

من مخطوطات
مكتبة الزيتونة العامة

(١١)

مِصْلَعُ الْمِصْلَعِ

تأليف الفيلسوف الحكيم القدوسي

أبي جعفر نصير الدين

محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

٥٩٧ - ٦٧٢ هـ

تحقيق
الشيخ حسن المغنزي

بإتمام
السيد محمود المرعشي

کتابخانه مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۰۲۲۷۱۳
تاریخ ثبت:	

کتاب : مصارع المصارع
 تأليف : نصير الدين الطوسي
 تحقيق : الشيخ حسن المعزي
 نشر : مكتبة آية الله المرعشي - قم
 طبع : مطبعة الخيام - قم
 التاريخ : ١٤٠٥ هـ
 العدد : (٢٠٠٠) عدد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، بارئ الخلاق أجمعين ، والصلاة
والسلام على سيدنا خاتم النبيين محمد وآله الطيبين الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن الى يوم الدين .

« والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنا بوا إلى الله »
« لهم البشرى فيشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون »
« أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوالالباب »

(سورة الزمر : ١٨)

تقديم

كتاب « مصارع المصارع » حالك عن بعض آراء ثلاثة من أعلام فلاسفة الاسلام ومتكلميهم ، وهم :

١ - أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا .

وهو شيخ فلاسفة الاسلام ورئيسهم ، حكيم آلهي وفيلسوف مشائي ، صدر الاطباء ، وأستاذ المناطق .

ألف في العلوم العقلية كتباً ورسائل تستفيد منها المجامع العلمية من حين شيوعها الى هذا اليوم وصارت مصدراً وحيداً لهذه المسائل .

قد حاز بمنزلته العلمية التقدم على فلاسفة الاسلام منذ عشرة قرون ، وكل من تأخر عنه أخذ عنه واستفاد منه .

ليست شهرته تنحصر بالبلاد الاسلامية فحسب بل تعدت الى البلاد الغربية وقد نقلوا كتبه ورسائله عن اللغة العربية الى اللغات الاروبية منذ أكثر من خمسمائة عام. فتعلموا مبانيه الفلسفية وآراءه الطبية والرياضية، وبنوا أصول فلسفتهم على

ما استفادوه من أفكار هذا البطل الاسلامي العظيم .

٢ - أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني .

كان ذا خبرة واسعة في علم الكلام بحيث يعد من أشهر علماء هذا الفن .

وله من فن المناظرة والبحث حفظ وافر ، وكان من أبرز علماء الاسلام في هذه الفنون .

وكتابه « الملل والنحل » أشهر مصنف حول الاراء والمذاهب ، وان كان له عند ترسيمه لبعض المدارس العقائدية خبط واشتباه ولكنه مع ذلك يعد من أجود ما صنف بهذا الصدد .

٣ - نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي .

كان من أعظم فلاسفة الاسلام ومتكلميهم وأكابر حكماء الشرق ، حتى قيل في شأنه : العقل الحادي عشر .

له في العلوم العقلية والاعتقادية والرياضية كتب ورسائل قيمة .

حرر رسائل جمّة مما بقي من تراث فلاسفة يونان واهباء أفكارهم ونشر آرائهم في الحكمة ، والمنطق ، والرياضي ، والهندسة ، والهيئة .

هل الباعث للشهرستاني على تأليف كتابه «مصارعة الفلاسفة» دافع عقائدي

أو مجرد اظهار للفضل والتجول في ميدان العلم ؟

نحيل القضاء اليك أيها القارئ ، فسانك بعد أن تأملت وأمعنت النظر في

تضاعيف كلمات الشهرستاني لم يبق لك بد الآن تحمّل تأليفه على الثاني وكأنه

قد اغتر بما عنده من العلم بالكلام ، كما يقول : وليعلم اني قد بلغت من العلم

بأطوريه ...»^١ .

فحسب عند نفسه بأن الحكمة مشرعة يتيسر ورودها لكل واحد ، ومورد
يسهل دخوله على كل وارد، فدخلها وحاول النزاع مع شيخها ورئيسها كما يقول
في المقدمة : فأردت ان أصارعه مصارعة الأبطال، وأنازله منازل الرجال ...^٢ .
فأخذ في تأليف هذا الكتاب للرد على آرائه في سبعة من المسائل الهامة
التي هي العمدة في شريعة الاسلام. وهي : حصر أقسام الوجود، وجود واجب
الوجود ، توحيد واجب الوجود ، علم واجب الوجود، حدوث العالم، حصر
المبادئ، مسائل مشكلة وشكوك معضلة. واهداه الى السيد مجد الدين أبي القاسم
علي بن جعفر الموسوي نقيب ترمذ .

وبعد أن وصل كتابه هذا الى الحكيم القدوسي نصير الدين الطوسي «ره»
وأمن النظر فيه كما يقول في المقدمة: فلما طالعتنه وجدته مشتملا على قول سخيف
ونظر ضعيف ...^٣ .

أخذ بتصنيف كتاب في الرد عليه كما هو دأب هذا الفيلسوف الشيعي العظيم
فان التأمل في آثاره يعطي بأنه ركز فكرته في تخليص العلم والعقيدة عن شوب
التمويه والتحريف .

وفي هذا الاطار ألف كتاب « مصارع المصارع » ، ولم يكن غرضه منه
نصرة ابن سينا ومذاهبه الفلسفية كما يقول : غير ناصر لابن سينا في مذاهبه ...^٤
فبين الحق وأنى بالقول الفصل ، جزاء الله عن رواد العلم وطلبة الحق
أحسن جزاء المحسنين انه خير موفق ومعين .

(١) صفحة ٤ سطر ٦ .

(٢) صفحة ٤ سطر ٢ .

(٣) ص ٤ ن ٢ .

(٤) ص ٤ س ٦ .

أما بعد :

فهذا هو « مصارع المصارع » الأثر العظيم الذي كان في زوايا الخمول
ونسجت عليه عناكب النسيان وكاد أن ينسى حتى عند دارسي الفلسفة القديمة ،
ورأيت أن في اخراجه بطبع ميسر لعله خدمة الى متشوقي الفلسفة الاسلامية ،
فبادرت بالعمل وظهر بالشكل الذي يراه قارئنا الكريم .

وكلنا أمل وطيد في أن يعلمونا القراء الاعزاء بما يظهر لهم من أخطاء في
فهم النص أوزلة في تقويم العبارات ، فاننا في بدء المسيرة الطويلة لتحقيق الكتب
ونحتاج الى المزيد من العون والملاحظات .

وانه تعالى هو الهادي الى الصواب في المبدأ والمآب .

حسن المعزى الطهراني

قم : أول رمضان المبارك ١٤٠٥ هـ

سيرة الشيخ الرئيس

أبو علي الحسين بن عبدالله بن حسن بن علي بن سينا .
ولد في اليوم الثالث من شهر صفر الخير سنة ٣٧٣ الهجرية .
مكانته في العلم أشهر من أن يحتاج الى تعريف، ومكارمه أبين من أن توصف .
ورعاية للادب نفتصر على ما ذكره هو في ترجمة نفسه حسب ما رواه تلميذه
الشهير أبو عبيد الجوزجاني .

وهو :

كان والدي من أهل بلخ ، وانتقل منها الى بخارى في أيام الامير نوح بن منصور، واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية من ضياع بخارى يقال لها « غرميشن » ، وهي من أمهات القرى بتلك الناحية، وبقرية قرية يقال لها « أفشنة » . فتزوج أبي منها بوالدتي وقطن بها ، وولدت أنا فيها ، ثم ولد أخي .

ثم انتقل الى بخارى ، وأحضر لي معلم القرآن ومعلم الادب ، وكملت

العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى يقضى مني
المعجب .

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع
منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي.
وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم وأنا أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولا تقبله
نفسي، وابتدأوا يدعونني اليه . يجرون على ألسنتهم أيضاً ذكر الفلسفة والهندسة
وحساب الهند . ثم كان يوجهني الى رجل يبيع البقل قيم بحساب الهند فكنت
أنعلم منه .

ثم وصل الى بخارى أبو عبد الله الثاني وكان يدعي التفلسف ، فأنزله أبي
دارنا واشتغل بتعليمي، وكنت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتردد فيه الى اسماعيل
الزاهد . وكنت من أفره السائلين وقد ألقت طرق المطالبة ووجوده الاعتراض
على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بقراءة كتاب ايساغوجي على الثاني ، فلما ذكر لي حد الجنس:
أنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب « ما هو ؟ » . فأخذت في
تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله وتمعجب مني كل المعجب وكان أي مسألة
قالها تصورتها خيراً منه، وحذر والذي من شغلي بغير العلم، حتى قرأت ظواهر
المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطالع الشروح حتى أحكمت علم
المنطق .

فأما كتاب أوقليدس فاني قرأت عليه من أوله خمسة أشكال أوستة، ثم تواريت

(١) كذا في المتن ، ولعل الاصح : وجوه الاعتراض .

حل بنفسى بقية الكتاب^١ بأجمعه .

ثم انتقلت الى المجسطي ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لي التالي : تول قراءتها وحلها بنفسك ثم أعرضها علي لايبين لك صوابه من خطائه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب فجأته ، فكم من مشكل مما عرفه الا حين عرضته عليه وفهمته اياه . ثم فارقتي التالي متوجهاً الى كركانج . واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروع من الطبيعيات والالهييات وصار أبواب العلم تنفتح علي .

