin gün yüzüne çıkarılması ve böylece İslam felsefesi alanına katkı sağlanması hedeflenmektedir.

TEZİN KONUSU

İnsani bir ürün olan felsefe, mütaakip dönemlerden oluşmaktadır. Bu dönemler içinde uzun zamanlar felsefenin sancağını taşıyan islam filozofları olmuştur. İslam felsefesi tıpkı diğer felsefi dönemler gibi zengin bir dönem sayılır ve bu filozoflar “doğu ve batı düşünürlerinin ittifakla” yunan filozofların varisleri olup, kendilerinden sonra gelen filozofları ciddi bir şekilde etkilemişler. Bu filozoflardan biri de sık sık adı zikredilen İbn Sina olmuştur. İbn Sina islam felsefesinin “özelikle de meşriki kısmının” kutbu olup ve kaleme almış olduğu

eserlerle İslam felsefesi diye isimlendirilen felsefe türünün ve döneminin şeyhi ve reisi olmuştur. İbn Sina'nın yazmış olduğu kitaplar, islam felsefesinin ham maddesini oluşturan asıl cüzlerden birisi belki de en önemlisidir. Bu teliflerin bütünü, felsefeye ilgi duyan müslüman alimler tarafından kabul edilmiş ve pes etmeden, kusursuz bir şekilde bu kitaplar üzerine açıklık kazandırmak amacıyla şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Bu şerhlerden de biri de henüz basılmayan ve islam felsefesi ile ilgilenen araştırmacılara ve okuyuculara tahkik olunmuş haliyle sunulmayan İbn Sina'nın *el-İşarat ve 't-Tenbihat* kitabının, Semerkandi'nin *Beşaratu'l-İşarat* ismi ile adlandırılan şerhi olmuştur. Böyle şerhlerin tahkik edilmesinin, ilmi bir eksiklik olduğu inancına dayanarak, bu kitabın önemli bölümü olan ilahiyat bölümünü tahkik ve tahlil etmenin bir boşluğu dolduracağı düşünülmüştür. Esasen bu eserin kimi bölümleri de yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş, fakat ilahiyat bölümü henüz tahkik edilmemiştir. Bu tezde üstlenen bölümde İlahiyat bölümü olmuş ve tezin ismi de “Semerkandi'nin *Beşaratu'l-İşaret* Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili” olmuştur.

TEZİN AMACI

Çalışmadaki temel amaç, Beşaratu'l-İşarat kitabının “İlahiyat/Metafizik” bölümünü tahkik ve tahlilini yaparak yazma halinde bulunan bir eseri akademik ölçütlere uygun olarak okuyucuya sunmaktır. İlahiyat bölümü, filozofların Vücut, ilahiyat ve mead ile ilgili görüşlerinin ortaya konduğu yerdir. İslam felsefesini büyük ölçüde etkileyen İbn Sina'nın ilahiyatla ilgili görüşlerini Semerkandi'nin nasıl açıkladığı ve yapılan eleştirilere nasıl cevap verdiği, bu tez sayesinde ortaya konuldu. Bu hedef elde edilirken Şemsüddin Semerkandi'nin biyografisini okuyuculara özetle de olsa sunulması unutulmadı.

TEZİN ÖNEMİ

Bu çalışmanın yapılması islam felsefesine ait olan “elimizdeki bulunan” ana metinler kütüphanesine tahkik olunmuş yeni bir metin eklemek açısından önemli sayılır. İlahiyat bölümünü, ki, kitabın en önemli bölümü olması da tahkiki edilmesi ana kaynaklar kütüphanesini zenginleştirmek cihetinden katkıda bulunmaktır. İlahiyat bölümünün tahlilini ele alarak da bu bölümle ilgili yazarın has görüşlerini tespit ederek, tartılaştıran meseleleri ve farklı görüşleri ihtiva eden mevzuların hakikatı üzerine vakıf olma konusunda bilgimizi

artırmış olduk. Böylece Semerkandi'nin yazmış olduğu şerh ile eklemiş olduğu görüşleri bilerek, şarihler arasında gerçekleşen farklılıkları takip etmemiz kolaylaşır, bu çalışmayı başarıyla tamamlamak islam felsefesi tarihi açısından da önemlidir. Zira belli ölçüde felsefi sürekliliği takip etmek imkanı bulunacaktır.

ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır, bu çalışmada şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Birinci bölümde musannifin biyografisi olmak üzere müellifin ismi geçen klasik tabakat kitapları incelenmiştir. Eski eserlerle birlikte müelliften bahseden çağdaş yazarların ele almış oldukları eserler de mümkün olduğu kadar gözden geçirilmiştir

İkinci bölüm ise orijinal metnin tahkiki için tahsis edilmiş bu bölümün tamamlanması için: Literatür tarama, okuma, fişleme, karşılaştırma yöntemi uygulanmıştır. İlk önce eserin “yazma nüsha”ları temin edilmiş. Konuyla ilgili ulaşılan nüshalardan müellifin yaşadığı tarihe en yakın tarihli olan nüsha esas alınmış ve diğer nüshalarla karşılaştırılarak farklılıklar kayda alınmıştır.

Üçüncü bölüm ise tahkik edilen metnin tahlili için tahsis edilmiş ve burada: Yazarın kişisel görüşleri tespit, tahlil ve mukayese yöntemiyle ortaya konmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

Hicri takvimin 7. asrın ikinci yarısında yaşayan Semerkandi 13. yy fikri cereyanına şahit oldu. Semerkandi o çağın önemli ilim ve fikir adamlarından sayılır. Bugün hayatı ve yaşadığı dönem hakkında net bilgiler elde olmamakla beraber gerek eser verdiği sahalara gerekse eserlerinin etkileri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Semerkandi'nin hayatı ve eserleriyle ilgili daha önce yapılmış çalışmalardan dolayı, ayrıntılı bir şekilde ele alınmayacaktır.¹

1.1. Müellifin Adı ve Hayatı Hakkında Bilgiler

Şemsüddin Semerkandi, diğer müslüman ilim adamları gibi öz adıyla değil ilmi lakabıyla tanınmıştır. Asıl ismi Muhammed olup, Semerkandi nisbesiyle şöhret kazanmıştır. Tabakat eserlerine gelince, müellifin kendi döneminde yazılan eserlerde isminin geçmediğini görürüz. Dönemine en yakın zamanda ismini zikretmiş yazılan eser Taşköprülüzade'nin (ö.968/1561) eseri olmuş, o da, müellifin ismini “Mevlana Şemsüddin Semerkandi” olarak tespit etmektedir².

¹ M. Sami Baga, Şemsüddin Semerkandî Ve Beşâratü’ül-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü: Tahkik, Tercüme Ve Değerlendirme, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007; Zeynep Korkmaz, Şemsüddin Muhammed B. Eşref El-Hüseynî Es-Semerkandî'nin Beşâratü’ül-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci Ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu Ve İncelenmesi, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2009; Sadi Yılmaz, Şemsüddin Semerkandi'nin Ve Beşâratü’ül-İşârât Adlı Eserin 3. Bölümü Tahkik Ve Değerlendirmesi, Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

² TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ebü'l-Hayr İsmüddin Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-Ulum*, II, 179 Thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvahid Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübü'l-Hadise, Kahire.

Katip Çelebi (ö.1067/1657)³ ise müellifin ismini iki şekilde kullanmaktadır, birisinde “Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî” olarak tespit eder⁴ İkincisinde "Huseyni" nisbesini düşürerek “Semsüddin Muhammed Semerkandî” olmak üzere zikreder⁵. Bağdatlı İsmail Paşa ise ö.1338/1920 Semerkandi'nin ismini “Muhammed b. Eşref es-Semerkandî Şemsüddin el-Hekîm el-Hüseynî” olarak vermektedir⁶

Kadıızâde Rumi'ye⁷ 988/1580 göre, Semerkandi'nin isminde geçen El-Huseyni nisbesi, Hz. Ali'nin neslinden olmasından kaynaklanır⁸. Fakat bununla ilgili net bir bilgi elde etmek kaynaklara göre imkansızdır, zira o dönemde de Alevi, Hüseyni gibi ekler soya dayalı değil genelde inanç tarzından kaynaklanırdı. Sermerkandi'nin mezhebi birçok esere göre hanefî olmuş. El-Hüseyni nisbesi Hanefî olmasını da iptal etmez, Hüseyni gibi nisbeler bazen fıkhi mezhep değil tasavvufî tarikat yoluyla sabit olur.

Müellif bazen ismine hayatındaki farklı duraklamalardan dolayı değişik nispetler eklemiştir, nitekim Merağa rasathanesinde bulunduğundan dolayı ismine “Merağavi” nisbetini eklemiştir⁹.

Değişik kaynakları değerlendirdikten sonra, müellifin ismi hakkında net bir bilgi elde etmemiz mümkün olur. Eğer kısaltmaları dikkate alırsak müellifin tam isminin şu şekilde “Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî” olduğu kanaatine varırız.

Tabakat eserlerini taradığımızda Semerkandi hakkında açık bilgiler içermediğini görürüz. Bu eserlerde şahsı ve öğrencilerinin kayıdedilmediği aşıkardır. Nasıl bir eğitim gördüğü hakkında bilgi elde edilmesi zor ve bu sorunu çözmek için Semerkandi'nin isminde bulunan nisbelerden hareket etmek gerekir.

Semerkandi nisbesinden, Semerkand'da doğup, şöhret kazandığı tahminedilebilir. Eserlerde onun için kullanılan “imam” ve “allame” unvanlarından, döneminde şart görülen eğitim

³ KÂTİP ÇELEBİ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1835), *Kesfü'z-Zünun an Esami'l-Küttüb ve'l-Fünun: Lexicon Bibliographicum et Encyclopedicum*, Edited and Translated by Gustavus Fluegel, Dâr es-Sadr, Beyrut.

⁴ Kâtip Çelebi, 1837:I, 207.

⁵ Kâtip Çelebi, 1835:IV, 98.

⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, 1955:II, 106.

⁷ Kadıızâde RÛMÎ, *Serhu Eskali't-Te'sîs*, İstanbul 1852.

⁸ Kadıızâde, s. 2

⁹ Baturhan VALİ HOCAYEV, *Ulug Bey Devri Medreseleri*, (Çev. Kishimjan Eshenkulova), İslam, Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, İstanbul 2004, s. 5-6.

seviyesini tamamlanmış olduğu bilinir. Bırakmış olduğu eserlere bakılınca klasik eğitimde okunan alanlara hakim olduğu anlaşılır.

Müellife ait olan *es-Sahâifü'l-İlahiyye* adlı eserinin İstanbul'da bulunan nüshasında (Semerkandî, şehid Ali Paşa: 1688) bulunan sahibi belirsiz bir nottan, onun ilimlerde derin bir bilgiye sahip olduğu ve bazı eserlerinin isimleri öğrenilmektedir. Ayrıca bu notun sahibi Semerkandi'nin eserlerini incelediğini ve inceleme neticesinde yaratma, husun ve kubûh meselesinde Hanefî Maturîdî; imamet bahsinde şîî, münazara ile ilgili Âdâbü'l-Bahs adlı eserinin son kısmında ise şâfi olduğu izlenimi edindiğini belirtmektedir. Yine aynı notta 686/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu ve burada talebelerin isteğiyle Burhâneddin Nesefî'nin *Mukaddimetü'l-Burhaniye fi 'İlmi'l-Cedel* adlı eserini *Miftâhu'n-Nazar* adıyla şerh ettiği ve Artuklu hükümdarı Kara Arslan Artuki'ye sunduğu ifade edilmektedir. Bu notla Semerkandi'nin mezhebini açığa çıkarmak imkansızdır. Bu bilgiyi itibara alırsak Semerkandi'nin mezhebî kimliğe önem vermediğini anlarız ancak.

Semerkandi ömrünün bir kısmı da (bugünkü İran'ın sınırları içerisinde olan) tarihi Güney Azerbaycan coğrafyasında bulunan Merağa şehrinde Nasıruddin Tusi 672/1274 ile astronomi ile ilgili araştırmalarda birlikte çalıştığını, çağdaş araştırmacılar tarafından iddia edilir. Yalnız bu iddiayı destekleyecek bilgiler hayatını içeren eserlerde bulunmamaktadır.

Müellifin hayatını konu eden bilgilerin az olduğu gibi, vefat tarihi de tam olarak bilinmemektedir. Katip Çelebi kesinlik ifade etmeyecek şekilde 600/1203 dolayları tarihini ön görür. Fakat müellifin Nasıruddin Tusi gibi alimlerden eserlerinde bazı konular aktarmasına binaen, muhtemelen talebesi Seyfî's-Semerkandi'nin kaydetmiş 702/1303 tarihi daha doğru olsa gerektir¹⁰.

1.2. Eserleri

Klasik islam alimlerinin kalemi kuvvetli olup, bir alanla yetinmezdi, Semerkandi de tıpkı onlar gibi, akli ve şer'i bilimleri ayırmadan birçok sahada eser bırakmıştır. Semerkandi'nin ilmi verimliliği incelenirken aidiyet sorunu da ortaya çıkar. Bu konu daha önce ayrıntılı olarak ele alınmış olduğu için, burada ancak eserlerin isimleri, basılmış olup olmadığı bakımından iki başlık altında ele alınacaktır.

¹⁰ Baga, 5-10.

Matbu Olan Eserleri

1. *Eşkâlu't-Te'sis*. Eser, Muhammed Süveysî tarafından Kadızâde serhi ile birlikte tahkik edilmiş ve 1984 yılında Tunus'ta basılmıştır. Hendsi şekiller alanında yazılmış
2. *Kıstâsu'l-Efkâr fî Tahkîki'l-Esrar*. Eser, Shabrancar tarafından 1853'de Hindistan'da yayınlanmıştır (Serkis, 1932:I,1046; Atıyyetullah, 1970:III, 496; Zirikli, 1984:VI, 39; Kadivar, 1379:I, 1208). Mantık bilminde yazılmış
3. *Es-Sahâifu'l-Îlâhiye*. Eser, Ahmed Abdurrahman Şerif tarafından dört yazma nüsha kullanılarak tahkik edilmiş ve Kuveyt'te Mektebetu'l-Felah matbaası tarafından 1985'te basılmıştır. Çeşitli bilimlerin bazı konularını içererek risaleler halinde yazılmış

Yazma Halindeki Eserleri

1. *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Munâzara*. Tespit edebildığımız kadarıyla bu şerhin Türkiye kütüphanelerinde yüz elli kadar nüshası mevcuttur.¹¹
2. *Beşârâtü'l-İşârât*. Çalıştığımız eser.
3. *El-Meârif fî Şerhi es-Sahâif*. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli koleksiyonu 2432/4 numarada kayıtlı nüshasının 136a varagında müstensih Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî es-Semerkandî'nin verdiği bilgilere göre Semseddin Semerkandî 22 Sevvâl 702 / 9 Haziran 1303 Pazar günü vefat etmiştir.
4. *Miftâhu'n-Nazar*. eserin Türkiye kütüphanelerindeki dört nüshasına ulaşabildik. Bu nüshalardan biri *Miftâhu'n-Nazar* adıyla Burdur il Halk Kütüphanesi 133/4 numarada kayıtlıdır. Diğer üç nüsha ise *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye* olarak kayıtlarda mevcuttur. Fakat Semerkandî'ye nispet edilen bu nüshalardan bir tanesi ona ait iken diğer ikisinin ona ait olmadığını tespit ettik.¹²
5. *El-Mu'tekadât*. Süleymaniye Ktp., Laleli 2432/2, 34b-52a vr., istinsah tarihi: 3 Zilhicce 709, müstensih: Muhammed b. Mahmud Ömer el-Gâzî, istinsah yeri: Hocend şehri, Semsuddin Medresesi, mukâbele kaydı: 2 Rabi'u'lâhîr 711; Süleymaniye Ktp., Kâsidecizade 145, 46 vr., nesihle 25 st., istinsah tarihi: 735, müstensih: Erzincânî

¹¹ Baga, 16.

¹² Baga, 16.

6. *Şerhu'l-Fusûl fî İlmi'l-Hılâf*. Süleymaniye Ktp., Fatih 3087, 76 vr., talikle 21 st., istinsah tarihi: 17 Zilhicce 829, müstensih: Mühammed b. Ömer; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 3034, 1-46 b., talikle 29 st., istinsah tarihi: h. 780

Bu eserler Semerkandi'ye aidiyeti kesin olan eserlerdir. Ayrıca Semerkandi'nin kalemıyla yazılmış olmayan 14 adet eser ona yanlışlıkla atfedilmiştir¹³.

1.3. Yazma Nüshalar ve Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

1.3.1. Nüshaların Tanıtılması

Beşârât'ın Türkiye kütüphanelerinde toplam dört nüshası tespit edilmistir. Bunların yanı sıra Tahran Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Kütüphanesinden de bir nüsha temin edilerek toplam beş nüsha incelenmiştir. Bu nüshalardan müellifin dönemine en yakın tarihli olan Tahran nüshası asıl nüsha olarak seçilmiştir. Zira müellife en yakın dönemde istinsah edilen nüsha, diğerlerine göre daha güvenilir olabilir. Aşağıda her bir nüsha ile ilgili bilgiler verilecektir.

1. Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 2792, Bozuk Nesih, 112 vr. , 29 st. Tenkitli metinde bu nüsha esas alınmıştır. Bu tercihin sebebi bu nüshanın en eski tarihli nüsha olmasıdır. Nüshanın ferag kaydında 685/1286, istinsah kaydı ise 688/1289 yılıdır. Dolayısıyla bu nüsha müellif henüz hayatta iken istinsah edilmiştir.
2. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2418, Nesih, 269 varak. II. Bayezid ve I. Mahmud'un mühürleri var. Ayrıca Zeyrek olarak meşhur olan Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr'in mülkiyet kaydı ile Evkafu'l-haremeyn müfettişi Ahmed Şeyhzâde'nin vakıf kaydı ve mührü bulunmaktadır.
3. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 879, Talik, 165 varak. Yusuf Enver b. İbrahim Karagöz'ün oğluna ait mülkiyet kaydı bulunan nüshada, Köprülü Ahmed Paşa'nın mührü de yer almaktadır.
4. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1308, Müst. Semsüddin Muhammed b. Ebi'l Berekât, h. 748, Erzincan Medresetü'l- Kutbiyye, Nesih, 153 vr.

¹³ Baga, 5-10.

5. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3195, Müst. Mes'ud b. Muhammed Kazvîni, h.811 Talik, 81 varak.

Beşarat'ın farklı bölümleri üzerine daha önce üç çalışma hazırlanmış¹⁴ diğer nüshalara nispetle okunması daha zor olan Fatih nüshası, tahkikli metnin oluşturulmasında kullanılmamıştır. Bu çalışmada da Fatih nüshası kullanılmamaktadır.

1.3.2. Nüshaların Tenkitli Metin İçinde Gösterilmesi

Beşârât'ın Türkiye kütüphanelerinde toplam dört nüshasını tespit ettik. Bunlardan üç tanesine Tahran Üniversitesinden temin edilen nüsha eklenerek tenkitli metinde dört nüsha kullanılmıştır. Yukarıda belirtildiği üzere Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2792 numarada kayıtlı olan nüsha tahkikte esas alınmıştır. Daha sonra esas nüsha ile diğer nüshalar arasındaki farklar tespit edilerek tenkitli metin hazırlanmıştır. Tenkitli metin yazılırken birtakım kaideler dikkate alınmıştır, bu kaideler bir sonraki başlık içerisinde anlatılacaktır.

Tenkitli metinde kullanılmak üzere Tahran nüshası için ط, Ayasofya nüshası için ع, Köprülü nüshası için ك ve Carullah nüshası için ج harfi rumuz olarak seçilmiştir.

Tenkitli metin hazırlanırken bütün nüshaların sayfa başları, sayfa başında yer alan ilk kelimenin sağına (/) işareti konularak dipnot verilmiş ve dipnotta hangi nüshanın kaçınca yaprağı olduğı belirtilmiştir. Bunun için, önce parantez içinde yaprağı gösteren rakam ve yaprağın hangi yüzü olduğunu gösteren harf, sonra da iki tire (-) arasında bu yaprağın hangi nüshaya ait olduğı, nüshanın Arapça rumuz harfi ile verilmistir.

Yaprağın (a) yüzüne (ا), (b) yüzüne (ب) harfi ile işaret edilmiştir. "-ج- (96ظ)" gibi. Tenkitli metin ile diğer nüshalar arasındaki farklar da dipnot sistemi ile gösterilmiştir. Buna göre; tenkitli metinde olup da diğer nüsha veya nüshalarda olmayan ifadenin sonuna dipnot verilmiş, sayfa sonundaki dipnota önce bulunmayan ifade yazılıp iki nokta (:) konulmuş

¹⁴ M. Sami Baga, Şemsüddin Semerkandî Ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü: Tahkik, Tercüme Ve Değerlendirme, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007; Zeynep Korkmaz, Şemsüddin Muhammed B. Eşref El-Hüseynî Es-Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci Ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu Ve İncelenmesi, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2009; Sadi Yılmaz, Şemsüddin Semerkandî'nin Ve Beşârâtü'l-İşarat Adlı Eserin 3. Bölümü Tahkik Ve Değerlendirmesi, Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

sonra da “nâkıs fî” (eksik) ifadesi yazılmış en sona da eksikliğin olduğu nüshanın Arapça rumuzu iki çizgi arasında verilmiştir. "أن: ناقص في -ج- " gibi.

Tenkitli metinde bulunmayıp da diğer nüsha veya nüshalarda bulunan ifade için de aynı yöntem kullanılmış ancak "nâkıs" ifadesi yerine "zâid" ifadesi kullanılmıştır. Tenkitli metinde asıl nüshadaki ifadenin yerine diğer nüshalarda farklı bir ifade kullanıldıysa dipnota önce tenkitli metindeki ifade konulmuş sonra iki nokta konularak diğer ifade yazılmış, sonra da farklılık olan nüshanın rumuzu verilmiştir. Tenkitli metindeki bir ifadenin diğer nüshalarda tekrar edildiği durumlarda ise dipnota tekrar edilen ifade yazılarak "mükerrer" kelimesi ile durum ortaya konulmuştur. Kimi zaman metnin anlaşılması açısından asıl nüshadaki ifade değil de diğer nüshadaki ifade tercihe şayan ise bu yönde tercih yapılmış ve asıl nüsha değil, uygun olan nüshadaki ifade kullanılmış ve yukarıda belirtilen usulle fark dipnotta belirtilmiştir. Son olarak karşılaştırılan nüshalarda kelime veya cümleler satır altına, üstüne veya sayfa kenarına yazıldıysa bu durum "fî taht es-satr", "fî fevk es-satr" ve "fî el-hâmiş" ifadeleriyle belirtilmiştir.

1.3.3. Metin Tesisi ile ilgili Açıklamalar

Fetha, damme ve kesra için kullanılan yardımcı و، اء ve ي harfi yerine, modern Arapça dilbilgisi kurallarına uyularak hemze (ء) isareti konulmuştur. Mesela جزء yerine دائرة, جزء yerine دائرة gibi. Bunların dışında مسألة yerine شيئا, شيء yerine شيء, شيء yerine شيء, شيء yerine شيء gibi kelimelerin yazımında modern Arapça yazım kuralları dikkate alınmış ve farklar tenkitli metne yansıtılmamıştır.

“Üç” anlamına gelen ثلث/ ثلاثة yerine modern Arapçadaki sekliyle ثلاث kullanımı tercih edilmiştir.

Nüshalardaki fiil, zamir, işaret zamiri ve ism-i mevsullerdeki müennes-müzekkerlik farklılıkları tenkitli metinde belirtilmemiştir. Ayrıca bazı nüshalarda حينئذ edatı yerine ح, لا يخلو yerine لا يخلو, أه yerine أحدها şeklinde kısaltma bulunmaktadır. Bu kısaltmalar genişletilmiştir. Bunların yanı sıra metnin okunabilirliği açısından gerekli görülen kelimeler üzerine şedde (◌ْ) ve cezm(◌ْ) isaretleri de konulmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM
SEMERKANDI'NİN BEŞARATÜ'L-İŞARAT ADLI ESERİNİN İLAHİYAT
BÖLÜMÜNÜN TAHKİKİ

النمط الرابع

في الوجود وعلله

أقول: يريد منها بالوجود¹⁵، بعض الوجودات لا كلها، ولا الوجود من حيث هو، والا لكان لوجود الواجب علة وليس كذلك. إذ إن¹⁶ وجوده تعالى عين ماهيته عندهم. وفيه مسائل:

المسألة الأولى في الرد على من زعم انحصار الموجود في المحسوس وفيما له وضع:

قال تنبيه: انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس لجوهره¹⁷ ففرض وجوده محال، وإن ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته، كالجسم او بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود.

أقول: زعم بعض الناس كالمشبهة وغيرهم ممن يغلب عليه القوة الوهمية الحاكمة باحكام المحسوسات في جميع الوجودات، أن كل موجود محسوس، وأن ما لا يكون ذاته محسوسة فوجوده محال، وهذا كعكس نقيض الاول. ولزم¹⁸ ما ليس له موضع او وضع اما بذاته كالجسم او بسبب محله كالأعراض الحالة في الجسم فليس بموجود وهذا اعم مما سبق.

قال: وانت يتأتى لك أن تتأمل النفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، لأنك ومن يستحق ان تخاطب يعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف¹⁹ ، بل

¹⁵ (و-65) في (ط)، (و-107) "ان" ساقطة في (ك)

¹⁶ (و-94) في ج ، (و-174) "ان" ساقطة في ع

¹⁷ (و-65) في (ط)

¹⁸ (و-107) "انها" في (ك)

¹⁹ (ظ-174) زيادة "لاستحالة في اللفظي" في ع

بحسب²⁰ معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في امر²¹ وقوعه على زيد وعمر و بمعنى واحد موجود فذلك المعنى موجود لا يخلو ، من ان يكون بحيث²² يناله الحس او لا يكون، فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا²³ اعجب ، وان كان محسوسا فله لا محالة ، وضع ، واين ، ومقدار معين، وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك، فان كل محسوس وكل متخيل فانه تخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال، واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال. فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف، وكذلك الحال في كل كلي.

اقول: يعني كل من له فطنة سليمة، اذا ما تأمل نفس المحسوس وجد فيه موجودا غير محسوس، مثلا كأفراد الانسان، فأثما مشتركة في مسمى لفظ الانسان وهو معنى واحد موجود، والا لما كانت الافراد انسانا. وهو اما ان يكون محسوسا او لا، والاول باطل لانه لو²⁴ كان محسوسا فلا بد له من وضع، واين، ومقدار، وكيف معينة لا يمكن ان يحس او يتخيل الا معها كما مر في النمط الثالث، و حينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون على ذلك الوضع وفي ذلك الاين، فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف. واذا لم يكن ذلك المعنى محسوسا فقد وجد في المحسوسات شيء غير محسوس، وهذا اعجب. فعلم ان الانسان من حيث هو طبيعة²⁵ واحدة اي²⁶ بعدم اعتبار كل ما يعرضه ويلحقه من الكم ، والكيف ، والاين ، والوضع من²⁷ بل²⁸ حيث حقيقته الاصلية التي يكون الانسان بها هو التي لا يختلف فيها افراد الانسان موجود غير محسوس ، بل معقول صرف . وكذا الحال في كل كلي.

وفيه نظر، لانه اما ان اراد اسم الانسان المقيد بالعموم ، او غير مقيد فان اراد الاول فهو ممتنع في الخارج ، اذ العام لا يوجد الا في الذهن . وان اراد الثاني فلم لا يجوز ان يكون محسوسا ؟!

قوله: ان كان محسوسا لأختص بوضع ومقدار ، فلا يكون مقولا على مختلفين لكنه مقول. قلنا لا نسلم انه بدون قيد العموم مقول على كثيرين.

²⁰ (و-94) في ج

²¹ (و-65) في ط/ (ان) (و-94) في ج

²² (و-65) في ط

²³ (ظ-174) زيادة "وهذا في الوجود" في ع

²⁴ (ظ-94) زيادة (ان) في ج

²⁵ (ظ-174) زيادة "عليهم" في ع

²⁶ (و-107) "مع عدم" في (ك)

²⁷ (و-65) في (ط) ، (و-94) في (ج)

²⁸ (ظ-65) في ط

قال وهم وتنبيه: ولعل قائلًا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد، وعين، وحاجب، وغير ذلك من حيث هو كذلك. فننبه ونقول: أنَّ الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته، كالحال في الانسان نفسه.

اقول: الوهم ههنا هو معارضة كما²⁹ مرّ، وتقديره: انَّ الانسان من حيث هو انسان ذو اعضاء متباينة الاوضاع ، والمقادير من يد، وعين، وغير ذلك، والانسان من حيث هو كذلك محسوس فالانسان من حيث هو محسوس.

والجواب انا سلمنا ان الانسان من حيث هو³⁰ ذو اعضاء ، لكن لم قلت ان الانسان من حيث هو كذلك محسوس؟! وانما يكون كذلك ان لو كان اعضاء الانسان من حيث هو انسان محسوسا وليس كذلك، بل اعضاؤه، الاعضاء من حيث هي تلك الاعضاء فهو ايضا غير محسوسة يعني ما ذكر في الانسان نفسه قال تنبيه: انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الوهم والحس يدخل في الحس والوهم، ولكان العقل الذي هو الحاكم³¹ الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل، والوجل،³² والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل في الحس والوهم ، وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها³³ !؟

اقول: هذا دليل آخر على انه ليس كل موجود محسوسا او متوهما.³⁴ لكان الحس هو القوة التي بها الاحساس والوهم³⁵ من حيث هما هما محسوسا متوهما وليس كذلك ، فان الحس والوهم ليسا من الملموسات ولا المبصرات³⁶ ، ولا³⁷ المسموعات³⁸ ، ولا المذوقات ، و³⁹ المشمومات ، ولا من

²⁹ (و-107) "كما" في (ك)

³⁰ (و-175) ساقط في ع

³¹ (و-175) "الحاكم والحكم" في ع

³² (و-175) زيادة "غضب" في ع

³³ (و-175) زيادة "سبب وجودها كليتها" في ع

³⁴ (ظ-107) "وذلك لانه لو كان موجود محسوسا لكان الحس" في (ك)

³⁵ (ظ-94) تقديم تاخير في ج

³⁶ (ظ-94) بصريات في ج

³⁷ (ظ-94) المسموعة في ج

³⁸ (و-175) زيادة "السبب لوجودها كليتها" في ع

³⁹ (ظ-94) لا في ج

الموهومات ، لان الوهم انما يدرك المعاني الجزئية ، والوهم والحس⁴⁰ من حيث هما هما ليسا كذلك ولكن العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم موهوما .

وليس كذلك ، فان العقل ليس من المعاني⁴¹ وايضا ليس بشيء من العشق والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن من حيث هو مما يدخل في الحس والوهم كما مر وهي من متعلقات الامور المحسوسة ، واذا كان متعلقات الامور المحسوسة غير محسوسة ولا موهومة فان ثبت وجود اشياء⁴² خارجة عن درجات المحسوسات ومتعلقاتها فبالاولى ان لا تكون محسوسة ولا موهومة.

وهنا بحث لانه اراد بهذه الاشياء ماهياتها من حيث هي فقد ذكر فيها معنى ان جميع الماهيات من حيث هي غير محسوسة فلا حاجة الى ذكرها ثانيا ويكفي عنهما ان يقال انها غير موهومة ايضا .

اذ هي ليست من المعاني الجزئية وان اراد في جزئياتها فلا يسلم ان الحس ، والوهم ، والعشق ، والخجل ، وغير ذلك من ذلك مما ذكر ليس بموهوم اذ هي مدركة ضرورة وهي من المعاني الجزئية والمعاني الجزئية انما يدرك بالوهم.

قال تذييب: كل حق ، فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق ، فهو متفق واحد غير مشار اليه. فكيف ما به ينال كل حق وجوده !

اقول: اراد ان يبين ان مبدأ الموجودات غير محسوسة وتقريره ان كل ذي حقيقة فانه من حيث حقيقته الذاتية التي متى⁴³ بها ذي حقيقة من غير اعتبار العوارض الغريبة شيء واحد، سواء كان له افراد او لا، غير مشار اليه كما مر ، واذا كان كذلك فكيف لا يكون مبدأ كل حق كذلك اذ هو داخل تحت هذا الحكم!. والحق مصدر يستعمل بمعنى الاسم الفاعل كالعدل ، والمراد به ذو حقيقة وثبوت وهنا اراد هذا المعنى. واعلم انه لا يلزم من هذا - بتقدير صحة سواء- كون مبدأ الموجودات غير مشار اليه من حيث حقيقته التي بها هو كزيد ، وعمر ، ولا مطلقا ، اللهم الا أن يتبين انه ليس سوى تلك الحقيقة.

⁴⁰ (ط-107) "الحس والوهم" في (ك)

⁴¹ (و-175) زيادة "الجزئية" في ع

⁴² (ط-65) في ط

⁴³ (و-95) هي في ج

المسألة الثانية

في اقسام العطل واحكامها

قال تنبيه: الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته، وحقيقته ، وقد يكون معلولا في وجوده ، واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذي هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث ، وله حقيقة المثلثية⁴⁴ كأنهما علتاه المادية، والصورية . واما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ، ليست هي علة تقوّم مثلثيته⁴⁵ ، ويكون جزء من حدها ، ذلك⁴⁶ هي العلة⁴⁷ الفاعلية⁴⁸ الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية⁴⁹.

اقول: العلة اما داخلية في المعلول او خارجة ، والداخلية علة الماهية والخارجة علة الوجود ، والاول ينقسم الى ما به يكون المعلول بالقوة وهي المادة - والى ما به يكون بالفعل وهو الصورة. والثانية تنقسم : الى ما يكون وجود المعلول به وهو الفاعل ، والى ما يكون الوجود لأجله وهو الغاية . ويعتبر ذلك بالمثلث - فان حقيقته انما تتم بالسطح والخطوط الثلاثة المحيطة به ، وانما قال "كأنهما علتاه" ولم يقل هما علتاه لأن نهاية الشيء لا يكون صورة فيه اذ الصورة : ما يكون حاصلها في جميع المادة فجميعه لا يكون السطح مادة ولا الخط صورة. وهذا المثال بهذا الوضع ليس بجيد والعلة الغائية علة الفاعلية لفاعلية الفاعل وغايته للمعلول.

قال تنبيه: اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك ، هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بموجود بعد ما تتمثل عندك انه من خط، وسطح، ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان.

اقول: اراد ان يبين ان الوجود ليس نفس الذات، ولا داخلا فيها ليعلم انه ليس من علل الماهية ، وتقريره: انك تفهم معنى المثلث وتشك في وجوده العيني ، بان يتمثل عندك انه من⁵⁰ خط، وسطح⁵¹ ولم يتمثل لك وجوده العيني وما يكون كذلك لا يكون نفس الذات ولا داخلا فيها.

⁴⁴ (ظ65) في ط

⁴⁵ (ظ175) زيادة "الظاهرة" في ع

⁴⁶ (ظ175) "تلك" في ع

⁴⁷ (و-95) " او الغاية التي هي علة " في ج

⁴⁸ (و-95) "او" في "ج"

⁴⁹ (و-66) في ط

⁵⁰ (و-66) في ط

⁵¹ (و-95) في ج

قال اشارة⁵² : العلة الموجودة للشيء الذي له علل مقومة لماهيته علة لبعض تلك العلل ، كالصور او لجمعها في الوجود وهي علة الجمع ههنا بينهما.

اقول: العلة الفاعلية⁵³ ⁵⁴ "الذي له اجزاء" علة لبعض تلك الاجزاء ، كالنجار لصورة السرير او لجمعها، كالجوهر المفارق الذي هو علة لمادة الجسم وصورته معا ، وعلى التقديرين يكون علة الجمع بين المادة والصورة ، وذلك لانهما⁵⁵ لو لم تكن علة الشيء منها بل وجد الجميع بغيرها لكان المركب موجودا بدونهما فلا تكون العلة علة.

قال: والعلة الغائية، التي لأجلها الشيء علة بماهيته ومعناها لعلية العلة الفاعلية ، ومعلوله لها في وجودها ، وان العلة الفاعلية علة لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست لعليتها ولا لمعناها.

اقول: العلة الغائية علة بماهيته ومعناها العلية للعلية الفاعلية ومعلوله للعلية الفاعلية بوجودها، اما الاول فلأن العلة الغائية هي الغاية والغرض من ايجاد المعلول فيكون الباعث والداعي للفاعل على الفعل ماهيتها⁵⁶ في غير ذوي العقول ومعناها في ذوي العقول ، لا وجودها لتأخر وجودها عن فعل الفاعل. واما الثاني ، فلأن الغاية ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل تباشر الفاعل كالموت بالذبح تكون معلولة للعلية الفاعلة بوجه ما ، لأنها بواسطة المعلول ، اما اذا حصل فلا كوجدان الكلف على⁵⁷ حفر موضع ليس فيه كنز!، والجلوس على سرير الذي هو غاية ايجاد السرير وان كان حصوله بالقوة لكن يكون لتأثر الفاعل مدخل في وجوده ، اذ وجوده موقوف على السرير الموقوف على تأثر الفاعل ، والشارحون تخيروا في تقرير هذا الموضوع الى آخر هذا الفصل. قوله وليست علة لعليتها ولا لمعناها ، اي العلة الفاعلية علة ما لوجود الغائية لكتها ليست علة لعليتها ولا لمعناها ، لأن الفاعل لا⁵⁸ يؤثر في نفس الماهية بان يجعل الماهية تلك الماهية في نفسها ، وحينئذ لا يؤثر في لوازمها ، وكون الغاية علة

⁵²(و-66) في ط حذف لبعض متن الاشارات

⁵³(و-95) الفاعلية في ج

⁵⁴(و-176) زيادة "الشيء" في ع

⁵⁵(ظ-95) "انها" في "ج"

⁵⁶ الجملة غير مفهومة "مح"

⁵⁷(ظ-176) "في" في ع

⁵⁸(ظ-95) لا ساقطة في ج

لعلية الفاعل لها⁵⁹ انما هو من جهة كونها غاية ، وكونها غاية من لوازم ماهيتها ، وتمسك بعض الشارحين ههنا بلزوم الدور ، وانت تعرف ان ذلك غير لازم.

المسألة الثالثة

في بيان وجود الواجب وكونه علة للجميع

قال اشارة: ان كانت علة⁶⁰ أولى ، فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة⁶¹ كل موجود في الوجود.

اقول: ان كانت في الوجود علة أولى اي واجب الوجود لذاته ، فهي علة فاعلية ، اما بوسط او بغيره ، ولكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود اي لأجزاء كل مركب وحقيقة هذه الملازمة مع ثبوت مقدمتها شيء من الفصول الآتية ، وزعم الشارحون ان هذا الفصل مستقل ، وجعلوا ابتداء الكلام من الفصل الآتي وفساده غير خفي.

قال تنبيه: كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره ، فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون ، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم ، وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا. بل ان قرن باعتبار ذاته ، شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، واما ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو امكان⁶² ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما⁶³ واجب الوجود بذاته ، واما ممكن الوجود بحسب ذاته.

اقول: كل موجود اما واجب الوجود لذاته ، او ممكن الوجود لأنه اذا اعتبرت ذاته مع قطع النظر عن الغير فاما ، ان يجب له الوجود وهو الواجب ، او لا وهو الممكن ، اذ لا يجوز ان يكون ممتنعا ، اذ الكلام في الموجود معلوم ، ان الاقسام لا تزيد على الثلاثة بل الممكن يمتنع بالنظر الى عدم علته وقد يجب بالنظر الى علته ، واما اذا لم يعتبر معه شيء بل ينظر الى ذاته يكون ممكنا بالامكان الخاص ، فكل موجود اما واجب بذاته ، او ممكن . قوله فهو الحق بذاته ، اي الثابت الدائم بذاته ، والقيوم هو القائم بذاته المقيم لغيره وهو اسم من اسماء الله تعالى.

⁵⁹(و-66) في ط

⁶⁰(ظ95) ساقطة في "ج"

⁶¹(ظ176) زيادة "الماهية" في ع

⁶²(و177) "الامكان" في ع

⁶³(و177) "اما" ساقطة في ع

قال اشارة: ما حقه في نفسه⁶⁴ الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره.

اقول: الممكن لا يوجد الا لعل مغايرة لان نسبة ذاته الى الوجود والعدم سواء ، فلو وجد بلا سبب يلزم ترجح احد الشئيين المتساويين على الاخر من غير مرجح ، وذلك باطل ضرورة ، فحينئذ لا بد من امر آخر من حضور شيء ما كان او عدم شيء كان ليتحقق الوجود.

قال تنبيه: اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متحققة متعلقة بها ، فتكون⁶⁵ غير واجبة ، وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا.

اقول: لما بين ان كل ممكن فانه لا يوجد الا بغيره ، اراد ان يبين بها انتهاء الممكنات الى موجود واحد هو واجب الوجود ، ولنبيين الملازمة⁶⁶ مع ثبوت مقدمتها وتقريره : ان ذلك الغير اما واجب ، او ممكن، فان كان واجبا فهو المطلوب، وان كان ممكنا والكلام فيه كالكلام في الاول ، فاما ان ينتهي الى الواجب او دار و تسلسل ، والاول مطلوب والباقي ظاهر الفساد. وايضا يلزم منه المطلوب كما يجيء فبقي التسلسل والشيخ ما ذكر من الاقسام غير التسلسل لظهورها ، وأراد ان يبين منه لزوم المطلوب فذكر انه لو لزم التسلسل فيكون لكل واحد من آحاد السلسلة ممكنا ، والجملة محتاجة اليها لتركبها منها ، فتكون ايضا ممكنة فلا بد لها من علة موجبة غيرها تجب بها ، وتعين هذا الغير محتاج الى بيان وشرح فلذلك شرحه في الفصل الآتي.

قال شرح: كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا، وانما تجب بأحاديها، واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شيء واحد ، واما الكلي بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك

⁶⁴(و177) زيادة "الى ما سواه" في ع

⁶⁵(و177) زيادة "الحكم" في ع

⁶⁶(و177) زيادة "المذكورة" في ع

من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علتة⁶⁷ اولى بذلك ، واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي.

اقول: هذا شرح للفصل السابق وتقريره : ان كل جملة كل واحد من احادها معلول سواء كانت دورية او تسلسلية ، فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وانما قيّد بقوله كل واحد منها معلول اذ لو كان واحد منها واجبا لما احتاجت الجملة الى الخارج⁶⁸ ، وانما قلنا انها تقتضي علة خارجة لان تلك الجملة اما ان لا تقتضي علة اصلا ، او تقتضي فان كان الاول يلزم ان تكون الجملة واجبة ، لان الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى الغير وذلك باطل ، لان الجملة انما تحصل من احادها ، وما يكون كذلك لا يكون واجبا . وان كان الثاني : وهو ان يقتضي علة تلك العلة اما مجموع الاحاد ، او كل واحد واحد ، او بعض الاحاد دون البعض ، او امر خارج لا جائز ان يكون المجموع والا لكانت الجملة معلولة لذاتها ، لان الاحاد مجموعا والجملة والكل ههنا شيء واحد ، لان حصول الجملة من اجزائه⁶⁹ على ثلاثة اقسام ما لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كعشرة⁷⁰ اشياء الحاصلة من احادها وما يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع اجزائه ، وما يحصل بعد الاجتماع شيء غير الهيئة والوضع - هو مبدأ فعل او استعداد ما ، كالمزاج⁷¹ الحاصل بعد تركيب الأستقصات والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط.

وههنا حصول الجملة من هذا القسم ، فلذلك حكم الشيخ بان مجموع الاحاد والجملة والكل شيء واحد ، ولا جائز ان يكون كل واحد من الاحاد علة للجملة ، لان كل واحد ليس موجبا لها ، والا لزم توارد العلل . والكلام في العلة التي تجب بها الجملة. ولا جائز ان يكون بعض الاحاد دون البعض ، لان اي بعض فرض كان له علة في الجملة ، وعلته اولى بعلة الجملة ، لانها تقتضي الجملة كما تقتضي معلولها ومع ذلك ما يقع بها من الاحاد يكون اكثر واذا بطل هذه الاقسام بقي ان تكون العلة خارجة.

⁶⁷ (ظ177) زيادة "الى علة البعض" في ع

⁶⁸ (و-108) خارج في (ك)

⁶⁹ (و-108) "اجرامها" في (ك)

⁷⁰ (و-96) لعشرة في ج

⁷¹ (و-96) فالمزاج في ج

قال اشارة: كل علة جملة هي غير شيء من احادها ، فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة ، والا فلتكن احاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم يحتج اليها ، بل ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد دون بعض ، فلم يكن علة للجملة على الاطلاق.

اقول: علة الجملة الخارجة عنها يجب كونها علة لكل واحد من احادها اما بوسط ، او بغيره ، والا فاما لا تكون علة لشيء منها او يكون علة للبعض دون البعض ، ولا سبيل الى شيء منهما ، اما الاول فلانها لو لم تكن علة لشيء من الاحاد فاذا تحققت الاحاد ، تحققت الجملة ، سواء ان كانت هي مستحقة ام لا ، فلا تكون العلة علة ، هذا خلف . واما الثاني ، فلانها لو لم تكن علة للبعض لكان علة ذلك البعض غيرها⁷² فلو لم يكن ذلك الغير لما تحققت الجملة سواء وجدت العلة المفروضة ام لا ، فلا تكون هي علة⁷³ على الاطلاق بل هي مع ذلك الغير التقدير بخلافه.

قال: كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء و فيها علة غير معلولة ، فهي طرف ، لأنها ان كانت وسطا فهي معلولة.

اقول: كل جملة مرتبة من علل ومعلولات سواء كانت متناهية كما في الدورية او غير متناهية⁷⁴ وفيها علة لا تكون⁷⁵ معلولة فهي طرف لتلك الجملة ، لأنها ان كانت وسطا فهي معلولة هذا خلف.

قال اشارة: كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها <الا> معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكن تتصل بها لا محالة طرفا ، وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية علل فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته.

اقول: هذا تركيب البرهان من المقدمات المذكورة على انتهاء الممكنات الى الواجب وتقريره: ان نقول كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات متناهية كما في الدورية او غير متناهية فهي منتبهة الى واجب الوجود ، وذلك انه⁷⁶ لا يجوز⁷⁷ ان يكون فيها علة غير معلولة او لا ، فان لم تكن بل يكون كل واحد من احادها معلولا فهي تحتاج الى علة خارجة عنها كما مر ، وتلك العلة تكون علة للاحاد كما سبق

⁷² (و178) زيادة "علة بعضها" في ع

⁷³ (ظ-108) "على" في (ك)

⁷⁴ (ظ-108) "فقد ظهر انها" في (ك)

⁷⁵ (ظ178) زيادة "المدعى" في ع

⁷⁶ (ظ-108) "لأنه" في (ك)

⁷⁷ (ظ-108) "لا يصح" في (ك)

فيتصل الاحاد بها لا محالة وتكون هي⁷⁸ طرفا للاحاد اذ لو لم يكن طرفا بل يكون بعدها علة ، فان كانت علة واجبة فقد حصل المطلوب⁷⁹ . وان كانت ممكنة وتسلسل فيلزم ان⁸⁰ تكون علة الجملة داخلة فيها لا خارجة لانها حينئذ مع علة⁸¹ تكون داخلة في علل الاحاد ، هذا خلف فثبت انتهاء الممكنات الى واجب الوجود وسيجي ان الواجب واحد فيلزم⁸² انتهاء جميع الممكنات الى موجود واحد واجب لذاته.

المسألة الرابعة في التوحيد

قال تنبيه: كل اشياء تختلف باعيانها⁸³ ويتفق في امر مقوم لها ، فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد ، وهذا غير منكر ، واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا ، وهذا منكر ، واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا⁸⁴ لما يتفق فيه، وهذا ايضا غير منكر.

اقول: اراد ان يبين ان ما به الاشتراك لا يستلزم ما به الاختلاف ، اذ يحتاج الى هذه المقدمة⁸⁵ وتقديره: ان الامور اذا اشتركت في مقوم واختلفت في التعين او غيره كزيد، وعمر في الانسانية ، والانسان، والفرس في الحيوانية ، وهذا الماشي، مع ذلك الماشي في الماشي فان الماشي مقوم لمفهوم قولنا هذا الماشي فلاح ، لنا⁸⁶ ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس ، او لا يكون واحد منهما لازما ما للآخر بل يكون عارضا له ، والاول واقع كما في زيد، وعمر، والانسان، والفرس ، والثاني محال ، والا لكان شيء واحد مستلزم لمتقابلين ، اللهم الا ان يكون ذلك الشيء محالا . والثالث هو ان يكون ما به الاشتراك عارضا لما به الاختلاف ايضا واقع كعروض الماشي لهذا وذاك⁸⁷ ، وكذا الرابع كعروض تعين زيد ، او عمرو للانسان ، او تعين هذا الماشي وذلك الماشي ، وظاهر ان قيد المقوم ليس بجيد اذ حكم غير المقوم ايضا كذلك.

قال اشارة: وقد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى ، مثل الفصل للخاصة ، ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب

⁷⁸ (ظ-108) "في" في (ك)

⁷⁹ (ظ-108) "المقصود" في (ك) ، (و-96) "المقصود" في (ج)

⁸⁰ (ظ-108) "بل" في ك

⁸¹ (ظ-108) "علها" في (ك)

⁸² (ظ-108) "يسلم" في (ك)

⁸³ (ظ-178) زيادة "كالبقر والفرس" في ع

⁸⁴ (ظ-178) زيادة "عرض" في ع

⁸⁵ (ظ-108) زيادة "في التوحيد" في (ك) ، (و-179) زيادة "في التوحيد" في ع

⁸⁶ (ظ-108) "اما" في ك

⁸⁷ (ظ-108) "ذا" في ك

ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود.

اقول: هذه مقدمة اخرى ، وهي ان⁸⁸ ماهية الشيء قد تكون علة لصفة من صفاته ، كماهية الاربعة للزوجية وقد تكون صفة من صفاته علة لاجزى وهي⁸⁹ كالناطقية التي هي صفة الحيوان للباحكية لكن هذا في صفة غير الوجود واما في الصفة التي هي الوجود للشيء فلا يجوز ان تكون ماهية ولا صفة من صفاته علة لان علة الوجود يجب كونها متقدمة بالوجود على وجود الشيء لامتناع كون ما ليس في الوجود مقتضيا لوجود شيء ، فلو كانت الماهية او صفة من صفاته علة لصفة غير الوجود لا يلزم المحال. الجواز تقدم الماهية ، او صفة من صفاته بالوجود على صفة غير الوجود بخلاف ما اذا كان المعلول هو الوجود لانه لو كانت الماهية علة له يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود ، وان كانت صفتها علة له ، لكانت تلك الصفة متقدمة بالوجود على الوجود ، لكن وجود الصفة بعد وجود الماهية فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود ، وهو محال

وفيه نظر ، لان بعض الماهيات من حيث هي تقتضي لو لزم من حيث هي كالماهية الممكنة ، قابلية الوجود وماهية العلة اقتضاء المعلول وكالماهية الممتنعة فانها من حيث هي تقتضي ان لا يكون موجودا ، او اذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون بعض الماهيات من حيث هي تقتضي وجود ما ، وانما يجب كون العلة متقدمة بالوجود اذا كان المعلول مباينا لها ، او يكون حادثا باحدثه، اما اذا كان عارضا قديما فلا.

قال اشارة: واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره. وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر ، فهو معلول لانه ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره، او صفة ، وذلك محال ، وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به لذلك فهو لعلة ، فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده ، هذا محال ، وان كان عروضه بعد تعين اول سابق ، فكلامنا وباقي الاقسام محال.

اقول: هذا تركيب البرهان ، وتقريره: ان يقال واجب الوجود المتعين هو واجب الوجود من حيث هو الواجب⁹⁰ مع التعين ، فان كان التعين غير واجب الوجود من حيث هو ، او معلولا له ، يكون الواجب

⁸⁸ (و-109) زيادة "يكون" في (ك)

⁸⁹ (ظ-108) في (ج)

⁹⁰ (و-109) ناقصة فس ك

واحداً ، لانه⁹¹ وجد الواجب⁹² من حيث هو وجد ذلك المعين⁹³ ويدل على هذا قوله: ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود المتعين ، وان لم تكن عينه ولا معلوله⁹⁴ فيكون معلولا لغيره ضرورة كونه ممكناً ، وحينئذ يلزم كون الواجب المعين معلولا لغيره ، لان الواجب من حيث هو هو ، حينئذ لا يجوز ، اما ان يكون لازماً لغيره او عارضا ، او معروضاً ، او ملزوماً ، او على التقادير⁹⁵ يلزم كون الواجب معلولا ، اما اذا كان لازماً لعله تعيينه المعلول المعين فلا يصح . اما ان يكون التعين عين الماهية او صفة للماهية ، فان كان الاول يلزم كون الوجود لازماً للماهية ، وان كان الثاني يلزم كونه لازماً لصفة الماهية ، وتكون الماهية او صفته ما تقتضيه له فيكون وجود الواجب معلولا للماهية او لصفته ، وقد مرّ في الفصل السابق بطلان ذلك ، وان كان الواجب عارضا لتعيينه فهو اولى ان يكون معلولا ، لان عروضه له لا بد وان يكون لعله عين التعين والتعين ايضا معلول لغيره ، فتضاعف الافتقار الى الغير ، وان كان التعين عارضا لواجب الوجود بعروضه لعله ولا تعين لا يعرض للواجب من حيث هو طبيعة عامة ، لان العام لا يكون ذا تعين ، بل يعرضه من حيث هو طبيعة خاصة ، وحينئذ لا يصح من ان يكون تخصصه بهذا التعين او بتعين سابق ، فان كان الاول يلزم ان يكون الواجب في تعيينه محتاجا الى شيء ، فيكون الواجب المعين محتاجا ، وان كان الثاني فيعود الكلام من اول المسألة في التعين السابق ويلزم الدور والتسلسل مع ما مرّ ، وباقي الاقسام هو ان يكون الواجب ملزوماً لتعيينه المعلول للغير ، ويلزم ايضا كون الواجب المعين معلولا .

واما ان الواجب المعين لا يجوز ان يكون معلولا لشيء ، فلأن الواجب من حيث هو واجب لا يحتاج في وجوده وتعيينه الى شيء آخر ، والا لما كان واجبا من حيث هو بل لشيء آخر ، ولقائل ان يقول: لا يجوز كون الوجود لازماً للماهية ، وقد مرّ في الفصل السابق ولان سلمنا ، لكن لم لا يجوز ان يكون التعين عارضا للواجب من حيث هو تكون علة ماهية الواجب ، والواجب المعين يكون معلولا لماهيته ، فلم قلت ان ذلك محال ؟! وايضا لو صح هذا فمالحاجة الى هذا تطويل لانه يكفي ان يقال ، ان كان التعين عين الواجب او معلولا له ، فالواجب واحد . وان كان معلولا لغيره يلزم ان يكون الواجب المعين معلولا للغير ، وهو محال لان الواجب من حيث هو واجب لا يحتاج الى الغير كما مرّ .

⁹¹ (و-109) "معه" في (ك)

⁹² (و-109) "الواجد" في (ك)

⁹³ (و-109) ساقطة في (ك)

⁹⁴ (و-180) "معلولا له" في ع

⁹⁵ (ظ-97) الثلث في ج

قال فائدة: عُلِمَ من هذا ان الاشياء⁹⁶ التي لها حد نوعي واحد ، فانما تختلف بعِلل اخرى ، وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العِلل وهي المادة ، لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا ، فاما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين ، فتعيّن كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر ، اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه.

اقول: لما ثبت في الفصل السابق ، ان تعين واجب الوجود ان كان عين واجب الوجود او معلولا له ، انحصر الواجب في شخص، وان لم يكن يحتاج الى علة اخرى، حصل منه فائدة وهي ان⁹⁷ اشخاص نوع واحد انما يكون تعييناتها بعِلل اخرى ، اذ لا يجوز كون التعين عين النوع او معلولا⁹⁸، والا انحصر في شخص، فيحتاج الى عِلل اخرى ، ولا بد لكل شخص من قوة قابلة لتأثير العِلل في⁹⁹ المادة ، او ما يتبعها ان لم يكن النوع عرضا او موضوعا، او محلا، او ما يتبعها ان كان عرضا فلا يحصل سوادان ولا بياضان الا¹⁰⁰ عند اختلاف الموضوع ، اللهم الا ان يكون التعين عين النوع او لازما له ، فانه حينئذ لا يحتاج الى مادة ، وينحصر النوع في شخص.

وفيه نظر ، اذ علة تعين كل شخص وجوده الخارجي ، لانه متى وجد الشيء في الخارج جوهرًا كان او عرضا ، صار بحيث يمتنع وقوع الاشتراك فيه ، سواء ان كان هناك شيء آخر من المادة - او غيرها ام لا، فالوجود الخارجي كاف في تحصيل التعين والقابل هو الماهية.

قال تذييب: قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته، وان واجب الوجود لا يقال على كثيرين بوجه.

اقول: هذا نتيجة لما مرّ وتقريرها: انه علم مما مرّ أنّ واجب الوجود واحد بحسب التعيين ، اي ليس له الا تعين¹⁰¹، والا لكان له مادة ، او موضوع ، وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون مقولا على كثيرين لما مرّ في مسألة التوحيد. وقال بعض الشارحين¹⁰² ، انه افاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس

⁹⁶(ظ180) "الاشخاص" في ع

⁹⁷(ظ-109) "من" في ك

⁹⁸(ظ109) زيادة "له" في ك

⁹⁹(و-110) "ومن" في ك

¹⁰⁰(و110) سقط في ك

¹⁰¹(و110) زيادة "واحد" في ك

¹⁰²شرح الاشارات والتنبيهات للطوسي

زائدا على ذاته ، فانه انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة ، وذلك غير لازم لجواز ان يكون زائدا لازما¹⁰³ للذات¹⁰⁴ فلا تكون¹⁰⁵ الذات مقولة على كثير.

قال اشارة: لو التأم ذات واجب الوجود من شينين ، او اشياء تجتمع لوجب بها ، وكان الواحد منها او كل واحد منها ، قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود¹⁰⁶ لا ينقسم لا في المعنى ولا في الكم.

اقول: اراد¹⁰⁷ ان الواجب كما يمتنع تعدده بالاشخاص فكذا يمتنع تعدده بالاجزاء ، اذ التركيب¹⁰⁸ اما معنوي كتركيب¹⁰⁹ الجسم من الهيولى والصورة، او نوعي كالتركيب¹¹⁰ من الجنس والفصل ، او مقداري كتركيب¹¹¹ الكميات من ابعاضها ، فلو تركب ذات الواجب من الوجوه لوجب بها ، ولكن الواحد منها ، او كل واحد منها قبل الواجب ومقدما له ، وتقدم شيء على الواجب وتقويمه اياه محال ، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ، ولا في المقدار ، وانما قال الواحد منها ، او كل واحد منها لانه يحصل مقصوده بذلك، ويندفع ما يتوهم ان الجزء الصوري مع المركب . وقال بعض الشارحين انما قال ذلك، لان التركيب¹¹² قد يكون عن جزء اصل يتقدم على المركب كخشبة الساعد¹¹³ وجزء اخر يلحقه ، فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ، ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير ، وقال بعضهم الهيولى لا يتقدم على الجسم ، لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم. وفساد هذين القولين واضح ، لان المركب موقوف على الجزء ، سواء كان ماديا، او صوريا ، والموقوف عليه مقدم بالضرورة.¹¹⁴

قال اشارة: كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل ، فالوجود غير مفهوم له في ماهيته ، ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره.

¹⁰³(ظ-67) في ط

¹⁰⁴(و-97) " لان ما للذات " في ج

¹⁰⁵(و110) سقطت في ك

¹⁰⁶(و181) زيادة "فواجب الوجود" في ع

¹⁰⁷(و110) زيادة "يبين" في ك

¹⁰⁸(و110) "تركب في ك

¹⁰⁹(و110) "كتركب" في ك

¹¹⁰(و110) "كالتركب" في ك

¹¹¹(و110) "كتركب" في ك

¹¹²(و110) "تركب" في ك

¹¹³(و110) "السرير" في ك

¹¹⁴(ظ110) "ضرورة" في ك

أقول: اراد ان يبين ان وجود الواجب عين ماهيته ، وان وجود غيره زائد وتقريره: انه قد سبق ان كل موجود قد¹¹⁵ التفت اليه مع قطع النظر عن غيره ، فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود من نفسه وهو الواجب، او لا وهو الممكن ، فمفهوم الواجب من حيث هو : ما يجب له الوجود¹¹⁶ ، فيكون الوجود داخلا في نفس مفهومه بهذا الاعتبار ، ومفهوم الممكن ما لا يجب له الوجود¹¹⁷ ، فلا يكون الوجود داخلا في مفهومه ولا يجوز ان يكون لازما لماهيته كما مرّ ان الوجود لا يكون معلولا للماهية ، فيبقى¹¹⁸ ان يكون عارضا وعن غيره ، ووجود الواجب ضروري له من ذاته ، فاما ان يكون لازما لماهيته او جزا لها، او نفسها ، والاول والثاني باطل لما مرّ في الفصول السالفة ، فتعين الثالث وهو المطلوب.

قال تنبيه: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته ، وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكلية¹¹⁹ ، والقسمة المعنوية الى هيولى وصورة ، وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسم اخر من نوعه ، او غير نوعه الا باعتبار جسميته ، فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول.

أقول: اراد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ، ولا حال فيه وتقريره: ان الواجب غير معلول لشيء ، وكل جسم او متعلق به معلول ، فالواجب غير جسم ولا حال¹²⁰ ، اما الصغرى فظاهرة، واما الكبرى فلان¹²¹ ما يتعلق وجوده بالجسم اي يكون وجوده موقوفا على الجسم ، سواء كان عرضا ، او لا كالصورة النوعية لا يجب بذاته بل يجب بالجسم ، اي يكون وجوبه موقوفا عليه فيكون معلولا. وكذا كل جسم معلول من وجهين:

1- كل جسم منقسم بالقسمة الكمية اما بالفعل او بالقوة ، وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وقد مرّ ان كل مركب معلول

¹¹⁵(ظ110) "اذا" في ك

¹¹⁶(ظ110) ساقطة في ك

¹¹⁷(ظ110) زيادة "دخلا في مفهومه" في ك

¹¹⁸(ظ110) "بقي" في ك

¹¹⁹(ظ181) "الكمية" في ع

¹²⁰(و-98) "فيه" في ج

¹²¹(ظ110) زيادة "كل" في ك

2- كل جسم فرض فيوجد جسم آخر من نوعه ، او من غير نوعه ان كان عنصريا ، او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه ، فان وجد من نوعه يكون مخالفا بالتعين وقد مرّ ان مثل هذا مادي¹²² من الجنس ومن الفصل فهو ايضا معلول.

قوله: **الا باعتبار جسميته** اي يجد¹²³ جسما اخر مغايرا له في نوعيته دون جسميته فيلزم تركيبهما من الجنس والفصل . قوله فكل جسم محسوس الى الآخر هو الحاصل من الفصل وانما قيد بالجسم المحسوس ردا على من زعم كون الواجب من المحسوسات كعبدة الشمس وغيرهم كما يجيء¹²⁴ في النمط الخامس، وانت تعلم ان هذا القيد اولي ، اذ به يحصل المقصود مع الزائد.

قال اشارة: **واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء ، لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود.**

اقول: اراد ان يبين امتناع كون الواجب مشاركا لشيء اخر في النوع والجنس ، اما الاول فلان كل ماهية سوى ماهية الواجب يقتضي الامكان ، لانها تقتضي بذاته¹²⁵ عدم اقتضاء شيء من الطرفين ، وماهية الواجب ليست كذلك ، فلا يكون شيء آخر من نوعه¹²⁶.

قال تنبيه: **واما الوجود فليس بماهية لشيء¹²⁷ ولا جزء من ماهية شيء ، اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها ، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ، ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي ، بل هو منفصل بذاته فذاته ليس بحاجة اذ ليس جنس وفصل.**

اقول: هذا جواب سؤال وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان ماهية الواجب هو الوجود الواجب والوجود الواجب يشارك الوجود الممكن في الوجود ، فاجاب¹²⁸ الوجود ليس بماهية¹²⁹ شيء ولا جزء¹³⁰ لماهية شيء من الممكنات بل هو عارض لها كما مرّ في الفصل السابق ، فاذن واجب الوجود لا

¹²²(ظ110) زيادة "وكل مادي محتاج ومعلول" في ك

¹²³(ظ110) "نجد" في ك

¹²⁴(ظ181) "نكر" في ع

¹²⁵(و111) "بذاتها" في ك

¹²⁶(و111) زيادة "واما الثاني فلا متناع تركيب الواجب" في ك، (و182) الزيادة في ع ايضا

¹²⁷(و-68) في ط

¹²⁸(و111) زيادة "بان" في ك

¹²⁹(و111) "كماهية" في ك

¹³⁰(و111) زيادة "من" في ك

يشارك شيئاً من الأشياء في معنى ذاتي ، جنسياً¹³¹ ، او نوعياً فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الأشياء بفصل او تعين بل هو منفصل بذاته عن جميع الأشياء ، وهذا الجواب لا يدفع السؤال وهو كون وجود الواجب مشاركاً لوجود الممكن في معنى جنسي او نوعي.

قال وهم وتنبيه: ربما يظن ان معنى الموجود لا في موضع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر ، وهذا خطأ ، فان الموجود لا¹³² موضوع الذي كالرسم للجوهر ليس يُعنى به الموجود بالفعل وجود لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا يكون هو في نفسه جوهرًا ، عُرف منه انه موجود بالفعل اصلاً فضلاً عن كيفية ذلك الوجود ، بل بمعنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ، ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقته انما يكون وجودها لا في موضوع ، وهذا الحمل يكون على زيد وعمره ولذاتيهما ، لا لعلّة ، وانما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوع ، فقد يكون له بعلّة فكيف المركب منه من معنى زايد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلاً ، لانه ليس ذا ماهية يلزمها الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره.

اقول: الوهم هو سؤال يرد على قوله : الواجب لا جنس له. والتنبيه جوابه عنه بتعيين عبارة نشأ منها الوهم - اما السؤال : فهو ان يقال معنى الجوهر هو وجود¹³³ لا في موضوع ، وهذا المعنى صادق على الواجب صدق ذاتي كما في سائر الجواهر فيكون الواجب داخلاً تحت جنس الجوهر يشارك الأشياء في معنى جنسي ، اما الجواب فهو ان يقال ليس معنى قولهم ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، انه الموجود بالفعل مع كونه لا في موضوع ، لانه لو كان كذلك لكان من عرف ان زيدا في نفسه جوهر عرف انه موجود ، وليس كذلك فضلاً ان يعرف انه موجود مع هذه الكيفية ، وهي انه لا في موضوع بل معناه بحيث تشترك فيه الجواهر النوعية كالانسان والفرس عند كونها موجودة بالفعل¹³⁴ ، والجواهر الشخصية كزيد، وعمره اشتركا في الجنس ، هو انه الماهية¹³⁵ اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع. وهذا اعم من الموجود بالفعل والقوة فرسمه الصحيح هذا. وما ذكره اولا كالرسم ، وصدق هذا المعنى على زيد، وعمره

¹³¹(و111) زيادة "كان" في ك

¹³²(ظ-98) "في" في ج

¹³³(و111) "موجود" في ك

¹³⁴(و111) "بالقوة" في ك

¹³⁵(و111) زيادة "انما يكون وجودها لا في موضوع" في ك

وغيرهما من الجواهر كذواتها لا لعلّة ، وهذه خاصة الذاتيات كما عرفت¹³⁶ في المنطق ، واما كون الجوهر موجودا بالفعل ، فانما يكون له بعلّة فلا يكون ذاتيا له ، واذا لم يكن كونه موجودا بالفعل ذاتيا له فكيف المركب منه ، ومن معنى اخر وهو لا في موضوع ذاتيا له ، نعلم¹³⁷ من هذا ان ما يحمل على زيد وعمره ، وحمل الجنس لا يصح حمله على الواجب اصلا ، اذ ليس له ماهية غير الوجود ليصدق عليهما انها ماهيته اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع ، لما بين في الفصل السابق وجوده عين ماهيته.

قال: واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس ، لم يصّر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء، فان الموجود لم يكن من¹³⁸ مقومات الماهيات بل من لوازمها، لم يصير بان يكون لا في موضوع جزء من المفهوم ، فيصير المفهوم مقوما ، والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة لا في موضوع.

اقول: اراد ان يبين ان الجوهر على تفسير انه موجود بالفعل لا في موضوع ليس بجنس¹³⁹ للجواهر، ذلك لانه¹⁴⁰ ثبت ان الموجود بالفعل ليس مقولا على المقولات العشرة . قول الجنس على انواعه لما علم انه ليس بذاتي فلا يصير باضافة معنى سلبي اليه ، وهو لا في موضوع جنسا لشيء منها ، فان الموجود بالفعل لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من عوارضها لم يصير بان لا يكون في موضوع جزءاً من المقوم يصير مقوما، وصيرورته جزءاً من المقوم من ان يصير المجموع اي الموجود لا في موضوع باضافة لا في موضوع الى الموجود، فيصير الموجود¹⁴¹ بالفعل جزءاً من المقوم . قوله¹⁴² ولو صار اي لو صار الموجود بالفعل اضافة معنى سلبي اليه جنسا ومقوما لصار باضافة معنى الايجابي اليه هو في موضوع جنسا للاعراض ، اذ صدق عليها انها موجودة في موضوع ، اذ العدمي لو جاز ان يكون مقوما للماهيات الموجودة فالوجودي اولى بذلك.

قال تنبيه: الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع ، وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ، ويقال عند الخاصة لمشارك في

¹³⁶(ظ111) ساقطة في ك

¹³⁷(ظ111) "فعلم" في ك

¹³⁸(و-99) المقدمات في ج

¹³⁹(ظ111) "جنسا" في ك

¹⁴⁰(ظ111) زيادة "لما" في ك

¹⁴¹(ظ111) سقط في ك

¹⁴²(ظ111) سقط في ك

الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا ، والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع ، فالاول لا ضد له بوجه.

اقول: لفظ الضد يقال على معنى عامي وهو المساوي في القوة الممانع ، وعلى معنى خاصي وهو المشارك في الموضوع المعاقب لغير المجامع اذا كان في غاية البعد طباعا ، والواجب لا ضد له بشيء من المعنيين ، اما الاول فلان ما سوى الواجب ممكن معلول، فلا يساوي المبدأ الواجب، واما الثاني فلان الواجب لا يتعلق بشيء اصلا كما مرّ ، فضلا عن الموضوع فواجب الوجود لا ضد له بوجه من الوجوه.

قال تنبيه: الاول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له ، ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي.

اقول: قد سبق ان الواجب لا ند له وهو المثل، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا يمكن اليه الاشارة الحسية بل الاشارة اليه بالعرفان العقلي.

قال: الاول معقول للذات قائما ، فهو قيوم ، بريء عن العلائق ، والعهد والمواد وغيرها مما لا يجعل الذات بحال زائدة ، وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته.

اقول: يريد بيان ان الواجب عاقل لذاته معقول لذاته ، وهو ان واجب الوجود معقول الذات ، لانه غير مادي كما مرّ في الفصل¹⁴³ النمط الثالث ، قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير اصلا فهو قيوم ، اي قائم بذاته مقوم لغيره بريء عن العلائق اي جميع اقسام التعلق بالغير ، وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام ، والضعف وعن المواد اي الهولي¹⁴⁴ ، وما بعدها من المواد الوجودية ، والمواد التحليلية¹⁴⁵ كالماهية وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن المشخصات في العوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما ، وقد مرّ في النمط الثالث ما¹⁴⁶ هو كذلك ، فهو عاقل لذاته معقول لذاته ، يقال في عقل فلان عهدة اي ضعف ، وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه.

¹⁴³(و112) "النمط" في ك

¹⁴⁴(و112) زيادة "الاولى" في ك

¹⁴⁵(و112) "العقلية" في ك

¹⁴⁶(و112) زيادة "انها" في ك

قال تنبيهه: تأمل كيف لم يحتج بياننا في ثبوت الاول ووحدايته، وبرآته عن الجهات الى تأمل بغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه ، ومحله وان كان ذلك دليلا عليه لكان هذا الباب اشرف واوثق ، اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي "سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق" اقول هذا حكم لقوم ، ثم يقول " اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد " اقول هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.

اقول: استدل المتكلمون بحدوث الاجسام والعوارض وامكانها على وجود الخالق و بالنظر في احوال المخلوقات على كمالاته ، والحكماء الطبيعيون ايضا ، استدلوا بوجود¹⁴⁷ الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اولي¹⁴⁸ غير متحرك ، ثم استدلوا من ذلك على مبدأ وجود الاول ، واما الالهيون ، فاستدلوا بالنظر في الوجود ، وقالوا الموجود اما واجب ، او ممكن ، استدلوا بالوجود الممكن على الوجود الواجب ، وبوجوبه على وحدانيته - وبرآته عن النقائض بوحدانيته وبرآته عن النقائض على كيفية صدور افعاله عنه ، واحدا بعد واحد ، وقد وقع الاشارة الى الطرفين في الكتاب العزيز ورجح الشيخ الطريقة الثانية على الاولى ، لانها اوثق واشرف ، اذ فيها استدلال بالعلة على المعلول المسمى ببرهان لِمَ ، وايضا بالمعلول على العلة المسمى ببرهان ان ، وليس في الاولى طريقة ان، وبرهان لم اولى باعطاء اليقين من انّ كما مرّ في المنطق . ولما كانت الثانية اصدق الوجهين فقال هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به على غيره لا بغيره عليه ، ولان استدلال العارفين الغير الممارسين للعلوم انما يكون بالحق على الحق دون المقتصرين على الممارسة ، اذ هم في الاكثر يتمسكون بالانياب ، فتكون الثانية طريقة الصديقين¹⁴⁹.

النمط الخامس

في الصنع والابداع

قال: النمط الخامس في الصنع والابداع¹⁵⁰.

¹⁴⁷(و112) "وجود" في ك

¹⁴⁸(و112) "اول" في ك

¹⁴⁹(و100) حينئذ في ج

¹⁵⁰(و100) "الالهي" في "ج"

اقول: الصنع ايجاد الممكن المسبوق وجوده بمادة او مدة ، والابداع ايجاد الممكن الذي لا يكون مسبوqa بشيء منهما. وفي هذا النمط مسائل الاولى في ان علة حاجة الاثر الى المؤثر الامكان لا الحدوث.

قال وهم: انه قد يسبق الى الاوهام العامة ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا، هو¹⁵¹ من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل ، وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعدما لم يكن .

اقول: المفعول يتعلق بالفاعل من حيث انه يحتاج في وجوده اليه وهذا لا نزاع فيه وانما النزاع في ان تلك الحيثية هل هي الامكان او¹⁵² الحدوث ؟

الاول مذهب الحكماء والثاني مذهب المتكلمين ، ويتفرع على هذا الخلاف ان الممكن حال بقائه هل يفتقر الى المؤثر ؟ فمن قال ان علة الحاجة الامكان قال نعم ، ومن زعم انها الحدوث قال لا . قوله وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل، اي الجهة التي تسمى به العامة المفعول مفعولا هي انه اوجد وصنع وفعل والجهة التي تسمى¹⁵³ به الفاعل فاعلا هي ان هذا اوجد وصنع وفعل . قوله وكل ذلك يرجع الى كل واحد من قولنا اوجد وصنع وفعل في المفعول عندهم راجع¹⁵⁴ الى معنى واحد وهو انه حصل للشيء من شيء آخر وجود بعدما لم يكن .

قال: وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى الفاعل¹⁵⁵ موجودا ، وكما يشاهدونه من فقدان البناء قوام البناء، وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري عدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري تعالى في ان اوجده ، اي اخرجه من عدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا ، فاذا قد¹⁵⁶ فعل وحصل له الوجود عن¹⁵⁷ عدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود¹⁵⁸ عن عدم حتى يحتاج الى الفاعل؟

¹⁵¹(و) (100) "وهو" في "ج"

¹⁵²(و) (100) "ام" في "ج"

¹⁵³(ظ) (112) زيادة "العملة" "ك"

¹⁵⁴(ظ) (184) تقديم تأخير في "ع"

¹⁵⁵(ظ) (184) "المفعول" في "ع"

¹⁵⁶(و) (100) "قد" ساقطة في "ج"

¹⁵⁷(و) (100) "من" في "ج"

¹⁵⁸(و) (100) ساقطة في "ج"

وقالوا¹⁵⁹ لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى الموجد الاخر والبارى ايضا كذلك الى غير نهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ما يجب ان يعتقد في هذا.

اقول: من قال ان علة الحاجة الحدوث استدل على استغناء الاثر حال البقاء عن المؤثر بوجوه فالاول مشاهدة حال البناء فانا نراه يحتاج الى الباني في ان يوجده ، فاذا اوجده لم يحتج اليه بعد ذلك بل يبغي¹⁶⁰ موجودا بدونه. الثاني الفاعل انما يؤثر فيه بان يخرج من عدم الى الوجود واذا اخرج من فلا يمكن بعد ذلك اخراجه من عدم الى الوجود ، فلا يحتاج الى الفاعل عند الوجود ، الثالث لو احتاج الى الفاعل من حيث انه يخرج الى الوجود فحالة البقاء لا يمكن ذلك ، وان احتاج من حيث انه موجود فكل موجود يفتقر الى موجد آخر حتى البارى تعالى¹⁶¹ ، ويلزم التسلسل.

قال تنبيه: يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في العرض دخول عرضي.

اقول: لما ذكر ان الجمهور ظنوا ان احتياج المفعول الى الفاعل لاجل المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا ، وذلك المعنى انه اوجد وصنع وفعل وكل ذلك راجع الى انه حصل للشيء من شأنه¹⁶² شيء آخر وجود بعد ما لم يكن ، فوضع الشيخ على سبيل التسليم ان معنى المفعول هو هذا ، واراد ان يحلل هذا المعنى الى اجزائه البسيطة وينظر ان جميع اجزائه معتبر في الاحتياج ام المعتبر بعضها والباقي معاون¹⁶³ لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى المتعلق بالفاعل.

قال: فنقول اذاً شينا ما معدوما ثم اذا هو موجود وبعد عدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا ينال الا ان كان احدهما محمولا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان نراه فيقال موجود بعد عدم بسبب ذلك الشيء بتحريك من الشيء ومباشرة و بالة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك ، او بشيء من مقابلات هذه الاشياء¹⁶⁴ ، قال¹⁶⁵ فلسنا¹⁶⁶ نلتفت الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل.

¹⁵⁹(و100) "قالوا" في "ج"

¹⁶⁰(و100) "بقي" في "ج"

¹⁶¹(و100) "تعالى" ساقطة في "ج"

¹⁶²(ظ112) "شأنه" ساقط في "ك". (و185) "شأنه" ساقط في "ع"

¹⁶³(ظ112) "مقارن" في "ك"

¹⁶⁴(و185) ساقط في "ع"

¹⁶⁵(و100) "قلنا" في "ج"

¹⁶⁶(و185) زيادة "الان" في "ع"

اقول: يعني نحن نطلق المفعول على المُحدث كما ذكرتم ولا يضرنا ان لا يكون المفعول في نفس الامر عين¹⁶⁷ الحادث بل يكون محمولا عليه مساويا او اعم او اخص لان غرضنا ان نبين ان تعلق المفعول¹⁶⁸ عين الحادث او غيره ، لانه ان كان عينه او مساويا له فكما نبين في هذا الفصل والفصل الآتي وان كان اعم منه فهو ايضا يوافق غرضنا لانه حينئذ يعم الحادث والقديم ويلزم ان يكون تعلق المفعول لكونه ممكن الوجود ، وان كان اخص من المُحدث فايضا يحصل المقصود كما تبين. قوله حتى يحتاج يعني يكون المفعول اخص من المحدث حتى يحتاج الى ان يزداد على المعنى المحدث شيء آخر حتى يساوي المفعول مثل ما يقال المفعول هو موجود بعد عدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من ذلك الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره كاستغنائه عن البناء الحادث بالبنائي او بطبع كحدوث الميل بطبع الجسم او تولد كحدوث الحركة من الميل او غير ذلك او بشيء من مقابلات هذه الاشياء.

قال فلسنا نلتفت الى ذلك اذ لا يضرنا ذلك كما يجي ، واعلم ان هذه القيود هي ما ذهب اليه المتكلمون وقال بعضهم الجسم يحدث اولا اعتمادا وهو الميل ويتولد من ذلك الاعتماد الحركة والمباشرة ما لا يكون بآلة وليس في الشروح تقرير هذا الموضع كما ينبغي. قوله على ان الحق يعني زيادة هذه المعاني وان كانت لا تضرنا لكن الحق ان هذه الامور¹⁶⁹ زائدة على كون الشيء مفعولا. قوله والذي يقابله ويكون نسبة فانا نقول له فاعل يعني الذي يقع بازاء¹⁷⁰ المفعول في النسبة و يكون حدوثة فانا نقول له فاعل

قال: والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا بنقص كون الفعل فعلاً او يتضمن تكريرا في المفهوم ، اما النقص فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن¹⁷¹ ان يكون بالطبع، واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال¹⁷² انسان حيوان.

اقول: الدليل على ان الفاعل مساو للمحدث بمعنى أنه الذي يعطي الوجود للمعدوم بدون اعتبار شيء من القيود ومقابلاتها، أنه لو لم يكن كذلك بل يُعتبر مع الفاعل شيء منهما لزم النقص او التكرار لانه لو

¹⁶⁷(ظ100) "من" في "ج"

¹⁶⁸(و185) "بالفاعل انما هو لكونه ممكن الوجود وهذا الغرض يُحصل كما نبين سواء كان المفعول" في "ع". (و113) في "ك"

¹⁶⁹(ظ185) "امور" في "ع"

¹⁷⁰(ظ185) "ان" في "ع"

¹⁷¹(ظ185) ناقص في "ع"

¹⁷²(ظ185) "قال" في "ع". (و113) "قال" في "ك"

قيد بقيد داخل لكان تكرارا ولو قيد بمقابلة لكان نقضا ، فعلم ان الفاعل يساوي المحدث بالمعنى المذكور وعلم من هذا ان مفهوم الفاعل¹⁷³ هو الاحداث بدون قيد ومقابلة .

قال: واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم ، وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه واما العدم فلن تتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم ، فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس واجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم.

أقول: شرع ههنا في التحليل وتقريره: أنه اذا كان مفهوم الفعل ما ذكرنا وهو الاحداث او يكون الاحداث بعض مفهوم الفعل كما زعم المتكلمون في اعتبار القيود فلا يضرنا في غرضنا لأنه حينئذ لابد وان يكون في مفهوم الفعل ثلاثة اشياء، وجود وعدم ، وكون الوجود بعد العدم الذي هو صفة محمولة على الوجود ويلزم منه المطلوب وذلك لان العدم لا يكون متعلقا بفاعل الوجود لان العدم السابق حاصل سواء وجد حال¹⁷⁴ الوجود او لا. وكذا كون الوجود بعد العدم ليس بفعل الفاعل لان وجود الحادث واجب الاتصاف بهذه الصفة وما يكون واجبا لا يكون بفعل فاعل، فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو وجود الحادث اما باعتبار انه وجود ما ليس بواجب لذاته اي وجود امر ممكن او باعتبار انه وجود امر سبق على وجوده العدم ، والثاني باطل كما يجيء في الفصل الآتي.

فتعين الاول ويلزم ان يكون علة الاحتياج هو الامكان فعلم ان ما له مدخل بالذات في العرض هو وجود الممكن لا العدم ولا الوجود الموصوف بكونه بعد العدم.

قال تكملة واشارة: والان لنعتبر انه يأتي الامرين بتعلق فنقول: ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره، والثاني واجب الوجود بغيره وقياما، فان هذين الامرين¹⁷⁵ يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج ، واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من المفهوم الاول ، والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير.

¹⁷³(و101) "فعل" في "ج"

¹⁷⁴(و186) "فاعل" في "ع"

¹⁷⁵(و101) زيادة "امرین" في "ج"

اقول: اراد ان يبين أنَّ تعلق وجود الحادث هو لكونه وجود ممكن او لكونه وجودا سبقه العدم ليظهر فساد ما ذهب اليه الجمهور، فقدم لذلك مقدمة وهي ان مفهوم كون الشيء غير واجب الوجود بذاته بل بغيره اعم من كونه واجب الوجود بغيره دائما، ومن كونه كذلك وقتا ما، فان كل واحد منهما يصدق عليه انه واجب الوجود بغيره وانه ليس بواجب الوجود بذاته. فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث مفهوم انه واجب بالغير، الا ان يمنع شيء خارج من هذا المفهوم عن صدقه على احد القسمين فينحصر في القسم الآخر كما زعم المتكلمون ان الشيء لا يجوز ان يكون واجبا بغيره دائما، لان الدائم غني¹⁷⁶ عن الفاعل. واما المسبوق بالعدم فليس له الا وجه واحد وهو انه واجب الوجود بغيره وقتا ما، فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم. وقد يصدق عليهما التعلق بالغير، والمراد بكونه واجبا بغيره انه لو كان له وجوب لكان بغيره لتساوي. قولنا ليس بواجب الوجود بذاته الذي هو الامكان ويلزم المطلوب وهو كونه الامكان علة لا انه واجب بغيره بالفعل لان هذا اخص من الامكان لاختصاصه بزمان الوجود .

قال: واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر وحمل على مفهوميهما معنى، فان ذلك المعنى الاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن¹⁷⁷ هذا التعلق، فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر.

اقول: لما ثبت ان الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم وقد لحقهما التعلق بالغير فنقول: هذا اللاحق للواجب بالغير اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم بعده وبسببه، وذلك لان كل معنيين احدهما اعم من الآخر وحمل عليهما معنى ثالث، فذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم، ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص. ولما لم تكن هذه القضية كلية لان الامكان والوجود مثلا لاحق للحيوان والناطق من غير تقدم الاعم في ذلك خصص الحكم بصورة النزاع فقال ههنا: انما يلحق التعلق بالغير المسبوق بالعدم بواسطة كونه واجبا بالغير لانا لو فرضنا ان المسبوق بالعدم ليس بواجبا بالغير في حد نفسه بل بالذات مع كونه مسبوqa بالعدم لم يكن له التعلق بالغير فعلم ان هذا التعلق بسبب كونه واجبا بالغير وهو الامكان فثبت ان علة الحاجة الامكان.

¹⁷⁶(ظ186) ساقط في "ع"
¹⁷⁷(ظ186) "له" في "ع"

قال: ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلومات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق بعدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد عدم¹⁷⁸ حتى يستغني بعد ذلك عن الذات الفاعل .

أقول: اراد ان يبين ان المعلول حال بقاءه محتاج ايضا وتقريره: انه لما ثبت ان التعلق بالغير لكونه ممكنا، وهذا المعنى حاصل له دائما فيلزم ان يكون التعلق بالغير ايضا كذلك فيكون حال البقاء ايضا محتاجا الى الغير فبطل ما ظنه الجمهور، ثم قال : ان علة التعلق لو كان كون المفعول مسبوقا بعدم على ما ظنوه لكان التعلق حاصلًا ايضا حالة البقاء لان هذه الصفة الحاصلة للمسبوق بعدم حالة الحدوث والبقاء اذ يصدق عليه حالة البقاء انه مسبوق بعدم فيكون ايضا متعلقا حالة البقاء.

المسألة الثانية

في ان كل حادث مسبوق بزمان ومادة

قال تنبيه: الحادث بعد ما لم يكون له قبل لم يكن فيه ليس، كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود، بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد. ومثل هذا فيه ايضا تحدد بعديّة بعد قبليّة باطلة، وليس تلك القبليّة هي نفس عدم فقد يكون عدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر لا يزال فيه تحدد¹⁷⁹ ونص على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات.

اقول : هذه مقدمة للمطلوب وتقريرها: ان الحادث اذا وجد بعد ما لم يكن يكون له قبل لم يكن هو موجودا فيه، ولا يكون قبليّة ذلك القبل كقبليّة الواحد على الاثنين وامثالها التي جاز ان تكون مع تلك القبليّة ما هو قبل وما هو بعد معا، بل يكون قبليّة لا يثبت القبل بها مع البعد، والقبل الذي لا يثبت مع البعد لا بدّ له من بعد وتجدد بعديّة بعد قبليّة باطلة، وتلك القبليّة اما ان تكون نفس عدم او نفس الفاعل او نفس الحادث او شيء آخر والاول باطل لان عدم بعد دون القبليّة. ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون نفس عدم السابق، والثاني باطل لان الفاعل قد يكون قبل وبعد وكذا الثالث لان الحادث انما يكون

¹⁷⁸(و187) "فقط" في "ع"

¹⁷⁹(و187) "تجدد" في "ع"

بعد تلك القبلية¹⁸⁰ شيء آخر لا يزال فيه تجدد وانقطاع على الاتصال لان تلك القبلية لا يمكن حدوثها من حيث هي قبلية والا لكان لها قبل ويلزم القبلية على تقدير عدمها فتكون متحققة الى الازل ولا يزال فيها تجدد وتصرم فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا يكون اقرب والابعد يكون سابقا على الاقرب والا لما كان ابعد فتكون قبلية¹⁸¹ قبل قبلية الاقرب وايضا لو كانت القبلية قارّ الاجزاء لكان الازل مع ما لا يزال وذلك محال فعلم ان القبلية شيء لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال كالحركة وهذه المقدمة ما بينها احد وهي عده هذه المسألة فتحقق اتصال اي امتداد غير قار الذات مطابق للحركات حاصل القبليات والبعديات الغير المتناهي مع¹⁸² بذاته وقد علم في النمط الاول ان مثل هذا الاتصال المطابق للحركات لا يتألف عن غير المنقسمات والا لزم تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزئ.

قال اشارة : ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير الحال، لا يمكن الا الذي قوة بغير حال. اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحركة اعني تغير ومتغير ، لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير. فان قبلا قد يكون¹⁸³ ابعد وقد يكون اقرب، فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان.

اقول: لما ثبت وجود اتصال حامل للقبليات المتجددة والتجدد لا يمكن الا مع تغير حال لامتناع التجدد بدون تغير وتغير الحال لا يمكن الا لشيء يصلح له التغيير وهو الموضوع لان التغير عرض فلا بدّ له من موضوع، فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير ومتغير لكن التغير هو الحركة، فهو متعلق بحركة ومتحرك وتلك الحركة لا يجوز ان يكون منقطعة لما بينا ان هذا الاتصال غير منقطع فهي الوضعية لان الحركات المستقيمة متناهية لكون المسافات كذلك كما مر وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا يكون ابعد من قبل وما هو كذلك فهو كم وليس كما منفصلا لما بينا انه غير مركب من اشياء غير منقسم وهو متعلق بالوجود بالغير فيكون مقدارا للتغير ومقدار التغير هو الزمان فعلم ان كل حادث مسبوق بزمان ثم ذكر تعريفه فقال هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان. وتحقيقه ان للحركة امتدادين احدهما بحسب المسافة لانهما منطبقة على المسافة وتزيد بزيادة

¹⁸⁰(ظ102) زيادة "بل" في "ج"

¹⁸¹(ظ102) زيادة "اقرب" في "ج"

¹⁸²(ظ102) "من" في "ج"

¹⁸³(ظ187) زيادة "قبلا" في "ع"

المسافة وتنقص بنقصانها. والثاني بحسب تقدم اجزاء الحركة وتاخرها اي تراخي الاجزاء بعضها عن بعض وهذا الامتداد قد لا يختلف بزيادة المسافة ونقصانها والزمان هو هذا .

قال اشارة: كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان امكان وجوده حاصلًا وليس هو قدرة القادر عليه، والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه، او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه. فبقي اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع والحادث بتقدمه قوة وجوده وموضوع .

اقول: يريد بيان ان كل حادث مسبوق بمادة، وتقريره: ان كل حادث قبل وجوده ممكن الوجود، والا لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما باطل، اذ يمنع حدوث الواجب والممتنع، واذا كان ممكنا كان امكان وجوده حاصلًا، فكل حادث امكان وجوده حاصل قبل وجوده وهو ليس قدرة القادر عليه اي ليس امكان¹⁸⁴ تأثير الفاعل فيه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه فلو كان الامكان عين قدرة القادر لكان عدمه عين عدمها ويلزم كون الشيء عدما¹⁸⁵ سببا لنفسه فكان قولنا في المحال¹⁸⁶ غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه. والاولى¹⁸⁷ ان يقال في موضع قوله غير مقدور عليه لكون القادر غير قادر لتستقيم الكلام فلعله تساهل. وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه، اذ هو اضافي لانه نسبة بين الماهية والوجود والامور الاضافية اعراض والعرض لابد له من موضوع فاذا كان الحادث يتقدمه امكان الوجود وموضوع ذلك الامكان وذلك الموضوع مادة الممكن ان كان جوهرًا وموضوعه ان كان عرضًا وفيه بحث لان الامكان اعتباري لانه لو كان حقيقيا وهو حاصل قبل وجود الحادث فان كان قائما بالحادث لزم قيام الموجود بالمعدوم وان كان قائما بغيره يلزم قيام صفة الشيء بغيره وهو محال سواء كان الغير مادة الحادث او غيرها.

واجاب بعض الشارحين بان معنى امكان الشيء هو كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وفساده واضح لان كون الشيء في موضوعه بالقوة صفة له لا لموضوعه . وايضا هذا الدليل منقوص بحدوث النفس فانها عندهم حادثة وليس لها مادة ولا موضوع فان قلت مادتها مادة بدنها وهي قديمة قلت قيام امكان المجرد بمادة بدنه افحش.