ثم رغبت في علم الطب وقرأت الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس هو من العلوم الصعبة ، فلذلك برزت فيه أقل مدة حتى بدأ فضلاء الاطباء يقرأون علي علم الطب . وتمهدت المرضى فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف . وأنا مع ذلك مشغول بالفقه وأناظر فيه ، وأنا يومئذ من أبناء ست عشرة سنة .

ثم توفرت علي العلم والقراءة سنة ونصفاً ، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة ، ولم أتم في هذه المدة ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت بالنهار بغيره . وجمعت بين يدي ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت (فيها) ما فيها من مقدمات قياسية وترتيبها وماعساها تنتج ، وأراعي شروط مقدماتها حتى تتحقق لي تلك المسألة .

والذي كنت أتجبر فيه من المسائل ولا أظفر فيه بالحد الاوسط في القياس أتردد بسبب ذلك الى الجامع وأصلي وابتهل الى مبدع الكل حتى يفتح لي المنطق منه ويسهل المتعسر ، وأرجع بالليل الى داري وأحضر السراج بين يدي واشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف عدلت

(١) كذا في المتن والانصب : توليت بنفسى حل بقية الكتاب .

الى شرب قدح من الشراب لكيما يعود الي قوتي ثم أرجع الى القراءة .
ومهما أخذني نوم كنت أرى تلك المسائل بأعيانها في منامي ، واتضح لي
كثير من المسائل في النوم ، ولم أزل كذلك حتى استحكم معي جميع العلوم
ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني .

وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الان لم أزل ازدد الى اليوم فيه
شيئاً . حتى أحكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي . وانتهيت الى العلم الالهي
وقرأت كتاب مابعد الطبيعة فلم أفهم مافيه والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت
قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به .
وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه . فخصرت يوماً وقت
العصر في الوراقين فتقدم دلال بيده مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي فرددته رد متبرم
معتقد أن لافائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتريه فصاحبه محتاج الى ثمنه وهو
رخيص وأبيعك بثلاثة دراهم فاشتريته فاذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض
كتاب « مابعد الطبيعة » ورجعت الى داري وأسهرت في قراءته فانفتح علي في
الوقت أغراض ذلك الكتاب لانه كان قد صار لي محفوظاً على ظهر القلب .
وفرحت بذلك وتصدقت في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء شكر الله تعالى .
واتفق لسلطان الوقت ببخاري وهو نوح بن منصور مرض تحير الاطباء
فيه ، وقد كان اشتهر اسمي بينهم بالتوفر على العلم والقراءة ، فأجروا ذكرى بين
يديه وسألوه احضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمته

(١) ولا يذهب عليك فان المراد من الشراب هنا المايعات المقوية كما في القرآن
الكريم « شراباً طهوراً » لا ماحرمة الاسلام فان شأنه أجل من ارتكاب هذه المعاصي ، والشاهد
عليه قوله لكيما تعود الي قوتي فان الخمر تودث الضعف في الانسان ولا تكون موجياً
لتزيد القوى .

وسأله يوماً الاذن في الدخول الى دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها .

فأذن لي وأدخلت الى دار ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، ففي بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الاوائل وطلبت ما احتجت اليه ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس ولم اكن رأيت قبل ذلك ولا رأيت أيضاً من بعد .

فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت ثماني عشر سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها ، وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ ولكنه اليوم معي أنضج والافاعلم واحد لم يتجدد لي شيء من بعد .

وكان في جواردي رجل يقال له ابو الحسن العروضي ، فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم ، فصنفت له المجموع وسميته باسمه وأتيت فيه على سائر العلوم سوى العلم الرياضي ، ولي اذ ذاك احدى وعشرون سنة .

وكان في جواردي أيضاً رجل يقال له أبوبكر البرقي خوارزمي المولد فقيه النفس متوجه في الفقه والتفسير والزهد مائل الى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب ، فصنفت له كتاب الحاصل والمحصل في قريب من عشرين مجلدة ، وصنفت له في الاخلاق كتاباً سميته كتاب البر الاثم ، وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده فانه لم يمر احداً ينسخ منهما .

ثم مات والدي وتصرفت بي الاحوال وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ودعنتي الضرورة الى الاخلال ببخارى والانتقال الى كركانج ، وكان ابو الحسن السهيلي المحب لهذه العلوم بها وزيراً ، وقدمت الى الامير بها وهو علي بن مأمون

(١) كذا في المتن والاصح : البر والاثم . كما في بعض النسخ .

وكنيت اذ ذاك على زي الفقهاء بطيلسان تحت الحنك ، فرتبوا لي مشاهرة
تقوم بكفاية مثلي .

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى نسا ، ومنها الى باورد ، ومنها الى طوس ،
ومنها الى سمنقان ، ومنها الى جاجرم رأس حدخراسان ، ومنها الى جرجان .
وكان قصدي الامير قابوس ، فاتفق في أثناء ذلك أخذ قابوس وجبه في بعض
القلاع وموته هناك .

ثم مضيت الى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت الى جرجان ،
واتصل ابو عبيد الجوزجاني بي وأنشدني في حالي قصيدة فيها البيت للقائل :
لما عظمت فلبس مصر واسعى لما خلا ثمنى عدمت المشتري
قال الشيخ ابو عبيد : فهذا ما حكاه لي الشيخ من لفظه .

مؤلفاته : حسب ما نقل تلميذه أبو عبيد الجوزجاني كثيرة نذكر هنا نموذجاً
من أهم ما ألفه رحمه الله تعالى :

١ - القانون في الطب

٢ - الشفاء في الحكمة والمنطق والرياضي والهندسة والحساب والهيئة

٣ - الحكمة المشرقية في المنطق والحكمة

٤ - الاشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة

٥ - البر والائتم في الاخلاق

٦ - النجاة في الحكمة

٧ - المباحثات في الحكمة

٨ - التعليقات في الحكمة

٩ - لسان العرب في اللغة

١٠ - المبدء والمعاد

وفاته :

توفي الشيخ الرئيس في بلدة همذان سنة ٤٢٨ هجرية ودفن بها . وكان مدة حياته الشريفة ثمان وخمسون سنة، رضوان الله تعالى عليه ورفع في درجاته.

حياة الشهرستاني المتكلم

أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني الشافعي الأشعري .

كان يلقب بـ « الأفضل » و « حجة الحق » و « تاج الدين » .
ولد في سنة ٤٦٧ أو ٤٦٩ أو ٤٧٩ الهجرية في بلدة « شهرستان » من بلاد خراسان .

لم يوجد في الكتب ذكر عن أيام أبيه وأجداده .
قضى أيام الطفولة وبدء الشباب في بلدة الجرجانية « كركانج » في تحصيل العلوم الأولية كالكتابة والقراءة واللغة والتجويد والأدب والمنطق .
ولما بلغ حد الشباب خرج عن مسقطه رأسه وانتقل إلى نيسابور ، وكان نيسابور في هذا المهد من أهم مراكز العلم في البلاد الإسلامية .
أساتذته :

توجه في نيسابور إلى الفقه الأشعري ، وقرأ الفقه عند :

١ - أبي المظفر أحمد الخوافي المتوفى سنة ٥٠٠ بطوس .

٢ - أبي نصر عبدالرحيم بن أبي القاسم بن عبدالكريم القشيري الأشعري

المتوفى سنة ٥١٤ .

٣ - رأ الاصول عند أبي القاسم سلمان بن ناصر بن عمران الانصاري

النيسابوري ، وهو أحد أعلام الفقه والتفسير والاصول والكلام وكان من تلامذة

أبي المعالي الجويني وتوفي سنة ٥١٢ .

٤ - وأخذ الحديث عن أبي الحسن علي بن أحمد بن احزم المدائني ،

وهو أحد رجال الحديث في نيسابور المتوفى سنة ٤٩٤ .

وبعد ما استكمل مراتب العلم في الفقه والتفسير والكلام والحديث توجه

الى خوارزم المركز العظيم للبحث والمناظرة والوعظ، واستوطنه وبقي فيه الى

سنة ٥١٠ ، ثم ارتحل في هذه السنة من خوارزم الى الحجاز قاصداً حج بيت

الله الحرام.

ثم توجه الى بغداد ، وتعهد الخطابة والوعظ في النظامية باستدعاء صاحبه

« أسعد المهيني » رئيس الجامعة . وجذب قلوب المستمعين لطلافته في الكلام

وتبحره في المناظرة والبحث والخطابة .

ثم مسافر الى خراسان حدود سنة ٥١٤ ، ووقع هناك معارفة بينه وبين بعض

رجال الدولة السلجوقية كـ « علي بن جعفر الموسوي ، نقيب ترمذ » الملقب

بـ « رئيس خراسان » و « صدرالمشرق » ، ونصير الدين محمود الملقب به « عين

خراسان » ، وتعهد وزارة السلطان سنجر السلجوقي من سنة ٥٢١ الى سنة ٥٢٦ .

تأليفاته : الموجود منها :

١ - نهاية الاقدام في علم الكلام .

٢ - مصارعة الفلاسفة .