¹⁸⁴ (ظ103) "امكان" ساقط في "ج"

¹⁸⁵ (و188) ساقط في "ع"

¹⁸⁶ (و188) زيادة "مجال انه" في "ع"

¹⁸⁷ (و188) زيادة "كقولنا انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه ممكن في نفس الامر" في "ع"

قال تنبيه: الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية، وانما يحتاج الان من الجملة التي ما يكون باستحقاق الوجود، وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن وجود آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا وآخر محصل له الوجود واصل¹⁸⁸ اليه الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر بالوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه، وليس يصل الى ذلك الا ما زاد على الآخر وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح او لم يحرك المفتاح ولا يقول تحرك المفتاح وحركت يدي او لم يتحرك يدي وان كانا في الزمان فهذه تقدم بالذات.

اقول: اراد ان يبين الحدوث الثاني. وهو كون تحقق الشيء متأخرا عن لا تحققه، اما اضافي وهو الذي مضى من تحقق الشيء اقل مما مضى من تحقق آخر، واما مطلق اما زمني وهو الذي يكون التحقق مسبقا باللاحق بالذات فاراد في هذا الفصل ان يبين ان تحقق الممكنات متأخر عن لا تحققها بالذات فقدم لذلك بيان معنى التأخر الذاتي. وتقريره: انه قد مرّ في النمط الثاني اقسام التقدم والتأخر وعلم . ثم ان التأخر الذاتي ما يكون للمعلول بالنسبة الى علته، لانه اذا كان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يستحق المعلول وجوده الا والعلة حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علتها ان كان لها علة واما العلة فليس توسط المعلول بينهما وبين علتها في الوجود بل يصل الى العلة الوجود لا عين المعلول وليس يصل الى المعلول من تلك العلة الا ما زاد على العلة ومثل تحرك اليد وحركة المفتاح وهو ظاهر.

قال: ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله عن غيره قبلية بالذات، وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره. فاذا لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي.

اقول: اذا عرفت معنى التأخر فتقول: كل حال يكون للشيء باعتبار ذاته عند¹⁸⁹ تجرده عن غيره يكون قبل حال يكون له من غيره قبلية بالذات، لان ما يكون باعتبار الذات يكون متوقفا على الذات فقط، وما يكون باعتبار الغير يتوقف على الذات وعلى الغير، فيكون هذا متأخرا عن الذات بمرتبتين لكونه متأخرا عن المجموع المتأخر عن الذات دون الاول فانه متأخر عن الذات بمرتبة، فيكون اما مع المجموع او

¹⁸⁸(ظ188) "وصل" في "ع"
¹⁸⁹(و103) سقط في "ج"

قبله ضرورة وعلى التقديرين يتقدم على الثاني. وههنا بحث لان هذا التأخر انما يكون بالذات أن لو كان الثاني معلولا للاول كما ذكر في هذا الفصل وليس كذلك .

قال بعض الشارحين في بيان هذا التأخر: أنَّ ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال الذي بالغير واما ارتفاع الحال التي بالغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات وفيه نظر، اذ ما لزم من هذه الا كون ارتفاع الحال التي بحسب الذات مستلزما لارتفاع الحال التي بالغير وذلك لا يوجب التقدم ، لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة مع تأخر المعلول عن العلة . قوله وكل موجود عن غيره الى الآخر يعني كل ممكن موجود عن غيره لو فرض مجردا عن ذلك الغير فاما ان يستحق اللاوجود او لا يكون له وجود ، وان لم يستحق اللاوجود لان ما يكون لا يكون عند عدم الغير فاللاوجود هو الحال التي تكون له باعتبار تجرده عن علة الوجود فيكون سابقا على الوجود فاذا وجوده مسبق بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي وفيه نظر اذ لا وجوده عند عدم علة الوجود لا يلزم ان يكون لذاته بل انما يكون لعدم العلة لان عدم العلة علة العدم عندهم ولان سلمنا ذلك لكننا بيّنا قبل ان ذلك لا يوجب التأخر بالذات.

المسألة الثالثة

في احوال العلة مع المعلول

قال تنبيه: وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل، مثل الآلة حاجة النجار الى التدرم او المادة، حاجة النجار الى الخشب او المعادن حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الرجز.

اقول: يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة، وتقريره: ان المعلول انما يوجد من العلة اذا كانت العلة على الحال التي يكون بها علة بالفعل اي موجدة بالفعل وهي الحال التي تصير معها العلة علة تامة وتلك الحال تنقسم الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول اما الطبيعة ان لم يكن التأثير بالاختيار او ارادة ان كان كذلك. والثاني سبعة اقسام لان ما يتم به عليه العلة اما وجودي او عدمي والوجودي اما شريك لها في التأثير او لا والاول المعاون كالنشار والثاني اما

يكون واسطة بينها وبين المعلول لوصول اثره اليه او لا والاول الآلة كالقدوم للنجار والثاني اما محل فعلها او لا والاول المادة كالخشب للسريير او الموضوع كالثوب للصباغ والثاني اما ظرف او لا والاول اما ظرف المكان او الزمان كاليمين والصيف للآدمي والثاني اما ان يكون يمكن الاثر بالجملة بدونه او لا والاول كالداعية مثل الجوع للاكل والثاني كفعل الفاعل من الحركات والسكنات وغيرها واما العدمي فهو زوال المانع كزوال الدخن للقصار الادمي متحد الآدم والآدم جمع اديم كافق وافيق¹⁹⁰ والدخن ظل الغيم.

قال: وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على¹⁹¹ الحال التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجود الا على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا فاذا لم يكن شيء معوق¹⁹² من خارج، وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك، وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما.

اقول: كما ان وجود المعلول يتعلق بوجود العلة من حيث هي على الحال التي تكون بها علة فكذا يتعلق عدمه بعدمها على تلك الحال وكون عدمها على تلك الحال اما بان يكون ذاتها موجودة لا على تلك الحال او لم يكن موجودا اصلا، واذا علم متعلق وجود المعلول ومتعلق عدمه فاذا كان الفاعل موجودا او لا مانع فان كان الفاعل علة تامة يجب وجود المعلول لكونه حينئذ موجودا بالفعل وان لم تكن تامة يحتاج الى الحالات المذكورة او بعضها. فوجود المعلول متوقف على وجود تلك الحال فاذا وجدت وجب وجود بالمعلول لان الفاعل حينئذ يصير موجودا بالفعل فلو تخلف المعلول عنها لما كان الفاعل موجودا بالفعل وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد ويلزم ذلك ان يكون وجود المعلول وعدمه تابعا لوجود العلة وعدمها في التأيد والتاقيت.

قال : واذا جاز ان يكون شيء متساوي الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمد فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى.

اقول: لما ثبت ان المعلول يجب وجوده مع وجود علته التامة فلو جاز وجود شيء دام الوجود متساوي الحال في كل شيء لا يتجدد له حالة ولا يزول عنه حال من التأثير والفعل وغير ذلك يكون له معلول لم

¹⁹⁰(ظ189) زيادة "وهو الجلد الذي لم يتم دباغته وقد تجمع الاديم ايضا على ادمة كرف وارفعة" في "ع"

¹⁹¹(و190) ساقط في "ع"

¹⁹²(ظ104) "يعوق" في "ج"

يبعد ان يجب عنه المعلول دائما فان لم يسم هذا المعلول مفعولا لاجل انه لم يسبقه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى اذ لا مشاحة في العبارات وانما لم يبعد. ولم يقل وجب مع انه واجب ! لان غرضه ههنا ازالة استبعاد الجمهور وجود معلول قديم، ولما لم يثبت في ما مر وجود علة بهذه المثابة فلذلك قال لو جاز ويطلق السرمذ في اصطلاحهم على نسبة الثابت الى الثابت والدهر على نسبة المتغير الى الثابت والزمان على نسبة المتغير الى المتغير.

قال تنبيه: الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمان لم يستغن عن متوسط والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث.

اقول: ايجاد الشيء اما بدون متوسط بان لا يتوقف المعلول على غير الموجد او يكون بمتوسط من مادة او مدة او آلة والول هو الابداع والثاني اما التكوين: وهو ايجاد شيء مسبق بمادة ، او الاحداث وهو ايجاد شيء مسبق بمدة¹⁹³ وما يتقدمه عدم زمانا لم يُستغن عن متوسط لما مر ان كل حادث مسبق بمادة ومدة وما يكون مسبقا بشيء آخر لا يجب ان يكون مسبقا عندهم كالفلك فالاحداث أخض من التكوين والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث، لان ايجاد الشيء ابداء من العدم اقوى من تغيير مادة موجودة الى صورة ضرورة ولانه اقرب الى العلة الاولى اذ التكوين والاحداث بعد ابداع المادة والزمان اذ المادة لا يمكن ان تحصل بالتكون والزمان لا يمكن بالاحداث لامتناع كونهما مسبقين بمادة اخرى وزمان آخر.

قال تنبيه وشارة: كل شيء لم¹⁹⁴ يكن ثم كان فبيّت في العقل الاول ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء و سبب وان كان قد يمكن في العقل ان نذهل عن هذا البين ونفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه لامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجح حدها ولا يتقث فالحق انه يجب عنه.

اقول: نبه على احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر الا بمرجح وتقريره: ان كل طرف يقع فلا بد له من سبب وذلك بديهي لانه مركون في فطرة كل احد حتى الاطفال وان امكن ان ينذهل عن هذا البين ويتمسك بضروب من البيان، ثم صدور ذلك الطرف مع ذلك الترجح عن المرجح انا ان يكون واجبا او ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه لا جائز ان يبقى مع المرجح بحيث يمكن ان يوجد

¹⁹³(و191) "بمادة" في "ع"

¹⁹⁴(192) "اما" في "ع"

فيمكن ان لا يوجد والا فلا بدّ له من سبب آخر مرجح فان وجب به فان كان للاول مدخل في ذلك في ذلك الايجاب فالمرجح مجموعهما لا معا وان لم يكن لا يكون مرجحا وكلاهما خلف وان لم يجب به بل يبقى ممكنا عاد الكلام جذعا اي جديدا الى غير النهاية. والشارحون خطبوا في تقرير هذا الموضوع واسهل من هذا انه لو بقي ممكنا فلا بد له من سبب آخر مرجح فيلزم ان لا يكون ما فرضناه او لا مرجحا او لا يكون جزء من المرجح هذا خلف.

وزعم قوم من المتكلمين ان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على طريق الوجوب وجاز ان يقال على الشيخ لم لا يجوز ان يصير ذلك الطرف المرجح اولى زان لم يجب وحيث لا نيلم احتياجه الى سبب آخر وصح ان يجاب بانه متى صار اولى مع المرجح التام صار واجبا لانه قد مرّ امتناع ترجح المساوي فترجح المرجح اولى . واعلم ان هذا الفصل مستدرك اذ قد مرّ في النمط السابق امتناع الترجح بلا مرجح وفي الفصل السابق وجوب المعلول عند وجود العلة اللهم الا ان يقال انه اراد ههنا بيان ان الترجح عند وجود المرجح واجب وظاهر لفظه دال على هذا حيث قال الترجيح والتخصيص.

قال تنبيه: مفهوم ان العلة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه عاد الطلب جذعا ينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة.

اقول: اراد¹⁹⁵ بيان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا شيء واحد بالعدد سواء ان كان مع المصدر شيء آخر او لا الا ان يكون بعضها يتوسط بعض وان علة كون هذا الحكم واضحا وسمّ الفصل بالتنبيه وتقريره ان يقال ان مفهوم كون الشيء بحيث يجب ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي كونه علة لاحدهما مغايرا لكونه علة للآخر لا مكان تصور احدهما مع الذهول عن الآخر فلو كان الواحد علة ل(ا و ب) كان لذلك الواحد حيثيتان مختلفتان بالمفهوم والحقيقة ويلزم كونه مركبا لان حيثيتين اما ان يكونا من مقدماته او من لوازمه او تكون احديهما مقومة دون الاخرى وهو معنى قوله: بالتفريق، فان كان الاول والثالث لزم التركيب وان كان الثاني فكذلك لانهما لو كانتا من لوازمه كان ذلك الواحد علة لهما ويعود الكلام في ان حيثيتين داخلتان او خارجتان او احديهما داخلية، ويلزم اما

¹⁹⁵ (ظ193) "يريد" في "ع"

التسلسل او الانتهاء الى كون الحيتين مقومتين او احديهما، اما لماهية ذلك الواحد او لكونه موجودا او يكون احديهما مقومة لماهية الاخرى لكونه موجودا فكل ما يلزم اثنان معا بان لا يكون احديهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة فيلزم ان يكون الواحد غير واحد هذا خلف. وانما قال **واما لآله موجود** لأن مصدر الكثير قد يتكرر اما بحسب الماهية او بحسب الوجود وان كان بسيطا كالعقل وانما قال ليس احدهما بتوسط الاخر اذ جاز صدور الاشياء عن الواحد بعضها بتوسط البعض فان قلت حينئذ يلزم ان يكون الواحد علة الواحد بلا وسط وللأبقي بتوسط.

فكونه علة له بلا وسط غير كونه علة للباقي بوسط فهما اما داخلان او خارجان او احدهما داخلا الى آخره تعين ما ذكرتم ويلزم كون الواحد مركبا قلت لا نسلم بل هو عينه بل يكفي في هذا الدليل ان يقال لو كانت العلة حيتين لما كان واحدة والتقدير بخلافه فان قلت المفروض انهما وحدها مؤثرة لا انهما مجردة لان المدعي ان الواحد من حيث هو واحد سواء كان معه شيء او لا يكون لا علة للكثير قلت حينئذ لا تكون وحدها مؤثرة اذ للحقيقة مدخل في التأثير هذا تقرير هذا الدليل وفيه نظر لان كون علة لا يخلو من ان يكون صفة حقيقية او لا فان كانت وهي صادرة عن العلة فوجب صدور الاثنين عن كل علة فقد انتقص الدليل وان لم تكن حقيقية فلا نسلم انها على تقدير خروجها محتاجة الى العلة حتى تكون العلة علة لها فبطل الدليل. وايضا لو صح هذا الدليل لما امكن ان يصدر عن الواحد شيء اذ لو صدر فكونه مصدر له يغيرهما فاما ان يكون داخلا او خارجا الى آخره.

المسألة الرابعة في مذاهب الناس في واجب الوجود

او هام وتبيلات

قال: قال قوم¹⁹⁶ ان هذا الشيء محسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى " لا احب الآفلين " فان الهوى حضيره الامكان اقول ما . وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطنيته غير معلولين لكن صنعه معلولة وهو لا فقد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك . ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم.

¹⁹⁶ (ظ105) ساقط في "ج"

اقول: قال اختلف الناس في الواجب فمنهم من قال ان هذا العالم المحسوس من الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها والعناصر بكمياتها واجب لذاته والممكن الحادث هو الحركات والممكن الحادث هو الحركات والتركيبات وما يتبعها وذلك باطل لما مرّ ان شرط الواجب ان لا يكون منقسما لا بحسب النوع ولا بحسب الكمية فان ما هو موصوف بشيء من تلك ممكن واليه وقعت الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان السقوط عن مرتبة الوجوب الى حيز الامكان اقول . وقال الباكون العالم معلول ثم افترق هؤلاء فمنهم من زعم ان مادته وطينته واجبة ومنهم من اباه والقائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها اجسام صغتر متفقة بالنوع لديمقراطيس واصحابه ، ومنهم من زعم انها اجسام مختلفة بالنوع كاصحاب الخليلط ، ومنهم جماعة زعم بعضهم انه التراب وبعضهم انه الماء وبعضهم انه الهواء وبعضهم انه النار وبعضهم انه النجار واتفق هؤلاء على ان هذه المحسوسات حصلت عن تلك المادة واثبتوا عليه مغايرة لها فهو لانه جعلوا في الوجود واجبين ومن أبى كون الطبيعة واجبة فمنهم من جعل الوجود لضدين خير وشرير فقال المجوس انهما يزدان وامرمن وقالت الثنوية النور والظلمة ومنهم من جعل وجوب الوجود لعدة اشياء وهم الجزنانيون! لانهم قالوا ان الباري خمسة الاله والنفس والهيولى والزمان والفضاء والشخ رد على جميعه بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد.

والشارحون جعلوا القائل الاول من المشركين وصرحوا بانه قال ان كل واحد من هذه المحسوسات واجب ولفظ الشيخ انما يدل على خلاف ذلك لانه قال ان هذا الشيء المحسوس وذكر المشركين بعد ذلك وايضا خبطوا في تفصل قول المشركين.

قال: ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابدأ¹⁹⁷ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لآخريها معا فانها في حكم ذلك وكيف يكون حال هذه الاحوال يوصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد ما لا نهاية له.

¹⁹⁷(و193) "ابتدا في "ع"

اقول: القائلون بكون الواجب واحدا افترقوا فرقتين الاولى القايلون بحدوث العالم حدوثا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المسلمين . الثانية القايلون بان بعض ما عدا الواجب حادث زمانا وبعضه حادث ذاتا وهم جمهور الحكماء وقالت الفرقة الاولى واجب الوجود لم يكن في الازل فاعلا للعالم ثم ابتداء واوجد العالم بارادته واحتجوا على ذلك بانه لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث متعاقبة من اصناف مختلفة من الحركات وما يتبعها غير متناهية كما ذهب اليه الحكماء وهو محال لامور الازم ان يكون امور غير متناهية موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد بالفعل في الماضي فالكمل وجد فيه لان كل جملة !! وجد كل واحد منها في زمان فانها تكون موجودة في ذلك الزمان فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة جملة منحصرة الافراد في الوجود والانعصار في عدد يناقص عدد الباقي فان قلت انما ذلك محال ان لو كانت اجزاء تلك الجملة موجودة معا قلت هي في حكم ذلك لان الماضي من الزمان قد جمع الكل 2 يلزم امتناع وجود كل حادث من تلك الحوادث المتعاقبة لكونه متوقفة الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة وانقضاء ما لا نهاية له محال فالموقوف عليه ايضا كذلك 3 كل وقت يتجدد يزداد عددها ما لا يتناهي فما لا يتناهي يمتنع ان يزيد او ينقص .

قال: ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجود ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لِمَ فهوؤلاء هؤلاء.

اقول: اختلف المتكلمون في اختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ساير الاوقات فقال قوم كان اختصاصه لا من خارج عن الفاعل وقال الباقيون لا لامر خارج والاولون منهم من قال انه كان ذلك الوقت اصلح لوجوده فتخصص به وهو مذهب قدماء المعتزلة وقوم من متابعهم ومنهم من قال انه ما كان قبل ذلك الوقت ممكن الوجود وصار في ذلك الوقت ممكنا وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالعكبي ومن تبعه . والفرقة الثانية قالوا انه ليس لامر من الوقت وغيره بل للفاعل المختار لا اعتقادهم ان فعل الواجب غير معلل تمسكا بقوله تعالى " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" وقالوا المختار جاز ان يرجح احد مقدوريه من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما ضروريا لهارب اذا وصل الى طريقتين وهم الاشعري واصحابه واكثر المتأخرين. وقوله فهوؤلاء هؤلاء اي الذين ذهبوا الى ان الواجب واحد وان العالم حادث فهم هؤلاء.

قال: وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية¹⁹⁸ الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولى له وانه لن ينتهي في العدم الصريح حال اولى به فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الاداع ولا ان تسنح جزء ما وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة الحال تجددت وحال ما لم تتجدد كحال ما لم يهتد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد.

اقول: لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء الذين وافقوا المتكلمين في وحدانية الواجب وخالفوه في حدوث العالم وتقريره: ان يقال تجدد امر قبل حدوث العالم محال ومتى كان كذلك كان حدوث العالم محالا اما الصغرى فلان التجدد اما من جهة الواجب او من جهة العالم ولا سبيل الى شيء منهما وذلك لان الواجب واجب من جميع صفاته واحواله الاولى اي الشيء لا يتحقق يتوقف تحققها على شيء غير ذاته لكونه تعالى قادرا وفاعلا وعالما والا احتاج الواجب في كماله الى غيره فيكون ناقصا بذاته احتراز بها عت الاحوال الثانية اي المتوقعة ككونه تعالى قبلا وبعدا واولا واخرا فان امثال ذلك ليست واجبة له واذا كانت الصقات الحقيقية والاحوال الاولى واجبة له يمتنع التغير في شيء منها والتجدد بحسب الاحوال الثانية لا يمكن قبل حدوث العالم لان ما قبل حدوث العالم يكون عدما محضا ونفيا صرفا فلا يكون فيه حال تكون الاولى بالواجب ان يوجد فيها شيئا وحال بخلافها اي تصير ممكنة او كانت اصلح كما ذهب اليه المتكلمون.

وكذلك لا يجوز ان تسنح ارادة متجددة كما زعم بعض المعتزلة لانها اما ان تكون لداع من استحقاق او اختصاص او لا لداع وهو اتجراف وهو لا يليق بالحكيم القدير وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة ولعل هذا اشار الى مذهب من الاشاعرة زعم ان ارادته تعالى قديمة لكنها يتعلق بالايجاد فيها لا يزال طبعها اقتضى ذلك ولا تغير طبيعة كما زعم اكثر الاشاعرة انها تتعلق من غير ان يقتضي طبعها ولا يسأل عن لم لان جميع ذلك مسبوق بتجدد حال وذلك محال قبل حدوث العالم لان الكلام في حال ما يتجدد كالكلام في الامر المتجدد الذي كلامنا فيه لانه ايضا يحتاج الى تجدد آخر وتسلسل اما دفعة وهو محال او على التسابق ويلزم حوادث لا الى اول ويبطل قولهم فيثبت ان تجدد قبل حدوث العالم محال واما الكبرى فظاهرة لانه متى لم يتجدد امر لكانت حال ما لم يتجدد فيه شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد فلو حدث فيه شيء يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال انحراف معرب معناه اخذ مقدار من غير

¹⁹⁸(و194) "بواحدة" في "ع"

تقدير ، وقد يطلق عرفا على الفعل الذي تتعلق الارادة به للشعورية فقط من غير اختصاص وهو باعتبار الاختصاص كما ان العبث باعتبار الغاية.

قال: وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لا زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدا او كقبخ كان يكون له لو كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال.

اقول: هذا جواب سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون التجدد بزوال امر لا لحصول امر والعدمي لا يحتاج الى شيء حتى يلزم ما ذكرتم من التسلسل فاجاب: ان التجدد سواء كان بعدمي او وجودي فانه يحتاج الى امر آخر لما مرّ في هذا النمط ان عدم المعلول متعلق بعدم العلة ثم تعرض بمذاهبهم في ذلك فقال سواء جعلت التجدد لامر يسر كما يصير الفعل حسنا في وقت ما او وقت معين كما ذهب بعضهم او يصير ممكنا كما ظن قوم او لامر زال كما يكون الفعل قبيحا ثم يزول ذلك او تكون الازلية مانعة كما ذهب بعضهم او كان ممتنعا ثم زال امتناعه كما زعم اخرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تتعلق ارادته القديمة بايجاد العالم عند انتهاء زمان مقدر في علم الله تعالى.

قال: قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والوجود هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذي الانصاف ضعفه على انه قايم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دايما الوجود بغيره كما نبهت عليه.

اقول: اراد بيان ضعف حجج المتكلمين على حدوث العالم منها ما قالوا ان علة حاجة الاثر الى المؤثر هي الحدوث لان القدم لا يكون اثرا لشيء لا بدّ وان يكون حادثا والعالم اثر البارئ فيكون حادثا فقال ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع استحالة على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب فيما لم يزل عن افاضة الخير والوجود ان كان هو وجوب كون الفعل مسبوقا بعدم فهذا الداعي ضعيف لانه قد ثبت فيما مرّ ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث وايضا سبق عدم حاصل في كل حال فان العالم لو وجد قبل ان وجد ستة او تالف ستة او اقل او اكثر لم يصير بذلك غير مسبوق بعدم فاخصاصه بوقت دون وقت ترجح بلا مرجح لما بينا من عدم التجدد في عدم الصريح وما قالوا ان اثر الشيء لا يكون قديما قد علمت فساده في اول النمط.

قال: واما كون غير المتناهي كلا موجودا ككون¹⁹⁹ كل واحدة وقتاما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل لامكان على الكل كما على كل واحد.

اقول: هذا جواب عن الوجه الاول الذي تمسك به المتكلمون وهو انه لو كان العالم قديما لكانت امور غير متناهية موجودة جملة لكون كل واحد منها موجودا فقال كون امور غير متناهية موجودة جملة منحصرة لكون كل واحد موجودا وقتا ما امر وهي اذ لا يجب ان يصح حكم كل واحد على الكل جملة والا لصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود وهم يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى غير متناهية ولا يمكن ان تدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور حرجة!! الى الوجود واما كون الماضي جامعا غير المتناهي وانما يصير كون الجامع زمانا له اول.

قال: قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال الذي يذكرونها معدوما بغير شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يعلم!! ذلك كونه غير متناه في العدم.

اقول: هذا جواب عن الوجه الثالث وهي يزداد تلك الامور وغير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان فقال لا نسلم ان الامور الغير المتناهية التي ليس في الوجود منها الا واحد بعدد واحد لا يقبل الزيادة والنقصان اذ غير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا تغير ذلك كونه غير متناه فان الاعداد التي لا نهاية لها من الواحد اكثر من الاعداد التي لا نهاية لها من اثنين وهي اكثر من الثلاثة وعلى هذا او كذا معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهية عندهم.

قال: واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتاج شيء منها الى ان يقطع اليه مما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا توقف على كذا وهو ان الشئيين ووصفا معا بالعدم ، والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عندهم وكل واحد واحد فان عنيت بهذا التوثق ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس

¹⁹⁹ (ظ195) "كون" في "ع"

المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن وكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه ابان تغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى .

اقول: هذا جواب الوجه الثاني وهو انه لو كانت تلك امور غير متناهية لتوقف كل واحد منها! على انقضاء ما لا نهاية له او يحتاج الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فقال هذا اقول كاذب لان معنى قولنا توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتاج الى انقطاعه اليه انه قد كان فيما مضى وقت لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود هذا الحادث غير صحيح الا بعد انقضاء ما لا نهاية له لكن لا يوجد وقت من الاوقات يصدق فيه هذا المعنى لان اي وقت فرض يكون بينه وبين هذا الحادث اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذا حكمه لا سيما ان حكم الجميع وحكم كل واحد عندكم واحد ولا يصدق في شيء من الاوقات انه موقوف على انقضاء ما لا نهاية له وان عنيتم بالتوقف امرا غير ما ذكرنا من تفسير التوقف وهو ان هذا لم يجد الا بعد وجود اشياء غير متناهية كل واحد منها في وقت آخر وذلك محال فهذا غين النزاع ههنا فكيف يجعل مقدمة في ابطال نفسه؟! قوله ابان اي ابان تغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى يصير مقدمة.

قال: قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الثانية! عنه كونا اوليا وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم بينها فيتبعها التغير فذف هي المذاهب واليك الاختيار دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا.

اقول: لما فرغ من الحجج والاجوبة ذكر ما هو حاصل مذهب الحكماء وهو انه لزم من اعتبار ما ذكر ان الواجب واجب في جميع صفاته واحواله الاولى ان يكون الواجب غير مختلف النسب الى الاوقات والى ما يفيض عنه فيضا بلا وسط كالعقل الاول والى ما يلزم الاعتبار المذكور لزوما ذاتيا سواء كان بوسط او لا كالعقول والنفوس والافلاك وما يلزمها يعني ما يقتضي ان يكون بالنسبة الى جميع الاوقات واحدا غير مختلف والا لما كان واجبا من جميع جهاته الا ما يلزم من اختلافات يلوم من الاوقات والاشياء اللاومة والاضاع الكائنة للاجرام الفلكية والاتصالات الكوكبية فيتبعه التغير اعني الحوادث اليومية فقال هذه هي المذاهب واليك الاختيار يعني لما عرفت المذاهب فعليك ان تعتبر بعقلك دون هواك وان تختار ما يشهد به عقلك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا لان ذلك مما يرخص التساهل فيه دون القدم والحدوث فان ذلك سهل بالقياس الى النزاع في وحدة الواجب والله اعلم.

النمط السادس

في الغايات ومبادئها وفي²⁰⁰ الترتيب

اقول: غاية الشيء هي ما لاجله وجود ذلك الشيء ومبدأ الشيء ما منه الذي سواء كان علة فاعلية او قابلية واراد بالترتيب ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة وفيه مسائل.

المسألة الاولى في ان كل فاعل بالقصد والارادة هو مستكمل بفعله وهذه جاز ان تكون تكملة لما تقدم في قدم العالم لانه استدل على قدم العالم بكونه تعالى متساوي النسبة²⁰¹ الى الاشياء والاوقات، وانما يتم ذلك ان لو لم يكن فاعلا بالقصد والارادة فاراد نفي ذلك ل يتم الاستدلال وهي ايضا مقدمة لما يأتي لانه يريد ان يبين ان الله تعالى لا يفعل بالقصد والارادة وان حركات الافلاك شوقية شبيهة بالعقول وذلك انما يتم ان لم يكن للعناية بالسافات لان الله تعالى لا يكون مستكملا بالسافل.

قال تنبيه: اتعرف بالغني²⁰² ؟ الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته في هيئات كمالية اضافية لذاته، فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حُسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قدرية فهو فقير يحتاج الى كسب.

اقول: صفات الشيء اما متمكنة من ذاته اي غير اضافية او اضافية والمتمكنة اما من شأنها ان تعرض لها نسبة الى غيره او لا، فهذه ثلاثة اصناف الاول المتمكنة التي ليس من شأنها ان تعرض لها نسبة كالشكل واللون والحُسن²⁰³. الثاني المتمكنة التي من شأنها ذلك كالعلم والقدرة والعالمية والقادرية فانها صفات متمكنة من شأنها عروض الاضافة الى المقدور والمعلوم. الثالث الاضافيات كالمبدأية²⁰⁴ الاولى والمعينة واذا عرف ذلك فالغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء، في ذاته وفي الصنف الاول والثاني لانه لو تعلق في شيء من هذه الثلاثة بغيره فهو فقير يحتاج في استكماله الى كسب واما التعلق في الصنف الثالث فلا يوجب الفقر لانها بذواتها متعلقة الوجود بالغير.

ولقائل ان يقول: فحينئذ احتاج في كمالته وان كانت اضافية كالمبدأية والاولية الى الغير وكونها متعلقة الوجود بالغير لا يصلح عذرا، بل هو عين الاعتراف بالفقر ويلزم ان لا يكون الغني التام في الوجود

²⁰⁰ (و195) واو ساقط في "ع"

²⁰¹ (ظ195) "النسب" في "ع"

²⁰² (و117) "الغني التام" ساقط في "ج". (و121) "الغني التام" ساقط في "ك"

²⁰³ (ظ195) "اللون الحسن" في "ع"

²⁰⁴ (و117) "كالا مبدئية" في "ج"

ولا خلاص عن هذا الا بالاعتراف بان الاضافيات اعتباريات لكن هذا المخالف لمذهب الفلاسفة والشيخ.

قال تنبيه: اعلم²⁰⁵ ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اليق واولى من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى والاحسن به مظافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب.

اقول: الشيء الذي يحسن به ان يصدر عنه شيء آخر ويكون الصدور اولى واليق به من ان لا يصدر فان صدر كان ما هو احسن به في نفسه حاصلا او كان ما هو اولى واحسن به من ان لا يكون ايضا حاصلا وهما معنيان له احدهما مطلق والاخر اضافي ف وان لم يصدر لم يكن ما هو احسن به من ان لا يكون ايضا²⁰⁶ حاصلا وهما معنيان له احدهما مطلق والاخر كمال²⁰⁷ اضافي وان لم يصدر لم يكن ما هو احسن به حاصلا والا ما هو احسن واولى به من شيء آخر، وذلك الشيء قد يستفيدهما بفعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال يفتقر فيه الى غيره وبهذا نبه على انه لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق الخلق لان اتصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه كما قال قوم من المتكلمين لان هذا يوجب اسناد النقصان اليه تعالى وفيه نظر لان صدور شيء آخر عنه صفة اضافية وجاز توقف الاضافات على الغير كما مر لا سيما ان يكون ذلك الغير فعله.

قال تنبيه: ما²⁰⁸ اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا مما تحتها لان ذلك احسن بها ولتكون فعاله للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية.

اقول: هذا الفصل كالنتيجة للفصل السابق وفيه نفي الغاية عن فعل العلل العالية بالنسبة الى السافلات وعن فعل الواجب مطلقا لانها توجب افتقاره في كماله الى الغير كما مر في الفصل السابق وقد عرفت ما فيه مع انه خطابي.

قال تذنيب: اتعرف ما الملك؟ الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو²⁰⁹ مملوك وليس له الى شيء فقر.

²⁰⁵(ظ107) "اعلم" ساقط في "ج"

²⁰⁶(و196) "ايضا" ساقط في "ع"

²⁰⁷(ظ107) "اضافي" ساقط في "ج"

²⁰⁸(و120) "فما" في "ك"

اقول: اراد تعريف الملك الحقيقي واعتبر فيه ثلاثة اشياء:- احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي. الثاني افتقار كل شيء في ذاته وصفاته اليه وهو اضافي. الثالث كون ذات كل شيء مُلكا له لان ذات كل شيء حصل منه او مما حصل منه وهو ايضا اضافي.

قال تنبيه: اتعرف ما الجود؟ الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب الشيء لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيز معامل وليس بجواد اذ ليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما لا ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيز غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لتشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه. واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخلص.

اقول: اراد تعريق الجود واعتبر فيه ثلاثة اشياء معنى الافادة وكون ما يفيد مطلوبا للمستفيد وان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان العوض. قوله متخلص اي متخلص من المذمة والاولى ان يقال في تعريف الجود هو افادة ما ينبغي بالقصد لا لعوض لانه اذا اسقط حائط او ظهر تحته كنز يستفيد به الغير يصدق انه افادة ما ينبغي لا لعوض ولا يقال ان ذلك جود والحائط او سقوطه جواد وكذا اذا افاد النار تسخن العضو المحتاج اليه كذا في غير ذلك.

قال اشارة: والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل.

اقول: القائلون بان الله تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود لغيره لا اليه تعالى فلا يلزم كونه مستكملا فرد الشيخ عليهم بان من يفعل لغرض سواء كانت الفائدة عائدة اليه او الى غيره فلا بد وان يكون ذلك الفعل مميزا عن نقيضه عند الاختيار ويكون عند المختار اولى واحسن لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكون احسن بالفاعل لم يمكن ان يكون غرضا له واذا كان اولى واحسن به يكون مستكملا به كما مرّ وحينئذ لا يكون لله تعالى غرض ولا للعلل العالية بالنسبة الى السافلات وقد عرفت ان ايصال النفع وما يجري ذلك المجري اضافي، وذلك لا يوجب الاستكمال وليس سلك امتناعه في

الواجب لكن كيف يتم ذلك في العلل وانما قال لا غرض له في السافل، وجاز له الغرض بالنسبة الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية المستفيدة للكمال مما فوقها والغرض هو غاية فعل المختار فهو اخص من الغاية لانها تكون لفعل المختار ولغيره.

قال تتميم: كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى يكون كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك ففعله باجل من الحركة والارادة.

اقول: معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الله تعالى لما ثبت انه غني مطلق يلزم ان لا يباشر في فعله التحريك والا لكان مستكملا بخلاف النفوس المحركة للافلاك بالارادة فانها مستكملة بحركاتها.

قال وهم وتنبيه: اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختار الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ببرهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه نقيض وثلمه وكل هذا ضد الغني.

اقول: هذا سؤال مع جوابه وتقرير: السؤال ان يقال سلمنا ان الفاعل لو فعل لغرض يعود اليه او الى غيره فهو مستكمل لكن لم لا يجوز ان يفعل؟؟ لان الفعل في نفسه واجب حسن وذلك²¹⁰ عين الكمال فنبه على فساد ما مرّ وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزّهه عن المذمة او يمجده ويصير مستحقا للمدح وكل ذلك ضد للغني المطلق وقد عرف ان صدور الفعل اضافي لا يوجب الاستكمال وانما كرر الشيخ في هذه الفصول مع ذكر الفعل الحسن والواجب ذكرا لتنزهه والتمجد واستحقاق²¹¹ الثناء والحمد²¹² والتخلص عن المذمة لان القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلية عرفوا الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لاستحقاق ذم فان اقتضى مع ذلك تركه استحقاق الذم فهو واجب والا فلا والقبح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم.

قال اشارة: لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاضيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدي سبيل تفاصيلها.

²¹⁰(و197) "ذلك" ساقط في "ع"

²¹¹(و108) "او لاستحقاق" في "ج"

²¹²(و197) زيادة "مدح" في "ع" ، (ظ121) زيادة "مدح" في "ك"

اقول: لما بين ان الواجب لا يجوز ان يفعل لغرض وبين في النمط السابق انه لا يجوز ان يفعل بقصد وبارادة ولا بحسب طبيعة ولا على الجزاف فاراد ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنه فقال ان عنايته بالمخلوقات وهي تمثل النظام الكلي اي تمثل جميع نظام الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات اقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذه جملة وعد بيان تفصيلها في ما بعد والعناية بهذا التفسير وهي المدة عند اهل اللغة لانها تقدير الموجودات على الوجه الذي يكون كما يقدر المهندس صورة البناء مع ترتيب اجزائه في الوجود والوضع²¹³ قبل وجوده ثم يوجده على ذلك الصورة والترتيب لكن هذا العلم²¹⁴ فعلي اي يكون المعلوم تابعا له وعند اهل اللغة انفعال اي يكون تابعا للمعلوم.

والحاصل من هذه الفصول ان الله تعالى لا يفعل بالقصد والارادة لان هذا يوجب الاستكمال بل فعله انما يكون بالعناية اذ لا يلزم منه الاستكمال لان ذاته تعالى تقتضي العلم بالنظام الكلي وافاضة ذلك النظام ولا خفاء ان هذه الفصول بعد تسليمها من الخطايات.

المسألة الثانية في اثبات العقول: واثباتها في هذا النمط باربعة طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريق الاول .

قال تنبيه: قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما تشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما²¹⁵ يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلًا وهو مطلوب بل كمالاتها حاصرة حقيقية ليست جزئية²¹⁶ ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان النفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمها لتطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين

²¹³(ظ108) "وجوده ثم بوجوده الصورة والترتيب" في "ج"

²¹⁴(ظ197) "عند الفلاسفة" في "ع"

²¹⁵(و198) زيادة "ان" في "ع"

²¹⁶(و198) "جزئية" ساقط في "ع"

متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر.

اقول: اراد ان يبين في هذا الفصل ان محرك السماء قوة نفسانية ليست بعقل²¹⁷ وتقريره: ان قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وانت تعلم ان المبدأ الاول للارادة الكلية المطلقة اي الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان تكون ذاتا عاقلة مفارقة لان الاجسام وقواها لا تدرك الكليات وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بحصول كمالاتها بالفعل او لا وهو الاول وهو العقل والثاني النفس فان كان عقلا فلا يجوز ان يكون محرك السماء هي لثلاثة اوجه 1 فالعقل المحض لا يصحبه فقر فلا يكون فعله بالقصد والارادة كما مر بل تكون ارادته ارادة شبيهة بالعناية المذكورة وقد مر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به 2 المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالحركة المستقيمة ولا على اتصال كالحركة الدورية بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معدومها دائما.

والعقل جوهر كامل متشابه الاحوال فلا يجوز ان يقال لم يكن له شيء في الازل ثم حصل والا لما كان متشابه الاحوال او كان حاصلًا وهو مع حصوله طالب له لامتناع طلب الحاصل بل تكون كمالاته حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية²¹⁸ لان الظن والتخيل انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهو بريء عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه يريد²¹⁹ لامور جزئية تتجدد وتتصرم على الاتصال. 3 الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفسنا فانها مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة يطلب مبادي الكمال منها اعني الامور الكلية وبذلك اختصت بها وصارت انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فعلم ان العقل ليس محركا للسماء اذ هو ليس صاحب ارادات جزئية²²⁰ بسبب حركات جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلقت بالسماء لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي²²¹ كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال .

²¹⁷(ظ108) "تعقل" في "ج"

²¹⁸(و109) "تخييلية" في "ج"

²¹⁹(ظ121) "يريد" في "ك"

²²⁰(ظ198) زيادة "واما النفس السماوي فهي صاحبة ارادات جزئية" ، (ظ121) الزيادة نفسها في "ك"

²²¹(ظ198) زيادة "مفارق" في "ع" ، (ظ121) نفس الزيادة في "ك"

قوله ان كان أي ان كان نفس السماء صاحب ارادة كلية وانما لم يقطع الشيخ لانه متردد في ذلك وميله الى ان نفس السماء²²² جسمانية مدركة للجزئيات والارادة الكلية التي يتعلق بها الحركات السماوية نحيلها الى العقل وبني مباحث الفصول الآتية على هذا كما يجيء والسر هو انه يجب ان يكون صاحب الارادة الكلية والكزنية شيئاً واحداً حتى يحصل الارتباط وتتم الحركة المتصلة .

قال اشارة وتنبيه: لا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتها عن عقلنا العملي ولا بد وان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما.

اقول: اراد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادئ العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادئ **وتقريره:** انه قد مرّ ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافي فالتحريك الصادر عن التصور الحسي اما لداع شهوي او غضبي كما في الحيوانات، واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي الذي يطلب الكمال والخير وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهوي او غضبي لانهما يختصان بالذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة الملائمة فيلتدّ او يغضب ولان الحركة الشهوية او الغضبية تنتهي عند الوصول الى المطلوب فاذا هذا التحريك اشبه بحركاتها الصادرة عن العقل العملي وكل تحريك ارادي فهو لمطلوب مختار وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة لفرط الطلب وفرط الطلب لفرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذا تحريك السماء لمعشوق ومختار اما لينال ذاته او حالا من احواله او شيء يشبه ذاته او يشبه حاله لانه ان كان لنيل ذاته او حاله فذلك والا لواجب ان يكون لشيء يشبه ذاته او حاله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة لاجله وهذا خلف .

قال : ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لنيل الشبه²²³ يستفز فهو لنيل يثبت لا يستقر ولا ينال بكماله الا²²⁴ على تعاقب تشبه المنقطع بالدائم ذلك²²⁵ واذا كان المتبدل بالعدد ويستبقي²²⁶ نوعه بالتعاقب.

²²²(ظ121) زيادة "صاحب" في "ك"

²²³(ظ109) "شبيه" في "ج"

²²⁴(ظ109) "الا" ساقط في "ج"

اقول: لو كان التحريك لنيل الذات او لنيل حالة، فلا يخلو اما ان يحصل ذلك وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما لزم ان يقف وذلك محال ظاهر في النمط السابق ان حركة الفلك يمتنع ان تقف وان لم يحصل ابدا فالمحرك طالب للمحال لان حصول المعدوم حالة العدم محال فبقي ان التحريك انما هو لنيل شبهه وحينئذ لانح!! من ان يكون لنيل شبهه مستقر او لنيل شبهه غير مستقر.

والاول باطل والا لزم احد الامرين الممتنعين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون لنيل شبهه غير مستقر، فيجب ان لا ينال الشبه بكماله لما مرّ بل انما يناله على تعاقب يشبه²²⁷ المنقطع من جزئيات الحركة بالدائم لان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب فيكون من حيث الجزئيات غير مستقر ومن حيث النوع دائما.

قال: ويكون كل عدد يفترض لما بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب فيكون المتشوق تشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث برانتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبها بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب.

اقول: اذا ثبت ان التحريك لنيل شبهه غير مستقر دايم النوع فكل عدد يفرض منه مما يكون بالقوة يكون له خروج الى الفعل ضرورة ويكون لنوعه او لصنفه حفظ بسبب التعاقب، واذا كان كذلك فيكون ما اليه التشوق تشبها ما بالامور التي بالفعل الى المعشوق وهو العقل وذلك التشبه من وجهين احدهما البراءة عن القوة كبراءة العقول عنها والثاني ترشح الخير منه على السافلات، من حيث انه تشبه بالعقل لان الخير يفيض عن العقل على النفوس الفلكية لا من حيث ان مطلوبه افاضة الخير على السافلات لما مرّ ان العالي لا يفعل لاجل السافل.

قوله راشحا عنه الخير الفائض أي حالة كونه راشحا عنه الخير الفائض من المعقول²²⁸ وفيه استعارة لطيفة لان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح²²⁹ عنه على ما تحته قوله ومبدأ ذلك أي مبدأ البراءة عن القوة والافاضة على السافلات هو في احوال وضع السماء التي تلك الاحوال هيئات فياضة للخير على السافلات بان يخرج الاوضاع بحركة السماء من القوة الى الفعل شيئا

²²⁵ (ظ109) "ذلك" قبل "المتبدل" في "ج"

²²⁶ (ظ109) "يتبقى" في "ج"

²²⁷ (ظ109) "شبهه" في "ج"

²²⁸ (ظ199) "العقول" في "ع" ، (ظ122) "العقول" في "ك"

²²⁹ (ظ199) "يترشح" في "ع"

بعد شيء على سبيل التعاقب فيحصل التشبيه بمجموع الامرين وانما يجري ما بالقوة في السماء من الاوضاع مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبيه وهذه²³⁰ مبنية على ان الله تعالى لا يفعل بالقصد والارادة وان السماء تتحرك بالقصد والارادة والعالي لا يفعل لاجل السافل وقد عرف ما فيها وبقي ههنا سؤالان وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون المتشبه به في الجميع واحدا وهو الله تعالى كما قال ارسطو، او يكون شبه كل فلك بفلك آخر فوَقَه لا الى عقل واجاب عنه الشيخ في الفصل الآتي.

قال تنبيه: لو كان المشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها تشبه في الاخر لشابه في المنهاج وليس كذلك الا في القليل.

اقول: قد وقع في بعض اقوال ارسطو ان المشبه به في الجميع واحد، وذكر في مواضع آخر²³¹ انها كثيرة وزعم قوم ان المشبه به لكل فلك فلك يحيط به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وليست فلما وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الآتي وتقريره: ان يقال ليس المتشبه به في الجميع واحدا والا لكان التشبه في الجميع واحدا ضرورة.

وليس كذلك او نقول قد علم ان محرك السماء بالارادة يحركها لغرض التشبه بالعالي فاختلف تحركها جهة وسرعة وبطناً انما يكون لاختلاف الاغراض التشبيهية ويلزم من ذلك اختلاف المتشبه به فعرض البراءة والافاضة لا يكون على أي وجه اتفق بل على وجه مخصوص فسقط ما قال الامام ان التشبه بالبراءة والافاضة وذلك مشترك بين العقول وليس ما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فجاز ان يكون المتشبه به واحدا فان قلت لم لا يجوز ان يكون المتشبه به واحدا وانما يختلف التحريك لاختلاف المواد فلا يقبل مادة كل فلك الا الحركة الى جهة معينة وعلى كيفية معينة قلت لو كان كذلك لما امكنه الحركة الى خلاف تلك الجهة والكيفية فلا تكون حركته ارادية وايضا فلا يجوز ان يكون المتشبه به لكل فلك فلما يحيط به والا يلزم تشابه الحركات في الجهة والكيفية وليس كذلك الا في القليل يعني في الممثلات²³² دون ممثل القمر. وبقي ههما ثلاثة اسئلة فالاول لم لا يجوز ان يكون المتشبه به في الجميع واحدا واختلاف الحركات انما يكون للعناية²³³ واجاب عنه في الفصل الآتي. 2 لم لا يجوز ان يكون المتشبه به واحدا وانما اختلفت الحركات لان التشبه بافاضة الخير انما يحصل بذلك. 3 لم لا يجوز ان

²³⁰(ظ199) "حجة" زائدة في "ع" ، (و123) "حجة" زائدة في "ك"

²³¹(و23) "أ" "خ" في "ك"

²³²(و200) "فانها تشبه فلك البروج" زيادة في "ع" ، = زيادة في "ك"

²³³(و200) "بالسافات" زيادة في "ع" ، = زيادة في "ك"

يكون المتشبه به واحدا ²³⁴له جهات واعتبارت يكون اختلاف الحركات ²³⁵لاجلها وما تعرض الشيخ لها.

قال وهم وتنبيه: ذهب قوم الى ان الماهية ²³⁶المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة لكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى أي جهة اتفق فتتال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نفاة لما تحت وان لم تكن الحركة في اصلها كذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاة.

اقول: ذهب قوم الى ان المتشبه به في الجميع واحد وكان من الجائز ان تكون حركات متشابهة في الجهة والسرعة والبطؤ اذ كان غرض التشبه حاصلًا بذلك لكنها انما اختلفت لاجل نفع السافلات وان لم يكن غرضها من الحركة ذلك فاختلفت ذلك جميعا بين غرض نفسها، وفائدة السافلات كما ان رجلا خيرا لو توجه سمت موضع لقضاء حاجته، وأعرض له طريقان يوصلانه الى المطلوب على السواء لكن احدهما يختص بايصال نفع الى مستحق فوجب من حكم خيريته ان تسلكه وان لم يكن سلوكه لاجل نفع الغير بل لاجل ذاته. هذا هو تقرير الوهم.

قال: ونحن نقول لو جاز ان نتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان نتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تتحرك لنفع السافل اختيارية بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل انما تطلب شيئا غاليا فيتبعه نفع فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك.

اقول: اجاب الشيخ عن السؤال بوجهين، احدهما انه لو جوز ان يطلب بهيئة الحركة نفع السافل يجوز ان يطلب باصل الحركة نفع السافل لانه حينئذ يجوز فتح باب طلب نفع السافل فيقال امكن له ان يتحرك ويسكن لكنه اختار الحركة لاجل العناية بالسافلا وهذا خلاف مذهبكم. الثاني ان الدليل الدال على ان العالي لا يفعل شيء لاجل السافل لا يفرق بين اصل الحركة وبين هيئتها فوجب ان لا يختار هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يختار اصل الحركة لاجل السافل ويرد على الجواب الاول انه قد علم ان الحركة على أي وجه اتفق يحصل بها التشبه وهو البراءة وانما اختلفت على هيئة معينة لزيادة فائدة وليس السكون مع الحركة متساويين في ذلك حتى يقال انها اختارت الحركة لاجل النفع اذ لا يحصل من

²³⁴(و76) "انما اختلفت" زيادة في "ط"

²³⁵(و110) "الافلاك" زائدة في "ج"

²³⁶(و200) "ماهية" ساقط في "ع"

السكون البرآة وجاز تسوية السكون والحركة في التشبه بان يقال السكون ايضا تشبه بالامور العالية من حيث الثبات اذ الامور العالية لا يغير فيها فيحصل التشبه بالسكون كما يحصل بالحركة فيكون اختيار الحركة لنفع السافلات ويرد على الجواب الثاني ما ذكرنا في الفصل المتقدم وهو ان يقال سلمنا انها لا تفعل هيئة الحركة لنفع السافلات لكن لم لا يجوز ان تفعل لان التشبه بالافاضة انما يحصل بذلك.

قال: واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب يتقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا و لاجله تتشابه الحركات في انها دورية.

اقول: اذا ثبت ان اختلاف حركات السماء ليس لنفع السافلات وانما يلزم ذلك بالعرض ان يكون بسبب الاختلاف ما يتقدم على النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا وهو الله تعالى كما وجد من كلام ارسطو لان المتشبه به القريب لما كان محتاجا في وجوده وكماله الى الله تعالى جاز ان يكون الله تعالى متشبهها به بوجه فجاز ان تكون الحركة المستديرة المشتركة بين الكل للنسبة به وما به يختلف الحركات المتشبه²³⁷ به القريب. قال: الامام الحركة الدورية واجبة للافلاك سواء كان تشبه هناك او لا لامتناع السكون والحركة المستقيمة عليها وجوابه²³⁸ ان المراد انه جاز ان يكون نفس الحركة المشتركة بين الكل التي هي توصف الاستدارة للنسبة بالاول وما يمتاز كل حركة عن اخرى للنسبة بالعقول . قوله مختلفة بالعدد يشعر بكون العقول متحدة بالنوع.

قال: زيادة تبصرة الان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبيه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكناه ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبهها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك انفعالات تتبع انفعالات نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد.

اقول: اذا علم ان كل فلك يتشبه بالعالي في البرآة عن القوة وافاضة الخير لا على أي وجه اتفق وبل على وجه مخصوص كما مرّ في التنبيه السابق فهذا القدر يكفينا وليس لنا ان نكلف انفسنا باصابة كنه

²³⁷(و201) "للمتشبه" في "ع"
²³⁸(ظ201) "لا نسلم امتناع السكون عليها لان الزمان لا بد له من حركة ما غير منقطع سواء كان من جسم واحد او من اجسام اخر على البديل فجاز سكون الحركة البديل المتشابهة بها" زائدة في "ع"

ذلك الوجه المخصوص فان القوى البشرية المغموسة في الشواغل البدنية عاجزة عن احاطة ما دون هذا في اخفاء، مثلا كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية فكيف هذا !

وجوب ان محرك الفلك اذا اراد تشبيهها بالعالى تنال من التشبيه على التجدد امرا يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في ابداننا بواسطة انفعالات نفوسنا فان الواحد منا اذا اراد التشبه باستاذة في بعض كمالاته العلمية او بشيخه في كمالاته العملية يعرض في بدنه انفعال تابع لانفعال نفسه حتى يتكلف استدامة العلم او العمل الذي به التشبه. وانت اذا طلبت الحق بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر فربما لاح كل سر وهو تجرد النفس الفلكية واضح بعدما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد.

قال: واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك نصيب محاكاة لها من خيالك²³⁹ بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسب لما كنا فيه فاسمع.

اقول: اراد ان ينبه على كيفية ذلك الانفعال التابع لانفعال النفس فقال ان ذلك الانفعال يكون هيئة تشبه الخيالات الحيوانية لا عقلية صرفة وان كانت تلك الخيالات حاصلة عن العقلية الصرفة بحسب استعداد النفس الجسمانية التي للفلك يعني اذا ارادت النفس الفلكية التشبه بالعالى، تعرض لجسم الفلكية هيئة تشبه الخيالات بحسب استعداد النفس الجسمانية وتتبع تلك الهيئة حركة جرم الفلك كما ان الواحد منا اذا لاح له معقولات يتمثل في خياله صور تشابه تلك المعقولات نوعا من المشابهة بحسب استعداد قوته الجسمانية التي هي الخيال وتلك الصور بهما²⁴⁰ تأدت الى حركات من بدنه فرحا واهتزازا او غضبا وشهوة.

قال تنبيه: القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة!! وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كان ناقد يقالان لغير المعنيين.

²³⁹(و111) "نفسك" في "ج"
²⁴⁰(و202) "انها تأدت" في "ع"

أقول: هذا هو الطريق الثاني في اثبات العقول واليه اشار بقوله ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع وتقريره ان النهاية واللانهاية عرض ذاتي للكم بالذات متصلا كان او منفصلا فيقال امتداد متناه وامتداد غير متناه وعدد متناه وعدد غير متناه واما القوة فانما يلحقها النهاية واللانهاية بحسب افعالها فان القوة ان كانت تقوى على افعال متناهية العدة كضربات متناهية او تحريكات متناهية، او المدة كما تقوى على الفعل في مدة متناهية يقال لها قوى قوة متناهية كالقوة التي في المدرة!! فانها لا تقوى الا على تحريكات متناهية في ازمة متناهية ان كانت القوة تقوى على افعال غير متناهية وان كانت القوة تقوى على افعال غير متناهية اما في العدة او في المدة او فيهما يقال لها قوة غير متناهية، مثل تحريك القوة التي للسماء فانها تقوى على تحريكات غير متناهية في ازمة غير متناهية فعلم انه قد يطلق المتناهي وغير المتناهي على القوة بالمعنيين وان كانا قد يقالان على غيرهما وهو الكم بالذات والكم بالعرض.

قال اشارة: الحركات التي تعقل حدودا او نقاطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك²⁴¹ ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا ككون الشيء مفارقا ومتحركا.

أقول: يريد ان يشير الى ان بين كل حركتين مختلفتين سكون يبين ان الحركة التي يكون الزمان مقدارها هي الوضعية الدورية. واختلف القدماء في ثبوت هذا السكون، فقال به ارسطو واصحابه، ونفاه افلاطون واصحابه.

واحتج الشيخ على ثبوته بان كل حركة تنتهي الى حد او نقطة يكون وصول المتحرك الى ذلك الحد او تلك النقطة بمحرك موصل يسمى باعتبار كونه مزيلا للمتحرك عن حد مقويا له الى حد آخر مثلا ويكون ذلك المحرك في آن الوصول موصلا بالفعل لان الايصال بالفعل ليس زمانيا مثل المفارقة والحركة بل هو آني اذ هو حاصل في آن الوصول لوجوب وجود العلة وتأثيرها بالفعل في آن حصول المعلول ولا يكون قبل الان²⁴² ذلك حاصل والا لكان الوصول بالفعل ايضا حاصل قبل ذلك الآن هذا خلف واذا كان الاتصال بالفعل انيا كان كونه موصلا بالفعل ايضا انيا واما ان الوصول آني لانه انطبق طرف المتحرك على طرف المسافة والطرفان غير منقسمين فيكون انطباقهما في آن كونه موصلا

²⁴¹(ظ202) "الجد" زائدة في "ع"
²⁴²(و112) "الان" ساقط في "ج"

فثبت ان كون المتحرك موصلا بالفعل في آن الوصول ويزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيروبته غير موصل في آن وان بقي زمان الا ككون الشئ مفارقا ومتحركا فانهما لا يقعان الا في زمان وذلك لان عدم كونه موصلا لو وقع في زمان فالى تمام حصول هذا العدم ان بقي كونه موصلا لم يحصل شيء من العدم في ذلك الزمان وان لم يبق فقد حصل عدم كونه موصلا قبل قيام عدم كونه موصلا وكلاهما خلف وبهذا علم ان ووجود الاشياء عدمها آني والشئ انما يكون زمانيا باعتبار اجزائه المتعاقبة فان تحققها تستدعي زمانا لا باعتبار وجوده وعدمه فانهما آنان النقطة اخص من الحد اذ كل نقطة حد من غير عكس فان الحركة في الكم والكيف ايضا ينتهي الى حد لا يصدق عليه انه نقطة.

قال: والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية.

اقول: لما ثبت ان كونه موصلا بالفعل يقع في آن وكونه غير موصل بالفعل ايضا يقع في آن بين الآنين لا بد وان يكون زمان لامتناه تتالي الانات ويكون في ذلك الزمان موصلا اذ كونه غير موصل حصل في آن هو نهاية ذلك الزمان وفي ذلك الزمان يكون الجسم ساكنا لانه لو كان متحركا فاما ان يتحرك الى ذلك الحد او عنه وكلاهما باطل اما الاول فلانه يوجب عدم كونه موصلا بالفعل واما الثاني فلانه يقتضي زوال كونه موصلا قبل زوال كونه موصلا!! هذا هو تقريره. هذه الحجة وفيها نظر لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة في الحركات المستقيمة والدورية اللهم الا ان يلتزم ان السكنات متخللة بين كل حركة كانت وذلك مما لم يذهب اليه²⁴³ يلتزم تتالي الانات، وحينئذ يبطل هذه الحجة ولزم الجزء.

بل الطريق في اثبات هذا المطلوب ان يقال الميل الموصل الى ذلك الحد لا بد وان يكون موجودا في آن الوصل والوصول لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول ولاخفاء ان رجوع الجسم عن ذلك الحد²⁴⁴ بميل آخر غير الميل الموصل اذ الميل الى حد غير الميل عنه فحدوث ذلك الميل اما آني او زمانى فان كان آنيا لا يجوز ان يكون ذلك الان هو الان الذي في الوصول لامتناه اجتماع الميلين المتضادين في

²⁴³(و203) "لم يذهب اليه احد او خلاف تخلصها من الحركات الباطنية اللهم الا ان" زائدة في "ع"

²⁴⁴(ظ126) "يكون" زائدة في "ج"

آن واحد بل يكون غيره ويكون بينهما زمان فيه السكون كما مرّ وان كان زمانيا فالى ان يحدث ذلك الميل بتمامه لا تكون الحركة عن ذلك الحد حاصلة فيلزم السكون فعلم ان كل حركة مستقيمة تنتهي الى سكون وكل حركة تكون كذلك يمتنع ان تكون حافظة للزمان المتصل اذ المنقطع لا يحفظ به المتصل فالحركة الحافظة للزمان هي الحركة الوضعية الدورية.

قال: فائدة انما يجب ان يقال صار²⁴⁵ غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة.

اقول: المشهور في الحجة المذكورة عند القدماء ان المتحرك الى حد ما انما يصير واصلا اليه بالفعل في آن وانما يصير مفارقا او مباينا له ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الانين والا لزم كون المتحرك فيه واصلا مباينا معا فهما متغايران ولا يمكن تتالي الانات فبينهما زمان فيه السكون وهذا الوجه مع كونه آنفا²⁴⁶ في حدود المسافات المتصلة ففيه فساد آخر اشار الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة او المفارقة عبارة عن الحركة معه الى ما يتحرك عنه المباين او المفارق والحركة لا يقع في آن بل في زمان فان عنوا بان المفارقة طرف زمان المفارقة فلا يمتنع ان يكون ذلك الان هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة جاز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به أنا يقع فيه او جزء من الحركة فذلك باطل اذ ليس للحركة اول جزء لان كل جزء فرض منها منقسم أيضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض . قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة والمفارقة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان²⁴⁷ اللا مماسة مماسة وفيه كلام لان عدم المماسية أي كما بينا ان عدم كل شيء أي واذا عرف ذلك فقال الشيخ انما قلنا صار غير موصل وما قلنا صار مفارقا كما قالوه لان المفارقة حركة والحركة لا تقع في آن وليس لها اول حتى تقع في آن بخلاف زوال كونه موصلا فانه يقع في آن.

قال تذنيب: فالحركة التي يجب ان يُطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية.

اقول: قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة المذكورة ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تقوى على افعال غير متناهية في العدة والمدة وظهر في الفصلين الاخيرين ان الحركة التي يمكن ان لا تنتهي هي الدورية فاذن الحركة التي تكون القوة بالنسبة اليها غير متناهية هي الحركة الدورية.

²⁴⁵(و112) "صار" ساقط في "ج"

²⁴⁶(و127) "انبا" في "ك"

²⁴⁷(ظ112) "اجزاء" زائدة في "ج"

قال: اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيًا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ يفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيًا ايضا هذا محال.

اقول: اراد ان يبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال متناهية في العدة او المدة واعلم ان القوة الجسمانية الغير المتناهية لو حركت جسما فاما ان يكون تحريكه اما بالقسر او بالطبع لانها اما ان لا تكون من ذات ذلك الجسم او تكون والقسمان محالان اما الاول فلا يشتمل عليه الفصل واما الثاني يشتمل عليه اربعة فصول. بعد تقرير هذا الفصل ان يقال لا يجوز ان يكون ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لان كل جسم متناه لما بينا من تناهي الابعاد فاذا حرك جسم جسما بقوته الغير المتناهية من مقدار مفروض حركات غير متناهية في العدة او المدة في القوة فان غير المتناهي لا يكون بالفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما آخر شيئاً²⁴⁸ بالاول أي الجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض حسب ان يحرك الثاني اكبر من الاول لان الممانعة الطبيعية في الجسم الاصغر اقل من الممانعة في الجسم الاكبر كما قلت الممانعة اعظم التأثير وكثرة الانفعال ولما كان مبدأ التحريك واحدا بالفرض وجب ان تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الذي فرض اللانهاية فيه ويلزم انقطاع الناقص من ذلك الجانبين وقد فرض انه غير متناه هذا خلف ولقائل ان يقول دورات الشمس فيما لا يزال عندكم غير متناهية وكذا دورات القمر مع ان الثانية اكثر من الاولى فجازت الزيادة على غير المتناهي.

واعترض الامام بانه لم لا يجوز ان تكون الحركات في العدد متساوية؟ لكنها تتفاوت في السرعة والبطئ بان تكون حركات الجسم الاصغر اسرع فلا يلزم التناهي من الجانب الاخر وجوابه ان الحركات الغير المتناهية انما يكون في ازمة غير متناهية وكل زمان فرض يكون عدد الاسرع فيه اكثر من عدد الابطأ فيرجع الامر الى زيادة حركات الاصغر على حركات الاعظم او يلزم المحال المذكور.

²⁴⁸(ظ204) "بالجسم" زائدة في "ع"

قال مقدمة: اذا كان شيء ما يحرك جسما او لا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحرك كقبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث²⁴⁹ لا معاوقة اصلا.

اقول: لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ههنا ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع فقدم لذلك مقدمات اوليها ما ذكر في هذا الفصل وهو انه اذا لم يكن في الجسم ممانعة ومعاوقة للمحرك عن التحريك كان مطاوعة الاكبر لذلك المحرك وقبول التحريك مثل مطاوعة الاصغر له لان المبدأ واحد والاكبر مثل الاصغر في ان لا ممانعة فيهما وهذا ظاهر.

قال مقدمة اخرى: القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها لم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان تعرض ذلك بسبب القوة.

اقول: القوة الجسمانية المسماة بالطبيعية اذا حركت جسمها لا يكون في جسم ما معاوقة اصلا ولا يجوز ان تعرض بسبب الجسم تعاوق لتحريكها اصلا والا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم وحينئذ لا يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة بان تكون قوة البعض اضعف.

قال تنبيه: القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت²⁵⁰ القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة .

اقول: هذه مقدمة ثالثة لما يأتي وهي ان القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مساوية للقوة في الجسم الاصغر يعني يكون نسبة قوة الجسم الاكبر الى قوة الجسم الاصغر كنسبة مقدار الجسم الاكبر الى مقدار الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر كانت قوة الجسم المفصول وقوة الجسم الاصغر متساويين مطلقا أي في القدر والتاثير كانت القوة في الجسم الاكبر اقوى²⁵¹ من القوة التي في الجسم الاصغر وزيادة.

قال اشارة: لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع

²⁴⁹(ظ122) "حيث" ساقط في "ج"

²⁵⁰(ظ112) "تشابهت" في "ج"

²⁵¹(و113) "اكتر" زيادة في "ج"

التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا.

اقول: لما ثبت المقدمات فلا يجوز ان تكون في جسم الاجسام قوة طبيعية محركة له بغير نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لما ثبت في المقدمة الثالثة وقد علم من المقدمة الثانية ان زيادة حبسه²⁵² في القدر لا يمنع من التحريك حتى يلزم ان يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين بل يكون المتحركان متساويين في قبول التحريك ويكون محرك الجسم اقوى من محرك بعضه فلو حركته قوة الجسم جسم ما من مبدأ مفروض بغير النهاية يلزم زيادة حركات الجسم على حركات بعضه ويلزم التناهي من الطرف الغير المتناهي كما مر وان حركته كانت حركات متناهية كانت زيادة حركات قوة الجسم على حركات قوة بعضه على نسبة زيادة قوة الجسم على قوة بعضه لكن نسبة زيادة لقوة على قوة نسبة متناه لان لنسبة القوتين على نسبة الجسمين فيلزم ان تكون زيادة الحركات على الحركات على نسبة متناهية فيلزم ان تكون الزيادة ايضا متناهية ويلزم تناهي الحركتين.

قال تذييب: فالقوة المحركة للسماء غير متناهية غير جسمانية فهي مفارقة عقلية.

اقول: قد علم في النمط الخامس ان حركة السماويات يجب ان تكون غير متناهية لكون مادة للزمان فتكون القوة المحركة للسماء غير متناهية وقد ثبت في الفصول المتقدمة ان القوة الجسمانية المحركة متناهية انتج من الثاني ان القوة المحركة للسماء حركات غير متناهية غير جسمانية فيلزم ان تكون قوة مفارقة عقلية فقد تحقق وجود العقل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان نكون نفسا ناطقة؟ والشيخ لما ذهب الى ان نفس السماء جسمانية وليس لها نفس ناطقة كما ذهب اليه المشاؤون حكم بوجود العقل.

قال وهم وتنبيه: ولعلك تقول جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية.

اقول: لما حكم ههنا بان محرك السماء مفارق عقلي وقد بين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو نفس جسمانية فافهم ذلك مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض

²⁵²(و205) "الجسم" في "ع"

لان العقل هو محرك اول والنفس السماوية الحالة في جسم السماء محرك قريب فهنا صرح الشيخ بمذهبه ان نفس السماء جسمانية.

قال وهم وتنبيه: ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع : اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفع عند المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات²⁵³ الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل المبدأية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلاثة فقط.

اقول : هذا سؤال توهم وروده على الفصل السابق مع جوابه وتقريره: ان يقال القوة المحركة للسماء الملاصقة لو كانت جسمانية لكانت متناهية لما بينتم ان القوة الجسمانية متناهية فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فتكون تلك القوة قوة لغير هذه الحركة الدائمة وقد فرضناها كذلك هذا خلف فاجاب بانه يجوز ان يكون محرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في الجسم أي متجدد منه في تلك القوة تغيرات ادراكية متصلة غير قادرة ويصدر كذلك عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها يصدر عنها لو انفردت بل على انها تنفع دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعّل بسبب تلك الانفعالات ثم اكد هذا الجواب بان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبل المبدأ اي لا بواسطة الانفعالات الغير المتناهية والممتنع في القوى الجسمانية هو الثالث فقط بما ذكرنا ان القوى الجسمانية متناهية بخلاف الاوليين فانهما واقفان في السماء لتحركها دائما.

قال اشارة: فالمبدأ المفارق العقل لا يزال يفيض منه تحركات نفسانية للنفس السمانية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق ولا يمكن غير هذا.

اقول: اراد ان يشير الى كيفية جواز القسمين الباقيين وهو كون القوى الجسمانية قابلة لانفعالات غير متناهية وكونها مؤثرا على سبيل الوساطة فقال ان العقل لا يزال يفيض عنه تحركات نفسانية على هيئات نفسانية شوقية يُعنى يحصل للنفس السمانية من العقل مع ثبات حالة تغيرات خيالية شوقية طلبا

²⁵³(و113) "انفعال" في "ج"

للتشبه به في استخراج الالواضع من القوة الى الفعل وافاضة الخير على السافلات فينبعث لها بواسطتها ارادات جزئية تحرك السماء تحركات جزئية كما تقدم من احوال انفسنا لما كان تأثير العقل بالمعنى المذكور متصلا دائما لكونه دائم الكمال بالفعل فما يتبع هذا التأثير هو الانفعالات والتحريكات ايضا دائم فعلى هذا يكون المحرك الاول للحركات السماوية هو العقل، والنفس الجسمانية يكون محرك التحريك القريب ولا يمكن غير هذا الذي لا يمكن تحريكها بالمبدئية وعلى هذا سقط شك الامام ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز ذلك فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس الفلكية.

قال استشهاد: صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن بجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم يجز²⁵⁴ ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا لمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه.

اقول: قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماوات واحد وان الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها فلزمهم تحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض وقالوا المتحرك من حيث هو متحرك يحتاج الى محرك ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث متحرك وهو العلة الاولى او العقل الاول فرد عليهم الشيخ بشيئين احدهما قول ارسطو فانهم يدعون متابعة مذهبه وذلك بانه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية فلزم من هذين القولين ان محرك كل كرة جوهر مفارق فغفل هؤلاء عن هذا اللازم . الثاني بانهم اعترفوا بان للنفس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تصوراتها الجزئية وذهلوا ان التصور العقلي لا يمكن لجسم او جسماني لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم ملزم ان يكون للسماويات اما نفوس ناطقة او عقول ومتى لا تتحرك العرض حتى تحتاج الى محرك وتنتهي الى محرك اول وذلك لانك اذا تأملت لم يجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بطريق

²⁵⁴(ظ206) "تستجز" في "ع"

المجاز لان الحركة بالعرض هي ان يكون للشيء وضع وموضع بسبب محله الذي هو فيه ثم²⁵⁵ يزول ذلك الوضع او الموضع بسبب زوال الوضع او الموضع عن محله الذي هو فيه منطبعة وليست النفس الناطقة حالة في البدن حتى يصح ان يقال انها متحركة بالعرض وكذا حكم العقول.

قال اشارة: الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيتها، فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا لتوسط كل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة، فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للآخرى على الاطلاق ولا واسطة لاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكون معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد²⁵⁶ صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في خيرها²⁵⁷ العقلي.

اقول: هذا الفصل مع الذي بعده يشتمل على بيان الطريق الثالث لاثبات العقول، وتقريره: ان الواجب ليس فيه حيثيتان لوحدانيتها كما بين في النمط الرابع فيلزم ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط كما علمت في النمط الخامس وكل جسم كما علم في النمط الاول مركب من الهيولى والصورة فيتضح لكل ان المبدأ الاقرب لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان تصدر عنه الهيولى والصورة معا اذ لا يجوز ان يصدر احديهما عنه ويصدر والاخرى عن ذلك الصادر لما علمت في النمط الاول انه ليس شيء منهما علة على الاطلاق، ولا واسطة مطلقة للآخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما او توجدتهما معا لكنهما لا يكونان معنا اقرب²⁵⁸ عن مبدأ قريب بسيط لما عرفت فلا يمكن صدور الجسم عن الواجب فيكون الصادر الاول موجودا ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة ولا نفس تتعلق بجسم لعدم الجسم بل هو عقل محض وهذا مبني على ان النفس لا توجد بدون جسم قابل لتعلقها كما هو مذهب ارسطو والشيخ، واذا عرف ان الصادر الاول عقل وقد صح في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة للذوات هي مبادئ تحركات الافلاك فلا شك ان هذا العقل الذي هو المعلول الاول اما في سلسلة العقول أي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيرتها العقلي هو مشارك لها في كونها عقلا ان لم يكن محركا لفلك.

²⁵⁵(ظ113) ساقط في "ج"

²⁵⁶(ظ113) ساقط في "ج"

²⁵⁷(ظ207) "جبرها" في "ع"

²⁵⁸(ظ207) ساقط في "ع"

قال تنبيه: قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكريمة العالية فلكتها وكوكبها كثيرة العدد ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكتا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكتا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك²⁵⁹.

اقول: نبه الشيخ على كثرة العقول وتقريره: ان الاجسام العالية تنقسم الى الكواكب والى الافلاك والكواكب تنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة²⁶⁰ الثوابت كثيرة، وقد رُصدَ منها الف ونيف وعشرين كوكبا. والطريق الى معرفة وجود الكواكب العيان الى معرفة سيرها وثباتها الرصد.

واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد رعاية الاصول الحكيمة، وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بتلك الحركة بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض وجوب تشابه حركة كل جسم بسيط منها، أي يسير في ازمة متساوية من محيط قيسا متساوية او يفعل على مركزه زوايا متساوية وامتناع الحرف والالتئام على اجرامها والجمهور جعلوا الافلاك تسعة اعلاها للحركة اليومية التي يظهر في جميع الاجرام الفلكية وما يليه للحركة التي بها تتحرك الثوابت درجات الكواكب السبعة وحضيضاتها، والسبعة الباقية للسيارات السبع ولما كانت حركات السيارات مختلفة طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطئا وقربا وبعد من الارض وكان من اصولهم ان حركة كل جسم بسيط منها يجب ان تكون متشابهة فلزم من ذلك ان يكون فلك كل كوكب من السيارات ومركبا من افلاك بعضها محيط بالارض وبعضها غير محيط ويتحرك كل منها حركة متشابهة ويحصل من مجموع الحركات الحركة المختلفة التي تكون لذلك الكوكب والمحيط انقسمت على قسمين احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وسمي موافق²⁶¹ المركز .

والثاني ما يكون مركزه خارجا من مركز العالم وسمي خارج المركز وغير المحيطة سميت التدويرات والكواكب مركوزة فيها وهي مركوزة في ثخن فلك محيط بالارض فحكم الشيخ بان لكل جسم منها فلكتا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة المستديرة لا يتميز الفلك عن الكوكب في ذلك وزعم قوم ان كل كوكب مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد له نفس واحد يتعلق بالكوكب اولا لانه كالقلب وبافلاكه بواسطة

²⁵⁹(و208) "عن الكواكب" زائدة في "ع"

²⁶⁰(و114) زيادة "كواكب" في "ج"

²⁶¹(و114) "موافق الافق" في "ج"

الكوكب اذ هي كالجوارح كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسط بالقوة المحركة فعلي هذا المذهب تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين المعظمين وسبع للسيارات وافلاكها.

قال: وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان يحترق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد في اوجيه وانه لو كان هناك انحراف توجيه جريان بان الكوكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك.

اقول: اراد ان يبين فساد ما ظن قوم ان الكوكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان بيان تكثر المتحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه، وبينه بوجهين: احدهما البرهان المتقدم على امتناع الخرق والالتئام على الفلكيات واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق لها اجرام الافلاك وفيه نظر لان ما تقدم بتقدير صحته لا يدل الا على امتناع الخرق والاليتئام على محدد الجهات لا على كل فلك.

الثاني برهان حدسي وهو انهم وجدوا الرصد ان مركز تدوير القمر اذا كان مع الشمس كان في الاوج واذا وصل الى تربيع الشمس كان في الحضيض واذا قابل الشمس كان في الاوج ثم اذا وصل الى تربيعها الاخر كان في الحضيض ايضا واذا قارن الشمس كان في الاوج فاستدلوا بذلك على ان المركز اذا كان مع الشمس كان الاوج هناك واذا تحرك المركز عن ذلك الموضع الى التوالي يحرك الاوج عن ذلك الموضع الى خلاف التوالي بحيث يكون البعدين الاوج والشمس كالبعد بين الشمس والمركز حتى اذا وصل المركز الى التربيع وصل الاوج الى التربيع الاخر فيكون المركز في مقابلة الاوج في الحضيض واذا وصل الى مقابلة الشمس وصل الاوج اليه من الجانب الاخر فيكون المركز في الاوج ثم اذا وصل المركز الى التربيع الاخر وصل الاوج الى التربيع الذي كان المركز هناك فيقع المركز في الحضيض ثم يصلان معا الى الشمس هكذا دائما وسموا البعد الذي بين الاوج والمركز بالبعد المضاعف والحركة المضاعفة لانه ضعيف بعد المركز عن الشمس فلاجل هذين الحركتين اثبتوا له فلكا خارج المركز يكون التدوير في ثخنه ويكون خارج المركز في ثخن الفلك المائل والمائل في ثخن الممثل ويتحرك الخارج ويحرك التدوير الى التوالي كل يوم اربعة وعشرين درجة وكسرا ويتحرك للمائل والممثل ويحرك الخارج واوجه الى خلاف التوالي كل يوم احد عشر درجة وكسرا فيرد هذه الحركة مركز التدوير الى خلاف التوالي بهذا التقدير ويتحرك الشمس عن موضعها بقدر درجة فيصير

البعد بين الاوج والشمس كالبعد بينها وبين المركز وتتم الحركتان فلو لم يكن خارج المركز حركة بالذات الى التوالي وبالعرض الى خلافه بل كان التدوير او القمر يقطع الخارج المركز بحركته وحده لم يعرض ذلك. فيه نظر لانهم انما اثبتوا تلك الافلاك بناء على امتناع الخرق لانه على تقدير جوازه جاز ان يقال ان التدوير او القمر يتحرك وحده على مدار يمضي الشكل على وجه يقع الشمس على طرف قطرة الاطول دائما او يتحرك دائما او يتحرك الخارج المركز بمحركية، ويتحرك العقل التدوير او القمر وحده فحينئذ لو تبين امتناع الخرق بذلك لزم الدور وكذا وجدوا بالرصد ان مركز تدوير عطارد يكون مع الاوج في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في اوائل العقرب في هذا الباراج والثاني في اوائل الثور الى ان اوجه العقربي يكون ابعد من الارض من اوجه الثوري.

فاستدلوا بذلك على ان له فلكا خارج المركز يكون التدوير في اوجه العقربي يكون اوج الحاصل اوجه الى خلاف التوالي كل يوم بقدر سير الشهر وهكذا نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فيكون المركز هناك ايضا في الاوج ويكون هناك اقرب من الارض من الاوج العقربي لانه هناك في اوج الحامل فقط في العقربي في الاوجين معا فحينئذ لو لم يكن لحامل الحركة بالذات الى التوالي وبالعرض الى خلافه بل كان التدوير او الكوكب يقطع الحامل بحركة وحدة لم يعرض ذلك الدور المذكور لازم ههنا ايضا.

قال: وتعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها معشوقة الخاص ما فوقه.

اقول: الذين ذهبوا الى ان النفوس الفلكية تسعة قالوا العقول المعشوقة²⁶² ايضا تسعة عاشرها العقل المفيض على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال فذكر الشيخ انها بعدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة وهو العقل الفعال وذلك لان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المعشوقة²⁶³ وهي العقول كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك الذي فوقه القائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا معشوقا غير مشتاق ينقطع به الاختلاج الاحتياج ومال به ابو البركات ونقله عن بقراط وقد تقدم ابطال هذا المذهب في الفصل الثاني عشر من هذا النمط.

²⁶²(و209) "اليها" زائدة في "ع"
²⁶³(و209) = زائدة في "ع"

قال: وتعلم انها لم²⁶⁴ تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبعه واحدة بل هي من طباع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعية خامسة فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هنا توقع منا بيان ذلك لك.

اقول: الاجسام الفلكية فلما كان او كوكبا متخالفة بطبائعها لاختلاف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع كما تقدم بيانه في النمط الثاني. فهي انواع مختلفة انحصر كل منها في شخص، وهذه الاجرام مع اختلاف طبائعها متشاركة في كونها طبيعية مخالفة للطبائع العنصرية. فهي بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعية خامسة فبقي لك ان تنظر انه هل يجوز ان يكون بعض تلك الاجرام سببا قريبا للبعض الاخر ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة وبعد هذا يجيء بيان ذلك. وانما وسم هذا الفصل بالتنبيه لان بيان اكثر ما في هذا الفصل قد مر في الفصول السابقة.

قال هداية: اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة الجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة بعديتها²⁶⁵ الامكان واما الواجب الوجود فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجوب المحوي وعدم الخلاء في الحاي هما معا.

اقول: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يثقل على الطريق لاثبات العقول واعلم انه قد يجيء فيما بعد امتناع صدور جسم عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه العام وما ذكره في هذا الفصل وجه خاص بامتناع كون الجسم الحاي علة المحوي، وهذا الوجه مبني على ثلاث مقدمات احديها ان العلة ما لم يتشخص امتنع ان يصدر عنها المعلول لانها ما لم يتشخص لم تؤثر. الثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على المعلول كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة ووجوبه فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لعدم الوجوب حينئذ.

الثالث ان الشئيين الذين يكونان معا بحيث لا يمكن ان ينتقل احدهما عن الاخر يكون وجوبهما وامكانها والا امكن انفكاكهما. فان قلت ان اريد بالمعية المعية بالزمان فلا يلزم معية الوجوب والامكان فان العلة مع المعلول بالزمان مع ان وجوب العلة سابق على وجوب المعلول وان اريد بالمعية من جميع الوجوه فذلك صحيح لكن ما فيه الكلام ليس كذلك فان عدم الخلاء ووجود المحوي ليسا معا من جميع الوجوه

²⁶⁴(و114) سقط في "ج"
²⁶⁵(و210) "وجدتها" في "ع"

لان عدم الخلاء واجب لذاته ووجود المحوي واجب بالغير فعدم الخلاء اما مع ذلك الغير او متقدم عليه لان الواجب لذاته لا يتقدم عليه غيره فيكون عدم الخلاء متقدما على وجود المحوي. قلت عدم الخلاء لو كان مع ذلك الغير فلا يلزم تقدمه وانما يلزم ان لو كان عليه لان يقدم الغير بالعلة لا بالزمان ولقائل ان يقول سلمنا معيتهما لكن لا نسلم معية وجوبهما وامكانهما ولو كان كذلك لزم اما كون المحوي واجب الوجود بذاته او كون عدم الخلاء ممكنا وكلاهما باطل وههنا فائدة.

قال: فاذا اعتبرنا بشخص الحاوي العلة معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا حينئذ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه. فان كان واجبا مع وجوبه، كان اللا محوي واجبا مع وجوبه، وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بغيره فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه.

اقول: لما علم المقدمات الثلاث فلا يجوز ان يكون الحاوي علة للمحوي اذ لو كان علة له لكان متقدما عليه بالوجود والوجوب والتشخص لما بين في المقدمة الاولى فيكون معه امكان المحوي لما مر في المقدمة الثانية وحينئذ لا يخلو من ان يكون عدم الخلاء في الحاوي واجبا مع وجوب الحاوي، او لا فان كان واجبا وجوبه لا ينفك عن وجوب اللا محوي فيلزم ان يكون وجوب اللا محوي مع وجوب الحاوي لكننا بينا في المقدمة الثالثة ان وجوب المحوي متأخر لكونه ممكنا مع وجوبه هذا خلف وان لم يكن عدم الخلاء واجبا مع وجوبه كان ممكنا معه وكلما كان ممكنا مع غيره كان ممكنا في نفسه واجبا بغيره فلا يكون الخلاء ممتنعا لذاته.

هذا فثبت ان شيئا من السماويات ليس بعلة لما تحته ولا لما يكون محويا فيه واعترض الامام بان عدم الخلاء وان كان مع وجود المحوي لكن لا يلزم من تأخر وجود المحوي عن وجود الحاوي تاخر عدم الخلاء لان تاخره عنه ليس بالزمان حتى يلزم ذلك بل بالمعلولية وما مع معلول الشيء لا يجب ان يكون معلولا له حتى يتاخر عنه وجوده ووجوبه كما ان ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما اذا كان التقدم بالعلة كما يقول الشيخ في الفصل الاتي ان الحاوي اذا كان مع علة المحوي لا يجب ان يكون متقدما على المحوي لان سبق العلة ذاتي وهو لا يكون الا للعلة وهذا بالحقيقة منع المقدمة الثالثة.

واجاب بعض الشارحين بان معية علة الحاوي والمحوي اتفاقية ومعية عدم الخلاء مع وجود المحوي لزومية لكن لا يلزم من تاخر احد المتلازمين بالمعلولية تاخر الاخر بهما كما مر. ويمكن تقرير هذه

الحجة بوجه يسقط منع الامام وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي كان امكان المحوي مع وجود الحاوي كما مر فمع وجود الحاوي لا يكون وجود الملاء واجبا فيكون الخلاء ممكنا حينئذ لا يحتاج الى التمسك بالمعية حتى يرد المنع²⁶⁶.

قال: واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واغوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهب اليه توهم ولا ممكن.

اقول: فقد ثبت مما مر ان الحاوي ليس بعلة للمحوي واما المحوي فلا يذهب الوهم الى انه علة للحاوي ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه²⁶⁷ ما للحق لكن المناسبة في العكس اقوى لان الحاوي اشرف من المحوي لكونهما اقرب الى الواجب وابتعد عما من شأنه التغير والتبدل²⁶⁸ واغوى واعظم منه مع غير مذهب اليه بوجه يمكن ايضا على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر.

قال وهم وتنبيه: او لعلك تريد فنقول اذا اخرج على الاصول التي تقررت انه يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن. فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه، فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض امكان الخلاء بوجه انما لفرصة تجدد الحاوي في باطنه لم يجدد الحاوي الاسبق له على المحوي وليس كلها هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كان بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن لذلك لم يجب بعدية ولا قبلية ولا²⁶⁹ يجب له يكون مما مع العلة علة فلم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبل اللهم الا ان تكون قبلية القبل²⁷⁰ بالزمان فانه حينئذ يلزم قبلية ما معه²⁷¹.

اقول: هذا سؤال توهم وروده على ما مر مع جوابه وتقرير الوهم ان يقال سلمنا ان علل الاجسام السماوية ليس بجسم بالدليل الذي ذكرتم لكن يلزم تعيين ذلك الدليل ان لا يكون غير الجسم ايضا علة للاجسام السماوية وذلك لانه لو صدر عن غير جسم حاو ومحو سواء صدر عن واحد او عن اثنين

²⁶⁶(211) وساقط في "ع"

²⁶⁷(211) "الوجه" في "ع"

²⁶⁸(211) "فساد" في "ع"

²⁶⁹(212) "ولمالم" في "ع"

²⁷⁰(212) "الا ان تكون قبلية القبل" ساقط في "ع"

²⁷¹(212) "فانه حينئذ يلزم قبلية ما معه" ساقط في "ع"

وانتم تجعلون وجود الحاوي عن علته قبل وجود المحوي فيلزم ان يكون امكان المحوي مع وجود الحاوي لكن عدم الخلاء ووجود المحوي معا في الوجوب والامكان فيلزم امكان الخلاء مع وجود الحاوي ويلزم المحال كما ذكرتم وانما قال سواء ان كان عن واحد او عن اثنين لان القائلين باسناد السماويات الى مبادئها اختلفوا فقال بعضهم انها باسرها مستندة الى الواجب وتترتب صدوراتها عنه بحسب ترتب العقول التي هي شروط تلك الصدورات والحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اقدم.

وقال بعضهم انها مستندة الى العقول مختلفة المراتب²⁷² فبقدم الحاوي على المحوي فعلى التقديرين يكون الحاوي مقدما على المحوي في الوجود فاجاب عن هذا الوهم بان امكان المحوي انما يكون مع الحاوي ان لو كان الحاوي علة للمحوي لانه حينئذ يكون الحاوي متقدما عليه مع تجدد السطح الداخل لانه يتقدم عليه حينئذ بتشخصه كما مر، فيكون امكان المحوي مع الحاوي وتجدد سطحه الداخل فلا يجب مع السطح ما يملأه لكون المحوي معلولا بل انما يجب بعده واما اذا لم يكن الحاوي علة للمحوي بل كان مع العلة لم يجب تجدد سطحه الداخل فيه قبل وجوب اللا محوي اذ ليس لعله المحوي سبق زماني على المحوي يقال ان ما معها يجب ان يكون متقدما على المحوي والاسبق ذاتي فانه انما يكون العلة لا لما يكون مع العلة ولا بالطبع لان الحاوي ليس جزء ولا شرط بل الحاوي والمحوي وجبا معا عن سببين.

قال وهم وتنبيه: ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو امكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تجدد لشيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملء او غير محيط به فيكون خلاء.

اقول: هذا سؤال آخر مع جوابه وتقريره ان كل واحد من الحاوي والمحوي ممكن بحسب ذاته فيكون خلو امكانيهما ممكنا ويلزم امكان الخلاء فاجاب بان اعتبار امكانيهما لا يقتضي امكان الخلاء لان امكان الخلاء انما يلزم ان لو كان هناك تجدد السطح الباطن وتحقق المكان حتى ان ملء شيء كان ملء وان لم يملأه كان خلاء واما اذا لم يكن ذلك فهناك لا خلاء ولا حتى ملء ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يلزم

²⁷²(و115) "لحالتها" في "ج"

امكان الخلاء الذي بين الاجسام لكن لا خفي انه يلزم امكان الخلاء الذي بمعنى ابعاد مجردة عن المادة مع انه ممتنع ايضا عندكم كما مر في النمط الاول.

قال اشارة: وهذا القول واحد بعينه نسب المتقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي تكون كصورته او الى جملته.

اقول: تعين ان البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صور الجسم الحاوي او نفسه التي تكون كصورته النوعية او مجموعهما فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتشخص لا يؤثر تجدد السطح الحاوي مع تشخص الصورة الجسمية والنوعية فيلزم امكان الخلاء وانما لم يتعرض بالهيلولى فانها قابلة فلا يكون فاعلة.

قال تذنيب: قد استبان انه ليست للاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت في نفسك علمت ان الاجسام انما يعقل تصورها فالصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم من²⁷³ الشيء وبين ما ليس بجسم من هيلولى او صورة حتى يوجد هما اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض.

اقول: لما ثبت امتناع كون الاجسام السماوية علة بعضها لبعض اراد ان يبين ان شيئا من الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية وليس بعلة لجسم ويتحقق ايضا ما ذكره فيما مر ان المحوي يمتنع ان يكون علة للحاوي وهذا البيان مبني على مقدمات 1 ان الجسم انما يفعل بصورته اذ الهيلولى لكونها قابلة لا تكون فاعلة لما ثبت عندهم ان القابل بل لا يكون فاعلا. 2 الصورة الجسمانية، لكونها هي صور كمالية للاجسام وهي النفوس المفارقة انما تصدر عنها افعالها بتوسط الجسم الذي تلك الصورة صورة له اما الصورة الجسمية فلانها تفعل بعد تحققها وتشخصها، وتحققها وتشخصها انما يكون بعد حصول لها في موادها فيكون فعلها بتوسط موادها فيكون بمشاركة من الوضع²⁷⁴، ولذلك فإن الدار لا يسخن أي شيء اتفق، بل ما كان مقارنا لجرمها او مقاربا²⁷⁵

والشمس لا يضيء الا ما كان مقابلا لجرمها وهذا يتمسك بالاستقرار فلا يفيد اليقين بجواز ان يفعل بعض الاجسام خاصيته بدون اعتبار الوضع واما الصور الغير الجسمانية فانما صارت مختصة بجسم

²⁷³(و116) "بين" في "ج"
²⁷⁴(و213) "بحسب الوضع المعلول" في "ع"
²⁷⁵(ظ117) "مقابلا" في "ج"

بسبب ان فعلها من حيث هي النفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا
وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم فيظهر ان الصور انما تفعل بواسطة المواد ومشاركة الوضع. 3 علة
الجسم لا بد وان يكون علة اولا لجروية!! أي الهيولى والصورة حتى يكون علة له وهذا ظاهر. 4
ليس للجسم توسط وضع بين الصورة الفاعلة وبين ما ليس بجسم من الهيولى والصورة اذ ليس لهما
وضع قبل تحقق الجسم كما علم من النمط الاول حتى يوجد بهما اولا ثم يوجد بهما الجسم واذا علم هذه
المقدمات علم ان الصور الجسمية لا تكون اسبابا للاجسام ولا لهيولات الاجسام ولا لصورها بل
تأثيرها انما يكون بان يجعل الاجسام معدة لقبول صور ما تتجدد عليها من واهب الصور كالنار فانها
تجعل جسم الماء المجاور بالتسخين معدا لقبول الصور الهوائية والحرارة واللطافة وهذا اخر الفصول
المشتملة على اثبات العقول.