٣ - مفاتيح الاسرار ومصابيح الانوار في تفسير القرآن .

٤ - علم واجب الوجود ، كتبه لمحمد الايلاقي .

٥ - مسألة اثبات الجوهر الفرد .

٦ - الملل والنحل .

٧ - المكنوب من مجلس عقده في خوارزم .

مكانته العلمية :

كان له حظ من علوم متعددة لكنه كان متبرزاً في علم الكلام والخطابة والوعظ ، ومؤلفه الخالد « الملل والنحل » هو الشاهد على تبحره في هذا العلم . وأما قدرته في الخطابة والوعظ فتظهر من تفويض هذا المنصب اليه في النظامية ببغداد بأمر « أسعد المهيني » رئيس الجامعة .

ألف الشهرستاني رسائل وكتباً في العلوم العقلية لكنه لم يبلغ حد الحكمة والنبز في الفلسفة .

وعند التحقيق في كلماته وهبانيه يظهر صدق هذا المدعى وان كنت في ريب « أيها القارئ الكريم » فراجع كتاب تنمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي^١ ومصارع المصارع لنصير الدين الطوسي ، وكتاب الاسفار لصدر الدين الشيرازي^٢ . وما ذكره الجلالى النائيني في كتابه الذى ألفه في شرح أحوال الشهرستاني في ص ٦٢ بهذه العبارة : « ظاهراً شهرستاني نخستين حكيمى است كه گفتار بوعلی وادرمنطق .. »

بحيث تراه عد الشهرستاني من الحكماء في عداد الشيخ والفارابى ونصير الدين الطوسي رضوان الله عليهم .

فمحمول على عدم وقوف المؤلف على المعنى المصطلح للحكيم عند أهل الفن .

(١) ص ١٣٧ الى ١٤٠ .

(٢) الاسفار ج ١ / ٤١٥ ، ج ٦ / ٣٩٩ .

حياة الفيلسوف الطوسي

نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي رضوان الله تعالى عليه
ولد حين الطلوع من يوم السبت الحادي عشر من جمادى الاولى سنة
٥٩٧ في بلدة طوس .

كان أبوه محمد بن الحسن من فقهاء الشيعة ومحدثيهم . وبعد أن بلغ سن
التمييز تعلم القرآن والاحاديث وفنون الادب عند معلمي بلده، وخلال تلك الايام
قرأ الفقه عند ابيه ، وأخذ الحكمة عن خاله .

وفي بدء الشباب ارتحل من مولده طوس الى نيسابور لتحصيل العلم، ولبت
فيها مدة وحضر مجلس كثير من العلماء واستفاد منهم .

نشير الى أسماء بعضهم :

فريد الدين الداماد .

قطب الدين المصري .

كمال الدين الموصللي .

معين الدين سالم بن بدران المصري .

الشيخ أبو السعادات الاصفهاني.

كمال الدين ابن ميثم البحراني ، قيل : انه كان يقرأ الحكمة عند نصير الدين وهو يقرأ الفقه عند ابن ميثم ، وان ضعفه بعض أرباب التراجم .

قرأ عنده جم غفير وجمع كثير من الاعلام ، نشر الى أسماء بعضهم :

جمال الدين أبو منصور حسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي .

أبو الثناء محمود بن مسعود بن مصلح الدين الكزروني .

أبو محمد ، رضا بن فخر الدين محمد بن رضي الدين محمد الحسن

الافطسي الابي .

ركن الدين أبو الفضائل حسن بن محمد بن شرف شاه العلوي الاسترابادي .

ألف كتباً ورسائل وحواشي كثيرة يبلغ الموجود منها الى تسعة وتسعين ومائة

نشير الى أهمها :

١ - شرح الاشارات والتنبيهات في العلوم العقلية .

٢ - تلخيص المحصل في العلوم العقلية .

٣ - تحرير المجسطي في الرياضيات .

٤ - تجريد الاعتقاد في المنطق والكلام .

٥ - أساس الاقتباس في المنطق .

٦ - تحرير اقليدس في الهندسة والرياضيات .

٧ - الجوهر النضيد في المنطق .

٨ - الاسطرلاب .

٩ - مصارع المصارع في العلوم العقلية .

(١) كتاب أحوال نصير الدين ، تأليف المدرس الرضوي .

(٢) أبو محمد خ ل .

١٠ - التذكرة وشرح التذكرة في الهيئة .

١١ - أخلاق ناصري في علم الاخلاق .

ولوتأملنا في حياة هذا الفيلسوف الشيعي العظيم نرى أن حياته يفسرها جملة واحدة ، وهي الجمع بين العلم والديانة والسياسة ففي جانب العلم كفاه ما قال العلامة الحلي « ره » في حقه : كان افضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وتأليفه القيمة خير شاهد على صدق هذا المدعى .

كان المحقق الطوسي من أجلاء رجال الشيعة ، ونشر مذهب التشيع وترويجه وتركيزه في عالم الاسلام تراه من جانب يجمع الخلافة العباسية ويسقط دولتهم بحيث لم يتمكن العباسيون من تشكيل دولة وتأسيس حكومة بعدما تأمروا على المسلمين اكثر من خمسمائة سنة .

وفي جانب آخر تراه ينكب الاسماعيلية ويهزمهم مع تمكنهم على القلاع الحصينة واستظهارهم بالالاف من الفتيان المغفلين الذين يفدون بأنفسهم في سبيل اعتقادهم الباطل ولايبالون .

وخلال هذه الخطوات تراه كان يبعث جماعات ووفوداً كثيرة من الفضلاء لترويج المذهب وينفق على هذا المشروع أموالاً طائلة .

وكان قصارى مساعي هذا الفيلسوف الكبير أن أصبح « إيران » مركزاً وحيداً للحكومة الشيعية في العالم وأن يكون له قصب السبق في هذا المضمار .

وفي جانب السياسة كفاه خبرة بها أنه كان يعيش مع حكام وخوارج المغول، وكان له عندهم منزلة عظيمة .

وأنت تعلم بأن المغول كانوا لا يرون الحياة الا في القتل والنهب والتخريب والاحراق ، ورغم ذلك كله انظر الي هذا البطل العظيم كيف أثر في أفكارهم، وبدلهم الى عناصر مثقفين مدافعين عن حريم التشيع والعلم والحضارة .

في طريق التصحيح

اعتمدنا في التصحيح والمقابلة والتحقيق على ثلاث نسخ :

١ - نسخة مكتبة سماحة الحجة الاية السيد المعظم المرعشي النجفي دام ظله بقم ، والنسخة غير كاملة ، وهي بخط نسخ متوسط وعليها مواضع من التصحيح ، وليس فيها ذكر لسنه الاستنساخ ، واسم من المستنسخ . وهي في المكتبة برقم (٣٩٢٨) وقد رمزنا اليها بـ « الف » .

٢ - نسخة مكتبة المجلس النيابي بطهران (كتابخانه مجلس شورای ملی) برقم ١٧١٧ ت ٣٦٠٢٣ . وهي كاملة غير مصححة ، بخط جيد مقروء ، وليس فيها ذكر لسنه الاستنساخ ولا اسم المستنسخ ، وقد رمزنا لها بـ « ب » .

٣ - نسخة من المكتبة الوطنية العامة بطهران المحفوظة في الخزانة برقم ٨٥٢ / ٣٠ ، والنسخة قديمة ثمينة جداً بخط غير جيد وعليها مواضع من التصحيح بحيث يمكن الاعتماد عليها ، فيها اسم الناسخ ولكنه بخط غير مقروء وليس فيها ذكر من سنة الاستنساخ ، وقد رمزنا لها بـ « ج » .

والاخرى كما ذكر في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر
في استماع اصواتها التي هي في هذا النوع من الكلام
على ان يكون في هذا النوع من الكلام
شأنه في هذا النوع من الكلام
التي هي في هذا النوع من الكلام
والتي هي في هذا النوع من الكلام
منه في هذا النوع من الكلام
تتبع في هذا النوع من الكلام
صاحب في هذا النوع من الكلام
الواقع في هذا النوع من الكلام
يقضي في هذا النوع من الكلام
ان في هذا النوع من الكلام

في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر

سبب

في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر
في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر
في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر
في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر
في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر
في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر
في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر
في نسخة اخرى على ان هذه هي الاصلية والاشهر





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
بالعلوم العقلية والمعارف اليمينية كتبنا وقت فراغنا نظرية كتب علمائنا
واقترعنا كلام المتأخرين فيها من نتاج خواطرهم ويستفيدون من تكرار
أفكارهم لا يكرهون حقيقة أو باطلا ما لا يفتنهم فيها و غشواها فلهذا بدأنا بطبع
مشقة النفس في حقبة القلب فشرحت في الشاكلة على كتاب يعرف بالمصارع
للشيخ تاج الدين أبي النعمان محمد بن عبد الكريم الشوستراني المعروف بمصدر
مع الفخر الزبلي أبي الحسن الحسين بن عبد الله بن سبيح في عدة من المسائل التي
عليه فيما ذكره في كتابه المذكور وهو في النظر في اشتداد حرمه من استماع
أصوات النساء في مساجدنا العترة بعدة من شأنه لا يوافقنا في تحفيظ ونظير
ضعيفه ويستلزم استقامته ومباحث غير متناهية في تحليله في المبالغة وتبيين
في المثال قدمنا له بنصفها غير زعمت العلم والورقة من القول لا يستعمله إلا
الانتساب بالانتماء والمثبوتين عند العوام والاضح في الضيق في
أكثر مصارعاتها ونهض في معظم مبارزاته فهايت أن اكتشف عن توبهاته