المسألة الثالثة في ترتيب الوجود

قال هداية وتحصيل: فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا
فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة
وقد علمت ان الاجسام السماوية معلولة لعل غير جسمانية، فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون ²⁷⁶ الاثنين معا الا بتوسط احدهما، ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب
اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهر من هذه الجواهر العقلية واحدا او ان تكون الجواهر العقلية
الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية.

اقول: قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية وثبت في النمط الرابع بان واجب
الوجود واحد لا يشارك شيئا في جنس ولا نوع فيلزم ان لا تكون الجواهر ممكنة معلولة له قد ثبت من
استناد السماويات الى جواهر مجردة ومن امتناع كون الواجب تعالى علة الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانية او نفسا ثلاثة احكام احدهما ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر المجردة.
الثاني ان سائر هذه الجواهر صادر عن الواجب بتوسط ذلك الواحد. الثالثة ان السماويات صادرة عن
هذه الجواهر لاجل هذه الفوائد رسم الفصل بالهداية والتحصيل.

قال زيادة تحصيل: وليس يجوز ان يترتب العقلية ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم
سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية

²⁷⁶ (ظ213) "مبدأ" زائدة في "ع"

تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات.

اقول: اراد ان يبين وجوب استمرار ترتب العقول الصادرة عن الواجب مع ترتب صدور السماويات وان كانت السماويات مترتبة بعدها وتقريره ان يقال لا يجوز ان تترتب العقول ترتبها ثم يصدر الجسم السماوي عن اخرها لانه لو كان كذلك فاما ان يصدر عنه جميع السماويات او يصدر عنه واحد ومن ذلك الواحد واحد اخر وعلى هذا الى الآخر ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلما بينا ان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا مغايرا المبدأ الآخر واما الثاني فلما بينا ان شيئا من الاجرام السماوية ليس بعلة فاذن يجب ان تترتب الاجسام السماوية في الوجود مع ترتب العقول في لزوم وجوداتها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات كما يصدر عن العقل الاول عقل²⁷⁷ وعن العقل الثاني عقل وفلك وعلى هذا الى ان تتم الاجرام السماوية.

فان قلت لم لا يجوز ان يكون بين العقل الاول والعقل الذي هو اول العقول الموجبة للافلاك عقول كثيرة !!

قلت المَدَّعى ان السماويات لا يجوز ان تصدر عن عقل واحد ولا بعضها عن بعض، بل تبتدئ الاجرام السماوية مع العقول التي هي عللها نازلة الى الآخر كما مر واما ان ابتداء العقول يلي علل السماويات من العقل الاول او مما بعدها ليعسر للانسان ان يعلم ذلك.

قال زيادة تحصيل: فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشيء وبما له من ذاته مبدأ لشيء اخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات وكيف يكون لأوله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب.

اقول: اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول وتقريره انه قد علم من الفصل السابق ان ترتب العقول الموجبة للسماويات مع ترتب السماويات وحينئذ لا يتحقق ذلك الا بان يصدر عن جوهر عقلي جوهر عقلي وجرم سماوي، وقد ثبت في النمط السابق ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد فلو صدر عن شيء اثنان، فانما يمكن ذلك ان لو كان له حيثيتان ولكل من العقول حيثيتان

²⁷⁷(و214) "فلك" زائدة في "ع"

بعضها بذاته وهو الامكان وبعضها بموجبه وهو وجوب الوجود وبعضها بالنسبة الى ذاته وهو تعقل ذاته وبعضها بالنسبة الى موجبه وهو تعقل موجبه فيكون كل من العقول باعتبار ما له من الموجب أي وجوب الوجود او باعتبار ما له بالنسبة الى موجبه أي تعقله له مبدأ الشيء وباعتبار ما له من ذاته أي الامكان او تعقله ذاته مبدأ لشيء اخر وانما لم يجزم الشيخ باعتبار واحد من القسمين لعدم البرهان على ذلك. قوله ولانه معلول جواب سؤال وهو ان يقال المعقول عندكم بسائط فلا يجوز ان يكون لها حيثيتان بذواتها لانهما او احدها ان كان داخلا في ماهية العقل لزم تركيب العقل وان كانتا خارجيتين يلزم ان يكون العقل مصدرا لهما ويلزم اما التركيب او التسلسل كما ذكرتم حيث بينتم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاجاب بان العلة هي المجموع المركب من الماهية والوجود اذ الارتداد لا يصدر الا عن هذا المجموع وكل من حيثيتين عارضة لاحدهما فان الامكان عارض للماهية والوجوب للوجود واليه اشار بقوله ماهية مكانية ووجود من غير واجب.

قال: ثم يجب ان يكون الأمر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والأمر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالاخر مبدأ الجوهر جسماني ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسميتين.

اقول: كل من الحيتين اللتين في القسم الاول أي وجوب الوجود وتعقل الموجب مشابه للصورة من حيث انه كمال فائض عليه من مبداه وكل من الحيتين اللتين في القسم الثاني أي الامكان، وتعقل ذاته اشبه بالمادة لانه حالة ذاته التي هي المادة.

فالاولى ان يجعل ما هو اشبه بالصورة مبدأ للكائن الاشبه بالصورة وهو العقل وما هو اشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة وهو الفلك لان المعلول يشبه العلة ويناسبها لكن تعقل الموجب اشبه بالصورة من وجوب الوجود لانه حصول صورة من الغير وتعقل ذاته اشبه بالمادة من الامكان لانه حصول صورة ذاته التي تشابه المادة فلذلك جعل الشيخ تعقل الموجب مبدأ للعقل دون وجوب الوجود وتعقل ذاته للفلك دون الامكان ويجوز ان يفصل الثاني الى حيثيتين يعقل ذاته ويعقل امكانه دون الامكان فيكون باعتبار تعقل الذات سببا لهيولى الفلك وباعتبار تعقل الامكان سببا لصورته لان تعقل الذات كما مر اشبه بالمادة من تعقل الامكان .

قال وهم وتنبيه: وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير نهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا.

اقول: هذا سؤال توهم وروده ومع جوابه وتقديره ان يقال اذا كانت الحثيثان المذكورة في العقل سببا لوجود عقلي وفلك يجب ذلك العقل يلزم ترتب العقول والافلاك الى غير النهاية اذ تلك الحثيثات حاصلة لكل عقل فاجاب باننا اذا قلنا ان كل فلك وعقل يصدران معا عن العقل فذلك العقل يشتمل على كثرة لا يلزم منه ان كل عقل يشتمل على كثرة ووجب ان يصدر عنه عقل وفلك لان العقول مختلفة بالنوع فجاز ان ينتهي الى عقل لا يؤثر حثيثته في شيء وقد عرفت ان الموجبة لا تنعكس كليا.

قال تذكير: فالاول يبدع جوهر عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي.

اقول: قد علم في النمط الخامس ان الابداع ايجاد الشيء بدون توسط آلة ومادة ومدة وكان العقل الاول هو الذي اوجبه الواجب من غير توسط شيء فكان هو المبدع وابدع بتوسط العقل الاول العقل الثاني والفلك الاقصى لان موجب الواجب موجب لكن بالتوسط كاجاب مماسة النار للاحراق الموجب للدخان وبتوسط العقل الثاني العقل الثالث والفلك الاخر وعلى هذا ينتهي الى عقل لا يلزم منه جرم سماوي بالوجه الذي مر في الفصل السابق وهو العقل الفعال فالعقل الاول هو مبدع بالحقيقة لان اتحاد سائر العقول وان كان بدون توسط آلة ومادة ومدة لكن كان بتوسط العقل بخلاف العقل الاول فان ايجاد ما كان بتوسط شيء اصلا وانما رسم هذا الفصل بالتذكير لانه ذكر فيه مقاصد الفعول المترتبة بالعقول والافلاك.

قال اشارة: فيجب ان يكون الهيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون الاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترب بها الصدور واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية ينفصل ما يلي جهة المركز من مما يلي جهة المحيط او باحوال تدور على ادراك الاوهام تفاصيلها وان قُطنت بجملتها توجد صور العناصر.

اقول: هذه اشارة الى ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها وتقريرها: ان هيولى العنصریات المشتركة بينها يتقدم بالطبع على الصور الجسمية والصور الجسمية على الصور النوعية وذلك ظاهر ولا بد للهيولى من علة وهي لا يجوز ان تكون جسما من السماويات كما مر في هذا النمط ان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم ولا لهيولى ولا لصورة ولا نفسا لانها انما تفعل بتوسط اجسام. فبقي انها العقل الاخير ولما كانت الهيولى ثابتة الذات قابلة للتغيير بسبب ورود الصور وزوالها، والعقل الاخير ثابت الذات والتأثير فلا بد وان يكون لشيء ثابت الذات قابل للتغيير مدخل في لزوم الهيولى من العقل وما يناسب ذلك وهو الطبيعة الخامسة المشتركة بين الاجرام السماوية الموجبة للحركة المستديرة كما مر في هذا النمط، فيكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة في لزوم الهيولى المشتركة وقد مر في النمط الاول ان الهيولى تحتاج في بقائها الى الصور فحينئذ لا يتم استقرار لزوم الهيولى الا باقتران الصور بها، وعلة الصور ايضا يكون ذلك العقل لكن نسبة العقل الى الهيولى المشتركة بين العناصر واحدة.

فاختلاف الصور لا بد له عن اختلاف حال وليس ذلك من قبل الفاعل فيكون من قبل القابل بان يختلف استحقاق الهيولى لقبول بعض الصور دون البعض عن العقل وعروض هذا الاستحقاق يستدعي ايضا سببا وهو اختلاف استعداداتها كما اذا سخن الماء جدا فتصير مادته شديدة المناسبة للصور الهوائية وهو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض عليها الصور الهوائية وهذا هو الاستحقاق واختلاف الاستعداد ايضا مستند الى سبب ولا سبب له الا الاجرام السماوية المقتضية تفصيل كرات العناصر بسبب القرب والبعد عن المركز والمحيط كما نقل عن قوم من الطبيعيين ومن المتأخرين الكندي ومن تابعه ان الجسم الاقرب من الفلك لشدة محاكاة الفلك، او استتباعه سخن ولطف جدا فصار نارا والابعد لسكونه وبعده عن المحاكاة برد وكثف جدا فصار رضا ومائل النار كان حارا اقل حرارة من النار وما يلي الارض كان باردا اقل من الارض وقلة الحر والبرد يوجب الترطيب لان اليبوسة اما من الحرارة واما من البرودة فصار الاول هواء والثاني ماء فتحققت العناصر وهذا سبب اجمالي وهو يوجب ان يكون الجسم اولا غير متقوم بشيء من الصور الاربع وذلك غير جائز عند الفلاسفة فحينئذ لا بد وان تكون للاجرام السماوية باحوال اخرى من الحركات الاوضاع او الخواص تأثير في العناصر حتى يتحقق العناصر .

قال: ويجب فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال بالآلات

البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من البرهان.

اقول: اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات العناصر التي هي مبادئ التركيبات فقال الامتزاجات تحصل لسببين احدهما بسبب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة من السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع فانها يقتضي ذلك الموضع الموجبة لسخونته ولطاقته الموجبة لتحلل الجسم او صعوده الموجبات بخروج الجسم عن موضعه الموجب لامتزاجه بغيره وتلك المحاذاة يختلف تأثيرها بحسب المسافة والقرب والبعد وكذا عدم المحاذاة يوجب البرودة والكثافة وهبوط الجسم عن موضعه.

وكذا حال سائر الكواكب، واخرا الفلك، واما الامور المنبعثة من السماويات فكالحرركات والمحركات المنبعثة من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية والهيئات الوضعية فان تلك الحركات والمحركات يوجب امتزاجات بين العناصر والامتزاجات الحاصلة عن هذين السببين بحسب اختلافاتها لاختلاف عناصرها كما وكيفا واختلاف تراكيبيها شدة وضعفا بقدر مواد المركبات اعدادات مختلفة لقبول القوى التي بعد الامتزاجات وهي اصناف المركبات وبحسب اختلافات المواد قريبا وبعدا من الاعتدال يستعد موضوعاتها لعقول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني، وعند النفس الناطقة تقف مراتب الجواهر العقلية أي الجواهر المجردة عن المادة فاول الجواهر العقلية هو العقل الاول واخرها النفس الناطقة الا ان العقول لما كانت ابداعية كانت كاملة يرتد من القوة النقصان وهذا الجوهر لما كان موجود الوسائط كثيرة مشروطا بحدوث مادة كان محتاجا الى الاستكمال من اضافات²⁷⁸ الجواهر العالية العقلية بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها من القبول تلك الاضافات والله اعلم.

قال النمط السابع في التجريد

اقول: اراد ان يبين في هذا النمط بقاء النفوس الانسانية بعد المفارقة مع ما يقرب فيها من المعقولات فكيفية حصول المعقولات للعقول ووجوب تعقل الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على

²⁷⁸(و120) "اضافيات" في "ج"

الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل وفي هذا النمط مسائل.

المسألة الاولى في ترتيب الوجود واحوال النفس الناطقة بعد البدن

قال تنبيه : تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد.

اقول: يعني لما علمت مراتب الموجودات كما مر في اخر النمط المتقدم فتأمل ان الوجود كيف ابتدأ من الواجب الذي هو اشرف الموجودات ثم العقل الاول الى العقل الفعال ثم النفوس السماوية من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى انتهى الى هيولى العناصر التي هي اخس الموجودات ثم العقل الاول الى العقل الفعال ثم النفوس السماوية من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى حتى انتهى الى هيولى العناصر التي هي اخس الموجودات وادناها لكونها قابلة²⁷⁹ منفعة دائما، من الصور والنفوس وكونها ناقصة مستكملة بها ثم عاد منها متوجها الى الكمال من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف.

فارتقى بعد الهيولى الى الصورة الجسمية التي هي اشرف منها ثم الصورة النوعية بانواعها التي هي اشرف من الصور الجسمية ثم المركبات من انواع الاجسام ومزاجاتها، وارتقى مراتب المزاجات بحسب القرب من الاعتدال الى التركيب القابلة للصور²⁸⁰ المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية وذلك التركيب اقرب التراكيب من الاعتدال وعنده يوجد النفس الناطقة ثم النفس الناطقة في مراتبها الكمالية الى العقل المستفاد الذي²⁸¹ هو اعلى مراتب النفوس الانسانية وبه تقرب من النفوس والعقول الفلكية فهذا هو الترتيب النازل من الاشرف فالاشرف الى الاخس ثم الترتيب الصاعد الى الكمال من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف.

قال: ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم يقوم به بل انما هو ذات آلة في الجسم²⁸² فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة او حافظا للعلاقة معهما بالموت لا تُضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مبدأ للوجود من الجواهر الباقية.

²⁷⁹(و120) "فانية" في "ج"

²⁸⁰(و120) "الصورة" في "ج"

²⁸¹(و120) "التي" في "ج"

²⁸²(ظ217) "بالجسم" في "ع"

اقول: اراد ان يبين ان النفس الناطقة باقية بعد تجردها عند البدن وتقريره انه قد مر في النمط الثالث ان علة وجود النفس جوهر عقلي وهو باق ابدًا وليس البدن شرطًا في بقائها لان النفس الناطقة التي هي محل للصور العقلية ليست بحالة في البدن قائمة به كما مر في النمط الثالث حتى يحتاج في استقرارها²⁸³ اليه افتقار الحال بالمحل بل تعلقها بالجسم انما كان ليكون آلة لها في طلب كمالاتها فتغير البدن بالموت عن ان يكون آلة لها وحافظًا للعلاقة معها لا يضر جوهرها بل يكون جوهرها باقيا بما هو مبدأ لوجودها من الجواهر الباقية ولقائل ان يقول قد ذكر في النمط الثالث ان حدوث النفس عن العقل مشروط بحدوث البدن واذا كان البدن شرطًا لحدوثها فلم لا يجوز ان يكون ايضا شرطًا لبقائها وحينئذ يلزم من فساد البدن فسادها.

قال تبصرة: اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها لا بآلتها.

اقول: اراد ان يبين ان النفس الناطقة ليست محتاجة في وجودها ولا في كمالاتها العقلية الى البدن وتقريره ان النفس الناطقة كانت في ابتداء التعلق بالبدن خالية عن التعلقات فصارت بالاحساسات والافكار متوجهة الى العقل الفعال فحصل لها النظريات شيئًا بعد شيء وصارت واصلة اليه وحصل لها ملكة الاتصال بالعقل الفعال وحينئذ استغنت عن البدن لان تعلقها الصور العقلية بذاتها لا بالالات البدنية كما علم في النمط الثالث وانما احتاجت الى البدن للاحاساسات واذا ثبت انها ليست محتاجة في التعلقات الى البدن لزم ان لا تكون محتاجة في الوجود اليه والا لكانت محتاجة في التعلقات اليه لان التعقل موقوف على الوجود.

وانما وسم هذا الفصل مع الفصول الثلاثة التي بعده بالتبصرة لان التبصرة جعل غير البصير بصيرا ولما ذكر في هذه الفصول احوال النفس الانسانية التي هي اقرب الى الانسان من كل شيء ناسب تسميتها بالتبصرة لان الغافل عنها كمن لا يرى ما يكون بين يديه .

قال: ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة. والا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية²⁸⁴ اما ثانية واما في طريق النمو وازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة ويجب ان لا يكون فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك

²⁸³(و120) "استمرارها" في "ج"
²⁸⁴(ظ120) "في القوة الناطقة العقلية" في "ج"

بيانا فاقول ان الشيء له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد قد لا يشغله ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه.

اقول: اراد ان يبين بوجه آخر ان النفس الناطقة تدرك بذاتها لا بآلاتها وتقريره ان تعقل النفس الناطقة لو كان بالآلات فكلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وصدق هذه الشرطية واضح فان اختلال الشرط يوجب اختلال المشروط كما ان القوة الحسية والحركية لما كانت فعلها²⁸⁵ بالآلات الجسمانية فكلما عرض لآلتها كلال وعرض لها ايضا كلال لكن التالي باطل اذ ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعلقها كلال وهذه سالبة جزئية اذ التالي كان كوجبا كليا وبيان هذه الجزئية انه قد تكل الآلات ولا تكل النفس في تعلقها بل يكون تعلقها اما عابثا على حاله او زائدا على ما كان كما في سنّ الانحطاط وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا تمت الحجة.

قوله وليس اذا كان لها مع كلال الالة كلال جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد يعرض بكلال الآلات البدنية لها كلال في التعقل كما في سن الشيخوخة وضعف القوى الجسمانية فان الانسان قد يصير خرفا ضعيف التعقل فاجاب بان هذا استثناء لعين تالي الشرطية المذكورة وقد علم في المنطق ان استثناء عين التالي لا ينتج شيئا فان قلت توجيهه²⁸⁶ ذلك بطريق المعارضة وحينئذ لا يصح الجواب بانه استثناء عين التالي كما يقال لو كان تعقل النفس بذاتها من غير آلة لما عرض لها كلال بكلال الالة والتالي باطل اذ قد يعرض لها كلال بكلال الآلات. قلت لا نسلم ان كلالها في الشيخوخة لكلال الآلات لجواز ان يكون كلالها عن فعل بنفسها بسبب استغراقها بتدبير البدن حينئذ لضعف القوى الجسمانية وكثرة احتياج البدن الى التدبير كما يكون في الامراض الحادة، لان الشيء قد يكون له فعل بنفسه ويشغله عن ذلك مانع فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد الشيء في صورة لا يشغله غيره عن فعل نفسه ولا يحتاج فيه الى الغير دل على انه لا فعل له في نفسه كما ذكر في سن الانحطاط فتحقق انتفاء التالي دليلنا دون دليلكم.

والى هذا اشار الشيخ بقوله وازيدك بيانا واعترض الامام²⁸⁷ بانه لم لا يجوز ان يكون زيادة التعقل في سن الانحطاط لزيادة المقدمات والعلوم وان كانت قوة النفس بحالها بجواز ان يكون المعترف في بقاء

²⁸⁵(و121) "افعالها" في "ج"

²⁸⁶(ظ218) "قد يمكن" في "ع"

²⁸⁷(و121) "بقوله" في "ج"

النفس على كمال تعقلها حد معين من الصحة البدنية ويكون ذلك باقيا الى اواخر الشيخوخة²⁸⁸ الواقع زمان الكهولة يكون واقعا في ما يزيد على ذلك المعتبر.

والحاصل في اخر الشيخوخة يكون واقعا في ذلك المعتبر ولذلك يختل التعقل في اخر الشيخوخة دون الكهولة لزيادة المقدمات والعلوم كما مر وهذا الاعتراض بالحقيقة انما يرد على التالي الذي اورده الامام نفسه في بيان نفي التالي فلو يدل ذلك بزمان الارتياض سقط كما يقال ثمة لكنه قد تكل اللات ولا تكل النفس في تعلقها بل يكون تعلقها زائدا على ما كان وعلى ما يكون كما في زمان الارتياض وحينئذ لا يصح ان يقال ان ذلك لكثرة المقدمات والعلوم لان بعد ذلك قد يكون للمقدمات والعلوم اكثر مع نقصان التعقل.

قال زيادة تبصرة: تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان تكلها بتكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصها اذا انبعث²⁸⁹ فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل²⁹⁰ تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف.

اقول: هذه حجة اخرى على ان النفوس غير محتاجة في وجودها وتعقلها الى البدن وتقريرها ان القوة الجسمانية تكل بتكرر الافاعيل كما ان الباصرة اذا توالى عليها الابصار عرض لها كلال ولذلك خلقت الاجفان العالية متحركة لكيلا يتوالى عليها الابصار فلا تكلها ولو توالى عليها السهر ضعف ضعفا عظيما وكذا حال سائر القوى الجسمانية واذا ادركت القوى الجسمانية شيئا قويا²⁹¹ شديد التأثير في الحاسة وورد عليها ضعيف لا تدركه، كما ان الباصرة اذا ادركت الشمس لم تحس البقة والذرة، والسامعة اذا ادركت صوت الرعد لم تحس بصوت ضعيف.

وكذا الشامة اذا احست رائحة قوية لم تحس الضعيفة وكذا سائر القوى الجسمانية والقوة العاقلة بخلاف ذلك فانه كلما تكرر عليها التعقلات²⁹² قويت وتقوى على تعقل الضعيف بعد تعقل القوي الا في بعض الاحوال فانها تكل ايضا وذلك حيث يكون تعقلها بمعاونة المفكرة لانها قوة بدنية ولذلك قال الشيخ وافعال القوة العاقلة ليست بجسمانية واعترض الامام بان الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل والجواب ليس المراد بقوة المحسوس وضعفه وكبره وصغره بل شدة تأثيره في الحاسة وضعفه .

²⁸⁸ (ظ218) "النقصان" زائدة في "ع"

²⁸⁹ (ظ218) "اتبعث" في "ع"

²⁹⁰ (ظ121) ساقط في "ج"

²⁹¹ (ظ121) "عظيما" زائدة في "ج"

²⁹² (و122) "المعقولات" في "ج"

قال: زيادة تبصرة ما كان فعله بالالة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فانه لا الات لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء.

اقول: هذه حجة اخرى على المطلوب تقريرها: ان كل ما لم يكن له فعل بنفسه بل بالالة لم يكن له فعل في الالة ولا في فعله اذ لو كان له فعل في الالة او في فعله والتقدير ان فعله بالالة فلا بد له من الة يفعل بها في الالة او في فعله وحينئذ لا يكون له فعل في هذه الالة ولا في فعله الذي بهذه الالة والا لوجب الة اخرى وتسلسل ولهذا فان القوى الحاسة لما كانت تدرك بالالة لم تدرك الالة ولا ادراكها بالالة والقوة العاقلة ومدركة لجميع ما يظن انها الاتها والادراكات فتجعل هذه المقدمة صغرى لينتج من الثاني ان القوة العاقلة ليست مدركة بالة جسمانية وفي الكبرى نظر بجواز ان تدرك المدرك بالالة ويدرك الالة بذاته لا بالة اخرى او يدرك بالة اخرى ويدرك هذه الالة بالالة الاولى وحينئذ لا يتسلسل.

قال زيادة تبصرة: لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تتعقله البتة لانها انما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التي تصير بها القوة المتعلقة متعلقة²⁹³ لالاتها تكون الصورة التي²⁹⁴ بها للشيء الذي فيه قوة التعقل والقوة متعلقة مقارنة لها دائما فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح.

اقول: هذه حجة اخرى على المطلوب وتقريرها: ان القوة العاقلة لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او غير ذلك لكانت اما ان تعقله دائما او لا تعقله فكلاهما باطل لان القوة العاقلة تعقل كل عضو في وقت دون وقت واما الشرطية فلانها لو كانت حالة في جسم لما جاز حدوث تعقلها لذلك الجسم والا لزم حصول صورة مغايرة لصورة ذلك الجسم فيه وهو محال كما تبين، واذا لم يجز حدوث تعقلها يلزم اما تعقلها له دائما او لا يعقلها دائما لانه ان كفى في تعقلها مقارنة صورة ذلك الجسم والمقارنة حاصلة دائما يلزم تعقلها دائما وان لم يكف امتنع دائما لامتناع حصول صورة اخرى وانما قلنا انها لو كانت

²⁹³(ظ219) "متعلقة" في "ع"

²⁹⁴(ظ83) "تصير القوة متعلقة الشيء الذي فيه القوة المتعلقة والقوة متعلقة مقارنة" في "ط"

حالة في جسم لما جاز حدوث تعلقها لذلك الجسم لانه لو حدث والتعقل انما يكون بحصول صورة المتعقل فقد حصل لها صورة ذلك الجسم بعد ما لم يكن فيكون تلك الصورة حالة في ذلك الجسم لكون القوة العاقلة حالة فيه وكون الحال في الحال حالا ولا تكون تلك الصورة مغايرة لصورة ذلك الجسم لكونها حادثة بعد صورة الجسم، فيلزم ان يكون لمادة واحدة صورتان معا وهو باطل كما مر في النمط الرابع وانما قال باعراض باعيانها لان المادة انما تتحد بالشخص اذا كانت اعراضها معينة وفيه بحث لان الصورة الحادثة صورة معقولة له حالة في ذلك الجسم بمعنى انها حالة فيما هو حال فيه وصورة ذلك الجسم صورة خارجية حالة فيه لا بالتوسط فما الدليل على امتناع اجتماعهما.

قال تكملة لهذه الاشارات: فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهولي وشيء كالصورة عمدتا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها في موضعاتها ففوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعقلها او باثباتها به.

اقول: انما سمي هذا الفصل تكملة لهذه الاشارات لان المقصود منها بقاء النفس الناطقة مع بقاء تعقلاتها بعد موت البدن، وذلك انما يتم بهذا الفصل قال فاعلم من هذا يعني لما علمت ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم فاعلم انها عاقلة بذاتها. وقال ولانه اصل هذا ابتداء الحجة على بقاء النفس بعد البدن وتقريرها ان الجوهر العاقل منا اي النفس الناطقة اما اصل اي بسيط او لم يكن والثاني باطل كما تعين فتعين كونه اصلا واذا كان اصلا لا يكون قابلا للفساد لان كل ما يقبل الفساد كان امكان فساد ثابته مع فساد والامكان عرض وجودي، فلا بد له من محل ومحل، لا يجوز ان يكون الفاسد لامتناع قيام الموجود بالمعدوم فيلزم ان يكون للفاسد²⁹⁵ شيء باق كالمادة يقوم به قوة فساد ومن معنى اخر فلا يكون اصلا وانما قلنا انه لا يجوز ان لا يكون اصلا لانه لو لم يكن اصلا بل يكون مركبا من شيء كالمحل وشيء كالصورة. فلا بد له من وجود البسيط فيه دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك البسيط قابلا للفساد والا لما كان بسيطا كما بينا فيكون ذلك البسيط مجردا لكونه جزء لمجرد محلا للتعقلات لما مر في النمط الثالث ان كل مجرد عاقل ولا معنى للنفس الا ذلك فيلزم ان يكون جزء النفس نفسا وقد فرضناه انه جزء لها هذا خلف وعلى هذا التقرير سقط ما قالوا ان جزء النفس لو كان باقيا لما لزم بقاء تعقلات النفس لجوز ان يكون شرط بقاء التعقلات بحصول الجزء الاخر لان هذا انما يرد على من

²⁹⁵(و123) "الفاسد" في "ج"

يثبت المدعي على الشق الثاني واما اذا ابطال بالخلف كما قلنا فلا وهذه حجة انما يتم ان لو ثبت ان الامكان الوجودي وان كل مجرد عاقل وايضا يلزم منها قدم النفس مع انهم قائلون بحدوثها وذلك لانها لو كانت حادثة لكانت قابلة للعدم والوجود ويلزم ما مر .

قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها هذا جواب سؤال وهو ان يقال الاعراض البسيطة قابلة للفساد فدليلكم منقوض بها فاجاب بان قوة فساد امثالها قائمة بموضوعاتها الحاصلة لوجوداتها فلا يلزم تركيبها بخلاف ما لا يكون لوجوده حاصل فانه يلزم تركيبها. قوله واذا كان كذلك يعني اذا ثبت بهذه الحجة ان النفس لكونها بسيطة غير حالة في المحل لا تقبل الفساد وكل ما هو بسيط غير حال لا يقبل الفساد ايضا يعني هذه الحجة وانما قال بعد وجودها بعقلها وباثباتها لانها ليست ممتنعة الفساد مطلقا والا لكانت واجب الوجود بذواتها.

السؤال الثانية في ان العاقل لا يتحد بالمعقول ولا شيئا اخر بشيء وفيه فصول

قال وهم وتنبيه: ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو فلنفرض الجوهر العاقل آ فكان هو على قولهم بعينه المعقول من ل فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطله على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حالة والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشترك وتجدد مركب لا بسيط.

اقول: لما فرغ من اثبات بقاء النفس بعد البدن مع معقولاتها اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك المعقولات فشرع في ابطال قول المشائين في اتحاد العاقل بالصورة المعقولة فقال ان قوما من الحكماء المتصدرين ذهبوا الى ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي وذلك باطل لانا اذا فرضنا ان الجوهر العاقل عقل آ وصار هو آ فاما ان يبقى الجوهر العاقل كما كان قبل ان يعقل آ او لم يبق فان بقي كما كان فيكون حاله عند عدم التعقل وعند التعقل سواء وهو محال، وان لم يبق كما كان فقد بطل امر كان قبل الاتحاد فذلك الامر الذي بطل اما ذاته او صفة من صفاته وجودية كانت او عدمية فان كان صفة والذات باقية كما كانت فذلك هو الاستحالة لا التعلق ولا الاتحاد، كما ذهبوا اليه وان كان الذات فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر لا انه صار شيئا اخر فاتحد به واذا تأملت هذا علمت انه بالحقيقة كون وفساد اذ كل شيء يصير شيئا اخر ولا يبقى بعد الصيرورة فذلك كون وفساد وقد مر في بحث الكون والفساد ان ذلك

يقتضي اشتراك الهيولى فيكون الحاصل بعد الاتحاد تجدد امر مركب من الهيولى والصورة²⁹⁶ وليس كذلك وفيه نظر لجواز ان تكون الصفة الراسلة عدم التعقل وعدم الاتحاد وحينئذ تحقق التعقل والاتحاد.

قال زيادة وتنبيه: وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب آ يكون كما كان عندما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره.

اقول: هذا زيادة تنبيه على امتناع الاتحاد وتقريرها ان الجوهر العاقل اذا عقل آ واتحد معه ثم عقل ب مع تعقل آ يفيد تعقل ب اما ان يكون كما كان عند تعقل ا بعينه او صار شيئا اخر فان كان فيكون يعقل ب وعدم تعقله سواء وهو محال وان صار شيئا اخر فاما ان يبطل كون آ او لا فان بطل فلا يكون عند التعقل متحدا وبطل ما ذكره وان بقي كونه آ يلزم ان يكون آ و ب متحدا وهو خلاف مذهبهم لانهم انما ذهبوا الى اتحاد العاقل بالمعقول او بشي آخر لا اتحاد شيء اخر.

قال وهم وتنبيه: وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير نفس العقل الفعال لانها يصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزئا قد يتصل به شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة.

اقول: القائلون بالاتحاد زعموا ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقله باتصالها بالعقل الفعال، قال الشيخ هذا حق، لان مذهب الحكماء ان تعقل النفس انما يكون باتصالها بالعقل الفعال.

لكن هؤلاء قالوا ان اتصال النفس بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال فان النفس الناطقة يصير العقل المستفاد واما يصير العقل المستفاد اذا صار نفس العقل الفعال متصلا بالنفس الناطقة فيكون النفس العقل المستفاد والشيخ ابطل ذلك بانه اذا اتصل النفس بالعقل الفعال فاما ان يتصل به بكماله وتماه او لا بكماله فان كان الثاني يلزم ان تكون متصلة ببعضه ويلزم ان يكون العقل الفعال متجزئا وقد علم ان الجواهر العقلية ليس متجزئة والا يلزم صدور الاثنين عن علتة وان كان الاول يلزم ان تكون النفس الناطقة كاملة مدركة لكل معقول كالعقل الفعال وذلك مجال. قوله على ان الاحالة

²⁹⁶(و221) "تجدد امر واحد غير مركب من الهيولى والصورة وليس كذلك" زيادة في "ع"، (ظ138) === في "ك"

في قولهم يعني يلزم مع هذا المحال محال آخر حيث قالوا ان النفس الناطقة تصير العقل المستفاد حين ما يتصور النفس بسبب اتصالها بالعقل الفعال .

قال حكاية: كان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفور يوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول.

اقول: الغرض من هذه الحكاية ان القائل هذا الاتحاد، وهو فرفور يوس واتباعه وانه صنف كتابا في ذلك وكان ذلك الكتاب يثنى عليه اصحاب ارسطو مع فساد ما اشتمل الحشف التمر الودي .

قال اشارة: اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منها شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل حدوث شيء اخر او لم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى.

اقول: لما فرغ من ابطال القول المذكور في الاتحاد اشار الى بطلان الاتحاد مطلقا وتقريرها ان قول القائل ان شيئا صار شيئا آخر يطلق على ثلاثة معاني فأما ما يكون بطريق الاستحالة وهي ان يتغير الشيء من حالة الى اخرى وحينئذ يكون الشيء مع الاخر مصيرا اياه كصيرورة الماء هواء والابيض اسودا وغير الكاتب كاتباً 2 ما يكون بطريق التركيب وهو ان ينضم الى الشيء الصائر شيئا آخر فيتركب المصير مثله²⁹⁷ عنهما كما يقال صار التراب طينا والغزل كرباسا 3 ان يصير شيء واحد واحدا اخر بحيث يحصل شيء هو هذا وذلك بعينها وهذا محال غير معقول قوله شعري، اي تخيلي لا اصل له.

وانما قلنا انه محال، لانه لو اتحد شيان فبعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين او معدومين او يكون احدهما موجودا والاخر معدوما والكل باطل. أما اذا كانا موجودين فلانها حينئذ اثنان متميزان لا واحد واما اذا كان احدهما معدوما فاما ان يكون المعدوم هو الصائر او الامر الثاني الذي صار الصائر هو

²⁹⁷(و222) "اياه" في "ج"

وهو المصير اياه والقسم الثاني بين الاستحالة لان الثاني اذا كان معدوما لم يصير شيء اخر فلذلك ما ذكره الشيخ.

واما الاول فلان الصائر لو كان معدوما سواء حدث عند عدمه شيء اخر²⁹⁸ او لا لم يكن ثانيا، لان المعدوم لا يكون عين الموجود ولا مصيرا اياه لان المعدوم لا يتصف بالوصف الوجودي فلا يكون مصيرا اياه ويكفي في ذلك ان يقال لو كان احدهما معدوما يمتنع الاتحاد اذ المعدوم حالة العدم لا يكون عين الموجود حالة الوجود وتقدير كلامه قد بطل كون المفروض، اي المعدوم ثابتا ومصيرا اياه ان كان المعدوم هو الامر المقدم اي الصائر سواء حدث شيء او لا. ان في قوله ان كان المفروض ثابتا ينتج الهمزة وهي مع كان فاعل باطل لانها مصدرية فيكون مع كان في تقدير الكون هذا اذا كان احدهما معدوما فقط اما اذا كانا معدومين فلم يصير احدهما الاخر لان المعدوم لا يتصف بفعل وجودي بل صيرورة شيء شيئا لا يمكن الا على طريق الكون والفساد كما يقال الماء صار هواء على معنى ان الجسم الذي كان ماء خلع الصورة المائية ولبس الصورة الهوائية او ما يجري هذا المجرى كما ذكرنا قبل ولقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعيينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعيين واحد هو عين النزاع.

قال تنبيب: فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر.

اقول: اذا بطل القول في الاتحاد فكل شيء يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيه الصور العقلية تقرر شيء في شيء آخر جلية الشيء ما ظهر من حقيقته.

المسألة الثالثة في التعقلات وفيه فصول

قال تنبيه: الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجة مثلا كما يستفيد صورة الماء من السماء. وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج، مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما نعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني.

اقول: لما بين التعقل اراد ان يبين ان تعقل واجب الوجود على اي وجه والتعقل على قسمين فعل وانفعالي والفعل ما يكون المعقول تبعاً له كما يسبق الصورة المعقولة اولا الى القوة العاقلة ثم توجد في

²⁹⁸(و139) سقط في "ك"

الخارج على وفق حصولها في العقل مثل ما يعقل المهندس صورة البناء على وجه مخصوص ثم يوجد والانفعالي ما يكون تبعاً للمعقول كما يستفاد من الصور الخارجية مثل ما تستفيد صورة السماء من مشاهدة السماء وعلم الواجب يجب ان يكون فعلياً لا انفعالياً لامتناع انفعاله عن الغير ولانه يلزم افتقاره في كماله الى الغير.

وعلمه تعالى بذاته وان كان انفعالياً لكن الانفعال والاستكمال اذا كان بالنسبة الى ذاته فلا يكون محالاً²⁹⁹ على وفق مذهب الفلاسفة واما على مذهب المليون فليس علمه تعالى فعلياً والا لما كان قادراً لانه حينئذ لا يتمكن ان يفعل على خلاف ما علم لامتناع خلاف علمه وللمتليين ان يقولوا العلم صفة ذات اضافة الى المعلوم وحينئذ يقع الانفعال والافتقار في الاضافة وذلك جائز كما مر في النمط السابق.

قال تنبيه: كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الالعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته.

اقول: كل واحد من التعقل العقلي والانفعالي اما ان يحصل للعاقل من غيره بان يكون سبب عقلي تصور في العاقل صورة شيء موجود في الخارج وهو العقل الانفعالي او صورة شيء غير موجود في الخارج يحصله العاقل وهو العقل الفعلي ويحصل للعاقل من ذاته لا من غيره فكل من هذين القسمين موجود اما العقل الفعلي والانفعالي من الغير، فكما لنفوسنا من العقل الفعال، واما حصولها للجوهر العقلي من ذاته فلانه لو لم يكن كذلك، بل يكون حصولها لكل جوهر عقلي من غيره يلزم ذهاب العقول الى غير النهاية وذلك محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينتهي الى الواجب ويمكن ان يجاب على اصلهم بانه لو كان الواجب شيئاً لعلم عقل لزم كونه مصدراً لاثنتين وعلم الواجب تعالى يجب ان يكون فعلياً كما مر حاصل من ذاته والا لما كان واجبا من جميع جهاته .

قال اشارة: واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق تعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا.

²⁹⁹(139) "هذا" في "ك"، (و223) === في "ع"

اقول: لما بين ان علم الواجب فعلي ذاتي اشار الى علمه بجميع الموجودات فقال انه تعقل ذاته بذاته لما مر في النمط الرابع انه عقل لذاته معقول لذاته وتعقل معلوله الاول من حيث هو علة له وحصل منه وجوده اذ العلم التام بالعلة التامة توجب العلم بالمعلول، لان العلم التام بكنه الشيء يوجب العلم باقتضائه شيئا بذلك يوجب العلم بمقتضاه وتعقل معلول معلوله الاول ومعلول ذلك المعلول وهكذا نازلا من عنده طولاً وعرضاً، أما الطول فكالسلسلة الواحدة من العلل والمعلولات كالسلسلة التي من العقل الاول والثاني والثالث وعلى هذا واما العرض فكما يعقل المعلول الاول والثاني والثالث لكل عقل كما يعقل العقل الذي صدر منه وهيولى الفلك وصورته.

قال اشارة: ادراك الاول للاشياء من ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مُدركاً ومدرَكًا ويكون ادراك الجواهر العقلية للاول باشواق الاول ولما بعده منها من ذاته بعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقل مبتدئ المبادئ والمناسب.

اقول: فضيلة الادراك قد يكون نحو ذاته بان يكون ادراكا بكنه الشيء لا بوجه اخر او يكون ادراكا لغير الشيء كما في الاحساس لا تخيلاً وتوهماً وقد يكون بحسب المدرك بان يكون من ذات المدرك لا من الغير وفعلياً لا انفعالياً لان ما بالذات افضل مما بالغير اذ ليس فيه شائنة الافتقار والفعلية لكونه مقيداً ومقتضياً لكون المدرك فاعلاً افضل من الانفعالي لكونه مستفاداً او مقتضياً لكون المدرك منفعلاً وقد يكون بحسب المدرك بان يكون مدرَكًا بعلته لا بمعلوله ويكون المدرك مجرداً لا مادياً لان المدرك بعلته افضل من المدرك بمعلوله، لان العلم بكنه العلة التامة يوجب العلم التام بماهية معلولها، وليس العلم التام بالمعلول موجبا للعلم بماهية علته لان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة وانما يقتضي علة ما.

وادراك الواجب للاشياء افضل اقسام الادراك في نفسه وفي كون الشيء مدرَكًا ومدرَكًا لانه ادراك كنه الاشياء وحقائقها وهو فعلي ذاتي ومن جملة العلة لانه تعالى يدرك ذاته وغيرها بذاته التي هي علة الاشياء ومعللها.

قوله في ذاته متعلق بافضل يعني هو افضل الانحاء في ذاته وبتلوه ادراك الجواهر العقلية للاشياء اما ادراكها للواجب فغير ممكن من ذواتها المعلولة بل باشراف الواجب عليها وفيض نوره ثم عقلت ما بعد الواجب من العقول من ذات الواجب لانها علة للعقول ومن ذواتها لان ذواتها علل لما بعدها وبعد هذين الادراكين ادراكات النفوس وهي كلها نقش ورسم حاصلة عن جوهر عقلي مصور لان مخرجها من

القوة الى الفعل هو العقل الذي فيه صور المعقولات وهو العقل الفعال فينطبع منه فيها بعض تلك الصورة بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهذه الادراكات متفرقة المبادئ لانها قد يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول. وقد يحصل بالعكس وقد يحصل من الحواس الخارجية او الداخلة ومتفرقة المناسبات لانها تنتقل تارة من العلم بالشيء الى العلم بما يلزمه وتارة الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله فهي انقص مراتب الادراكات الرسم الختم وانما سماها بالوشم والنقش والرسم لانها حادثة زائلة كالنقش المثبت في اللوح .

قال وهم وتنبيه: ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جانت لكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة وجائت ايضا على الترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا يسلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية الذات.

اقول: هذا سؤال توهم وروده على ما مر مع جوابه وتقريره ان يقال انك ذكرت ان الصور المعقولة لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض بل هي صورة³⁰⁰ متباينة متفرقة في جوهر العقل ثم سلمت ان الواجب يعقل كل شيء فيتكون معقولاته صور المتباينة متفرقة في ذاته فحينئذ يلزم ان لا يكون ذات الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة.

واجاب بان الواجب لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة لما مر ان تعقل العلة مستلزم لتعقل المعلول فصور المعقولات لازمة متأخرة عن ذاته تعالى، وايضا جائت المعقولات مترتبة لما علم ان الواجب يعقل العقل الاول ثم الثاني وعلى هذا نازلا على الترتيب طولا وعرضا وما هو كذلك فهو متأخر غير مقوم وكثرة اللوازم الناشئة من الذات لا ينافي وحدة الملزوم سواء كانت اللوازم متفرقة في ذات الملزوم او مباينة³⁰¹.

فعلم ان تقرر الكثرة في ذات الواجب القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود، لا يقتضي الكثرة ثم اكد ذلك بان الواجب يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسلوب وبسبب هذه الكثرة كثرت اسمائه تعالى وذلك لا يقدح في وحدانيته . قوله يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته اي يلزم كونه قائما بذاته مقيما

³⁰⁰(ظ224) "صور" في "ع"
³⁰¹(و124) "متباينة" في "ج"

لغيره لاجل عقله بذاته لذاته ان تعقل الكثرة وقد مر ان القيوم هو القائم بذاته المقيم لغيره هذا تقرير ما في الكتاب ولا خفاء ان القول بكثرة اللوازم في ذات الواجب قول يكون الشيء فاعلا وقابلا معا، وكونه مصدرا لاكثر³⁰² وقول بان الواجب ليس واحدا من جميع الوجوه بكونه محلا للممكنات وكل ذلك مخالف لظاهر مذهب الحكماء وانما التزم العلماء³⁰³ نفي العلم عنه تعالى وافلاطون قيام الصور المعقولة بذواتها المسماة بالمثل والمشأؤون اتحاد العاقل بالمعقول مع استحالتها حذرا من استلزام هذه المعاني واعلم ان هذه الشبهات انما ارتكبت لهم لجعلهم العلم حصول صورة المعلوم في العالم اما اذا جعل معنى يعرض له اضافات الى المعلومات كالبصر للباصرة فلا يلزم شيء منها.

قال اشارة: الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي، فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما يعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده، بل مثل ان يعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا لها على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول ثابت الدهر كله وان كان عالما جزئي وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان او الحال من محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف معه وبعده.

اقول: اشارة الى التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير بتغير الجزئيات وبين ادراكها على وجه جزئي تتغير بتغيرها. بين³⁰⁴ ان الواجب بل كل مجرد انما يدرك الجزئيات على الوجه الاول وتقريرها: ان تعقل الجزئي على وجه جزئي هو ان تعقل الجزئي متعلقا بالزمان بانه وقع او واقع او سيقع وتعقله على الوجه الكلي هو ان يعقل غير متعلق بزمان كما يعقل من جهة وجوبه باسبابه منسوبة تلك الاسباب الى مبدأ يكون نوعه في شخصه يتخصص الجزئي به كما يعقل كسوف جزئي بسبب تعقل اسبابه الجزئية جملة بان تعقل ان ذلك الكسوف يوجد عند حصول القمر وقت كذا في تاريخ كذا في مقابلة اول الحمل مثلا في عقدة الراس والقمر سبب جزئي نوعه في شخصه والوقت الموصوف بالصفة المذكورة ايضا لذلك.