في مصادر صالحة والشايد المصنف يحكم بإضافة التاميم والافعال
 الى من يلحق به ولم يكن قد قبل هذه التاميمات من قبل
 وكسر المصادر بل كان قد قبله منسوبة لطريق الحق والامتنان
 وان يظهر حقيقة الحال في هذه المصادر لم يزل يعكس
 المقلد من يقول من يدعي شيئاً لا يقدر على بيان ما يدعيه
 ثبوتاً وقولاً ورامة ما ليس فيه من نفسه والله تعالى
 يدعنا من الاعتقاد الباطل والحق لا يطابق والعدل
 الذي لا يكون وسيطة خفية كالديانة لما اركانها من اخطايا
 والسيئات في التمايز والاقوال والا فتعالقه ما هو العقل
 ومطلق الصواب منه البقاء ما به المأمور والمحمود في العالمين

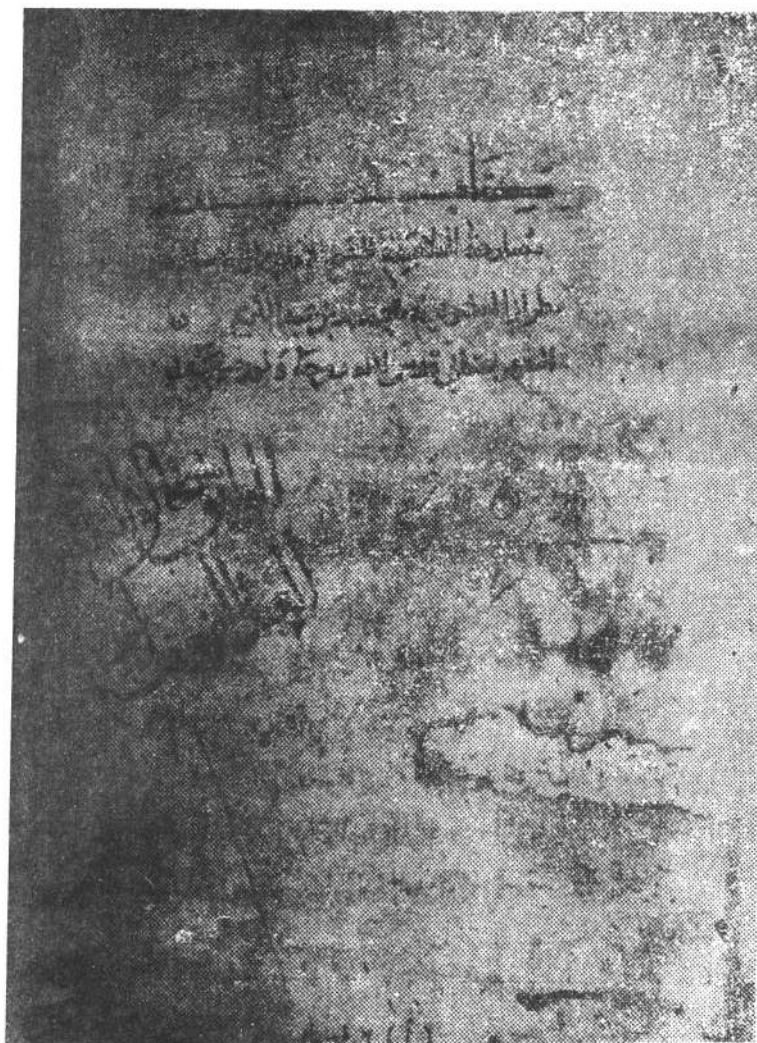
كتاب

مصارعة الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام

طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم

الشهرستاني



لوحة العنوان

كرمه مقدمه بكتاب صنفه - ومان المثل والسن على ودر
 القاب من الرجل والجل فانه بالقبول وانتم سطر فيه وبيع
 النسيان في معانيه وبالغ فيه الفاعلي احيوا حيا
 وما كان للصف فيه كثير تصرف في سوي استعاب القالات
 كلها وحسن الترتيب وجوده النقل وانما في عمر العقل ومن
 قيمة الرجل فانه من الامران فبانه الشبان والاختيار
 يظهر فيه الامتداد والاعتقان يكون من الرجل بويضا
 وتوقع الان في من المبرز في علوم الجفنة وتكلمه
 الزهر في الفلسفة الجوهري الحسين بن محمد بن ساولا
 يقوه فيها فافيه وان من السواد ولا حقيقة لاجق وان
 زكوا الجواد والجماع اطي ان من يوقف على عقول جفنة
 وعرف مكنون قوامه فقد فان بالسهم الذي يبيع المتعد
 الاقضي به الاعتراض عليه وذا ورضا رغبة في كل شيء
 ابطال لا وفتحا فان ذلك باب في غريب حونه الاستداد
 وقد تمت عليه الجفنة والارصاد فاردت ان يمارسه

معاداة العلم والحق والعدل وانه الرضا فاختاره
 به الياس الشافعي والقرابة والرافة والصلوات
 وهو ما هو عليه وحقيقته وبقية وبقية على
 قسرا لا فائده بغيره بغيره في اطاره على انظر
 توافقنا على معناه وحقيقته فلا يكون متحلا لاجلها
 او معانها كونه نطائفا بغيره في اللفظ
 فهو من خصوصه لفظا ومعنا فاردوه في موضع
 الخطا اليقين في راحة مان وسورة طيلى الجلس العالي
 زاده الله عز وجل في مجلس القضاء والحكماء ولهم
 من المناظرين المكافئين بالحق والصدق فهو امر بطلب
 اذ الجود اليه في رعاية الصدق اذا غول عليه
 التي قد بلغت من العلم باطوره ولا يستغفر شاني فالمر
 باصغر وهو محقق الي قدرته من خصوص القليل الي
 اوج التحقيق والتسليم فارسوت من مشرع البره بكاس
 سراجها من سقيم ومن خاص اليه الجند يطع به شاعرا

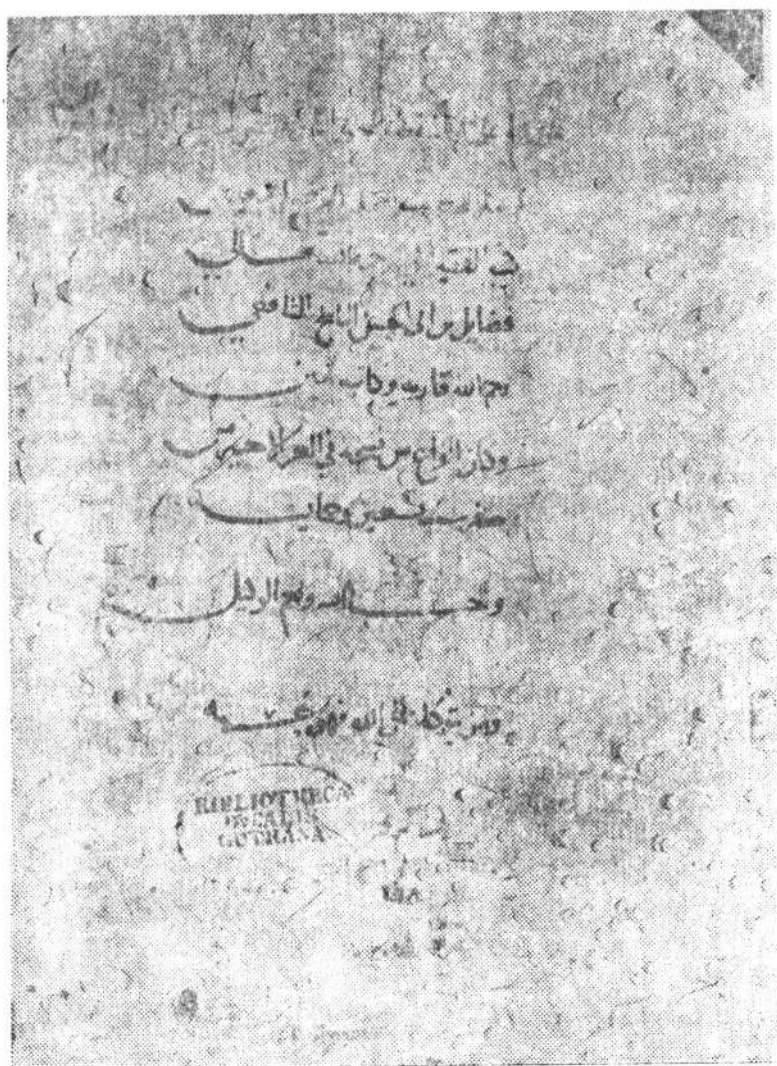
ومن تعليل في هذه المسألة لبعض من سطره انما هو
 على ابعده طالع واين طار واربع هوى في سبب
 الذي من غير واقف تقديره وتكبيره في حيزه
 العزير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وفي العربية
 يسبح مساطر من الالهيات من حله مبدعين مثله
 المنق والطيحات والالهيات خفته فيها بونته ورفقه
 بمناقضه وزودته في هوى جفته وارثته لا دراهمه
 في ريفته ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكبر
 الناس لا يشكرون **المسألة الاولى** في جهر اقسام
 الوجود **المسألة الثانية** في وجود واجبا الوجود
المسألة الثالثة في وجود واجبا الوجود **المسألة**
الرابعة في علم واجبا الوجود **المسألة الخامسة**
 في وجود العلم **المسألة السادسة** في جهر المتأخر حول
 مع السابعة الى سائر مشكله وشكول بفضل
المسألة الاولى في جهر اقسام الوجود اعلم

ولا مراض الحشاية لها مبدأ والحيث أول وجودها
 الباري تعالى بقدرته ابتداءً واختره علمه شيء وشبهه
 ومع مظاهر الكليات البينات الظاهرات الزايدات والكمالات
 مصادرهما وما دونها الذوات والذاتيات المتفرقات والوجودات
 مما كان تلك التوحيديات فلا يتغير في الزمان والزمانيات
 جدوتها المتركبات والابتداء في المراتب منها في السور والسموات
 والانساج الطلوع الى الملايا والاولى في الزمان والذاتيات
 المتفرقات والاولى في تلك الاوقات والذاتيات
 الاول في اول مكان قبله الاخر في اخر يكون بعدة ظهور ذلك
 ولا خروا في ليس وجوده زمانيا وظاهري والباطني في
 وجوده مكانيا واثقال هذه المتناقضات لفظا متفقة
 في حقيقة تعالى معني الزمان والمكان فومان براكها في
 زعم واحد والوقت من تدي واجيد ونوع في علمه في مهدي
 ما جدي فانه في الجبر في الجبر في الجبر في
 واطلب من الله تعالى في الجبر في الجبر في الجبر في

فمما نرى في هذه النسخة من القول فنسأله عن المكان والزمان فيحدث ما
 لم ندره من العباد باستعانتها في أفاق العرش الجاهل عرماً
 المطلوب صانها بزام وضوحه عامقاً وما عني فيه
 شامخاً وثبت الآلة وضلت الجاهل وعاد العقل الإنساني
 تحت شهاب الجمل استجالت عفا ولا وجه بعد هذه المعاني
 التي طلعت عليها من العظم فطقتني في أرواح الجاهل
 ومجتهد في أرواح الرياح إلا التكون إلى الشرح الطاهر
 وإني في الطاهر فإنه يوشى كل الأنس وليس في حش
 كل الأجناس ولو أنه لم يردل الأتقاء ولم يعطش في العطاش
 وما أنزلت الذل إلى هذه الغاية وتزدت السروح في
 المسلة الزمادسة والساعة شغلني عنها ما كان في طائفة
 شدة ونقص في جهل من هذا الزمان وطول في جهل من
 الله تعالى المشق في وعاءه المعلوم في الشدة في العناء
 من أرواح السائل من أموله وشؤون في العناء
 ومما أتت في جهلها فهو ولي نهار في العناء

وبقوله بعد ما اخذ من قوله ان الله لا يهدي القوم
 الضالين وما ذكره من القوم به اجترته فكل من منع معنى العلة
 والسبب ولو بعد الفاعل والغاية كما كان في العلية
 والمادة كالأله والعون كالعين في نفس الفاعل في
 او يقع من التقسيم كالي محال والملي من محال
 انما استلزم البناء من مذكر العقل ومنهاجه مع العقل
 الالهية لانه الانسانية من القوم الى الفعل يجب ان يكون
 عقلا بالفعل فانها لا يخرج بدوانها الى الفعل ولا يخرجها
 ما ذكره منها في القوة مبرهن مسلم فانه ان كان
 لا يخرج الذي هو عقل بالفعل واجدا به في هذا المعنى
 المدرس اقل من القوم فسيم وادعى القوم في هذا المعنى
 في قوله ان الله لا يهدي القوم الضالين او معهما في التخرجه ولم
 السبب في العقل لولا ان الله لا يهدي القوم الضالين
 في قوله ان الله لا يهدي القوم الضالين او معهما في التخرجه ولم
 في قوله ان الله لا يهدي القوم الضالين او معهما في التخرجه ولم

الوجه والكرامات اتصالاً به وتقدس فلا يستحق رتبة
 تبارك الله الواحد القهار العبد بزيادته القرم و...
 وان طلقه شيئا من السماوات وجملة الملائكة...
 هو الاقرب فيكون هو الملقب على المواد العود التي...
 لها في اعتبرت القرب المذكور في شيء الجوهر العقلي وهذا
 قضية بان الجوهر العقلي في البعد واللب على السواء
 اعتقدتم ان واجب النجس ما قريب من ذلك قريب فهو المخرج
 لما بالنسبة الى الغرض العقول المذكور في الوجودات...
 من الملائكة الى النجس وهذا لا يجوز في ان يكون من الملائكة
 بالاسانيد فان يكون في الفعل فيكون هو السبب القريب
 المحرر بالحق والحق في النجس في النجس في النجس...
 بالحق في النجس في النجس في النجس في النجس...
 في النجس في النجس في النجس في النجس...
 في النجس في النجس في النجس في النجس...
 في النجس في النجس في النجس في النجس...
 في النجس في النجس في النجس في النجس...



بسم الله الرحمن الرحيم

رب يدر برحمتك

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على خاتم النبيين محمد المصطفى وعلى
آله الطيبين الطاهرين ، صلاة دائمة بركاتها إلى يوم الدين .

لما أقام على مجلس الأمير ، السيد الأجل ، العالم ، محمد الدين . عمدة
الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي^(١) . ضاعف
الله مجده وجلاله ، وأفاض عليه نعمه وأفضاله ، للكارم سوقها ، ونهج

(١) أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي ، هو : السيد الأجل ، الأظهر ، المنتخب المحمد ،
مجد الدين . أشرف الأشراف ، ذو المناقب والمراتب على الأخلاق . سيد الشرق والغرب .
أبو القاسم علي بن فخر الدين جعفر بن علي بن جعفر بن محمد بن موسى بن جعفر بن إبراهيم
ابن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب
عليه السلام . وعنه السيد أبو عبد الله الحسين . وإبناه : المختار نور الدين محمد ، والسيد
الوزير صدر الدين أبو محمد جعفر .

قال صاحب كتاب «نهاية الأعقاب» لأن جعفر بن إبراهيم بن موسى بن إبراهيم بن موسى
الكاظم ، انتقل من أمينة - بلدة بخراسان - إلى ترمذ ، وتوفي عام ٤٤٥ هـ /
١١٥٠ م .

كان ينفق الأموال الكثيرة في اتخاذ الآلات الرصدية ومعرفة أوساط الكواكب
ومقوماتها . (انظر مجلة نامه آستان قدس - بالفارسية - العدد الثالث من ٧٥
- ٧٧) .

وقد تولى أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي حكم ترمذ ، ودعا العلماء إليه من شتى
مدن إقليم خراسان ، فسكنوا وألفوا في عدة فنون . وكان من بينهم تاج الملة والدين
الشهرستاني ، الذي دعاه أبو القاسم علي إلى تأليف كتاب في « المال والنعل » ، ثم طلب
منه أن يؤلف كتاباً في الرد على ابن سينا ، فألف له هذا الكتاب وسماه « مصارعة
الفلاسفة » .

إلى المعالي طريقها ، وأظهر مكنون ما جبله الله تعالى عليه ، وأودعه فيه من شرفي الحسب والنسب ، و [لطيفتي] الخلق والخلق ، وخاتمي العلم والقدرة ، وحارستي الديانة والإمامة ، وحاستي النجدة والشجاعة ، سوى ما اكتسبه من بهجت الفضائل والتوفيق عن الرذائل ، وكال المعرفة ، وغاية [الحسن] ، ومكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ، والجود والبسطة . و [تلو] الطمة وسمو الرتبة ، مالو باها بواحدة منها أهل زمانه ، كان له السبق المبين والخالفة والبشر .

انتدب أصغر خدمه ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، لعرض بضاعته المزجاة على سوق / ٢٧ ب كرمه ، فقدمه بكتاب صنفه في بيان المال والنحل^(١) ، على تردد القلب بين الوجل والنجل . فأنعم بالقبول . وأنعم النظر فيه ، وبلغ النهاية في معانيه ، وبالغ في الثناء على أصغر خلصه واليه . وما كان للمصنف فيه كثير تصرف ، سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب ، وجوده النقل .

(١) انفرد الأستاذ الدكتور المرحوم / محمد فتح الله بدران ، بنشر مقدمة « الملل والنحل » التي كتبها الشهرستاني ، وذلك في الطبعة الأولى التي حقق فيها « الملل والنحل » ج ١ ص ٣ — ٥ .

وقد ذكر الدكتور محمد بدران في الصفحة [د] من مقدمته — هو — لهذه الطبعة ، أن تاج الدين الشهرستاني قد ألف كتابه « الملل والنحل » لاوزير نصير الدين ، الذي كان يتولى وزارة السلطان سنجر عام ٥٢١ هـ / ١١٢٧ م .

وقد اتضح لنا من النص السابق للشهرستاني — في المتن عالياً — أن تاج الدين ألف « الملل والنحل » لأبي القاسم علي بن جعفر الموسوي ، كما ألف له أيضاً ، « مصارعة الفلاسفة » .