³⁰²(ظ140) "من واحد" زائدة في "ج"

³⁰³(و225) "القدماء" في "ع"

³⁰⁴(ظ225) "اليتبين" في "ع"

وكذلك³⁰⁵ مقابلة اول الحمل وعقده الرأس، وهذا النوع من التعقل قد يتجرد عن تعقل الزمان فانه ربما وقع ذلك الكسوف والعاقل بهذا الوجه لا يعقل انه وقع او لم³⁰⁶ يقع وانما لزم انحصار نوعها في شخصها لان علل المعلولات الجزئية لا بد وان تكون جزئية اذ علة المعين يجب ان تكون معينة فتعقلها انما يقيد تعقل الجزئي ان لو عقلت من حيث انها جزئية، او على وجه تكون مختصة بجزئها حتى تخصص بها الجزئي المعلول وذلك انما يكون ان لو كان نوعها منحصرا في جزئها الذي هو العلة فلو عقلت من حيث انها جزئه لزم تعقل جزئي على الوجه الجزئي والكلام فيها يكون بربنا عن ذلك.

فحينئذ تعين ان يكون على الوجه الثاني والى هذا اشار في الكتاب بقوله وتعقلها كما تعقل الكليات قولا لان هذا ادراك اخر جزئي متعلق بقوله وذلك غير الادراك الجزئي تعين³⁰⁷ تعقل الكسوف الجزئي من جهة اسبابها غير تعقله زمانيا بانه واقع او وقع او سيقع لان هذا ادراك الجزئي بوجه جزئي يتغير بتغير المدرك فانه يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله بخلاف الادراك الجزئي على الوجه الاول، فانه ثابت دائما سواء كان الجزئي حدث او حادث او سيحدث مع كونه علما بجزئي فان من تعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت معين محدود من زمان كونه في الحمل بان يكون من زمان كونه في اول الحمل الى ذلك الوقت عشر ساعات مثلا فيكون تعقله لذلك الكسوف امر ثابت قبل الكسوف ومعه وبعده وما هو مذكور بعده وما هو مذكور في الكتب ان تعقل الجزئي على الوجه الكلي هو ان يعقل باوصاف الكلية غير متعلق بالزمان، كما يعقل جلوس معين بانه جلوس انسان كاتب عالم رومي الى غير ذلك في موضع كذا عند طلوع الشمس بينه وبين جلوس كذا في موضع كذا متقدم او متأخر مدة كذا الى غير ذلك، حتى لا يبقى وصف الا وقد اعتبر فيه موافق لما ذكره الشيخ ههنا، لان هذه الاشياء بالحقيقة راجعة الى اسباب جزئية نوعها في شخصها هذا يتحقق هذه الفصول والشروح مخبطة في هذا الموضع.

قال تنبيه وإشارة: قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متفررة غير مضافة منها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هذا اذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما ذاتيا اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجر دخولا ثانيا فانه ليس كونه

³⁰⁵(ظ225) "كذا" في "ع"

³⁰⁶(ظ225) "لا" في "ع"

³⁰⁷(ظ225) ساقط في "ع"

قادرا متعلقا به الاضافات المعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيدا اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك قاذن اصل كونه قادرا لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء³⁰⁸ وانما تتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل الذي قبله.

اقول: هذا الفصل مشتمل على اصناف الصفات وبيان ما يجوز منها لله تعالى وما لا يجوز وتقريره ان يقال الصفة اما ان تكون متقرررة في الموصوف كالحياة والقدرة او اضافة محضية ككون الشيء يمينا او شمالا لشيء آخر وهذا القسم ذكره الشيخ في الفصل الاتي والمتقرر في الموصوف اما غير مقتضية لاضافة الموصوف الى غيره او مقتضية، والاول كالسواد والبياض والمقتضية اما ان لا تتغير بتغير المضاف اليه كالقدرة او يتغير كالعلم.

فهذه اربعة اقسام والقسم الاول من الثلاثة الاخيرة اذا تغير يلزم تغير الموصوف كما يزول صفة البياض ويحصل السواد واما الثاني فلا يتغير الموصوف بتغيره فان الشيء اذا كان قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم فينبغي كونه قادرا على ذلك الجسم لا لانه مما بقي في ذاته قادرا بل ما بقي اضافة قادريته على تحريك ذلك الجسم والسبب في ذلك ان القدرة صفة واحدة يلزمها اضافة الى امر كلي وتكون تلك الاضافة ذاتية لها اذ القدرة لا تتصور على شيء ويعرضها اضافة الى جزئيات ذلك³⁰⁹ الكلي بواسطة اضافتها الى ذلك الكلي كما تكون القدرة على تحريك الجسم بوزن مائة من مثالا ويدخل في ذلك زيد وعمر و حجر وشجر لكن اضافتها الى الكلي تكون ذاتية والى زيد وعمر و غير ذلك عرضية فان تلك الاضافات ليست مما لا بد منه للقدرة، بحيث لو لم يكن لم تكن القدرة فان زيدا مثلا، لو لم يكن في الامكان ولم تقع اضافة القدرة الى تحريك ابدا لما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك.

فاذن الاضافة الذاتية للقدرة هي التي الى الامر الكلي دون التي الى جزئياته والامر الكلي لا يتغير فلذلك لا يتغير القدرة وتغير الجزئيات لا يوجب الا تغييرا لاضافات الخارجة فلا يضرها وهذا القسم كالمقابل للاول لانه صفة ذات اضافة دون الاول

³⁰⁸(و226) "بل" زائدة في "ع"
³⁰⁹(ظ125) "مركب" زائدة "ج"

قال: ومثلها³¹⁰ مثل ان يكون الشيء عالما بان الشيء ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء السلس فيتغير الاضافة والفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالميا بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجري! جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزم اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستحيل مخصصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلفت حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يهتلف حال الشيء الذي له صفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضا مما ليس موضوعا للتغير لم يجر ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز باضافات بعيدة لا تؤثر في الذات.

اقول: هذا هو القسم الثالث وهو الصفة المتقررة المقترضية لضافة الموصوف الى غيره المتغيرة بتغير الغير كالعالم فانه صفة متقررة في العالم مقترضية لضافته الى معلومه بتغير يتغير المعلوم فان العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار، وذلك لان العلم بكل شيء تختص اضافته الذاتية ذلك الشيء ولا تكون العلم بالكلي علما بجزئياته بل يكون العلم بالجزئيات علما اخر فانا نعلم ضرورة انا اذا علمنا متقدمة³¹¹ يدخل فيها زيد مثلا كقولنا كل انسان حيوان لم يكن هذا العلم بعينه العلم بالنتيجة وهو قولنا زيد حيوان بل يكون العلم بالنتيجة علما اخر مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة الى النتيجة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة مخصصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحقق الاضافة المخصصة اليها بخلاف القدرة فانها صفة واحدة يعرضها اضافات الى الجزئيات ويكون للقدار بهيئة واحدة اضافة مختلفة الى الاشياء ولو قيل العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم او تمثل حقيقته عند العالم كما هو مذهب الفلاسفة.

والشيخ لما احتج الى هذه التكاليف، لان حصول صورة الشيء او تمثل حقيقته مغاير لحصول صورة شيء آخر او تمثل حقيقته لكن ما ذكره الشيخ وجه كلي في تغاير المعلوم³¹² سواء كان العلم مفسرا بهذا التغير او بغيره وهذا النوع من الصفة يختلف اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم الى الوجود او من الوجود الى عدم ويوجب اختلاف حال الموصوف واذا عرف ذلك فكل ما لا يجوز عليه التغير لا يجوز تغير صفاته المتقررة العادية عن الاضافة ولا يتغير صفاته المقترضية للاضافة والمتغيرة بتغير

³¹⁰(ظ26) "منها" في "ع"

³¹¹(و27) "مقدمة" في "ع"

³¹²(و27) "العلوم" في "ع"

الاضافة ويجوز تغير الاضافات البعيدة العارضة كما مر في القدرة اذ ذلك لا يؤثر في الذات والايس نقيض ليس هذا تقرير ما في الكتاب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العلم صفة ذات اضافة والتغير بسبب تغير المعلوم انما يقع في نفس الاضافة لا غير وذلك لا يوجب تغيرات العالم فان قلت العلم هو حصول صورة الشيء في العالم او تمثل حقيقته عنده وهذا المعنى صفة متغيرة قلت قد مر في النمط الثالث في بحث الادراك ان هذا التعريف ليس بصحيح ويلزم ايضا الفسادات المذكورة في تعقل الواجب.

قال نكتة : كونك يمينا وشمالا اضافة محضة فكونك قادرا او عالما كونك في حال متغيرة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة.

اقول: اشار الى صفة التي هي محض الاضافة لان كون الشيء يمينا او شمالا لشيء اخر اضافة ليست³¹³ تقرر في ذات الموصوف تقرر العلم والقدرة فتغير هذا النوع من الصفات لا يقتضي تغير ذات الموصوف وههنا بحث وهو ان يقال الاضافة عند الفلاسفة والشيخ صفة وجودية متحققة في الخارج وحينئذ لا بد وان تكون حاصلة في موصوفها لامتناع قيام العرض بذاته فاذا انعدمت يلزم تغير موصوفها بالضرورة فيلزم من ذلك جواز تغير الواجب لانه قبل كل شيء فتدوم به الفيلية ثم تحدث معيته ثم بعديته ولا خلاص عن هذا الا بالتزام كون الاضافات اعتبارية او سلبية.

قال تذييب: فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الاول باديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت.

اقول: قد علم ان العلم بالجزئي على الوجه الكلي هو ان يعلم الجزئي من³¹⁴ تعلقه بزمان بانه وقع او واقع او سيقع وعلى الوجه الجزئي ان يعلم متعلقا³¹⁵ بزمان وعلم ان العلم بالجزئي على الوجه الاول بريء عن التغير والعلم به على الوجه الثاني عرضة للتغير فحينئذ يجب ان لا يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي والا لزم التغير في ذاته كما مر في الفصول السابقة والتغير على

³¹³(ظ227) "لها" زائدة في "ع" ، ، "ك" في "ك"

³¹⁴(ظ227) "غير" زائدة في "ع" ، ، "ك" في "ك"

³¹⁵(ظ227) ساقط في "ع"

الواجب محال بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي البريء عن التغير ويجب ان يكون الله تعالى عالما بكل شيء لان كل شيء سواء كان معلولا له بوسط او بغير وسط يصل اليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الاول باديا واجبا لما علم ان ما لا يجب صدوره عن علته لا يصدر عن علته لا يصدر عنها واذا كان كذلك كان عالما بالكل على الوجه الذي ذكرنا وقضاء الله تعالى هو علمه تعالى بوقوع ما يقع ولا وقوع ما يقع على الجملة وتقديره هو علمه بالكائنات كما يكون في انفسها مع ترتيبها في الوجود ففكرة تفصيل قضائه والى هذا وقعت الاشارة بقوله تعالى " وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزل له الا بقدر معلوم"

قال اشارة : فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل.

اقول: لما بُين في اوائل النمط السادس ان الواجب لا يجوز ان يفعل لغرض وقصد بل يكون مخصص الكائنات على ما هي عليه عنايته التي هي علمه بالكائنات وبين في الفصل السابق انه تعالى عالم بالكل وذكر في هذا النمط ان³¹⁶ علمه تعالى فعلي لزم ان تكون عنايته ما ذكر هنا ومعنى كلامه ظاهر لكن يلزم من هذا ان لا يكون لشيء قدرة اصلا لا للانسان ولا لغيره مع ان مذهب الحكماء بخلاف ذلك.

المسألة الرابعة في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وفيها فصول

قال اشارة: الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعزى وجودها عن الشر والخلل والفسداد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازديادات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود³¹⁷ المحض مبدأ الفيضان الوجود الخيري، الصواب كان وجود للقسمة الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في آن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا او ذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل مؤنتها في تكميل الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان

³¹⁶(ظ227) ساقط في "ع"
³¹⁷(و227) "وجود" في "ع"

تتأذى احوالها في حركاتها وسكوناتها، واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان تتأذى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها اخطاء عقد ضار المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد، وتكون القوى المذكورة لا يعني عنانها او يكون بحيث لها عند المصاكة عارض وخطأ، وعلته هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلاً مرضياً بالعرض.

اقول: المراد بالخير ههنا ما يكون تحققه او لا من لا تحققه في نفس الامر والشر بعكس ذلك والامور الممكنة بالقياس في الخير والشر ينقسم الى خمسة اقسام لان الممكن اما خير او شر او لا هذا ولا ذاك والخير اما خير محض او يكون الخير غالباً كالأشياء التي فيها كمال لكن كمالها قد يؤدي الى شر ما عند المقارنة او المقارنة والشر.

اما شر محض او يكون الشر غالباً فيه فهذه خمسة اقسام والثلاثة الذي هي الشر المحض والذي شره غالب والمتساوي ليس في الوجود لان الكمال الالهي والحكمة البالغة ينافيها فبقي القسمان الخير المحض والذي خيره غالب والموجودان اما الخير المحض فكالمعقول، وما يشبهها فيجب ان توجد، لان الواجب جواد محض كما مر والجواد المحض مفيد³¹⁸ الفيضان الوجود الخيري ضرورة وكذا الذي خيره غالب لان في ترك الخير الكثير وعدم الاتيان به احترازاً عن شر قليل يعرض في بعض الاحيان شراً كثيراً وذلك مثل خلق النار خيريتها من حيث انها بالغة في الحرارة لان كمال معونتها في المصالح المتعلقة³¹⁹ بها، انما يحصل بكمال حرارتها وذلك لا يمكن الا ان يكون بحيث يؤدي ويؤلم ما يتفق مصادمتها له من الاجسام الحيوانية والنباتية وكذلك اجسام الحيوانية لا يمكن ان تكمل ما لها من الفضيلة الا وان تكون بحيث تتأذى في حركاتها وسكاناتها التي فضائلها من فضائل³²⁰ قواها الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وكذا احوال الاجسام الغير الحيوانية كالنار والهواء وغير ذلك وكذلك لا يمكن كمال فضائل الاجسام الحيوانية وغير الحيوانية التي في العالم الا وان تتأذى احوالها الحركية والسكونية من الاحوال والاقوال والافكار الا ان يقع لها خطأ اعتقاد ضار في المعاد والوصول الى الحق او يقع فرط هيجان امر عامل غالب مثل شهوة او غضب ضار فيها³²¹ يتعلق بالمعاد اذ لا تكون

³¹⁸(ط28) "مبدأ" "ع"

³¹⁹(و125) "متصلة" في "ج"

³²⁰(و229) "التي هي من فضائلها وفضائل" في "ع"

³²¹(و229) "مما" في "ع"

القوى الحيوانية وغير الحيوانية على وجه الكمال الا وان تكون بحيث يعرضلها عند المصادمات والملاقاة عارض خطأ وعليه جانب امر مضر لكن هذا وان وقع لكنه نرى في اشخاص قليلة بالقياس الى اشخاص السالمين عن ذلك وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولما كان لزوم الشر للخير الكثير معلوما وكان الوجود على وفق ذلك المعلوم كما مر في الفصل السابق من معنى العناية فكان دخول الشر في افعاله تعالى كالمقصود بالعرض وحينئذ يكون الشر داخلا بالعرض في القدر والذي به توجد الجزئيات فكانه مرضي به بالعرض.

قال وهم وتنبيه: ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم الا انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلاثة حال البالغ في الكمال والصحة حال المتوسط في الكمال والصحة وحال القبيح والسقام او السقيم والا ولان ينال من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافراً او معتدلاً او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخرية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جملة ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخراً من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من خيرات الاجلة واخر كالسقام او السقيم هو غرضه الاذى في الآخرة وكل واحد من طرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة.

اقول: هذا سؤال توهم وروده على ما مر مع جوابه وتقديره ان يقال ان قوى الانسان التي يحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسبب تلك الافعال سعيداً او شقياً ثلاث نطقية وشهوية وغضبية. والغالب على الناس ما يوجب الشقاوة بحسب هذه القوى، فان الغالب عليهم الجهل ومتابعة الشهوة والغضب.

وكل ذلك مضر في امر المعاد فكان الشر في الناس غالباً لا نادراً فاجاب بانه كما ان احوال البدن بحسب الظاهر والباطن ثلاثة البالغ في الكمال³²² والصحة والمتوسط فيهما والقبيح البالغ والسقام او السقيم والا ولان ينال من السعادة العاجلة قسطاً وافراً او معتدلاً، او يسلمان من الفساد الذي للقسم الثالث فكذلك حال النفس بحسب العلم والخلق ثلاثة البالغة في العلم والخلق الحسن والمتوسط فيهما وبالبالغة في الجهل ورداءة الخلق والنفس البالغة في العلم والخلق لها الدرجة القصوى في السعادة

³²²(ظ229) "جمال" في "ع"

الآخروية والمتوسطة لا سيما في المعقولات وان لم تكن لها الثواب الجزيل والنفع الجسيم الحاصل من العلم في المعاد لكن يكون من اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة والبالغة في الجهل رداثة الخلق يكون كالسقام والسقيم فله في الآخرة عذاب اليم وكل واحد من الطرفين نادر والوسط غالب في الناس اما الطرف الاول فظاهر واما الطرف الآخر فلان الجهل المركب الراسخ نادر بالنسبة الى الجهل البسيط، فالطرف الاول مع الوسط اكثر فيكون اهل النجاة اكثر بكثير من اهل العذاب فاذا الشئ ليس بغالب هذا ما ذكره وفيه بحث، لانه في بيان ان الخير غالب في هذا العالم لان المعفويات في الآخرة اكثر والجهل البسيط وان كان مما يعفا عنه في الآخرة لكنه ليس بخير فان عدمه خير منه الا ان تفسر الخير بانه ما لا يعاقب به وحينئذ يتخبط البحث لانه ما اراد بالخير هذا المعنى في الفصل السابق ولا في الفصل الذي بعد الفصل الاتي بل انما اراد ما ذكرنا والسؤال انما ورد على ذلك ولئن سلمنا لكن ما لزم منه ان الخير بحسب القوى الثلاثة اكثر بل بحسب القوة النطقية وحينئذ يكفي فيه ان يقال العلم والجهل البسيط اكثر من الجهل المركب فما الحاجة الى هذا التطويل يقال هذا غرضه لكذا اي ما يعرض له من قولهم غرضه لكذا اي اقبله له ونصبه لعروضه.

قال تنبيه: لا يقعن عندك³²³ ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفريق الخطايا ماثلة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تُصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لها فصل بيان.

اقول: هذا الفصل مشتمل على قوانين السؤالين مقدرين فالاول ان يقال ان السعادة الآخروية نوع واحد ولا يناله الا الكامل في العلم وذلك قليل. 2 الجهالات ومتابعة الشهوة والغضب تنافي النجاة وذلك اكثر فاجاب عن الاول ان السعادة التي تُعطى لاجل العلم وان كان اشرف انواع السعادات لكن السعادات الآخروية غير منحصرة فيها بل³²⁴ لاصحاب الاخلاق الحسنة والافعال المرضية بحسب اختلاف مراتبها انواع السعادات، وعن الثاني ان كل خطئة لا توجب العذاب الابدي بل انما يوجب جهل المركب واما باقي الاخلاق الرذيلة والافعال الذميمة انما توجب العذاب المحدود وذلك في اقل اشخاص

³²³(و230) "به" في "ع"
³²⁴(ظ230) "يكون" في "ع"، (ظ143) === في "ك"

الناس وقليل بالنسبة الى الخلاص السرمدي ولا تلتفت الى من يجعل النجاة وقفا على عدد قليل من العلماء الراسخين والحكماء البالغين في الاخلاق الحسنة والافعال المرضية ومصرفة عن اهل الجهل والخطايا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى لما قال تعالى "ورحمتي وسعت كل شيء" ماثلة اي قاطعة والعصمة المصدور ما يعتصم به اصلاً³²⁵ كالحبل وغيره وهنا اراد الثاني.

قال وهم وتنبيه: ولعلك تقول هذا امكن ان يبرر القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه بريء عن ان يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم وكان القسم الاول قد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار قد جعل غير الماء والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه.

اقول: هذا سؤال توهم وروده على الاشارة السابقة مع جوابه وتقرير السؤال ان يقال قلتم في الاشارة السابقة ان ما في الوجود اما خير محض او ما غلب فيه الخير فلم تبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر حتى كان الكل خيراً.

فاجاب بانه لو برئ هذا القسم عن الشر لكان هذا القسم غير هذا القسم بل كان القسم الاول وانما قلنا انه حينئذ كان غير هذا القسم لان هذا القسم في اصله مما لا يمكن تجرد خيره عن شر قليل فلو برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وجعل النار غير النار والماء غير الماء وترك هذا القسم وهو على هذه الصفة غير لائق بالجود الكامل كما مر فلهذا ادخل في الوجود.

قال وهم وتنبيه: ولعلك ايضا تقول فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطئتها كما ستعلم وهو كالمريض للبدن على بهمية فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج بحديث اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسناً لانه قد كان يجب ان يكون التجويف موجوداً في الاسباب التي بقيت فتنفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتجويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضي التجويف والاعتبار فركب الخطأ بالعزيمة وجب التصديق لاجل العرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم تكن في المقدرة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي

³²⁵(ظ230) "ايضا" في "ع"

لأجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل فينقطع عضو ويؤلم لأجل البدن بكليته ليسلم وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال لها أنها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاختذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب كليا، بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل منها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا حققت الحقائق فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها وانت قد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر.

أقول: هذا سؤال توهم وروده على الفصول السابقة مع جوابه وتقرير السؤال أن يفا انتم قلتم في الفصول السابقة أن وقوع الكائنات إنما يكون بقدر الله تعالى وخلاف تقديره محال فيكون صدور الأفعال عن الإنسان بطريق الخير وحينئذ لا يليق بالجواد الكريم مؤاخذتهم فاجاب عن ذلك بوجهين أحدهما على القواعد الحُكْمِيَّة، وهو أن العقاب للنفس على خطاياها من العقائد الباطلة والأخلاق الرديئة هو كالمرض للبدن بسبب اسرافه وحرصه على المأكولات والمشروبات وغير ذلك، فكما أن لحوق الأمراض للبدن بسبب تراكم الفضلات ضروري فكذا لحوق العقاب للنفس بسبب رسوخ رزائل العقائد الفاسدة والأخلاق الذميمة ضروري، وهو نار الله تعالى الموقدة التي تطلع على الأفئدة لكن لما كانت الآيات الواردة في الكتب الإلهية بالوعيد إذا أجريت على ظواهرها مقتضية للعقاب الجسماني من عند الفاعل القدير، فقال وأما أن يكون³²⁶ على جهة أخرى من مبتدأ له خارج³²⁷ فحديث آخر ولو سلم أنه معاقب من خارج على ما هو مقتضى الظاهر فذلك أيضا حسن، فإن وجود التخويف في الأشياء التي ثبت أنها أسباب للعقاب واجب لنفعه في أغلب الأوقات ولاكثر الناس، لأنهم حينئذ يكفون عن ارتكاب ويجب تصديق ذلك التخويف، لأن تصديقه تأكيد له ومفيض لزيادة النفع، فإذا عرض من أسباب القدر التي قدرها الله تعالى أن عارض واحد يقتضي التخويف والتصديق وأتى بالجريمة وجب التصديق بترتب ذلك العقاب لأن ترتب العقاب جائز لأجل التعرض الكلي، وهو كف الخلو عن مباشرة أسباب العقاب الموجبة للفساد.

وإن كان ذلك العقاب غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا أيضا من مختار رحيم لو لم يكن إلا جانب ذلك الواحد ولم يكن في ذلك العقاب له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت إلى الجريمة لأجل الكل فينقطع عضو ويؤلم لأجل صلاح البدن بكليته فإن ذلك من جملة الخير الكثيرة الذي يلزمه شر قليل فعلم أن ما يقتضي ظواهر الآيات غير مخالف لقانون العقل فيقال لم يلتفت لفت فلان أي لم ينظر إليه يوما

³²⁶(و231) "العقاب" زائدة في "ع"، (و144) ===== في "ك"
³²⁷(و231) "عنه" زائدة في "ع"

اوردا من انه لما كان جميع افعال الانسان بقضاء الله تعالى وقدره يكون الانسان مخيرا غير قادر على الفعل والترك وعقاب المخير وايلامه ظلم وترك ذلك عذاب وترك الظلم والاخذ بالعدل واجب على الجواد الغني على ان هذه المقدمات بديهية كلية ليس بصحيح بل اكثره من المقدمات المشهورة المشتملة على مصالح الجمهور ومع ذلك ليست بكلية فانها على تقدير كونها برهانيا انما يصح بالنسبة الى بعض الفاعلين وهو ما سوى الله تعالى ومع المقدمات الواجبة التي ذكرناها في جواب هذا السؤال لا تلتفت الى امثال هذه وقد بينا في المنطق اقسام القضايا الضرورية وغير الضرورية قال الامام هذا الجواب ضعيف لانه مبني على وجوب التجويف، فكما يقال ان كان القدر فلم³²⁸ العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخفيف؟؟ ويكون حكمها واحدا فان لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل وجوابه ان ما ذكره الشيخ على مذهب من قال ان الله تعالى مختار وكذا الانسان وفسره قدره على وجه لا يلزمه الجبر على ما هو الحق من مذهب اهل الملة واما الذي ذكر في جوابه فغير لائق بالقديم الحكيم الغني على مذهب الجبرية وكلام الشيخ على المذهب المختار عند اهل الملة والله اعلم.

قال النمط الثامن في البهجة والسعادة

اقول: البهجة السرور والنظرة والسعادة ما يقابل الشقاوة وفيه مسائل الاولى في اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية.

قال وهم وتنبيه: انه قد يسبق الى اوهام العامة ان اللذات القوية المستعملة هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلهما خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له³²⁹ تمييز ما فيقال له أليس الذمما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبته ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وقد يعرض له مطعم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعم ومنكوح في صحبة الحشمة فتتفرض اليد بهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثرا والذ لا محالة هناك من المطعم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهي حيواني متنافس³³⁰ واثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس

³²⁸(و128) "علم" في "ج"

³²⁹(و232) "ادنى" زائدة في "ع"

³³⁰(و232) "فيه" زائدة في "ع"

تستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مفاخره المبارزين وربما اقتحم على عددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقفه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل اليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما ينتفض على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية.

اقول: قد يسبق الى ظن العوام ان اللذات القوية العالية هي ما تدرك بالحواس الظاهرة وما يدرك بغيرها لذات ضعيفة خالية لا حقيقة لها فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان اقوى اللذات الحسية وآثرها عند العامة لذة المنكوح والمطعوم والمشروب واللذة الوهمية اقوى منها لان الواحد منا اذا حصل له غلبة ما ولو في امر خسيس كالنرد والشطرنج وما يجري هذا المجرى ويحضره في تلك الحالة مطعوم ومنكوح فيرفضه ويعرض عنه ويؤثر عليه لذة الغلبة الوهمية فلو لم تكن اللذة الوهمية اقوى لما اثره على اللذة الحسية وايضا اذا حظر مطعوم ومنكوح بحضور اصحاب الحشمة فيترك الالتذاذ بها رعاية للحشمة فهذا دال على ان مراعاة الحشمة اثر والتدبير الكريم اذا عُرِض له لذة الانعام على ما يستحقه فانه يؤثرها على الالتذاذ بمشتهي حيواني متنافس فيه من المطعوم والمشروب وغير ذلك وربما اثر فيه غيره على نفسه مسرعا الى الانعام به وكذلك من يكون كبير النفس يصبر على الجوع والعطش المؤمنين ولا يطلب المطعوم والمشروب محافظة لماء الوجه وتستحقر هوان الموت والهلاك عند مقابلة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد كثير راكبا ظهرا لخطر لما يتوقع من لذة الحمد ولو بعد الموت كأنه يرمي بين ذلك يصل اليه بعد موته ولولا ان اللذة الوهمية اقوى من الحسية لما قوت اللذات العاجلة على نفسه لاجل لذة وهمية آجلة.

فقد ظهر ان اللذات الباطنة الخيالية اقوى من اللذات الحسية وليس ذلك مخصوصا بالعقلاء بل ذلك مخصوص في الحيوانات العجم فان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ويمسك الصيد لصاحبه وربما يحمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في المطعوم والمشروب وقد يخاطر ويقابل محافظة عليه اعظم من مخاطرتها ومقابلتها محاماة على انفسها ومحافظة عليها واذا كانت اللذات الوهمية والخيالية اقوى من اللذات الحسية مع انها غير عقلية فان تكون العقلية اقوى منها اولى

وذلك لان قوة اللذة وضعفها بحسب قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي العطب الهلاك. اقتحم اي دخل بغير روية الدهم بعدد الكثير.

قال تذييب: فلا ينبغي لنا ان نستمتع الى من يقول انا لو حصلنا على جملة لانا كل منها ولا نشرب ولا ننكح فانه شقاوة³³¹ يكون لها والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذّ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ام يكون لاحدها على الاخر نسبة يعتد بها.

اقول: المنكرون للذات الروحانية قالوا كنا بعد الموت على حال لا نلتذ بالذات الحسية من المطعوم والمشروب والمنكوح وغيره فانه شقاوة لنا فهذا القائل غمي عن الذات الروحانية فيجب ان يُبصر بها فيقال له لا خفاء ان حال الملائكة والعقول الذّ وابهج وانعم من حال الانعام مع انه ليس لهم لذة الاكل والشرب والنكاح بل لا نسبة لاحديهما الى الاخرى.

المسألة الثانية واللذة والألم.

قال تنبيه: ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك أفق وشر.

اقول: نبه على ماهية اللذة والألم ليبين ثبوتهما للنفس بعد المفارقة فقال اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك معنى الادراك قد مر، والنيل هو الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك وصول اللذيذ بدون وصوله ليس بلذة لان مجرد تصور اللذيذ لا تحقق اللذة وانما لم تقتصر على النيل لان النيل اللذيذ بدون ادراكه ليس بلذة ولو قلنا ان النيل مشتمل على الادراك فيكون دلالة النيل عليه بالمجاز وذكر الشيء مجازا لا يجوز في التعريفات وانما قال لوصول ما هو عند المدرك كمال ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ المشتمل على ادراك اللذيذ وانما قال ما هو عند المدرك من³³² كمال وخير، لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا لكن لما لم يعتد المدرك كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقه فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لان في نفس الامر والمدرك باعتبار انه يفيد برآة المدرك عن القوة كمال وباعتباراته كمال والمدرك متوجه اليه باستعداده الاصلي خير فالخير كمال

³³¹(ظ232) "سعادة" في "ع"
³³²(و130) "من" زائدة في "ج"

خاص وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة فادراكه ونيله
انما يكون لذة ان لو أدرك من تلك الجهة كالمسك مثلا فانه كمال وخير من حيث الرائحة لا من حيث
الطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة.

واذا عُرف معنى اللذة عرف معنى الالم لانه مقابل لها والقيد الاخير وهو قوله من حيث هو كذلك لم
يذكره الشيخ في تعريف الالم اعتمادا على المذكور في تعريف اللذة وهذا احسن مما هم المشهور ان
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو المنافي لما بينا من فوائد قيوده
فان قلت لا نسلم ان اللذة هذا ولا يصح ان يقال نعني باللذة هذا اذ اللذة ليست ماهية اصطلاحية حتى
تفيد فيها العناية والارادة. قلت كل واحد³³³ منا يجد من ادراك وصول ما هو عنده كمال وخير ونيله
حالة ذوقية تشبهها النفس اشتهاى شائقا البقاء ولا يفهم من اللذة سوى تلك. فان قلت سلمنا لكن لم قلتم ان
ادراك ما ذكرتم ونيله عين اللذة لم لا يجوز ان يكون ملزوما لها قلت المطلوب من هذا البحث اثبات
اللذة للنفس بعد المفارقة او قبلها بحصول هذا الادراك. والنيل وهو حاصل سواء كان هذا عين اللذة او
ملزومها.

قال: وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم
الملائم والملبس الملائم والذي هو³³⁴ عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل فتارة
وباعتبار فالحق، فتارة وباعتبار فالجميل ومن العقلية نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة
وبالجملة فان هم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي
يخص به ونحوه استعداد الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو
كذلك.

اقول: هذا تفصيل ما هو عند المدرك كمال وخير وتقريره: ان الكمال والخير قد يختلف بحسب احوال
المدرك وكذا الشر والآفة فان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى حاله دون اخرى، وكذا الشر
والآفة وذلك يكون بحسب القوى الثلاثة التي تتعلق بالافعال الارادية بها اي الشهوة والغضب والعقل
فالذي هو عند الشهوة خير مثل المطعم او المنكح او غير ذلك.

والذي هو عند الغضب خير فالغلبة والانتقام ودفع المكروه والذي هو عند العقل خير وكمال فتارة
وباعتبار ما هو الحق وتارة باعتبار ما هو الجميل فالحق عند كون العاقل طالبا للكمالات العلمية

³³³(و234) "احد" في "ع" ، (ظ145) === في "ك"
³³⁴(ظ130) "هو" زائدة في "ج"

والجميل عند كونه طالبا للكمالات العملية ومن العقليات بمشاركة سائر القوى نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وامثالها والعقلاء يختلفون في ذلك فمنهم من رغب في بعضها دون البعض ومنهم بالعكس والخير بالقياس الى الشيء هو الكمال الخاص الذي يتوجه اليه الشيء باستعداده الاصلي وانما قال باستعداده الاول لان الشيء قد يطرأ عليه استعداده مخالف لاستعداده الاصلي مما³³⁵ ينحو اليه باستعداده الثاني لا يكون خيرا بالقياس الى ذاته بل بالقياس³³⁶ الى الاستعداد الطارئ كالانسان فانه مستعد في اصل فطرته لاقتناء الفضائل بل اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل فقصدها فلا تكون الرذائل خيرا بالقياس الى ذاته بل بالقياس الى الاستعداد الطارئ فعلم ان الخير اخص من الكمال فسقط ما قال الامام ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد فذكر احدهما مغن عن الآخر . قوله وكل لذة الى الآخر اراد ان يبين حاصل معنى اللذة لان ما هو مطلوب في هذا النمط مبني عليه فقال ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك.

قال وهم وتنبيه: ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا تلتذ بهما بالحل³³⁷ فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصيب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية معافصة غير خفي التدرج لذة عظيمة.

اقول: هذا سؤال توهم وروده على تعريف اللذة مع جوابه وتقريره ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما التذاذا الحلو فاجاب بانه لا نسلم باننا لا نلتذ بالصحة والسلامة ولئن سلمنا انا لا نلتذ بهما لكن شرط اللذة حصول الكمال والشعور به والمحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها لان النفس يذهل عن احساسها فان الحرارة والبرودة اذا استقرت في العضو لا يحس بهما كذلك الصحة والسلامة اذا استقرتا لا نحصل الشعور بهما فاما اذا ابتديا كالمريض والوصيب اذا عاد الى حاله الطبيعية دفعة ظاهرة التدرج يجد لذة عظيمة والوصب ما له وجع الثوب الرجوع المعافصة المفاجئة.

³³⁵(ظ234) "فما" في "ع"

³³⁶(ظ234) "القياس" في "ع"

³³⁷(و235) "غيره" زائدة في "ع"

قال تنبيه: اللذيذ قد يصل³³⁸ فيكره كراهيته بعض المرضى للحلو فضلا عن ان يشتهي اشتهاه سابقا وليس ذلك طاعنا في ما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال او ليس يشعر به الحس من حيث هو خير.

اقول: هذا سؤال اخر مع جوابه وتقديره ان اللذة لو كانت ادراك ما هو خير وكمال لوجب حصول اللذة حيث حصل هذا المعنى وليس كذلك، فان بعض المرضى يكره الحلو فضلا عن ان يشتهي اشتهاه شائقا فاجاب بان الحلو ليس خيرا له في تلك الحال انا بينا ان الخير والشر يختلف بحسب احوال المدرك ولا³³⁹ يشعر به الحس من حيث هو خير، وقد مر ان الخير انما يكون خيرا لو ادرك من حيث انه خير.

قال تنبيه: ان اردنا ان نستظهر في البيان مع عفاء ما سلف عنه اذا لطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل المبتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا ازال مانعه عادت لذته وشهوته وتأدى بتأخر ما هو الان يكرهه.

اقول: يعني ان اردنا ان نوضح تعريف اللذة وتلفظه ليسهل فهمه ويسقط التعرض المذكور، وان كان ما ذكرنا من الاجوبة معينا زدنا على التعريف ونقول: اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، ولا شاغل ولا مضاد للمدرك، اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بوصول الكمال والخير من حيث هو كذلك اما المضاد فكما يكون كيفية مانعة لذوق اللذيذ عن الالتذاذ بالحلاوة. واما الشاغل فكالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام اللذيذ وكل واحد من المانع والشاغل اذا زال عادت اللذة والشهوة كما كانتا ويحصل الالم بتأخر ما يكرهه قبل الزوال عاف اي كره.

قال تنبيه: وكذلك قد يحصر السبب المؤلم وتكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتألم فاذا ابتعثت القوة او زال العائق عظم الالم.

اقول: نعني كما ان اللذة لا تحصل مع وجود اللذيذ عند عدم الادراك واذا الالم لا يحصل مع علة وجود المؤلم عند عدم الادراك اما بان تكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت او تكون القوة المدركة

³³⁸(و132) قبل الحصول " زائدة في "ج"
³³⁹(ظ235) "اذ لا " في "ع"

معوقة عن فعلها كما في العضو الخدر فانه لا يتألم بالمؤلم مثل القطع والحركة فاذا انبعث القوة او زال العائق عظم الالم.

المسألة الثالثة في اللذة والالم العقليين.

قال تنبيه: قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذاء ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من³⁴⁰ يقاسي وصب الاسقام عند الحمية.

اقول: نبه على ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها كما يوجب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه كما يوجب الاحساس به لان العلم الحاصل بالمشاهدة اقوى وابلغ وكذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة مثال الاول العنين فانه لا يشترق الى لذة الجماع لانه لم يذقها مثال الثاني من لم يقاس الم الامراض فانه لا يحترز عنه بالحمية.

قال تنبيه: كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات وادراكاتنا متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادته ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشمومو ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم والتكيف بهيئة ما وجوه، وتذكرة وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل في جليلة الحق الاول قدر ما يمكنه ان يناله منه نهاية الذي يخصه ثم يتمثل فيه وجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مسندا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثل يتمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني.

اقول: نبه على ثبوت اللذة العقلية وانها اكمل من الحسية وهذان البحثان مما عده مطالب هذا النمط وتقرير الاول ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك، فكل مستلذ به اي كل ما يوجد لذينا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك.

³⁴⁰(236) "لم" زائدة في "ع"

ثم الكمالات وادراكاتها التين يتعلق بهما اللذة مختلفة بحسب اختلاف القوى من الشهوة والغضب والوهم والعقل فكمال الشهوة ان يتكيف العضو الذائق مثلاً بكيفية الحلاوة والعضو المخصوص بكيفية تحصل من المجامعة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو ومحل المجامعة او كانت حادثة لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان فان النائم يجد من لذة الجماع ما يجده اليقضان وكذا القول في سائر الكمالات الشهوية من الملبوس والمسموع وغيرهما وكمال الغضب ان تتكيف النفس الحيوانية بكيفية غلبة على المغضوب عليه، او بكيفية شعور باذى العضوب عليه وكمال الوهم ان يتكيف بصورة شيء مرجوة او بصورة شيء تتذكره وكذا حال سائر القوى المدركة وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها وللجوهر العاقل الذي هو النفس ايضا كمال وهو ان تمثل فيه من الواجب بقدر ما يستطيعه فان تعقل الواجب على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم يتمثل فيه ما هو في الوجود على ما هو عليه يقينا خاليا عن شوائب الظنون والالوهام على وجه لا يكون بين ما يمثل فيه وبين ذاته تمايز ولا شك ان هذا كمال للجوهر العاقل العقلي لانه يصير عقلا بالفعل وهو مدرك لهذا الكمال ولحصوله فاذن هو ملتذ بذلك فهذا هو الكمال العقلي وما مر الحيواني وههنا بحث وهو ان عدم التمييز بين ما تمثل فيه وبين ذاته انما يكون باتحادهما وقد مر فساد هذا المذهب في كتاب المبدأ والمعاد.³⁴¹

قال : والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي يشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد تنماهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة ونسبة الادراكين.

اقول: بين ههنا ان اللذة العقلية اكمل من الحسية وتقديره ان يقال الادراك العقلي اقوى كيفية واكثر كمية من الادراك الحسي ومدركات العقل اكمل واشرف واذا كان كذلك كانت اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية اما ان الادراك العقلي اقوى كيفية فلان العقل يبلغ الى كنه المعقول خالصا عن شوب العوارض والواحق والحس لا يدرك الا العوارض القائمة بسطوح الاجسام فالادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب واما ان الادراك العقلي اكثر كمية من الادراك الحسي فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان احساس الحقائق وانواعها والمناسبات الواقعة بينها غير متناهية والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكررت بالاشد والاضعف كالسوادين المختلفين

³⁴¹(و237) "في النمط السابع لكن الشيخ اختار هذا المذهب في كتاب المبدأ والمعاد" زائدة في "ع"

والحلاوتين مختلفين³⁴² متفاوتين واما ان مدركات العقل اشرف فظاهر لان مدركاته الواجب والعقول والنفوس وحقائق الاشياء ومدركات الحواس المحسوسات الحسية واذا كان كذلك كانت اللذة العقلية اكمل من الحسية لان نسبة اللذة الى المدرك كنسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك اذ قوة اللذة وضعفها تابعان لكمال المدرك والادراك وضعفها لان الحد والمحدود يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالبياض مع الحدة الذي هي لون باسط للبصر، فانه كما ان بعض الالوان اشد بسطا، فوجب ان كان بعض ما هو بياض اشد من بعض فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية كنسبة جليلة الحق.

وما يتلوه من الجواهر الكاملة الى مثل كيفية الخلاف وكنسبة الادراك العقلي الى الادراك الحسي فاين احدهما من الاخر واعترض الامام باننا نجد عند الاكل والشرب و الوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا ندري³⁴³ أهى ادراك ونيل لما ذكرتم ام لا وانتم ما اقمتم عليه برهاننا ثم ما ذكرتم من ان جوهر العاقل له هذا المعنى فهو مستلذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي وعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة الجوهر العاقل هي الحالة المخصوصة التي ذكرنا بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود هذه عقلية.

ثم قال ومما يُبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تظنونها فلو كانت الادراكات نفس الذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصول شيء عند حصوله والجواب انا بينا في تعريف اللذة ان عند الادراك والنيل تجد حالة ذوقية تشتهيها النفس اشتها شائقا واما الحسية فظاهرة واما العقلية فلان من امعن في الارتياض والاعراض عن الاغراض البدنية يجد تلك الحالة من ادراك الحق وكمالات فوق ما يظن حتى يؤديها على الحياو ويشتاق الى قطع علاقة النفس فكذلك اهل العلم عند ادراك المسائل يجدونها في الغاية وقد مر الخيالية والوهمية وليس مفهوم اللذة سوى تلك الحالة واشتغال النفس بتدبير البدن يمنعها عن الادراك فلذلك لا تحصل اللذة وعند عدم الادراك لا تكون اللذة حاصلة فلا يلزم كون الشيء مانعا عن الحصول عند الحصول.

قال تنبيه: الان اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه لم تسبق الى كمالك المناسب اولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه.

³⁴²(و147) "مختلفين" زائدة في "ك"
³⁴³(ظ237) ساقطة في "ع"

اقول: هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كانت اللذة العقلية في الادراك والتعلقات لوجب ان تشتاق اليها وتتألم بحصول اضدادها كما تشتاق الى اللذات الحسية وتتألم بفواتها وليس كذلك فاجاب بان سبب عدم الاشتياق والتألم راجع اليها لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها لانه قد مر ان اشتغال النفس بتدبير البدن والمحسوسات تمنعها من الالتفات الى المعقولات ولانها ما وجدت اللذة التي يوجد منها بعد المفارقة فلم تشتق اليها واما اضدادها فلما كانت مستقرة غير متجددة وكانت النفس مشغولة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تتألم منها .

قال تنبيه: فاذا³⁴⁴ علم ان هذه الشواغل التي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما انت قبلها لكنها تكون كالالام متمكنة كان عنها شغل فوق اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمية.

اقول: نبه على الالام العقلية وتقريره ان الشواغل البدنية من الجهالات والاخلاق الذميمة التي هي الانفعالات وهيئات ردية للنفس لاحقة بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعد المفارقة كما كنت قبلها لكنك تكون كالام متمكنة كان عنها شغل بواسطة تعلقات أخر، فاذا زالت العلائق البدنية ادركت الالام من حيث هي منافية كالألم المتمكن في العضو الذي لا يحس به لعائق من الخدر وغيره فاذا زال ذلك العائق احس به وذلك الالم الروحاني مقابل اللذة الروحانية فكما ان تلك اللذة فوق اللذات الحسية كما وصف فذلك الالم فوق الالام الجسمية فالنار الروحانية فوق الالام الجسمية.

المسألة الرابعة في مراتب الاشقياء والشهداء.

قال تنبيه: ثم اعلم ان ما كان من رذلية النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو³⁴⁵ مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب.

اقول: نبه على مقدمة تفيد في اثبات مراتب الاشقياء وتقريرها ان فساد حال النفس اما من جنس نقصان استعدادها للكمال الذي يرجى بعد المفارقة او بسبب عوارض قريبة والاول اما ان يكون لنقصان غريزة العقل او لرسوخ اضداد الكمالات فهذه اقسام ثلاثة يشترك في كونها رذائل وكل منها اما بحسب القوة النظرية او القوة العملية فهذه ستة اقسام والتي تكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو

³⁴⁴(و238) "واعلم" في "ع"
³⁴⁵(ظ238) "غير" زائدة في "ع"

غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسبب عذاب³⁴⁶ والراسخة التي بحسب القوة النظرية ايضا غير مجبور ويدوم العذاب لان الجهل المركب الراسخ كانه صورة للنفس غير مفارقة والشيخ لم يذكر هذا القسم في هذا الفصل صريحا لكنه داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ بانه غير مجبور³⁴⁷ والثلاثة الباقية اعني الراسخة التي بحسب القوة العملية وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة.

وغير الراسخة التي بحسب القوة النظرية كاعتقادات العوام والمقلدة فهي³⁴⁸ الذي بسبب العوارض الغربية وجميعها يزول³⁴⁹ بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الامزجة والافعال فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الردائة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه.

قال: واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لنسبة يفيداه الا اكتساب والبله بجنة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما المع به اليهم فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطنة تتبرأ.

اقول: النفوس التي لها رذيلة النقصان التي ذكرنا انما يتعذب بها ان لو كانت مشتاقة الى كمالاتها وذلك الشوق انما يحصل للتنبيه بالكمالات وذلك التنبيه انما يحصل بضرب من الاكتساب لان الحكم بان للنفوس كمالات غير بديهي فالبله على جنبه من هذا العذاب اذ ليس لهم شوق لعد الاكتساب والتنبيه كالعنيين الذي لم ينتبه بلذة الجماع فذلك العذاب انما يكون للجاحدين اي الذين اكتسبوا اضرار كمالاتهم لان اعتقاد ضد الكمال يوجب جحود الكمال والمهملين اي الذين تركوا الاشتغال بالكمالات بعد التنبيه بها والمعرضين عما ظهر لهم حقيقة بوجه لان النفوس التي تنبته بكمالاتها ان لم تشتغل بشيء من الكمالات تكاسلا فهي المهمة، وان اشتغلت فان اكتسبت ما يضاد الكمال فهي الجاحدة وان اكتسبت غير ذلك فهي المعرضة، وان تعذبوا باشتياقهم للكمالات الفانية عنهم بعد الموت بوفور لذة تلك الكمالات والبهجة بها.

واسوأهم حالا الجاحدون ثم المعرضون لاتصافهم بما شغلهم عن تلك اللذات والدرجات فعلم ان البلاهة ادنى الى الخلاص من فطنة ناقصة لا توصل الى الحق والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة القلب وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الاهتمام . البتراء تأنيث الابتر واعتراض الامام بان النفوس

³⁴⁶(ظ238) "مهلكة" في "ع"
³⁴⁷(و148) "وما يكون" زائدة "ك" ، (ظ238) ===== في "ع"
³⁴⁸(ظ238) "هذان" في "ع"
³⁴⁹(ظ238) "اذ" زائدة في "ع"

ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة ان جاز زوال ذلك الجزم عنها بعد المفارقة فليجز زوال العقائد الباطلة عنها وحينئذ يصير من اهل السلامة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما يكون قبل الموت فلا تكون مشتاقة معذبة واجاب بعض الشارحين بان النفوس الكاملة يتمثل فيها صور المعقولات على ما هي عليه وهي تلتذ بعد المفارقة بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها قبل المفارقة ذوات ادراك فقط وصارت بعد المفارقة ذوات ادراك ونيل وبذلك تم التذاذها واما النفوس التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمالات ورجت الوصول الى ما ادركته فبعد المفارقة فقدت ما رجته فنحييت وتصير معذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها.

اقول تنبيه: والعارفون المنتزهون اذا وضع عنهم وزر مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال العلي وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها.

اقول: العارفون اي الكاملون يحسب القوة النظرية المنتزهون اي الكاملون بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية اذا فارقوا البدن تخلصوا عن الضيق وعالم الكدورة الى الفضاء الواسع وعالم القدس وانتقشوا بالكمال الاعلى وهو مشاهدة ما ادركته وحصل لهم اللذة العليا والسعادة القصوى التي مر ذكرها اذ حصل لهم سبب السعادة وزوال المانع عنها كالمرايا المصقولة الحاذية شطر النفوس العالية.

قال: وليس هذا الالتذاذ منفردا من كل وجه والنفوس في البدن بل ينغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء.

اقول: هذه اللذة التي وصفت لهذا النوع من السعداء ليست مقتصرة على ما بعد الموت بل العلماء المحققون الراسخون في العلوم الالهية المنزهون عن العلائق الجسمانية يجدون هذه اللذة في كثير من الاوقات وذلك عند توجههم الى الله تعالى فتشغلهم تلك اللذة عن كل شيء لتمكنها منهم.

قال تنبيه: والنفوس السلمية التي على الفطرة ولم تغاظها مباشرة الامور الارضية الحاسة اذا سمعت ذكرا روحانيا يسير الى احوال المفارقات غشها عاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيره ودهشة وذلك للمناسبة وقد جُرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعته اياه لم يقتنع الا سمه السعار ومن كان باعته طلب الحمد والمنافسة اقتعه ما يليق الغرض فهذه حال لذة العارفين.

اقول: النفوس السليمة التي على الفطرة وهي النفوس التي لم تنتقش بالمعقولات النظرية ولم يتدنس بالعقائد الردية ومع ذلك لم يغلطها مباشرة الامور الجسمانية المكدره اذا سمعت ذكرا للروحانيات والامور العالية غشيها غاش شائق لشوقها اليها ولا يعرف سبب ذلك واصابها وجد شديد ولذة عظيمة يفضي ذلك الى حيرة ودهشة، وذلك للمناسبة التي لتلك النفوس مع عالم القدس.

وقد جُرب هذا تجريبا شديدا ووجد لكثير من الناس والباعث الذي هو الفطرة السليمة والمناسبة الاصلية افضل البواعث لان ما بالذات يكون اقوى مما بالكسب . قوله ومن كان باعته اياه اي من كان بعائه على طلب الكمال ذلك اي الفطرة السليمة والمناسبة لم يفتق الا بالوصول التام اليه ومن كان باعته شيئا غير ذلك الباعث من طلب الحمد والرغبة اقنعه ما بلغه اليه ولم يطلب الوصول الى المرتبة العالية فهذان النوعان هم الغارقون المتلذذون باللذات العالية اللفظ من الرجال الغليظ الخلق. الحاسية الشديد يقال حسات يده بالهمة اي صلبت عشيتها اي غطاها مبرح اي شديد المنافسة مزاحمة الغير للرغبة في شيء.

قال تنبيه: واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سمويا او ما يشبهه ولعل ذلك يقضي بهم اخر الامر الى الاستعداد الى الاتصال المسعد الذي للعارفين.

اقول: الفرقة الثالثة من السعداء البله وزعم قوم من الاوائل منهم الاسكندر ان تلك النفوس يعني بموت البدن والدليل الدال على نقاء النفس يبطل ذلك والقائلين ببقائها بعد البدن قالوا انها تبقى سالمة لخلوها عن اسباب التأذي ويحصل لها نوع من السعادة اللاتقة بها لسعة رحمة الله تعالى وهذا موافق لقوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله وقالوا انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا تدرك الا بالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر لاشتياقها الى البدن لا بان تصير مدبرة لتلك الاجسام، فان ذلك تناسخ بل بان يستعمل تلك الاجسام للتخيل ثم يتخيل الصور التي كانت في اعتقادها ووهما فان كان اعتقادها الخير شاهد من الخيرات الاخرية على حسب ما يتخيلها والا فشاهدت العقاب.

فيجوز ان تكون هذه الاجسام من الاجرام السماوية وجاز ان تكون متولدة من الهواء والادخنة مجردة عن الروح الحيوانية هكذا ذكر الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وقال ان هذا قول ممكن قال به بعض من اهل العلم ممن لا يجازف فيها يقول ولعله اراد به الفاربي وجاز ان يقضي هذا التعلق اخر الاجزاء الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين وهذه اقوال ظنية لا طائل فيها.

وقال: فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارنها النفس المستنسخة فكان لحيوان³⁵⁰ واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس وان تكون عدد نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فيتصل به او تتدافع عنه فتمانه ثم البسيط هذا او استعن بما تجده في موضع اخر لنا.

اقول: اراد ان يبين فساد التناسخ والقائلون بالتناسخ منهم من قال ان النفس الانسانية لا يتعلق الا ببدن انساني وسماه نسخا ومنهم من جوز تعلقها ببدن حيوان اخر وسماه مسخا ومنهم من جوز تعلقها بجسم نباتي وسماه فسحا ومنهم من جوز ايضا بجسم جمادي وسماه رسخا والشيخ ههنا اراد ابطال الاول فلماذا قال فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل وذكر في ابطاله حجتين احديهما انه قد ثبت في ما مر ان حصول مزاج صالح لتعلق النفس يوجب صدور النفس عن العقل الفعال وكل بدن يحدث معه نفس متعلقة فلو تعلقت به نفس اخرى على سبيل التناسخ يلزم ان يكون لحيوان واحد نفسان وهو محال لان كل واحد يعلم بالضرورة ان ما يشير اليه بقوله انا واحد ولو كان هناك نفس اخرى لا يشعر بها ولا يكون مشارا اليه بقوله انا فلا يكون نفسا له هذا خلف وهذا الحجة مبنية على وجوب حدوث النفس مع البدن.

الحجة الثانية: لو تعلق النفس المفارقة عن بدن ببدن اخر فاما ان يتلحق عقيب المفارقة او قبلها او بعدها بزمان ولا سبيل الى شئ منها اما تعلقها عقيب المفارقة فباطل من وجهين احدهما انه يلزم ان يتصل كل مناء بدن بكون بدن اخر وذلك محال اذ قد يكون فساد الابدان اكثر من كونها كما في الطوفانات والوقائع المهلكة العامة. الثاني انه حينئذ لا محال من ان يكون عدد الابدان الكائنة مثل عدد النفوس المفارقة او اكثر او اقل والكل باطل اما الاول فلامر في الوجه الاول واما الثاني فلانه لا محالة اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد وحينئذ يكون حيوان واحد هو بعينه غير او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال لما مر انه حينئذ يجب صدور نفس عن العقل او ينصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث بعض الاخر نفوس اخر من العقل ويلزم منه محالان احديهما اتصال تلك النفوس ببعض الابدان دون بعض غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وفيهما نظر.

³⁵⁰(ظ134) "بدن" في "ج"

واما الثالث فلانه لا محال من ان يتوجه نفسان او اكثر الى بدن واحد وتبقى بعض النفوس معطلة والاول باطل لانه اما ان يتصل المل به فيكون لبدن واحد نفوس وقد مر بطلانه في الحجة اولى او يتدافع ويتمانع فلا يتصل به شيء او يتصل بعضها دون البعض فلا يكون التعلق عقيب المفارقة هذا خلف وان تعلقت ببدن اخر قبل المفارقة بزمان يلزم تعلق نفس واحدة ببدنين او اكثر وقد مر بطلانه وان تعلقت بعد المفارقة بزمان فقد جاز تعطيلها في زمان وذلك يقتضي جوا التعطيل في سائر الاومنة فلم لا يجوز التناسخ لازما ولما ذكر الشيخ هذه الحجة على سبيل الاجمال اشار الى تفصيلها فقوله ثم البسيط هذا او استغن بما تجده في موضع اخر لنا وهذه الحجة بتقدير صحتها انما تدل على التناسخ لجميع النفوس وفي جميع الاوقات باطل اما لبعضها وفي وقت ما فلا اذ يمنع استحالة فناء بعض الابدان مع كون البعض واستحالة كون عدد الابدان الكائنة مثل عدد النفوس المفارقة في وقت من الاوقات.

المسألة الخامسة في مراتب الموجودات في اللذة والابتهاج.

قال اشارة : اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعان للشيء ولا شاغل عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حظرة ذات ما والشوق هو الحركة الاول الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام تمثّل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عُشّق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره.

اقول: لما فرغ من لذات السعداء وآلام الاشقياء في الاخرة اشار الى مراتب الجواهر العاقلة العقلية في اللذة والابتهاج وهي خمس مراتب، الاولى مرتبة الواجب وهي اجلّها وافضلها لان ادراك الواجب اتم الادراكات واشدها وذاته اكمل الذوات واشرفها بل لا نسبة اليه لشيء في الكمال والشرف ولا شاغل ولا مانع له عن الادرامات.

وقد مر ان اللذة والابتهاج بحسب الادراك والمدرّك وعدم المانف فيكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات واجلّها على الاطلاق والعشق الحقيقي اي الحب المفرط الذي ليس فيه شائبة اللذات

الجسمانية هو الابتهاج الخامل بتصور حضور ذات ما لان الابتهاج بتصور الشيء انما يكون لكونه مؤثرا والابتهاج بتصور ذات حضور ذات ما هي المعشوقة، والشوق وهو حركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتوحد ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه كما اذا تمثل صورة المعشوق في الخيال و لم يتمثل في الحس فيحصل لاجلها شوق الى ان يتمثل في الحس فكل مشتاق فانه نال من المعشوق شيئا وفاته شيء هذا اما هو معنى العشوق وقد عرف معنى العشوق فالواجب لكونه مدركا لذاته الكاملة يكون عاشقا لذاته معشوقا لذاته سواء عشقه غيره او لم يعشقه لكن عشقه غيره فهو معشوق لذاته لا بسبب صفة اخرى وعاشقه هو وكثير من الموجودات واطلق لفظ العاشق عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور في عرف الالهييين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق واستعمل بدل لفظ الابتهاج لان اطلاقها على الواجب وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور.

قال: ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول والا الى التالي من خلص اوليائه القديسين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاق فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم يلتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصنافهم اذا ما ولما كان الاذا من قبله كان اذا لذيا وقد يحالي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا خال اذ الحكمة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخصصة الى النسل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا مالت الغبطة العليا في حيويتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق الله الا في الحياة الاخرى.

اقول: المرتبة الثانية من مراتب الابتهاج مرتبة الجواهر العقلية القدسية، فانهم مبتهجون بواجب الوجود لادراكهم اياه من حيث كماله ويبتهجون بانفسهم من حيث كماله.

ويبتهجون بانفسهم من حيث انهم بالواجب لان ابتهاجهم يتم بذلن فهم يعشقون الواجب ويعشقون انفسهم فهؤلاء هم اخلص اوليائه واحبابه المقدسين عن الكدورات ولا ينسب الى الواجب ولا الى الجواهر العقلية شوق اذ قد عُرف ان الشوق انما يكون عند فقدان المعشوق والواجب لا يغيب ذاته عنه والجواهر العقلية لا يغيب عنها ذات الواجب ولا واتهم فلا ينسب اليهم الشوق والمرتبة الثالثة مرتبة العشاق والمشتاقين وهم النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت في الابدان وهم من حيث هم عشاق فقد نالوا نيلا ما من معرفة الحق فهم يلتذون به ومن حيث انهم مشتاقون فقد يكون لاصناق

منهم اذا ما خوفا من عدم النسل ومن آمن ذلك فقد يشعر بالاذى او لا يلتفت اليه ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا اذ ذلك، لان اذى المعشوق يكون لذيذا يشبه بوجه ما فان افضت الحركة الى النيل بطلت الحركة والطلب وتحققن البهجة التامة والا بقي الطلب والنفوس المستغرقة في المحبة الالهية لا يتخلصون عن الاذى الشوقي ماداموا في الدنيا بل تكون اعلى مراتبهم ان يكونوا عاشقين مشتاقين فاذا تخلصوا عن العلائق الدنيوية وانقلبوا الى الآخرة فتخلصوا عن الاذى الشوقي وتخلص لهم البهجة التامة.

قال: ويتلوا هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوا النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة.

اقول: المرتبة الرابعة مرتبة النفوس البشرية التي لم تستغرق في معرفة الله تعالى ومحبه بل كانت مترددة بين جهتي الربوبية والدنيوية فلها نوع من البهجة ونوع من الاذى على اختلاف درجاتها المرتبة الخامسة النفوس البشرية المنغمسة في محبة الامور الدنيوية وعلائقها التي لا التفات لها الى عالم القدس كالذين لا مفاصل لرقابهم المنكوسة فانهم لا يمكنهم الالتفات الى الاعلى.

قال تنبيه: فاذا نظرن في الامور وتأملتتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالات تحضه وغشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه ورحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي عناية وهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا.

اقول: لما تكلم في العشق والشوق ذكر ان ذلك لا يختص باولي الالباب وذوي العقول بل هو حاصل لكل شيء فانك لو تأملت وجدت لكل شيء من الجسمانيات حيوانا كان او بسيطا او مركبا كمالات يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا الى ذلك الكمال اذا فارقه ذلك الكمال رحمة من العناية الاولى من حيث هي عناية بالاشياء اي وجدت لكل شيء كمال يخصه لرحمة من العناية الاولى وللشيخ رسالة في العشق بين فيها سرياته في جميع الكائنات والله اعلم.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLAHİYAT BÖLÜMÜNÜN TAHLİLİ

3.1. SEMARKANDÎ’NİN ŞERH METODU

Beşaratü’l-İşarat, İbn Sina’nın kaleme aldığı *el-İşarat ve’t-Tenbihat* adlı eserin tümü üzerine Semarkandî tarafından yazılan şerhtir. Semarkandî bu şerhinde, İbn Sina’nın eserinde takip etmiş olduğu bölüm planlamasında herhangi bir değişiklik yapmayıp, onun planına sadık kalarak mantık, tabiiyyat ve ilahiyât (metafizik) bölümlerinden oluşan eserin tamamını şerh etmiştir. Ayrıca meselelerin sadece başı ve sonunu şerh etmekle yetinmeyip, kitabın içerdiği “işaret” , “vehim” ve “tenbih” gibi alt başlıklara sadık kalarak tamamıyla şerh etmiş ve İbn Sina’nın tertibiyle iç içe ve bütünlüklü bir vaziyette şerhini yazmıştır. Böylece, *el-İşarat ve’t-Tenbihat* eserinin disiplinini bozmadan şerhine devam etmiştir.

Şerhin yazılış tarzına gelirsek “Kâle Ekûlu”³⁵¹ şeklinde yazılmış olduğunu görürüz. Bu şeklin, metinle şerhi ayırdetmek konusunda talebelere ve genel okuyuculara yardımcı olduğu söylenebilir.

Semarkandî, müellifin tertibine uysa bile bu tertibi daha da kolaylaştırma yoluna gitmiştir. Şöyle ki, Semarkandî Namatlar³⁵² şeklinde yazılan *el-İşarat ve’t-Tenbihat* kitabı daha sistematik olsun diye namat’ın içerdiği konuları, İbn Sina’nın seçtiği alt başlıklar altında mesele haline getirmiştir. Örneğin, İlahiyat bölümünün birinci Namat’ını dört meselede toplamış, böylece okuyuculara daha açık ve anlaşılır bir metin sunmayı hedeflemiştir. Bu da bu şerhin özgün taraflarından biri olarak görülebilir.

³⁵¹ Kâle: dedi. Ekûlu: ben diyorum anlamındaki bu yöntem şerhe konu olan metin Kâle ile başlar, yapılan şerh de Ekûlu ile başlar.

³⁵² Namat, İbn Sina’nın ana başlık olarak eserinde kullandığı sözcük, yol anlamına gelir.

Bazı şarihlerden farklı olarak Semarkandî'nin bu şerhi, doğrudan doğruya İbn Sina'nın bu eserini şerh ve açıklamak için kaleme aldığı açıktır. Semarkandî bu şerhte kendi görüşlerinden ziyade, müellifin kastettiği manaları öne çıkarır. Müellifin amacı ve kast ettiği şeyi daha açık olsun diye her başlığın altında zikredilecek konuyu kısa bir şekilde açıklayarak giriş yapar. Tıpkı dördüncü namatın başlığında müellifin vücud'dan ne kastettiğini açıklaması örneğinde olduğu gibi.

Semarkandî sadece cümlenin genel anlamıyla ilgilenmez, İbn Sina'nın kullandığı “tenbih”, “zan”, “gaye” gibi müşterek kavramlar üzerinde odaklanarak müellifin yöntemine uygun bir şekilde müphem ıstıhlara açıklık kazandırmaya çalışır. Örneğin, dördüncü namatın ikinci meselesinde ereksel nedeni açıklaması böyledir.

Şarih, müellifin kullandığı kavramların kullanılış maksadı hakkında fikrini açıklarken kendi kavramsallaştırmalarını da metne yansıtmıştır. Örneğin “imkân” kavramının İbn Sinâ tarafından “gerçekleşme” anlamında kullanıldığını tespit ve ifade ederken kendisi de bir şeyi meydana getiren ve onun sürekliliğini sağlayan illet anlamında “illet-i vücûd” ve “illet-i bekâ” kavramlarını kullanmıştır. Bu durum şarihin metne hâkim olduğunu ve gerektiğinde kendi terminolojisini de devreye koyabildiğini göstermektedir.³⁵³

Semarkandî'nin şerhini başarılı kılan sebeplerden birisi de şerhin, mantıksal önermeler örgüsü içerisinde yapılmasıdır. Semarkandî İbn Sina'nın metninde bazen rastlanan mantıki önermelerdeki eksikliği kendisi tamamlayarak şerhine devam eder. *el-İşarat ve't-Tenbihat* muhtasar olarak yazılan bir eser olduğundan dolayı, mantıki mukayese açıklanmadan, doğrudan sonuç aktarılır. Şarih ise önermeleri belirterek okuyucuyu neticeye götürür. Tahlil bölümünün sonraki kısımlarında bu husus açıkça görülecektir.

Semarkandî'nin, *el-İşarat'ın* içerdiği delilleri mantıksal forma dönüştürmesi, adeta şerhini daha açıklayıcı kılmıştır. Semarkandî bu şekilde mantıki konulara ne kadar hakim olduğunu başarıyla yansıtmış, böylece okuyuculara yol göstermiştir. Örneğin altıncı namatın ikinci meselesi böyledir.

Şarihin daha önce kaleme alınan şerhlerden yararlandığı kesindir. Bazı konularda diğer şarihlerle ilgili değerlendirmelerde de bulunur. Bu gibi değerlendirmeleri yaparken isim

³⁵³ Baga, 16.

vermemekle birlikte, İbn Sina'ya karşı çıkan şarihlerin yanlış anladıklarını dile getirmeye çalışır. Örneğin, dördüncü namatın ikinci meselesinin sonunda, müellife karşı çıkan şarihlerin yanlış anladıklarına ilişkin iddiası böyledir.

Beşarat kitabında okuyucu, klasik felsefi metinlerde, ayet ve hadis gibi fazla rastlanmayan metinlerle karşılaşabilir. Bunun da nedeni şarihin kelamcı kimliğini yansıtmaya olabir.

Semarkandî'nin şerhini diğer şerhlerle mukayese yapmamız bu çalışmanın sınırlarını aşan bir şey olduğundan, diğer şerhlerle mukayese yapmamız söz konusu olmasa da; bu eserin diğer şerhler arasındaki mertebesine kısaca şu şekilde değinebilir.

Bu şerhten önce İbn Sina'nın bu eseri hakkında iki şerh yazılmıştır. 1. Fahreddin Razi'nin (543-606 h.) *el-İnârât fi şerhi'l-İşârât* adlı şerhi. 2. Daha sonra Nasruddin Tusî'nin (597-672 h.) *Hallu Müşkilatı'l-İşârât* adlı eseri. İzutsu, Razi'nin şerhini şöyle değerlendiriyor: "Razi'nin şerhinde İbn Sinâ'ya karşı ileri sürdüğü argümanların büyük bir kısmı Razi'nin yanlış anlamalarına ve üstün körü hükümlerine dayanmaktadır". İzutsu Tusî'nin şerhi hakkında da şöyle söylüyor: "Tusî'nin yazdığı şerh takdire şayan bir eserdir".³⁵⁴ Şöyle ki, Tusî'nin şerhindeki amacı eleştiri değil açıklamadır.

Semarkandî'nin şerhini bu iki şerhle mukayese edersek, Razi'nin şerhinden uzak, Tusî'nin yöntemine daha yakın olduğunu görürüz. Semarkandî'nin, Tusî'nin şerhinden belli ölçüde yararlandığını da söyleyebiliriz. Fakat Semarkandî'nin şerhini Tusî'nin şerhinden farklı kılan şey, metinde bulunan konuları daha detaylı bir şekilde ele almasıdır. Mesela Semarkandî mantıki mukayeselerin hakkını tamamıyla vermiş dersek yanılmış olmayız. Örnek olarak dördüncü namattaki "nedenler/ilel" konusu kafidir.

3.2. DÖRDÜNCÜ NAMAT'IN TAHLİLİ: VARLIK VE İLLETLERİ HAKKINDA

Bu namat varlık ve illetleri hakkında yazılmıştır, yalnız burada varlıkla kast edilen şey mümkün varlıktır. Bu da illetler sözcüğünün atfıyla anlaşılır, zira varlığı vacip olan şeyin illeti yoktur. Burada şarihin³⁵⁵ sırasına bağlı olarak incelenen meselelerin tahlili yapılacaktır.

³⁵⁴ İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 86.

³⁵⁵ Şarih Semerkandi için, müellif ise İbn Sina için kullanılmıştır.

3.2.1. “Mevcut Ancak Mahsusata (Duyulura) Hasredilir” İddiası Hakkında

Bu mesele varolmakla duyulur ve konumlu olmak arasındaki ayrılmazlığı (telazum) çürütmek amacıyla yazılmıştır. Müşebbihe mezhebi gibi vehim gücüyle hareket eden bazı insanlara göre, “varolanın duyulur olması gerekir”. Dolayısıyla konum sahibi olan cisim ve araz gibi olmayan şeyler onlara göre mevcut değildir.

Bu görüşün yanlış olduğunu İbn Sina külli (tümel) manaları örnek vererek açıklamıştır. Şöyle ki, sağlam fitrata sahip olan birisi duyulur bir şeyi düşündüğünde, duyulur şeyin içinde duyulur olmayan bir şey bulur. Semarkandî, müellifin örneğinden hareket ederek ve müellifin bu konuda benimsediği görüş açığa çıksın diye “insan” küllisini var olması bakımından ele alıyor. İnsan fertleri, ortaklaşa insan anlamını taşımaktadır. İnsan sözü fertlere göre müşterek bir lafızdır. İnsan küllisi duyulur ya da duyulur olmayan bir varlığa sahiptir. Birinci ihtimal imkansızdır. Şöyle ki, insan küllisi, duyulur ve konum sahibi olsaydı muşahhas olurdu ve müşterek olma özelliğini kaybederdi, böylece fertler için insan küllisi geçerli olmazdı. İkinci ihtimal ise insan küllisinin duyulur olmayan bir varlığa sahip olmasıdır ki, bu şaşılacak bir şeydir.

Şarih müellifin örneğine sadık kalarak onu açıklasa bile, yine de İbn Sina’nın delilde kullanmış olduğu örneği sonuca götürmek bakımından zayıf görüyor. Şarihe göre insan ve genel olarak külli örneği ya umumla tahsis edilerek kullanılır ya da umumla tahsis edilmeden kullanılır. Umumla tahsis edilen külli gerçek bir varlığa sahip değil, ancak zihinsel bir varlığa sahiptir. Şarihe göre müellif bu örneği ikinci anlamda kullanmışsa da, yine de bu küllinin (insan ismi) duyulur olmayan bir şey olduğu kesin olarak ortaya konamamıştır.

Müellifin ortaya koyduğu ikinci delil ise: Eğer var olanların tümü vehim ve hisse dahil oluyorsa vehim ve his de kendilerine dahil olurdu. Ayrıca akıl ve aşk, korku, utanma vb. nefse ilişen duygular da vehme dahil olurdu. Halbuki onlar ne dokunulur, ne işitilir, ne görülür, ne de tadılır şeylerdir. Zira bunların dışında olup, mahsusata ilişkin bir şey taşımayanlar vehme dahil olmaz; üstelik vehim ve his ancak cüzi manaları algılayabilir. Şarih burada müellifin dediklerine ilave bir şey söylemeden delili olduğu gibi zikretmiştir.

3.2.2. İlet Ve Hükümleri Hakkında

Semarkandî genel olarak illetleri ikiye ayırır: malûle dahil olan illet ve malûlden hariç olan illet. Malule dahil olan illet mahiyet illetidir, hariç olan illet ise vucut illetidir. Mahiyet illeti iki çeşittir, 1. Malulün onunla bilkuvve var olduğu şeydir ki, ona madde denir. 2. malulün onunla bilfiil var olduğu şeydir ki, ona suret denir. Vücut illeti de ikiye ayrılır: 1. Malulün onunla var olduğu şeydir ki, o fail illettir. 2. Malulün onun için var olduğu şeydir ki, o da gaye illetidir. Bu da fail illetin failliği bakımından illeti olur, aynı anda malulun gaye illeti olur.

Bu konuyu daha iyi algılamak için müellif üçgen örneğini verir. Üçgen hakikat bakımından, yüzey ve onu çevreleyen üç hattın (çizgi) oluşan bir şeydir. Üçgen'in mahiyeti yüzeye taalluk eder, hat da onun kenarını oluşturur. Yüzey ile hatlar ona üçgenliğin hakikatini kazandırır, onun maddi ve suri illeti gibi olurlar. Var olması da başka bir illete taalluk ederek gerçekleşir ve o illet de onun zati bir cüzü olur. Üçgen örneğini bu şekilde kullanmamız şarihe göre çok da açıklayıcı değildir. Şöyle ki, bir şeyin illeti, aynı anda o şeyin mahiyetini mukavvim kılan nedenlerin de illeti olabilir. Şarihin kullandığı Tıpkı marangozun yatağın suretine illet olması gibi veya suretle maddeye illet olan mufarık cevher gibi.

3.2.3. Vacibin Var olması Ve Tüm Şeylere İlet Olduğu Hakkında

İlk illet mevcut ise, kendisinden sonra gelenlere, dolaylı ya da dolaysız bir şekilde illet olur. Var olan şeyler başka şeyler itibara alınmadan kendi zatlari dikkate alındığında, varlığı ya kendisinden kaynaklanır ya da başka bir şeye dayanarak var olur. Varlığını kendinden kazanan şey vacip, varlığı başkasından kazanan şey ise mümkün olur. Mümkün olan şeyler kendi dışında başka bir illete muhtaçtır ve o illetin kendisi gibi olmaması gerekir. Mümkünün sebepsiz var olması da muhaldir. Zira mümkün sebepsiz var olursa iki ihtimalden biri nedensiz bir şekilde tercih edilmiş olur ki, bu da imkansızdır.

İbn Sina, İlk illetin var olduğunun ispatında açık bir kanıt olduğunu düşündüğü için, teselsül deliliyle iktifa etmiştir. Semarkandî ise bu konuyu şöyle açıklamaya çalışmıştır: kümelerin (ister devir isterse teselsül olsun) içinde bulunan tüm şeyler maluldür, dolayısıyla o kümede bulunan şeyler harici bir illete ihtiyaç duyar. Kümenin mümkün olduğunu da

şöyle açıklar: Eğer küme bir illete muhtaç olmasaydı, vacip olurdu. Ne var ki, böyle bir küme içerdiği fertlerden oluştuğundan dolayı vacip olamaz. Aksi takdirde o şeyler ya tamamıyla, ya da fert olarak bir illete muhtaç olur veyahut bazısı illete muhtaç iken, bazısı muhtaç olmaz. İhtimallerin her üçü de, grubun bizatihi oluşmuş olduğu görüşünü batıl kılar. Zira bazılarının illet bazılarının da mâlul olmasını da geçersiz kılar. Netice olarak kümeden hariç olan bir illetin bulunması ve o illetin başka bir illetin mâlulü olmaması gerekir. Aksi takdirde zincirler arasında başka bir teselsül oluşur.

3.2.4 Tevhit Hakkında

Bu meselede tevhit konusu iki yönden ele alınır: 1. Vacib’ul-vucud (zorunlu varlık) tektir. 2. O, bileşik değildir. Varlığı zorunlu olanın tek ve bir olmasını müellif iki önermeden oluşan bir mantıki burhanla ispatlamaya çalışır. Birinci önerme şöyledir: “bir şeyde iştirakın oluşması başka bir şeyde bulunan ihtilafı iktiza etmez”. Bu önermeyi şarih aşağıdaki gibi açıklar:

“Zeyd” ve “Amr”ın insanlıkta, “insan” ve “at”ın hayvanlıkta, “bu yürüyen” ile “o yürüyen”in yürümede müşterek olması gibi bu şeyler bir bakımdan müşterek, taayyün bakımından farklı olur. Onları kaim kılan mefhumda ortak olan şeyleri göz önünde bulundurursak dört ihtimal ile karşı karşıya kalırız. Birinci ihtimal: bir şeyde iştirak olmasının başka bir şeyde farklılık olmasını iktiza etmesi veya tersidir, birinci ve ikinci örnekte bulunduğu gibi. İkinci ihtimal: zati değil, arazi olduğu için birisinin birisini iktiza etmemesidir. Üçüncü ihtimal: iştirak olan şeyin, farklı olanın bir arazi olmasıdır, yürüyen örneği gibi. Dördüncü ihtimal ise üçüncü ihtimalin tersidir, birinci ve ikinci örneğe taayyün açısından bakılırsa durum böyledir.

İkinci önerme ise şöyledir: “Şeyin mahiyeti o şeye ilişkin başka bir sıfatın nedeni olabilir”. Örneğin hayvanın sıfatı olan natikiyet ki, aynı zaman da gülücü olmanın da nedeni olur. Fakat mahiyet veya şeyde bulunan başka bir sıfat, şeyin var olmasına neden olamaz. Aksi takdirde kendinde ve özünde bulunan bir şey kendi varlığına takaddüm etmiş olur ki, bu da imkansızdır.

Önergeler anlaşıldıktan sonra burhanı şu şekilde terkip edebiliriz: Tayin edilmiş (belli olmuş) veya taayyün etmiş vacibu’l-vucudun, tayin edilmesine ve vacib olmasına yönelik

varlığı zorunlu olur. Taayyün, vacib'ul-vucud'dan başka bir şey ve vacib'ul-vucud'un malulü ise vacib'ul-vucud tek ve bir olur. Çünkü muayyenin varolmasıyla vacib var olur, yok eğer onun ne aynı ne de malulü olursa başka bir şeyin malulü olur ki, vacib bu durumda mümkün dönuşür, o da zaten imkansızdır. Taayyün bir araz ise bir nedenden dolayı ortaya çıktığı anlaşılır, vacibe has olan şey de ancak bir neden yoluyla ortaya çıkar. Ayrıca o neden ve neyle has olmuş olan şey mahiyet ile birleşmiş ise o neden zâtını var kılan ilişkin bir özelliğın nedeni olur. Bu neden ilk taayyünden sonra zata arız olursa, tüm söylediklerimiz batıl olur.

Bu sözlerden hareket edilerek, vacib'ul-vucud, zâtının taayyün etmesi bakımından tektir, dolayısıyla birçok şeye değil, ancak tek bir varlığa vacib'ul-vucud denir.

Vacib'ul-vucudun zat yönünden çok olması nasıl imkansız ise, cüzler yönünden de çok olması imkansızdır. Şöyle ki, bileşiklik (terkip) genel olarak üç çeşite ayrılır. 1. manevi bileşim, madde ve suretten oluşan bileşikler gibi. 2. Nev'i bileşim, cins ve fasıldan oluşan bileşikler gibi. 3. Miktarı bileşim, cüzlerden oluşan bileşikler gibi. Vacib'ul-vucud bu cihetlerden bileşik olsaydı, o ancak cüzler yoluyla vacib olurdu. Bu durumda bu cüzler vacib'den önce ve vacib'den başka bir şey olurdu; oysa vacib'den önce bir şeyin varolması imkansızdır. Binaenaleyh vacib tektir hiç bir yönden bölünemez.

Vacib'ul-vucudun vacib olması kendinden kaynaklandığı için, varolması mahiyetinden başka bir şey olamaz, yani varlığıyla mahiyeti aynı olur. Cisimler ve ona taalluk edenler malul oldukları için, vacib ne cisim olarak algılanır, ne de bir cisimde yer alır. Binaenaleyh vacib ne bir mekandadır ne de bir mekana muhtaçtır. Böylece “mevcudun la fı mevzu” (bir konumda olmaksızın var olmak) cümlesinden ne kastedildiği anlaşılır. Vacib, cisim ve mekanda olmayınca da ona ancak İbn Sina'nın deyimiyle “aklı irfan”la işaret edilebilir. Zâtında fazlalık ve eksiklik bulunmadığı için tüm taalluklardan münezzeh olur, kendinde kaim ve başkasını mukavvim olur.

Bu konu müellif ve şarihe göre çok açık olduğu için, ispat edilmesinde delillere çok da ihtiyaç yoktur, az bir düşünceyle bile idrak edilebilir.

3.3. BEŞİNCİ NAMAT'IN TAHLİLİ: SUN'U İLAHİ HAKKINDA

Semarkandî bu namatta sun'u, madde ve müddet ile mesbuk olan bir şeyin teşkil edilmesi olarak tanımlar. İbda'yı ise bir şeyle mesbuk olmayanın var olması olarak tanımlar.

3.3.1 Eserin Müessire Taalluk Etmesi Hakkında

“Eser müessire hangi yönden taalluk eder?” sorusunu sorduğumuzda iki cevap buluruz:

1. Filozoflara göre, eser müessire mümkün olması yönüyle taalluk eder.
2. Mütetekellimlere göre ise imkan yönünden değil hudus cihetinden taalluk eder.

Bu hilaf üzerine, “mümkün varolduktan sonra müessirinden istiğna eder mi?” meselesi bina edilir. Eğer “taallukun nedeni imkan değil, hudusdur” denirse, “mümkün müessirinden var olduktan sonra istiğna eder”, yani varlığını sürdürme bakımından müessire muhtaç olmaz denmiş olur. Nitekim bir bina, yapıldıktan sonra, varlığını sürdürmek için mimara muhtaç değildir. Bu görüşü benimseyenlere göre, faili yapan, icad eden ve yaratan özne olarak algılanıyorsa, bu durumda failin görevi mefulu ademden varlığa çıkarmak olur. “Meful varolduktan sonra bekasında faile muhtaçtır” denmesi yanlış olur, aksi halde onu varlığa çıkarana fail denmesi imkansız olur. Bu neticeye varmalarının sebebi vazı (dil) cihetinden faile kazandırılan “yaptı, icad etti” şeklindeki anlamlardır. Bu görüşü çürütmek için, o anlamları yeni baştan ele almak gerekir.

Meful, bir nedenden dolayı madumluktan varlığa geçendir, o da Semarkandî'ye göre hadistir. Meful hakikatte hadisın aynı değildir, bilakis “hadis”e ya müsavi, ya genel ya da özel bir biçimde yüklenir. Bu ifadeler anlama ziyade kazandırsa da Semarkandî onu itibara almaz. O nedenle ister bir alet yoluyla olsun, isterse de tevellüd yoluyla olsun hadis özünde fail sayılır ve fail oluşuyla birlikte tercih gücüne sahip olur. Binaenaleyh fail ile muhdis aynı anlama gelir. Aksi takdirde fail ya eksiktir ya da meful ile fail arasında bir devr olur, bu da batıldır. Dolayısıyla fail muhdisin aynısı değildir dersek yanlış söylenmiş olur. Bundan da şu anlaşılır:

Mütetekellimlerin zanettikleri gibi ihdasın bazı şartları itibara alınmaksızın fiilin ihdas anlamını içermesi filozofların elde ettikleri sonucu çürütmez. Çünkü fiil mefhumu vücud, adem ve vüduhun ademden sonra olmasını (ki, o da vücuda ilişkin bir yüklemidir) içerir, bu

da zaten filozofların kastettikleri şeydir. Adem vücudun failine taalluk etmez, vücut olsa da olmasa da adem önceden kabul edilmiştir. Zira ademden sonraki vücut failin failine değil, mümkünün koşullarına bağlı olan bir şeydir ve koşullar bulunursa artık onun ademden varlığa geçişi zorunlu olur. Zorunlu şeyde var eden failin işi değil, geride kalan iki seçenek olur: 1-ya faile taalluk eden hadisin mümkün olma itibarıyla vücududur 2-ya da madum olan bir şeyin var olmasıdır. İkinci ihtimal yukardaki mukaddimelere göre batıl olur, sonuç olarak mefule taalluk eden imkan olur.

3.3.2 Her Hadisin Zaman Ve Madde İle Mesbuk Olduğu Hakkında

Var olan her mümkünün, varoluşundan önce zaman ve madde bulunur. Bu görüşü İbn Sina iki mukaddimeli bir kıyasla şu şekilde kanıtlamaya çalışır:

1. Mukaddime: Hadis yok iken var olursa onun bir öncesi vardır. Yalnız o önce oluş 1'in, 2'den önce oluşu gibi değildir. O kendisiyle birlikte "eşzamanlı" ve "sonra" sözcüklerinin sabit olmadığı bir öncedir, yani o "sonra" ile var olmayan "öncedir" . Madum iken hadise taalluk eden önce, (a) ya ademin kendisidir, (b) ya failin kendisidir, (c) ya hadisin kendisidir, (d) ya da başka bir şeydir. (a) Ademin kendisi olması imkansızdır, zira adem bizatihi bir sonradır. Semerkandi burada devreye girer ve bu ihtimalin imkansız olduğu ona göre kesin değildir; ademin hepsi değil ancak bir kısmı sonra olur. Bu ihtimal imkansızdır denirse, önce gelen ademi itibara almamışız demektir. (b) Failin kendisi olması ihtimali de batıldır, çünkü failin önce gelmesi kesin değildir. (c) O geçmiş hadistir denilirse yine yanlış söylenmiş olur, zaten hadis sonradan var olmuştur. (d) Geride kalan ihtimal başka bir şey olmasıdır artık, başka bir şeyin ne olduğunu öğrenmemiz için o şeyin özelliğini değerlendirmemiz gerekir. Hadisten önce gelen şeye bakarsak, teceddüt (yenilenme) ile değişme özelliğine sahip olduğunu görürüz. O sürekli ve kesintisiz olarak bir yenilenme ve değişme içinde olan bir şeydir. Bu bilgiler elde edildikten sonra, artık ikinci mukaddimeye geçebiliriz.

2. Önce gelen şeyde teceddüt olduğunu öğrendikten sonra, teceddüdün halin değişimi ile tahakkuk ettiğini bilmemiz gerekir. Bu değişim de ancak bir özneye gerçekleşir. Muttasıl (sürekli) olması bakımından, ittisal hareketin bir niceliği olduğu için harekete taalluk etmiş olduğu bilinir. Geçmişin bir kısmı uzak ve bir kısmı yakın olması itibarıyla da değişimin

ölçütü nicelik demektir ki, oda tekaddüm ve teahhur cihetinden hareketin kemiyeti olan zamandır.

Hareket konusuna gelince maddenin bulunduğu bilinir, çünkü hareket ancak maddede bulunur. Netice olarak önce gelen şey madde ile zamandır. Şarih bu konuda müellifin sözlerine ilave etmeden açıklamakla yetinmiş.

3.3.3. İlet İle Malulun Halleri

Malul, illetinden ayrılmaz. İlet tam bir neden haline gelirse malulun varolması gerekir. İletin tam olması bilfiil illet olması demektir. İletin tam olması hali ikiye ayrılır:

1. İletin zatına dahil olan hal: İhtiyarın tesiriyle olursa illet, irade olur; aksi halde tabiat olur.
2. İletin zatından hariç olan hal: Bu durum da yedi kısım üzerine bina edilir. İlet ya vücudi ya da ademi bir şeyle tam olur. Vücudi olan, tesir yönünden illete ya ortak olur nakışçı gibi, ya da ortak olmaz. Ortak olmayan şartların bir kısmı illet ile malulu arasında bir vasıta olur, marangozun kullandığı testere gibi. Başka bir kısmı da failin yeri olur, yatak için kullanılan tahta gibi. Başka bir çeşidi de illetin tam olması için mekan ve zaman gibi bir zarf olur. Bazen de füzuli bir şart olur, bulunmasa bile failin tesiri eksik olmaz, yemek yiyen için açlığı hissetmek gibi. Bazen de failin tesirini etkiler, failin eylem esnasında yaptığı hareketler gibi. Ademî olan şart ise maninin ortadan kalkmasıdır, dericinin işini engelleyen dumanın kaybolması gibi.

Mümkünün var olması nasıl illetinin tam olmasına taalluk ediyorsa aynı şekilde de madum olması illetinin madum olmasına taalluk eder. İlet tam olmazsa mümkünün varolması imkansız olur. Zira onun madum olması zorunlu olur. Mümkünün iki tarafından birisinin tercih edilmesi için bir müreccihin bulunması gerekir. Akıl veya başka bir vasıta olmadan mümkünün varolması imkansız olur. Tek olan bir illetin hem A'nın hem de B'nin var olmasının nedeni olması caizdir. Yalnız bunun tahakkuk etmesi için haysiyetin değişmesi gerekir. Yani A'nın illeti ancak başka bir cihetten B'nin nedeni olur.

Semarkandî bu meselede, İcad'ı: bir şeyi ya vasıtaıyla ya da vasıtasız bir şekilde var kılmak olarak tanıtır, vasıtasız olan ibda oluyor. Tekvini de şöyle tanıtır: madde ile mesbuk olan bir şeyi icad itmektir. İhdas ise: müddetle mesbuk olan bir şeyi icad etmektir.

Bunlardan en geneli icad oluyor, en özeli ise ihdas oluyor.

3.3.4. Vacib'ul-Vucud Hakkında İnsanların Görüşü

Bazı insanlara göre var olan mahsuslar tamamıyla vacibtir, mümkün olan şey ise mahsuslara ilişkin hareketlerdir. Bu görüşün batıl olmasını da önceki fasıllarda geçen vacibin şartlarını göz önünde bulundurarak öğrenmek mümkündür. Evren tamamıyla maluldur diyen insanlar da ikiye ayrılmıştır; bir kısmına göre evren maluldur fakat evreni oluşturan madde vaciptir. Demokritos ve terkeb nazariyesini ön gören insanların görüşü bu yönde olmuştur. Bu görüşte vacibin çokluğunu içerdiği için batıldır. Bazıları da vacibin iki zıt olduğunu iddaa etmişlerdir. Tıpkı mecusilerin benimsediği şer ve hayır görüşü gibi ki, bunların da hükmü öncekilerin hükmüdür. Vacibin tek olduğunu söyleyen insanlar da ikiye ayrılmışlardır. Bir kısım insanlar teselsülün önünü kesmek için vacibin dışındaki şeylerin zamansal olarak var olduğu kanaatindedirler. Aksi halde sonsuz varoluş silsilesini kabul etmiş oluruz. Bunu söyleyenler mütekellimlerdir. Yalnız bunlar zamanın taayyun etmesinde ihtilaf etmişlerdir. Bunların bir kısmı failden dolayı zamanın taayyun ettiği görüşündedirler. Mutezililer gibi kelamcıların başka bir kısmı da taayyun ettiği zamanın başka zamanlara göre daha uygun olduğunu öne sürmüşlerdir. Mutezilenin bir kısmı da alemin taayyun ettiği zamanda ancak mümkün olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir grup ise sebebi ne failin tam illet oluşunda ne de zamanın uygun oluşunda görmüşler, onlar nedeni doğrudan doğruya failin ihtiyar sahibi oluşuna bağlamışlardır.

Vacibin tek olduğunu düşünen grubun ikinci kısmı müslüman filozoflardır. Bunlar mütekellimlerle vacibin tek olduğu konusunda ittifak etmişken, alemin hudusu hakkında onlarla ihtilafa düşmüşlerdir. Bunlara göre alemin var olmasından önce teceddüdün oluşması imkansızdır. Teceddüt ya vacibin tarafında olur, ki bu da imkansızdır, vacibin hali değişirse artık vacib olarak kabul edilmez; ya da teceddüt alem var olmadan önce alemde oluşur bu da gayri mümkündür. Çünkü alem var olmadan önce ademden başka bir şey yoktur.

Binaenaleyh, zamanın tesiriyle vacibte tegayyur oluşmaz, vacib her zaman vaciptir. Vacibin sıfatları zamanla değişirse vacibliğini kaybeder. Dolayısıyla ondan feyz yoluyla

sadır olan şeyin ilk hudusla var olduğunu kabul etmemiz gerekir. Böylece müellif ve şarih bu konuda mezhepleri açıklamış oldular.

3.4. ALTINCI NAMATIN TAHLİLİ: GAYE, MEBADİ VE TERTİP HAKKINDA

Semarkandî bu namatı gaye ve mebadiyi tanıtarak şerh etmeye başlıyor. Şarih bir şeyin gayesini, kendisi için var olduğu şey olarak tanıtıyor. Şeyin mebdei ise, o şeyin kendisinden var olduğu şeydir. Tertipten de kastedilen mana: ilk mebdeden son mertebeye kadar inen varlık hiyerarşisidir.