(انظر تعليقنا على هذه النقطة في بحثنا : « الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية » ص ١١٠ ، ١١١ نسخة في مكتبة عين شمس ، وأخرى بمكتبة كلية البنات — جامعة عين شمس) .

ولأنما تسبر غرر العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناجزة (١) الأقران ومبارزة الشجعان . والاختبار يظهر خبيثة الأمرار ، وبالاختبار يكرم الرجل أو يهان .

وقد وقع الاتفاق على أن المبرز في علوم الحكمة ، وعلامة الدهر في الفلسفة ، أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا (٢) ، فلا يقفوه فيها قاف وإن نقص السواد ، ولا يلحقه لاحق وإن ركض الجواد .

وأجمعوا على أن من وثق على مضمون كلامه ، وعرف مكنون مراده ، فقد فاز بالسهم المعلى ، وبلغ المقصد الأقصى .

(١) مناجزة . كلمة مشتقة من تجز ، بمعنى قضى وفى . والمناجزة : بمعنى المقاتلة كاللناجزة (انظر القاموس المحيط ٢ / ٢٠٠ فصل الميم والنون ، باب الزاي ، وانظر أيضاً مختار الصحاح ص ٦٤٦) .

(٢) ابن سينا : هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا . الشيخ الرئيس ، حجة الحق . ولد عام ٣٧٠ هـ ، ونشأ في بلدة بخارى . حفظ القرآن في العاشرة من عمره .

جمع بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة والطب والمنطق والموسيقى . له مؤلفات في جميع الفنون والعلوم ، منها ما شهد به القديس والمحدثون من عرب ومشرقين واعتمدوا عليه .

وأشهر مصنفاته « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات والتنبيهات » و « التعليقات » وبعض الرسائل في النفس والمعاد وغيرها .

توفي عام ٤٤٨ هـ ، بعد أن لقب بالشيخ الرئيس .

وقد قامت عليه وعلى بعض مصنفاته دراسات عدة ، أحدثها في مصر البحث الذي تقوم به الزميلة السيدة / كوكب محمد مصطفى عامر ، « لنيل درجة الدكتوراه » ، وهو في « التصرف عند ابن سينا » . والبحث الذي قدمه الزميل د. فيصل عون وهو في « نظرية المعرفة عند ابن سينا » .

بَلَنَّهُ^(١) الاعتراض عليه رداً ورضاً ، وتعقب كلامه لإبطالاً ونقضا . فان ذلك باب ضربت دونه الأسداد ، وقبضت عليه الحفظة والأرصاد .

فأردت أن أصارعه / ل ٣ أ مصارعة الإبطال ، وأنازله منازل الرجال . فاخترت من كلامه في إلهيات « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات » و « التعليقات » أحسنه و [أمثله] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

وشرطت على نفسي ألا أطاوعه بغير صنعته ، ولا (٢) على أعانه على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلماً جديلاً أو معانداً سوفسطائياً^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : بله وقد تكون به - وهو الأرجح - بمعنى : بل أكثر من ذلك . ويمكن أن تقرأ أيضاً : تله ، بمعنى : صرعه أو ألقاه على عنقه وخده ، ويعنى ألقاه وزعره أيضاً . وهي مؤدية معنى المصارعة ، الذي اختاره المهرستاني عنواناً لكتابه (انظر القاموس المحيط ٣/٣٥١ ، مختار الصحاح ص ٧٨) .

قال تعالى « فلما أسلما وتله للجبين » سورة الصافات : ١٠٣ أى ألقاه على عنقه وخده ليصرعه ويذبحه .

(٢) حرف « على » هنا يبدو زائداً على الجملة ، إذ يمكن أن يستقيم المعنى بدونها .

(٣) يقين لنا من هذا النص ، كيف وضع المهرستاني لنفسه منهاجاً للنقد يسير عليه ، فهو لا يناقش ابن سينا بغير طريقته . فان سينا فيلسوف ، لذا أراد تاج الدين أن يكون دحضه لراهيته بمنهج الفيلسوف ، الذي يبدأ بالعقل ثم يعرض قوله بالنقل ، حتى لا يقال أنه يحتج عليه بمحج المتكلمين أو الفقهاء ، بينما ابن سينا ليس فقيهاً أو متكلماً .

وأبلغ المحجج تكون من جنس بعضها البعض . فانه سبحانه وتعالى حين أراد أن يثبت نبوة سيدنا موسى عليه السلام ، أبده معجزة — حجة — من جنس ما كان سائداً آنذاك ، هي السحر ، فجاء سحر موسى ، وقلبه العاص حياً تائق ما أمامها من الثمانيين ، أشهد بلاغة بما لو كانت معجزة غير السحر . كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام ، إبراء الأكمة والأبرس ولحياء الموتي في عصر كانت اليادة فيه للأطباء ، فكانت حجة عليهم بالفة . ولعجازه لهم سبباً في تسليمهم له والله تعالى .

فأبتدىء في بيان التناقض في نصوص نصوصه لفظاً ومعنى^(١) . وأردفه
بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالى - زاده الله علا ورفعة - مجلس القضاة والحكام ،
وليحكم بين المتناظرين المتبارزين بالحق والصدق ، فهو أحرى بالحكم إذا
تحوكم إليه ، وأحق برعاية الصدق إذا عول عليه .

ليعلم أنى قد بلغت من العلم باطوريه^(٢) ، ولا يستصغر شأنى ، فالمرء
بأصغريه . ويتحقق أنى قد ارتقيت عن حضيض التقليد إلى أوج التحقيق
والقلم ، وارتويت من مشرع النبوة^(٣) بكأس مزاجها من تسليم .

ومن خاض لجة البحر ، لم يطمع في شط ، / ل ٣ ب ومن تعلل إلى ذروة
الكمال ، لم يخف من حظ لا ينال^(٤) .

وأيضاً فمجزات الرسول عليه الصلاة والسلام - وهى القرآن الكريم - جاءت
مضاهية لبغاء العرب في لغتهم وفصاحتهم ، بل تحداهم بها الله تعالى ، فقال « فأتوا بسورة
من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » .
وهذا هو سر الإعجاز ، حيث يكمن في المضاهاة في جنس العمل .
لذا اختار القهرستانى أن يصارع ابن سينا بنفس منهجه ، حتى يكون رده عليه
ونفضه لبراهينه حجة .

(١) مكتوبة في الأصل « معنا » بالألف .

(٢) وبما يقصد بكلمة « باطوريه » أى عرف الكثير ، وألم بالعديد من العلوم
السابقة والمعاصرة له ، فعرف علوم الأوائل المجهور منها والمعروف ، وعرف علوم
عصره والتقى بأقرانه من العلماء .

(٣) يشير القهرستانى هنا إلى مصدر من مصادر المعرفة عنده ، وهو الفروع الذى
يتضمن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

(٤) مكتوبة هذه العبارة هكذا في المخطوط ، وقد ورد معناها في كتابين من كتبه
هما « نهاية الإقدام » و « الملل والنحل » مع اختلاف في الألفاظ جاء في « نهاية الإقدام »
ص ١٢٦ : (من غرق في بحر المعرفة لم يطعم في شط ، ومن تعلل إلى ذروة الحقيقة لم يخف
من خط) وفى « الملل والنحل » ١/ ١٦٦ ط . سنة ١٣٨٧ هـ . تحقيق محمد كيلانى . =

المجلس العالي ، على أسعد طالع ، وأيمن طائر ، وأوضح هدى ، وأنجح سعى ، وأصوب رأى وتديير ، وأنقب تقدير وتنفكير ، في حرز حرير من الله العزيز . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وهذه المصارعة في سبع مسائل من الإلهيات ، من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعيات والإلهيات^(١) ، خبثته فيها بوتده ورشقته^(٢) بمشاقصه^(٣) ، ورددته في موهى حفرته ، وأركسته^(٤) لأم رأسه في زيبته^(٥) . ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

المسألة الأولى : في حصر أقسام الوجود .

= ويشير هذه العبارة إلى هدف من أهداف المعرفة الثلاثة التي حددتها الشهرستاني ، ألا وهو المعرفة من أجل الوصول إلى الحقيقة والكمال واليقين . والهدفان الآخران هما المعرفة من أجل المعرفة ، والمعرفة من أجل الدين . ويمكن أن تقرأ العبارة : لم يخف من حظ . لا يزال المجلس العالي . . .

(١) لا يبنى تحديده لهذه المسائل السبع من الإلهيات أنه لا يختلف معه في غيرها ، وإنما عني بذلك أنه لن يتعرض لأراء ابن سينا في المنطق أو الطبيعيات . وأن هذه المسائل التي حددتها ، ليست هي كل مسائل ابن سينا في الإلهيات ، وإنما هي ما أرادها — فقط — بالنقض والنقد والإبطال ، وهي أمهات رأى ابن سينا ، فإن دحضها ، فكأنه دحض كل مذهبه .

(٢) رشق : من الرشق أي السرى . يقال رشقته : رميته « انظر القاموس المحيط ٢٤٤/٣ ، مختار الصحاح ٢٤٤ » .