3.4.1. İradeyle Fiilde Bulunan Failin Kendini Tamamlamış Olduğu Hakkında

Bu meseleyi müellifin bu namatta zikretmesinin nedeni beşinci namatla altıncı namat arasında bir bağ kurmaktır. Şarihe göre Bu mesele genelde alemin kadim olduğunu ispatlamak için incelenir. Allah'ın tüm şeylere nisbeti eşit olduğuna göre kasıtlı yaratması ona layık görünmez. Kasıt ve iradeyle yapıyor denirse, kendini fiiller yoluyla tamamlamaya çalışıyor denmiş olur ki, bu söz vacib hakkında caiz değildir.

Zatı, zatında temekkün eden heyet ve kemal ile ilgili olan izafi heyeti başkasına taalluk etmeye tam gani denir. Kendinde gani olmayan ve özünden hariç olan, şekil, renk ve hüsün gibi şeylerle taalluku olan tam gani sayılmaz. Semarkandî bu söze yönelik bir itiraza yer verir. Vacibin kamil olması için evveliyet gibi kendinden ayrı olan bir şeye muhtaç olmuştur. Evveliyet izafidir dememiz vacipten ayrı oluşunu ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla sizin (İbn Sina dönüyor) dediğinize göre vacib tam gani olmaz! Semarkandî bu itirazı şöyle reddediyor: bu itirazdan kurtulmamız için, izafi olan şeylerin itibari olduğunu söylememiz gerekir. Bu da müellifin görüşüne muhaliftir. İş böyleyse mütekellimlerin bir kısmının “vacibin şeyleri icad etmesi, başka şeylerle ittisal etmesinin iyi olduğundan kaynaklanır” şeklindeki görüşleri yanlış olur. Böyle olursa vacibe eksiklik nisbet etmiş oluruz. Binaenaleyh “vacib’ten o şeylerin sudur etmesi, etmemesinden vacibe daha uygundur” dememiz doğru olur. Semarkandî mütekellimlerin bu konuda benimsedikleri görüşü çok da yanlış bulmuyor, sudur izafiyettendir izafi olan da başka bir şeyle gerçekleşebilir.

Bundan yola çıkarak yüksek illetlerin aşağısındaki şeylere nisbetle gayesinin bulunması imkansız olur. Gaye bulunursa vacib ve yüksek illetler kesbe muhtaç olur.

Müellif melik ve cud kavramlarını gani kavramına bağlı olduğunu görerek bu meselede melik ile cud kavramlarını şöyle tanıtmış:

Gerçek melik olan: tam gani olup, her şeyin zatında ve izafi sıfatında ona muhtaç olduğu ve her şeyin gerçek sahibi olana denir.

Gerçek cud (cömertlik): istenilen şeyi, karşılıksız kazandırmaktır.

Vacibin fiilin bir garazdan dolayı gerçekleştiğini söyleyen insanların bir kısmı, o faydanın vacibe değil, başkasına döndüğünü söylerler. Başkasının yararına bir işi yapmak ihtiyar esnasında o fiilin temayuz etmesine neden olur. Böylece fail katında daha evla olur ve fiilin kendi kendinde iyi olması failin gerçekten bu eylemde bulunmasının bir garaza dayanıyor olması anlamına gelmez. Kendi kendinde iyi olup da ilerde bir fayda oluşturuyorsa, o yarar ister faile isterse de başkasına dönsün, yine de bir eksiği giderme anlamını taşır. Bu da ne vacib ne de yüce illetlere layık görülmez. Düzenin bulunması da bir garazdan dolayı değil, o vacibin inayetinden kaynaklanır.

3.4.2. Soyut Akılların İspatı Hakkında

Müellif ve şarih bu namatta akılları dört yolla ispatlamaya çalışır.

3.4.2.1. Birinci Yol

Müellif semavi hareketlerin mebdinin akıl değil, nefis olduğunu söyleyerek konuya giriş yapar.

Semarkandî bu girişi, semavi hareketlerin nasıl bir iradeye taalluk ettiğini hatırlatarak açıklamaya çalışır. Semavi hareketler külli ve cüzi iradeye taalluk eder. Külli iradenin mebdei mutlaktır. Mutlak olunca cüzi bir şeye taalluk etmesi imkansız olur. Üstelik cüzi iradeler cismani güçlere ancak onun yoluyla ilişir. Böyle olunca da külli iradenin akıl ve mufarık bir zat olması gerekir. Semavi muharrikin akıl olması da üç nedenden dolayı imkansız olur. 1. Semavi hareketler kasıt ve iradeyle gerçekleştiği için, muharrikin eksik ve fakir olmasını gerektirir. Mutlak akli eksiklikle tanıtmak imkansızdır. Zira mutlak aklın eylemi inayete dayanır, irade ve kastın onun fiilinde payı yoktur. 2. Semavi değişim ve teceddüt bulunur, akılda da teceddüdün bulunması imkansızdır. 3. Akıl nefsin aksine hiç bir şekilde bedenle irtibat kurmaz. Bir şeyin bedende ve cisme taalluk etmesi eksikliğini

kanıtlar. Oysa akıl eksik değildir. Dolayısıyla semavi muharrik semavi nefis olur. Ama o öyle bir nefistir ki külli ve cüzi iradeyi birleştirir.

3.4.2.1.1. Semavi Hareketin Nedeni Ve Özelliği

Semavi muharrikin şehvet ve kızgınlık gibi nedenlerden dolayı hareket ettirdiğini söylemek yanlıştır. Müellife göre semavi hareketin nedeni, muharrikin maşukunun ya zatına ya da zatına benzeyen bir şeye benzemek istemesiyle gerçekleşir.

İradi hareket etmek ya hissi ya da akli tasavvurdan sadır olur. Hissi tasavvurdan sadır olanın nedeni ya mülaim bir cezib ya da münafi bir def'iden olur. Tıpkı hayvanları harekete sevk eden şehvet ve gazap gibi. Akli tasavvurdan sadır olan hareket ise, tamamen ermek isteyen ameli aklın yoluyla insani nefste görülen hareketler gibidir. Yani bu gibi hareketin altında şehvet veya gazap yatmaz, bu hareketin amacı ancak yukarı mebdelere benzemektir. Semavi hareketler ise akli tasavvurdan sadır olan hareketler çeşidindendir. Tüm iradi hareketler de muhtar olan bir matlubdan dolayı olur, tüm muhtar matluplar da mahbup (sevimli) olur. Hareketin de devamlılığı muharrikin talebinin istekli olmasından kaynaklanır. Talibin de istekli olması sevdanın aşırı olmasından kaynaklanır ki, o da aşktır. Bu şekilde şarih semavi hareketin nedenini açıklar, bu hareketin amacı maşukun ya zatına ya da zatının bir haline veya zatına benzeyen bir şeye ermek ve benzemektir.

Şayet hareketin amacı zata veya zatın bir haline ermek ise iki ihtimalle karşılaşırız, 1. Hareketin sonunun gerçekten ermekle bitmesi. 2. Muharriki bir şey elde etmeksizin ebediyen hareketin devam etmesi. Birinci ihtimal devamlılığı durdurduğu için imkansız olur. İkinci ihtimal ise istenilen şey imkansız olduğu için muharrik muhala talip olur. Dolayısıyla her iki ihtimal söz konusu olamaz. Geride kalan muharrikin amacı bir nevi benzerlik elde etmek olur. Bu ihtimalde de iki seçenek bulunur, birincisi muharrikin sabit bir benzerlik elde etmesi, bu da hareketin devamlılığını engellediği için imkansız olur. İkincisi ise sabit olmayan bir benzerliği elde etmek isteğiyle hareket etmektir, tercih edilen de budur.

Maşuka benzemek te yüksek illetlere feyz edilen hayrın sızmasıyla gerçekleşir ki, bu da muharrikin art arda başka bir hale dönüşmesine neden olur. Bu mesele bizi kendisine

benzetilmek istenenin çok olduđu konusuna götürür. Semarkandî de bu konuya şöyle açıklar:

Eğer müteşebbeh bih (kendisine benzemek istenilen) bir olursa her şeyde ortaya çıkan benzeme bir olur. Bu sözün de yanlış olduğunu semavi muharrikin, yön, hız ve yavaşlık cihetinden farklı olmasının da muharrikin benzemek amacının değişiminden öğreniriz, suratin artması talebin daha istekli olduğuna bağlıdır şarihe göre. Şarih buna dayanarak Razi'nin benimsediğı, benzerlik ancak beraetle ifazette istenilir görüşünün yanlış olduğunu söyler. O benzerlik ancak akılların ortak oldukları yönde tahakkuk eder, birbirinden temayuz ettikleri yönde ise bu benzerliklere dahil olmaz, nitekim felekler de hariç olur.

Bazılarına göre kendisine benzemek istenilen şey mahiyet yönünden tektir. Hareketlerde gerçekleşen farklılıklar ise hareket esnasında düşük olan şeyleri itibara almaktan kaynaklanır. Müellif bu görüşün yanlış olduğuna iki cevap gösterir. Birinci cevap: Düşük olan varlıkların yararı söz konusu olsaydı hareket aslında da olurdu, bu da sizin mezhebinize muhaliftir. İkinci cevap: Yüksek varlık hareketin heyetini aslından ayırt etmez, nitekim hareketin aslında düşük varlığın faydalanmasını görmez iken aynı şekilde hareketin heyetinde de düşük varlığın yararını önemsemez.

Semarkandî müellifin cevaplarını çok da sağlam bulmaz. Birinci cevap hakkında şöyle bir itiraz da bulunur: Hareket her hangi bir şekilde gerçekleşir ise benzemek hasıl olur, ancak hareketin heyeti bir faydadan dolayı farklı olabilir. O halde sükun ile hareket eşit değil, muharrikin düşük varlığın yararına hareketi tercih ettiğini söylememiz dolayısıyla yanlış olur. Çünkü muharrik yüksek varlıklara kendini benzetmek zorundadır. Bu da sükun yoluyla değil, ancak hareket yoluyla tahakkuk eder. İkinci cevap hakkında da şarih şöyle bir itirazdan bahsediyor: Muharrik düşük varlığın yararını düşünerek hareketin heyetini değişmez. Bu sözünüzü kabul ettik diyelim, lakin benzemek heyetin düşük varlığın yararına göre değişmesi ile ancak tahakkuk edeceği ihtimalini nasıl itibara almıyorsunuz! Yalnız Sermekandi'nin son itirazı okuyucuya çok da güçlü gelmeyebilir, çünkü o halde düşük varlığın yararı iltizam yoluyla gerçekleşir.

Yukardaki geçen mukkadimlerin sonucu da, kendisine benzemek istenilen şeyin çok olması olur. Bu hareketleri insani kuvvet ihata edemez, insan bu konuda pasif bir tasavvurla yetinmelidir.

3.4.2.2. İkinci Yol

Hareket ettiren kuvvet yoluyla akılları ispatlamak.

Hareket ittiren kuvvet ikiye ayrılır: 1. Mütenahi (sonlu). 2. Gayri mütenahi (sonsuz). Sonlu ve sonsuz mutassıl ve münfasıl olan niteliğe ilişkin zati bir arazdır. Sonluluk ve sonsuzluk kuvvete fiil yönünden ilişir. Kuvvetin sonsuz bir fiile neden olması kuvvete sonsuzluk özelliğini kazandırır. Ancak sonsuz kuvvet sonsuz fiile neden olabilir ki, o fiile de devri hareket denir.

Sonsuz kuvvete sahip olan cisim, başka bir cismin sonsuz hareketine neden olamaz. Sonsuz kuvvete sahip olan cisim ya baskı altında olarak ya da tabiatının gereği olarak başka bir cismi sonsuz hareket ettirmesine neden olur. Her iki ihtimal de söz konusu olamaz. Cisimler boyutlar yönünden mütenahi olduğu için baskı yoluyla başka bir cismin sonsuz hareketine neden olamaz. Tabiat yoluyla olması da imkansızdır. Çünkü mani olmayınca küçükle büyük eşittir.

Her hangi bir cisimde sonsuz tabii kuvvetin bulunması imkansızdır. Bulunursa cismin kuvvetinde tutarsızlık olur ki, bu da zaten muhaldir.

Bu mukaddimelerden bilinir ki, semavi muharrik cisim olamaz ve semavi hareketlere neden olan mufarik akli kuvvettir.

Sonuç ta kastedilen akli kuvvet önceki fasılda, semavi harekete neden olan nefistir sonucuyla çelişmez, çünkü bu sonuçta ilk muharrikten bahsedilmektedir.

3.4.2.3. Üçüncü Yol

Vacip tek olduğu için iki haysiyete sahip olamaz, dolayısıyla ondan sadır olan ancak basit olur. Mürekkebin de suduru ancak bir vasat yoluyla gerçekleşir.

Tüm cisimler madde ile suretten oluşur, yani iki şeyden bileşmiş olur ona da mürekkebe denir. Cisim böyle olunca ondan sadır olan maddenin de iki yöne sahip olması gerekir ki,

madde ile surete de mebbe olur. Madde ile suretin aynı illetin malulları olması gerekir, birisinin bir illetten, diğerinin ayrı bir illetten sadır olması imkansızdır.

Netice itibarıyla, cismin vacipten sudur etmesi imkansızdır. Vacipten sadır olan ilk şey, ne cisim, ne madde, ne suret, ne de cisme taalluk eden bir nefstir, o ancak salt bir akıldır. Bu sonuç nefsin cisimsiz var olamaması üzerine bina edilmiştir, aksi halde vacipten ilk sadır olan şey nefis olabilirdi.

Bu namatta akılların zat yönünden farklı olması ve feleklerin hareketlerinin mebbe olan bu akılların sayıca çok olması ön görülür.

3.4.2.4. Dördüncü Yol

“Havi mahvinin illeti olamaz” iddiasını üç mukaddimeyle ispatlar müellif, şarih bu kıyası şöyle açıklamış. Birinci mukaddime: İlet teşahhus etmeyince, ondan bir malul sadır olmaz. Teşahhus etmeyen illet etkili olamaz. İkinci mukaddime: İletın zat yönünden maluldan önce gelmesi, malulun illetten sonra gelmesini gerektirir, şayet malul illetle düşünülürse mümkün olur. Üçüncü mukaddime: İki şeyin birlikte olmasıyla, vacip ve mümkün olması birbirinden ayrılmaz. Yalnız boşluğun olmaması mahvi ile bir olduğunu kesinkes söyleyemeyiz. Eğer böyle olursa mahvinin bizatihi vacip olması gerekir, bu da imkansızdır. Bu mukaddimelerden havinin, mahvinin illeti olmadığı bilinir. Boşluğun olmaması da semavi akılların varolmasına bağlıdır.

Havinin mahvinin illeti olmaması gibi, mahvi de havinin illet olamaz. Bir şey kendinden yüksek olanın illeti olamaz, nitekim semavi cisimlerin birbirinden sudur etmesi de imkansızdır. Semavi cisimlere yüksek bir mebbe gerekir, o da akıldır.

3.5. VARLIĞIN TERTİBİ

Önceki meselede mücerred akli cevherlerin var olduğu dört yolla ispat edildi. Dördüncü namatta vacibin tek olduğu ispat edildiğine göre, mücerred olan akli cevherlerin vacibin malulu olması gerekir. Semavi cisimlerin malul olduğu bilindiğine göre, o cisimlerin mebbe akli cevherler olur. Vacipten iki şeyin sadır olması imkansız olduğu gibi, cisimlerin doğrudan ondan sudur etmesi muhal olur.

Bundan bilinir ki, ilk malul mücerred bir cevherdir, diğer cevherler ancak ilk malul yoluyla vacibten sudur eder, diğer semavi cisimler ise o mücerred cevherlerin malulu olur.

Semavi cisimlerin birbirine illet olmamalarına göre, cisimlerin tertibi akılların tertibine paralel olarak devam eder. Bundan anlaşılır ki, akıl ile semavi cisim arasında başka bir cismin bulunması imkansızdır.

Akıllar mücerred cevherdir aynı anda da onlar tektir. “Nasıl bir olan şeyden çok şey sadır oluyor?” sorusuna şöyle cevap veriyor Semarkandî: Bir şey iki haysiyete sahip olursa ondan bir kaç şey sadır olabilir. Nitekim akıl da zatı itibariyle mümkün (ki, bunun yoluyla kendini düşünebilir) onu vacip kılan şey itibariyle vacip (ki, bu itibarla vacibi düşünebilir), böylece akıl vacibin aksine iki haysiyete sahip olmaktadır. Vacibten iki şeyin sudur etmesinin muhal olmasının nedeni ise vacibin her yönden tek ve bir olmasıdır.

İlk aklın vacibi düşünmesi sonraki aklın mebdei olur, kendini akletmesi de felekin mebdei olur.

Müellif “Her akıldan başka bir akıl ile felekin sudur etmesi akılların sudur etmesi konusunda bizi teselsüle götürür!” itirazına şöyle bir cevap verir: Başka bir aklın sudur etmesi aklın kendinde bulunan bir özellikten kaynaklanır. Bu özelliğin başka bir aklın suduruyla o akla geçmesi şart olmadığı gibi, akıllar tür olarak da değişkendir.

İlk illet, ilk akli cevher vasıtasıyla ikinci akli cevher ve semavi cismi ibda eder. Böylece akıllar zinciri devam eder.

Unsuri alemin maddesi ise son akıldan iltizam yoluyla sadır olur. Suretler de o akıldan taşar, ancak maddesinde birbirinden farklı olur, o farklılıkta semavi cisimlerden kaynaklanır.

Evrende bulunan karışım iki sebepten kaynaklanır. 1. Semavi cisimlere nispetleri, güneşten yakın uzak olmaları gibi. 2. Semavi cisimlerden inbias eden, semavi cisimlerin hareketleri, gezegenlerin birbirine ittisal etmesi vb. şeyler gibi. Faal akıldan gelen feyzi kabul ederek suret sahibi olurlar.

İlk malul olan mücerret akli cevherle başlayan mücerret cevherler zinciri natık nefisle sona erir.

3.5. YEDİNCİ NAMATIN TAHLİLİ: TECRİT HAKKINDA

Bu namatta ele alınacak konu nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki bekasıdır.

3.5.1. Varlığın Tertibi ve Natık Nefsin Bedenden Sonraki Halleri

Altıncı namatta müellif ve şarih yukardan aşağıya inen varlığın tertibini açıklamışlardı. Bu meselede ise Semarkandî aşağıdan yukarıya yükselen tertibi müellifin sözlerinden hareket ederek açıklamaya çalışır. Karışımların (mizaçlar) mertebeleri, itidale yakın olması sebebiyle, madeni, nebati, hayvani ve insani suretleri kabul eden terkiplere doğru yükselir, en uygun terkip natık nefsin bulunduğu terkiptir. Ayrıca natık nefis kendini tamamlayarak müstefad akla yükselir. Müstefad akıl insani nefislerden daha yüksektir ki, onun vasıtasıyla feleki akıllara ve nefslere yaklaşır, böylece yükselmeye devam eder. Aşağıdan yukarıya yükselen tertib bu şekilde gerçekleşir. Aşağıdan yukarıya geri dönen tertib, natık nefsin bekası ile ilgili bir konudur.

Nefsin bekasını şarih müellifin sözünden hareket ederek şöyle kanıtlıyor: Önceki namatlarda söylendiğine göre, Nefsin nedeni ve mebdai beden değil, nefse neden olan ve onu kaim kılan semavi cevherdir. Beden nefsin bir aletidir ancak, dolayısıyla beden ölümü nefsin ölümünü gerektirmez.

Yalnız önceki namatlarda, nefsin var olması için beden bulunmasının şart olduğu söylenmişti, dolayısıyla “varlığı için şart olan şey, bekası için niçin şart olmasın?” Bu soruya şöyle bir cevap uygun görülmüştür: Nefs ilk var olduğunda tüm taalluklardan boş idi ve tüm taalluklardan uzak olan nefis bedene muhtaç idi. Beden nefis için bir duyu aleti olarak var olur. Duyular yoluyla semavi varlıkları idrak eden ve gittikçe yükselen nefis, akli suretleri idrak etmeye başlar. Netice itibarıyla nefis doğrudan doğruya akli suretlere taalluk etmeye başlar, iş böyle olunca nefis artık duyu aleti olan bedene muhtaç olmaz.

Şarih nefsin akli suretleri idrak etmesi ve bekası konusunda bedene muhtaç olmadığını dört delil ile ispat eder:

1. Natık nefsin taakkul etme faaliyeti duyu aleti yoluyla gerçekleşiyorsa, duyu aletinin bozulmasıyla taakkul etme faaliyetinin bozulması gerekirdi. Nitekim insanın yaşlanmasıyla duyu aletinin bozulması doğrudan doğruya taakkul etme faaliyetinin bozulmasını gerektirmez. Zamanla taakkul faaliyetine ilişkin arızalar ise duyu

aletinden kaynaklanmaz; nedeni natık nefsin kendisidir. Zira taakkul faaliyeti, zamanla bozulan duyu aletine zıt olarak, ya sabit kalır ya da gittikçe kuvvetlenir.

2. Duyu aleti fiilin tekrarıyla zayıflar iken (nitekim insanın sürekli gözünü kullanması gözün zayıf olmasına neden olur) taakkul faaliyeti tekrarlamak aracılığıyla güçlenir.
3. Hissi kuvvet alet aracılığıyla idrak eder iken, akli kuvvet hiç bir alete ihtiyaç duymadan idrak eder.
4. Akli kuvvet eğer kalp veya dimağ gibi bir cisimde yerleşmiş olsaydı, o cismi ya sürekli taakkul ederdi, ya da hiç taakkul edemezdi. Oysa akli kuvvet cismin tüm organlarını farklı farklı zamanlarda idrak edebilir.

Natık nefis bir cisme muntabi olmadığına göre, zatiyle akıl olduğu söylenir. Nefsin bekasını kanıtlayan delili ise şu olur:

Bizde bulunan akleden cevher ya basittir ya da mürekkebdir, mürekkebin olması zaten imkansızdır, basitlerde de bir sakatlık veya arızalık oluşmaz, çünkü sakatlık mahal ve madde gibi cüzlerden kaynaklanır, bu cüzlere sahip olmayan şeyin bozulması imkansız olur. Yalnız onun bozulmasını engelleyen şey onu kaim kılan illettir, aksi takdirde vacib olur ki, oda muhaldır.

3.5.2. Cevher Aklettiği Suretle Birleşmez

Porphyrios gibi bazı meşşai filozoflara göre, akleden cevher ile akledilen suret birleşir. Müellif bu görüşü yanlış bulur, şarih müellifin reddini şöyle açıklar:

Diyelim ki, akleden bir cevher akli suret olan A'yı akletti, A'nın suretine dönüştü ve artık A ile birleşti. Bu durumda o cevher A'yı aklettikten sonra ya hiç bir değişime uğramadan eski halinde kalır ya da bir değişime uğrar. Birinci ihtimal değişimi gerektirmeyen taakkul muhal olduğundan dolayı söz konusu olmaz. İkinci ihtimal ise, cevherde suret ile birleşmeden önce bir şeyin kaybolması anlamına gelir. Kaybolan şey de ya zatidir ya da cevhere yüklenen bir arazdır. Zat değişmeden sıfat kaybolduğu halde makul olan şeyin suretini kabul etmesine birleşmek diyemeyiz. Çünkü bu durumda birleşmek söz konusu olamaz, bu ancak bir değişimdir. Yok, eğer cevherde kaybolan şey sıfat değil de cevherin zatı ise, makulün suretini kabul etmesi artık başka bir şeyin oluşması anlamına gelir.

Birleşmek iki zatın ittihat etmesi demektir, oysa bu yeni bir şeyin ortaya çıkmasıdır. Bu da kevn ve fesat konularında bahsedilen şeylerdendir.

Semarkandî ikinci ihtimalin birinci çeşidinin kesinle imkansız olduğunu öngörmüyor. Şarih “kaybolan sıfat belki de birleşmeme niteliğidir veya A’yı taakkul etmeme niteliğidir!” diyerek müellifin cevabını çok da sağlam bulmuyor.

Cevherin herhangi şeyi akletmek için önce faal akıl ile ittisal geçmesi gerekir, bunu da tüm meşşailer kabul etmektedir. Lakin birleşme teorisini öngören filozoflar cevherin faal akıl ile ittisalinin birleşmek şartıyla gerçekleştiğini söylüyorlar. Sermekandi müellifin itirazını da şöyle açıklar: Nefsin faal akıl ile ittisali ya aklın tamamıyla ya da aklın bir cüz ile tahakkuk eder; aklın cüz’ü olmadığı için ikinci ihtimal söz konusu olamaz. Cüz ile değil de aklın tamamıyla ittisal ederse, nefis artık tam olur ve tüm makulleri faal akıl gibi idrak etmeye başlar demektir, oysa bu tamlık nefis için muhaldir.

Müellif sadece bu şekilde değil mutlak bir şekilde kabul etmemektedir, birleşmek sözü ona göre şiirsel ve duygusal bir sözdür. Bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi için, durumu değişir ki, ona da istihale veya tahavvül denir, ya da başka bir şeyle bileşerek üçüncü şeyi oluşturur, ona da terkeb denir.

Bundan bilinir ki, akleden şey var olan sabit bir zattır, makul olan suret ise o sabit olan zatta ancak takarrur eder. Tıpkı bir şeyin başka bir şeye takarrur etmesi gibi.

3.5.3. Taakkulun Çeşitleri

Taakkul iki çeşide ayrılır:

1. Fiili taakkul: Makul taakkula tabi olur, akli suret var olan suretten önce gelir. Örneğin, mühendisin tasarladığı binanın sureti böyledir. Gerçekte var olacak bina ancak mühendisin kendi aklında oluşturduğu surete tabi olur.
2. İnfiali taakkul: Bu çeşit taakkulda taakkul ma’kule tabi olur, tıpkı gökyüzünü taakkul etmek gibi. Tasavvur eden akıl sahibinin zihninde oluşan suret gerçekte ancak var olan surete tabi olur.

Vacibin taakkulü ise müellife göre birinci çeşittendir. Aksi halde vacip başka bir şeye muhtaç olur ki, vacibin başka bir şeye muhtaç olması da mümkün değildir.

Vacip kendini kendinden taakkul eder, vacip kendinde âkil olduğu için kendini akletmesinde başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Vacibin ilk malulu taakkul etmesi de onun illeti olması bakımındandır.

İlletin kendini taakkul etmesi malulu de taakkul etmesini gerektirir. Bu sadece ilk malulu ile ilgili değil, ilk malulun altında bulunan tüm malulleri vacip aynı şekilde taakkul eder.

İdraklerin en mükemmeli, vacibin eşyayı kendi kendinde idrak etmesidir. Aşağıya uzanan zincirin yukarıyı idrak etmesi de ancak arzular aracılığıyla gerçekleşir.

“Vacip tüm şeyleri idrak ederse vacibin bir ve tek olmamasını gerektirir!” itirazını şarih şöyle yanıtlıyor: vacip kendini kendi kendini idrak eder, diğer var olan şeyleri taakkul etmesi de kendisinin o şeylere illet olması bakımındandır. Çünkü illetin kendisini idrak etmesi malulu idrak etmesini gerektirir. Binaenaleyh çokluk vacibin kendinde oluşuyor dememiz yanlıştır, o çokluk zaten sonradan gelen taalluk yoluyla gerçekleşen bir şeydir.

Cüzi’leri idrak edilmesi kulli ve cüzi olmak üzere ikiye ayrılır. Cüzi idrak cüzlerin değişimiyle idrak edenin de değişmesini gerektirir, külli ise gerektirmez. Vacip ve diğer cevherlerin cüzleri idrak etmeleri birinci çeşittendir, yani o cüzlerin değişimiyle müdrikin değişmesi gerçekleşmez.

3.5.4. Sıfatın Çeşitleri Ve Hangisi Vacib’e Sıfat Olur

Bu fasılda müellif ve şarih sıfatları dört çeşide ayırır:

1. Mevsufta hayat ve kudret gibi sabit olan sıfatlar.
2. Başkası yoluyla belli olur, sağ sol gibi izafet olarak mevsufa eklenen sıfatlar.
3. Mevsufta sabit olan sıfat, mevsufun başka bir şeye izafet edilmesini gerektirmeyen sıfatlar, renkler gibi.
4. Gerektirende ya kudret gibi ona eklenenin değişimiyle değişmeyen, ya da ilim gibi değişen sıfatlar.

Vacibin cüzleri bilmesi külli şeklinde olunca, cüzlerin değişmesi ilminin değişmesini gerektirmez. Bundan hareketle vacibe caiz görünen sıfat ancak onun değişmesine neden olmayan sıfatlardır. Vacibin aşağıyla ilişkisi inayet yoluyla olunca, vacibin garazdan dolayı değişmesi olanaksız olur.

3.5.5. Şerrin İlâhi Takdire Dahil Oluşunun Keyfiyeti Hakkında

Bu fasılda Semarkandî Hayr'ı var olması var olmamasından daha evla olan şey olarak açıklıyor. Mümkün olan şeyler, hayır ve şerre göre beş bölüme ayrılır. Mümkün kendi kendinde ya hayır ya şer olur ya da hiç birisi olmadan başka bir şey olur. Hayır olan şeyler de, tam hayır ile hayrı galip olan şeyler olmak üzere ikiye ayrılır. Tıpkı kemal içeren şeyler gibi, fakat bu kemal bilinmeyen bir şerre götürebilir. Şer olan şeyler ise tıpkı hayır olan şeyler gibi ikiye ayrılır. Böylece mümkünat hayır ve şer olma bakımından beşe ayrılmış olur.

Tam şer, şerr-i galip veya müsavi olan şeyler ilahi hikmete aykırı olunca takdiri ilahide yer almaz, ilahi takdirde ancak tam hayır ile hayır oluşu galip olan şeyler bulunur. Tam hayır olan şeylere örnek akıllardır. Onların var olması vacibin cömertliğinden kaynaklanır ve onlara illetin kadimliği ile vaciplik kazandırılır. Hayr-ı galip olan şey ise -ki, başlangıçta Semarkandî onu var olması var olmamasından daha evla olmak üzere açıkladı- ilahi hikmetin var olmasını gerektirdiği şeydir. Bunlar da ateş gibi şeyler olur, ateşin elbette yararı zararından daha çoktur, zira bir şerre götürmesi de söz konusu olabilir. Şarihe göre varlıkta şerrin bulunması hayrı galip olan şeylerden kaynaklanır.

İş böyle olunca, ilahi takdir şer içeriyor denmesi yanlış olur, çünkü ilahi takdirde var olan şeyler kendi kendinde şer değil onlar arizi bir şekilde şerre götürür. Netice de şer arazi olarak ancak ilahi takdire ilişir.

Bize kalan şey şu soruyu sormaktır: “İlahi takdire arız olan şer, ilahi hikmete aykırı olmuyor mu?” Müellif ve şarih bu soruyu boş bırakmış sanki!

Müellif insanların kendilerinden sadır olan şerri bedeninin hastalığına benzetiyor, dolayısıyla onları cezalandırmak o hastalığı gidermektir.

Bu konuda müellifin genel bir şekilde görüşleri ele aldığı yerlerde, cebri görüşe daha yakın olduğu gözükmemektedir. Müellifin mensup olduğu akıma göre var olan şeyler altında ya dolaylı ya da dolaysız bir şekilde ilahi takdir yatıyor, şarih müellifin cevabını çok da doğru bulmasa bile müellifi bu konuda hak mezhebine nispet ediyor! Şarihin bu şekilde konuşması da mezhebini açığa çıkarabilir.

3.6. SEKİZİNCİ NAMATIN TAHLİLİ: SAADET HAKKINDA

Semarkandî'ye göre saadet (mutluluk), behcet ve sevinmek, şekavetin tersidir. Bu namatta hissi ve ruhi saadete ilişkin konular ele alınmıştır.

3.6.1. Ruhi Lezzetin Hissi Lezzetten Daha Güçlü Olmasının Açıklaması

Bazı insanlar şehvet, yeme-içme gibi duyulur lezzetlerin, duyu organlarıyla hissedilmeyen lezzetlerden daha güçlü olduğunu öne sürmüşlerdir. Müellif bu insanların görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmek amacıyla tenbihte bulunmuştur. Semarkandî müellifin tenbihini şöyle açıklar:

Duyu organlarıyla duyulmayan bazı lezzetler, duyulan lezzetlerden daha güçlü olur. O lezzetler yanıltıcı olsa bile insanlarda tesiri duyulan lezzetlerden daha kuvvetli olabilir. İnsanın satranç gibi değersiz şeylerde elde ettiği zafer ve o zaferden doğan yanıltıcı lezzet, zafer anında yemek, içmek gibi duyulur lezzetlerle eğlenmeye mani olur. O anda kendine sunulan yemek, içmek gibi lezzetleri önemsemez, çünkü zaferin doğurduğu yanıltıcı lezzet ona daha hoş gelir. Nitekim insan makam sahibi insanların huzurunda kendine sunulan leziz yemeklerden ziyade, yüksek seviyeli ortama uygun olmayı üstün görür. Aynı şey savaştan savaşa ölümüne sebep olan yiğitlik veya atılganlık hakkında da söylenir. Savaşçı öleceğinden emin olmasına rağmen geri adım atmayı düşünmez. Öldükten sonra yiğitlik namını kazanmak ona hissedilen lezzetlerden daha hoş gelir. Bu sadece akleden insanlarda bulunmuyor, akli olmayan hayvanlarda da mevcuttur. Av köpeğinin açlığına rağmen, avladığı hayvanı sahibine götürmesi de bundan kaynaklanır.

Duyu organlarıyla hissedilen lezzetlerden mahrum kalırsak şekavette oluruz! Semarkandî'ye göre ruhi lezzetleri inkar eden insanlar bu cümleyi dile getirmeleri kör olduklarından kaynaklanır. Bu insanlar meleklerin ve akılların halini düşünmemişlerdir, der.

3.6.2. Elem İle Lezzetin Açıklaması

Müellif elem ile lezzetin nefsin bedenden ayrıldıktan sonra devam edeceğini öngörür. Bu konuda benimsediği görüşü ispat etmeden önce elem ile lezzetin mahiyeti hakkında konuşur, şarih müellifin tanımlarını şöyle tamamlar:

Lezzet: Müdrik tarafından kemal olarak kendinde algılanan bir şeyi müdrikin elde etmesidir. Bu eylem ya vicdan aracılığıyla gerçekleşir ya da idrak yoluyla hasıl olur. İdrak lezzet elde etmek konusunda kafi görünmez, lezzetin hasıl olması için lezzetin insana erişmesi gerekir, aksi halde insan lezzeti elde etmiş olmaz.

Elem ise, müdrik tarafından şer veya afet olarak kendinde algılanan birvşeyin, müdrike rastgelmesidir. Elemin gerçekleşmesi için yukardaki geçen şartların burada da bulunması gerekir.

Hayır ve şer itibar yoluyla değişebilir. Şehvet itibarıyla lezzet görünen şey güzel giyinmek ise, gazab itibarıyla lezzet düşmanı yenmek olur. Nitekim akli lezzet övülmek olur. Bunların da tersi elem olur.

“Sağlık gibi bazı yetkinliklerle insan lezzet elde etmez. Dolayısıyla kemal cinsinden bir şeyi elde etmek lezzeti elde etmek anlamına gelmez!” şeklindeki itiraza şarih şöyle bir cevap verir:

Sağlıktan dolayı insanda lezzet oluşmayacağını söylememiz kesinlikle doğru değil, insan sağlık lezzetini hissetmez cümlesini kabul etsek bile, sağlık gibi şeylerin lezzet içermediği anlamına gelmez. Bu gibi şeyler sabit mahsuslar olduğu için insan farkında olmamaya başlar.

Bazende insan idrak aletinin bozulmasından dolayı lezzeti hissedemez, nitekim hasta bir birey tatlı bir yemekten hoşlanamaz. Bu o yemeği tatmak faaliyetinden kaynaklanmaz. İnsanda olduğu bir sorundan dolayı ortaya çıkar. Nitekim bedende oluşan bir sakatlık insanın elemini idrak etmesine mani olur.

3.6.3. Akli Elem ve Lezzet Hakkında

Bir lezzetin var olduğunu kesin olarak bilmek, o lezzete iştiaak duygusunu gerektirmez, nitekim iktidarsız olan bir insan cinsel ilişkinin lezzetli olmasından emin olduğu halde ona iştiaak duymaz. Aynısı elem hakkında da söylenir, bir şeyin acı olmasının kesin olarak bilinmesi o şeyden korunmasını gerektirmez.

Lezzeti, tam olarak algılanan bir şeyi idrak etme yahut da tam olarak algılanan bir şeyi elde etmek olarak tanıtıldığına göre, tüm lezzet getiren şey müdrikte bir tamlığın açığa

çıkmasına neden olur. İdrak edilen şey de müdrike göre hayır olur. Lezzetler onları idrak eden kuvvetlere taalluk eder; şehvet, gazab, vehim ve akıl gibi farklı olan kuvvetlerin değişmesiyle değişir. Şehevi lezzet o kuvvetten sorumlu olan tadıcı organın lezzete uyarlanmasıdır, keza diğer lezzetlerde de bir uyarılmanın hasıl olması gerekir.

Bunlar hayvani lezzetler olarak tanınır, şarih akli lezzeti akılların ve diğer varlıkların vacibi idrak etmeleriyle açıklar. Burası sorunlu.

Akli lezzetler maddi lekelerden temiz oldukları için, hissi lezzetlerden daha tam olur. müdrikin tam olmasına kıyasen idrak edilen şeyin de tam olması gerekir

3.6.4. Mutsuz İle Mutluların Mertebesi

İbn Sina için nefsin bulunduğu halin bozulması ya kendi istidadından ya da ona arız olan harici bir şeyden dolayı kaynaklanır. Birinci hal ya aklın eksikliğinden kaynaklanır ya da nefsin içerdği zıtlar buna sebep olur. Bunların da her birisi nefste ya nazari kuvvet yoluyla sabit olur ya da ameli kuvvet aracılığıyla kazandırılır. Şarih müellifin zikrettiği kısımlardan hareket ederek bozuk halde olan nefsin sayısını altıya çıkarır. Cehli Mürekkebe gibi, nazari kuvvet yoluyla nefiste sabit olan sıkıştırmalar, o nefsin bedenden ayrılmasından sonra acı çekmesine neden olur. Ahlak veya cehli basit gibi ameli kuvvet aracılığıyla sabit olan şey ise, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra acı çekmesine neden olmaz. Çünkü bunlar nefse ilişkin şeylerdir. Bu elem idrak aletini kullanıp da, onun doğurduğu yakini sonuçları önemsemeyen insanlara mahsustur. Oysa akli zayıf insanlar böyle bir acıdan uzaktır.

Eşkiyanın mertebelerini zikrettikten sonra şarih mutluların seviyelerini şöyle izah eder:

Nazari kuvvet itibarıyla arif, ameli kuvvet itibarıyla kamil olan insanlar, bedenden ayrıldıktan sonra kutsi aleme kavuşurlar, beden onların ebedi saadeti yaşamasına mani olur. Yalnız o engel sadece ölümle aşılabilir bir engel değildir; ilahi alimler cismani lekelerden ölmeden önce bile temiz olurlar, fakat bu özel kimselere mahsus bir durumdur.

Bundan bir aşağı mertebeye arif olmayıp, sefih inançlarla lekelenmemiş, ruhani bir çağrı duyduğunda bedeninin onun iştiafına engel olamadığı nefslerdir.

Üçüncü mertebede bulunan mutlular akli zayıf olan nefslerdir, onlar da bedenden ayrıldıktan sonra kendilerine uygun bir saadete kavuşurlar.

3.6.5. Lezzette Ve Saadette Mevcutların Mertebesi

Mutlulukta zirvede olan, vaciptir. Vacibin idraki tam olunca lezzeti de tam olur. Mutlulukta Ondan sonra gelenler, vacibi idrak etme bakımından akli cevherlerdir.

Akli cevherlerden sonra, ilahi cihet ile aşağı varlığın arasında yer alan beşeri nefslerdir. Cismani bataklığa batan beşeri nefsler ise en sonda yer alan nefslerdir.

Vacibe, duyulan şevk ve aşk sadece akıldan kaynaklanmaz, bazen de tabii yolla gerçekleşir, tıpkı hayvani ve nebati tabii cisimlerin yukarıya yönelmeleri gibi.

SONUÇ

İslam felsefe-bilim tarihi, hakkında doyurucu nitelikteki çalışmaların çok az yapıldığı bir sahadır. Bu nedenle araştırmacılar tarafında adeta keşfedilmeyi beklemektedir. 13. yüz yılda yaşamış olan Şemsüddin Muhammed b. Eşref el- Hüseyinî es-Semerkindî, diğer müslüman alimleri gibi kelâm, mantık, matematik, astronomi gibi birçok alanda eser bırakmış olan önemli bir bilim adamıdır. Bu alimin belli eserleri tarihin belirli dönemlerde medreselerde ve diğer eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulmuştur. Gerek kendi eserlerinde, gerekse bibliyografya kaynaklarında onun hayatı hakkında kafi bilgi bulunmamaktadır. Onun hakkında sadece nisbesinden hareketle Semerkand'da doğmuş olabileceği ve “imam”, “muhakkık”, “hakîm” gibi ilmi lakablardan da döneminin temel ilimlerini disiplinli bir şekilde almış olduğu kanaatine varmaktayız.

Semerkindi temel bilimleri tahsil ettikten sonra felsefe ve mantık gibi ilim sahalarına yönelmiş. Bu sahalarda değerli eserler bırakmış. Semarkandi'nin yazmış olduğu önemli eserlerden birisi de İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve et-Tenbihât* adlı eserine yazmış olduğu *Beşârât el- İşârât* adlı şerhidir. Bu eser İbn Sina'nın eserdeki bütün ifadelerini kapsamış, dönemin felsefesinin bölümlerini içererek mantık, fizik ve metafizik bölümlerden oluşmaktadır. Çalıştığımız tezin konusu, bu eserin ilahiyat bölümü ile sınırlıdır.

Nitekim giriş bölümünde söylediğimiz gibi, şarih bu eserde müellifin üslubunu takip etmiş. Şarih özellikle müellifin üslubunu anlaşılır kılmak ve kapalı tabirlerini açıklamak üzerine yoğunlaşmaktadır. Şarih böylece müellifin eserinin anlaşılmasını amaç ederek kayda değer katkılarda bulunmuştur.

Şarih bu şerhinde kendi fikrini belritmeye gayret etse de yine ortaya başka bir tavır koymamaktadır. Eleştirmekten ziyade şarih bu eserde, müellifin argümanlarını tamamlamak amacıyla mantıki önermelerde bulunmuştur. Genel olarak böyle görünse de, şarih itirazlara yer vererek şerhine devam etmiş, bazı itirazları başkalarında aktarmışken diğerlerini kendine nisbet etmekte bulunur.

Şarih bu itirazlara yönelik iki tavırda bulunmuş, ya itirazları çürüterek şerh devam etmiş, ya

da itirazların güçlü olduğunu belirterek ve İbn Sina'nın delilinin güçsüz olduğunu söyleyerek ayrıntılara girmeden şerhe devam etmiş. Böylece şarih başarılıyal eleştirici kimliğini şerhinde yansıtmış görülür.

Şarih aynı anda da kelamcı akımının uzantısı olarak şerh etmiş, şarihin böyle olması kelamcıların şarihin yaşadığı dönemde felsefe ve feylesuflara (filozoflar) karşı tepkilerinin değişip değişmediğini öğrenebiliriz. Şarihin bazı konularda filozofların görüşlerini tercih etmesini itibara alarak, kelamcı kimliğiyle felsefi kimliği arasında bir yakınlaşma yaşandığını söyleyebiliriz, hudus ve imkan meselesini örnek alarak ve şarihin kelamcı olmasına rağmen filozofların görüşünü tercih etmesi ilginç görülebilir, aynı anda da kelamcıların felsefeye karşı gelişen yumuşak tavırlarının bir kanıtı da olabilir.

Şarih dönemin temel bilimlerini tahsil etmiş olduğu için, eseri şerh ederken sadece felsefi bakış açısı değil, kelami boyutunu da sunmuştur. Bu şekilde şarih şerhinde, aynı meseleyi iki boyutla değerlendirmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak Şemseddin Semerkandi'nin Beşârât adlı eseri üzerinde durmamızın nedeni, İslam düşünce tarihine sürekliliği noktasından bakabilmek, İbn Sinâ'nın sistemine nüfûz edebilmek, yazma eser olup farklı dillerde yazılmış olan klasik kaynakları günümüz araştırmacılarının yararlanabileceği bir duruma getirmek olarak sıralanabilir. Yalnız günümüzde bu alandaki çalışmaların yeterli nitelik ve sayıda olmadığı aşikârdır. İslam düşünce tarihinde birçok eser vererek önemli katkılarda bulunan birçok şârih ve eserleri kütüphanelerde saklı, araştırmacılar tarafından incelenmeyi ve bilim dünyasına kazandırılmayı beklemektedir. Yapmış olduğumuz çalışmanın, bu eserlerin kısmen açığa çıkmasında neden olmasını temenni ederiz.

KAYNAKÇA

- BAGA, M. Sami, Şemsüddin Semerkandî ve Beşâratü'ül-İşârât adlı Eserinin Tabiat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2007.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2005.
- İBN SİNÂ, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- IZUTSU, Toshihiko, İslam'da Varlık Düşüncesi, (Çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- KÂTİP ÇELEBİ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1835), Kesfü'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun: Lexicon Bibliographicum et Encyclopedicum, Edited and Translated by Gustavus Fluegel, Dâr es-Sadr, Beyrut.
- KORKMAZ, Zeynep, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Beşâratü'ül-İşârât adlı eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2009.
- Fahreddin Râzî, *el-Mebahisü'l-Meşrîkiyye fî İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabîiyyat*, Thk. Muhammed el-Muktasî Bagdadi, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1990.
- Kadıızâde Rûmî, *Şerhu Eşkâlî't-Te'sîs*, İstanbul 1852.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-Ulum*, Thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvahid Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire 1968.
- Nasruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Muhakkık Âyetullah Hasanzâde Âmilî, Matbaa Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslâmî, İran 2005.

- VALİ HOCAYEV, Baturhan, *Ulug Bey Devri Medreseleri*, (Çev. Kishimjan Eshenkulova), İslam, Tarih, Sanat ve Kültürünü Arastırma Vakfı, İstanbul 2004.
- YILMAZ, Sadi, Şemsüddin Semerkandi'nin ve Beşaratü'l-İşarat adlı eserin 3. Bölümü tahkik ve deęerlendirmesi, Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.

ÖZGEÇMİŞ

1991 yılında Kerkük’da doğdu. İlköğretim ve lise öğrenimini Kerkük’te tamamladıktan sonra, 2008’de Kerkük Üniversitesi Eğitim Fakültesine girdi. 2012’de mezun olduktan sonra, yurt dışında yaşayan Türklere YTB’nin sağladığı bursu kazanarak Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din bilimleri bölümünde yüksek lisans eğitimi görmeye başladı. Yüksek lisans öğrenimini tamamlamak amacıyla 2013’de Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri bölümüne yatay geçiş yaptı. Bir kaç yıllık Irak alimlerine musahabe ederek mederese Eğitimi gördü ve 2012 mederese eğitimini tamamlayarak akli ve şeri bilimlerde Irak müftisi Rafi El- Rifai tarafından ilmi icazeti almaya layık görüldü.

arsantaher@yahoo.com

0 553 3794580