(٣) مشاقصه : سباهه

(٤) أركسته : أوقفته ورددته . يقال : ركس الشيء إذا رددته ورجعته . وأركسه فاركس . وفي التزويل « والله أركسهم بما كتبوا » س النساء : القياس من آية ٨٨ « انظر لسان العرب لابن منظور ٤٠٥/٧ ، ٤١٠٦ » .

(٥) الزينة : حفرة تحفر للأسيدة سميت بذلك لأنهم كانوا يحفرونها في موضع عال . « انظر مختار الصحاح ص ٢٦٨ » . واختيار لفظ الزينة يدل على أن الشهرستاني يعترف تماماً بقيمة ابن سينا العلمية ، حتى أنه عندما يريد أن يهوى به ، فإنه يهوى به في حفرة الأسد .

المسألة الثانية : في وجود واجب الوجود .

المسألة الثالثة : في توحيد واجب الوجود .

المسألة الرابعة : في علم واجب الوجود .

المسألة الخامسة : في حدث العالم .

المسألة السادسة : في حصر المبادئ ، حوات مع

السابعة : إلى مسائل مشكلة ، وشكوك^(١) معضلة .

(١) مكتوبة في الأصل : شكول . وقد وردت في اللوحة ٣٤ ب « شكوك » وهي الأصح . ويشير الشهرستاني في عبارته تلك إلى أنه جمع بين المسألتين السادسة والسابعة ليس كسلا ولا عدم قدرة على السير بالتمهيج الذي رسمه لنفسه ، وإنما لظروف عصفت به ، إذ يقول في ل ٣٤ ب :

« ولا أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة ، شغلني عنها ما قد تكادني الله ، وتهضني حله من فن الزمان وطوارق الحدائق ، فإلى الله تعالى المشتكى . وعليه الممول في الشدة والرخاء » .

المسألة الأولى

في

حصر أقسام الوجود

اعلم / أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم^(١) حاصر .
وذلك أنهم قالوا : الموجود ينقسم إلى ماله أول : وإلى مالا أول له . وماله
أول ينقسم إلى : جوهر وعرض .

وعنوا^(٢) بالجواهر : المتحيز ، الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو .
وبالعرض : القائم بالمنعيز^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل بزيادة واو : وتنقسم .

(٢) مكتوبة في الأصل : عنوا .

(٣) مكتوبة في الأصل : بالمتحيز .

والجواهر والعرض من المقولات التي لا يعل الفلاسفة شرحها وعرضها في كتبهم . وقد
جعلها الفلاسفة الملاحون أصلا من أصول المنطق الصوري . والواضع الأول للمقولات —
وهي عشر — أرسطو طاليس ، الفيلسوف اليوناني الشهير ، والفعل الأول ، الذي قال إن
المعرفة تقوم على أسس عشرة ، منها ينطاق الفكر السليم المستقيم في اتجاه نحو التعميم .
وهذه الأسس العشرة هي المقولات المعروفة : الجوهر ، والسكن ، والسكيف ، والإضافة ،
والأين ، والتي ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والاتصال .

وقد قبل بعض فلاسفة الإسلام مقولات أرسطو كما وضعها ، واستبدل بعضهم مقولاتها
الإضافة والاتصال بالعرض والنسبة .

وقد كان لهذه المقولات ، وبصفة خاصة الجوهر والعرض ، أهمية بالغة لدى الفلاسفة
المسلمين لصلتهما الوثيقة بمباحث التوحيد ، ذلك أنهم يرون أن الجواهر والأجسام كلها
مركبة في الأعراض .

ويعد ابن سينا من الذين يعتبرون المقولات من مباحث الطبيعة ، وإن كان قد عالجها في
قسم المنطق في كتابيه « الشفاء » و « النجاة » .

وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ، ووجود عرض ليس بقاتم بمتحيز .
لكن التقسيم الأول ، صحيح ، دائر بين النقي والإثبات ، إذا روعي
فيه شرائط التماثل والتقابل ، من الاتفاق على معنى الأولوية ذاتاً وزماناً
ومكاناً وشرافاً .

والتقسيم الثاني غير صحيح ولا حاصر ، إذا فسر الجوهر بالمتحيز ،
والعرض بالقاتم بالمتحيز . إذ ليس فيه ما يدل على استحالة وجود قسم
ثالث ليس بمتحيز ولا قاتم بمتحيز .

وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة ، لأن المتحيز شؤ . ما ،
له حيز . وقابل التحيز غير نفس التحيز ، فإياه يقبل التحيز ، هو المادة ،
ونفس التحيز صورة فيها . فهو إذاً جوهر مركب من مادة وصورة .

والجوهر يستحيل أن يتركب من عرضين ، فهما إذاً جوهران غير
متحيزين ، فقد خرج من المتحيز ما ليس له بمتحيز . وهذا أعجب !

وأما الفلاسفة ، فقد أثبتوا جواهر عقلية ليست بمتحيزات مثل :
المقول والنفوس والمواد والصور ، وأثبتوا أعرافاً ليست قائمة بمتحيزات
مثل الحركات في الحكم والكيف ، وغير ذلك .

وقد أورد [١] ابن سينا تقسيماً في مبدء الهيئات ، النجاة ، ، وادعى أنه
حاصر لجميع أقسام الموجودات . فأنقله على وجهه (١) ، ثم أبين وجه
الخطأ فيه .

(١) بالرجوع إلى كتاب «النجاة» لابن سينا ، وجدت النص الذي نقله الشهرستاني ،
مأخوذاً من القسم الثالث من الكتاب ، وهو في «الحكمة الإلهية» ط ١٣٥٧ هـ /
١٩٢٨ م وبالتهذيب من ص ٢٠٠ . وبمقارنة النسخ ، الذي نقله الشهرستاني والموجود
في كتاب ابن سينا ، لم أجد كثيراً اختلاف ، اللهم إلا في بعض كلمات قليلة ، لكنها
لا تغير المعنى ، وسنفسر لها في موضعها .

قال : إذا اجتمع ذانان ، ثم لم يكن ذات كل واحد منهما مجاورة^(١) للآخر بأسره ، كالحال في الوند والحائط ، فانهما وإن اجتمعا ، فداخل الوند غير مجامع لشيء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسيطة فقط .

فاذا لم يكن^(٢) كالوند والحائط ، كان^(٣) كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته في الآخر .

ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله^(٤) مع مفارقة الآخر ، كان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الشيء^(٥) موصوفاً^(٦) والآخر مستفيداً طناً ، فإن الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً ، والآخر يسمى حالاً فيه .

ثم إن^(٧) كان المحل مستفيداً في قوامه عن الحال فيه ، فانا نسميه موضوعاً / له أله ، وإن لم يكن مستفيداً عنه لم نسميه^(٨) موضوعاً ، بل ربما سميناه هيولى .

وكل ذات لم يكن في موضوع ، فهو جوهر .

وكل ذات قوامه في موضوع ، فهو عرض .

فقد^(٩) يكون الشيء في المحل ، ويكون مع ذلك جوهرأ لا في

(١) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : مجامعة .

(٢) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : يكونا .

(٣) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بل .

(٤) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بحاله .

(٥) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : الجميع .

(٦) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : موصوفاً بصفة .

(٧) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : لذا .

(٨) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : نسمه ، وهي الأصح ، لأن « لم » تجزم حرف المد .

(٩) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : وقد .

موضوع (١) ، إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوما به ليس متقوما بذاته ، ثم هو (٢) مقوما له ، ولسميه صورة .
وأما إثباته ، فقد يأتينا من فعل (٣) .

وكل جوهر ليس في موضوع ، فلا يخلو : إما لا أن (٤) يكون في محل أصلا ، أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل (٥) ، فإنا نسميه صورة مادية ؛

وإن لم يكن في محل أصلا ، فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه ، أو لا يكون .

فإن كان محلا بنفسه (٦) ، فإنا نسميه هيولى المطلقة (٧) .

- (١) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ : أفي لا في موضوع .
(٢) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ : ثم يكون مع هذا مقوما له .
(٣) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ : بعد .
(٤) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ : أن لا يكون ، وهو الأسح .
(٥) ورد في النجاة من ٢٠٠ هذه الكلمة العبارة التالية : فإن كان في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل ، فإنا نسميه
(٦) وردت الجملة التالية : لا تركيب فيه ، وذلك بعد كلمة : محلا بنفسه . في مخطاب النجاة من ٢٠٠ .
(٧) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ « الهيولى » بزيادة ألف ولام . والهيولى المطلقة عند ابن سينا هي الجوهر الذي هو محل بنفسه لا تركيب فيه ، فهو لا يحتاج إلى أن يكون في محل أصلا . ويختلف الهيولى المطلقة عن الهيولى المتعينة . فالأولى لم تعين بعد ، والثانية هي الجسم المتعين المركب من مادة وصورة .
وفكرة الهيولى — وانظروا — فكرة يونانية . ومعنى كلمة « هيولى » في اليونانية هو : الأمل والمادة . وهي في اصطلاح الفلاسفة عبارة عن جوهر في الجسم ، قابلة لما يمرض لذلك الجسم من هوارض الاتصال والانفصال . فهي محل لصورتين : الجسمية والنوعية . (انظر الترميمات للجرجاني من ٢٤٠)
والجسم المركب من الهيولى والصوره لا يتقدمه أحد جزئي . يقول ابن سينا في « الإشارات والفنهيئات » القسم الثالث من ٤٧٣ : (ولما كان الواحد من الأجزاء . و »

وإن لم يكن ، فاما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية^(١) ، وإما أن لا يكون . ونحن نسميه صورة مفارقة ، كالعقل والنفس .

وأما إذا كان الشيء في محل ، فهو^(٢) موضوع ، فانا نسميه عرضاً . وقد ذكر قبيل هذا الفصل أن الوجود ينقسم نحواً / لرب من القسمة إلى جوهر وعرض ، وذكر بعده في فصل إثبات واجب الوجود ، فقال : لا نشك أن [هاهنا]^(٣) وجوداً ، وكل وجود فاما واجب وإما ممكن .

فأقول في الاعتراض ، وبالله التوفيق :

القسمان الأولان - وهما الجوهر والعرض - من أقسام الوجود من

== كل واحد منها ، متقدماً) فالله ولي لا يتقدم الصورة ، لأنها شيء . ما بالقوة ، فإذا حصلت كانت واقعة بالفعل ، فهي الجسم ، ولذا فالجسم - كذلك - لا يتقدم الهيولى . والتقسيم الذي يورده ابن سينا هنا شبيه بتقسيم فلاسفة اليونان ، وهذا ما دعا الشهرستاني إلى تسمية كتابه «مصارعة الفلاسفة» لا «مصارعة الفلاسوف» ، حيث إن ابن سينا يمثل بعض آراء غيره من القدماء ، مما يجعل الرد عليه رداً عليهم كذلك .

(١) الصورة الجسمية في نظر ابن سينا لا تخلو عن المادة الجسمية ، كما لا تخلو المادة الجسمية عن الصورة . ولا يشترط ابن سينا في الجسم أن يكون فيه بالفعل أبعاد ثلاثة هي : الطول والعرض والعمق ، كما لا يدخل التناهي في ماهية الجسم ، وإنما يغيره لاحقاً من اللاحق . ويقول إن الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر ، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة . والجسم من حيث هو هكذا - أي من حيث فرض الأبعاد الثلاثة فيه - هو جسم ، والمعنى منه الرسم في ذهن من الأبعاد هو الصورة الجسمية . أما اللاحق ، فهي من باب السك لا من باب الصورة الجسمية .

(٢) مكتوبة في النجاة ص ٢٠١ «هو» بلا حرف الفاء .

(٣) هذه الكلمة غير موجودة في «مصارعة الفلاسفة» وموجودة في النجاة ص ٢٣٥

حيث هو وجود مطلق ، أم من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن^(١) ؟
فإن كان الأول ، فواجب الوجود داخل في قسمة الجوهر ، وكان
قسيمه العرض .

ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته ، وإلى ممكن لذاته . ويلزم أن تكون
الجوهرية جنساً والوجوب فصلاً ، فيكون مركباً من جنس وفصل .

ويتأكد هذا الالتزام بقوله في رسم^(٢) الجوهر : لأنه الموجود لا في
موضوع ، فإن واجب الوجود موجود لا في موضوع .

وإن اعتذر عنه بأن الجوهر ماهية ما ، إذا وجد ، كان وجوده لا في
موضوع ، فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة وتضمناً ،
بل مدلول عليه استبعاداً والتزاماً ؛

وإن كان القسمان الأولان — أعني الجوهر والعرض — من أقسام أحد
القسمين ، وهو الممكن ، / فهو صحيح في المعنى غير صحيح في اللفظ .

(١) يريد الشهرستاني بهذا التساؤل بيان أن ابن سينا لم يحدد تماماً معاني الألفاظ
والمصطلحات التي استخدمها . فإطلاق لفظ الوجود ، والقول بأن الجوهر والعرض من أقسام
الوجود ، غير واضح . إذ قد يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق . وقد اِظُنَّ أنهما من أقسام
الوجود الممكن . وفرق بين الاثنين .

والوجود المطلق لا يقال إلا على واجب الوجود — الذي هو الله سبحانه وتعالى —
وحده ، والوجود الممكن هو وجود ماعداه من الموجودات . فإن قيل إن الجوهر والعرض
من أقسام الوجود بلا تحديد ، لأدى ذلك إلى أن يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق ،
فيؤدي بدوره إلى القول بأن واجب الوجود داخل في قسمة الجوهر ، وقسيمه الثاني هو
العرض ، طالما قيل إن الجوهر والعرض من أقسام الوجود .

(٢) الرسم : هو القول المعروف ، المتعلق بخواص الشيء أو أعراضه . وينقسم
إلى تام وناقص . والتام : يتركب من الجنس القريب والخاصة . والناقص : يتركب
من الخاصة وحدها ، أو منها ومن الجنس البعيد ، وهو غير الحد . فإذا أخذنا مثلاً
التصور لإنسان ، فرسمه التام : حيوان ضاحك ، ورسمه الناقص جسم ضاحك .
(م ه — مصارعة الفلاسفة)

على أنه قد أتى في شرح أحد القسمين ، وهو الجوهر ، بما يشمل الأعم ويساويه . فقال : الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، وهذا بعينه يشمل واجب الوجود ويساويه .

ثم إنى لا أنكر أن اللفظ العام ينقسم أنحاء من القسمة من وجوه مختلفة ، كما نقول :

الموجود ينقسم نحواً من القسمة إلى : ماله أول ، وما لا أول له .

ونحواً من القسمة إلى : علة ومعلول .

ونحواً من القسمة إلى : واجب وممكن .

لكن الجوهر والعرض بخلاف ذلك ، بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود .

ونعود إلى الوجود ، وأنه هل يقبل القسمة أم لا ، إن شاء الله تعالى .

وأما قوله : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما غير مجامع الآخر بأسره ، إلى قوله : كان كل واحد منهما وجد شائعاً في الآخر بأسره .

أقول : هذه القضية منتقضة من وجوه ، والتالى^(١) لم يلزم المقدم لزوماً يبدأ ولا غير يبين . فإن العرضين ذاتان مجتمعان في محل ، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعاً في الآخر بأسره .

والحال في الهبوطى / ٦ ب والصورة بخلاف ذلك . فإن الصورة شائعة

(١) مكتوبة في الأصل : البيان

في الميولي بأمرها ، والميولي ليست شائعة في الصورة ولا مجامعة لها ببسيطها ، فلم تكن كل واحدة منهما شائعة في الأخرى بأمرها .

والحال في الجسم والعرض كذلك ، فإن العرض يوجد شائناً في الجسم بأمره ، والجسم ليس بشائع في العرض بأمره ولا مجامعاً له ببسيطه ، ولا يكون شائناً فيه بأمره .

فلم من ذلك أن : الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى ^(١) .

واجتماع الجسمين غير ، واجتماع العرضين غير ، واجتماع الميولي والصورة غير ، واجتماع الجواهر ^(٢) العقلية غير ؛

فكيف مردها مرداً واحداً رمياً في عمائة ، وليس ذلك على منهاج المنطق ؟ ا .

وفوله : ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله مع مفارقة الآخر ، قسم لا قسم له .

(١) يرى الشيرستاني أن الاجتماع على أنواع وأنحاء شتى . فله اجتماع العرضين ، ومنه اجتماع الجسمين ، ومنه اجتماع الصورة والميولي . وكل واحد من هذه الثلاثة يختلف عن الآخر ، كما يختلف أيضاً عن اجتماع الجواهر العقلية . فقد يجمع الجسم والعرض نوع اجتماع ، فيكون العرض شائناً في الجسم بأمره ، في حين لا يكون الجسم شائناً في العرض بأمره .

وأيضاً اجتماع الصورة والميولي ، فإن الصورة تكون شائعة في الميولي بأمرها ، في حين أن الميولي ليست شائعة في الصورة ولا مجامعة لها . فصورة الانسان — مثلا — شائعة في زيد ، في حين أن زيدا ليس شائناً في صورة الانسان ولا مجامعاً لها . ولذا عاب متكلمنا على الشيخ الرئيس قوله : إذا اجتمع ذاتان ، فلما أن تجامع لمجدهما الأخرى بأمرها ، ولما أن تجامعها ببسيطها .

(٢) مكتوبة في الأصل : جواهر بلا ألف ولام .

بل من حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتاً حاله مع مفارقة الآخر :

فإن ذكر أحد القسمين ، لا يدل على الآخر .

ثم غيّر العبارة إلى قوله : أو كان أحدهما مفيداً لمعنى يصير الشيء موصوفاً والآخر مستفيداً ، تقسيم صحيح . إلا أنه جعل الثابت والمستفيد محلاً ، وغير الثابت [والمفيد]^(١) محلاً ٧ أ .

ويلزم عليه أن يحمل الصورة غير الثابت مع أنها مفيدة ، والحيولى ثابتة مع أنها مستفيدة .

والثابت بالمفيد أولى من المستفيد .

على أن المحل قد يكون هيولى ، وهو ما لا يستغنى في قوامه عن الحال فيه ، وهو العرض . فأحد المحلين ثابت بالحال ، والثاني ثابت بذاته . فكيف يستويان في المحلية ١٤

على أنه سمي المحل الذي يستغنى في قوامه عن الحال ، موضوعاً . والذي لا يستغنى : هيولى . والموضوع هو الجسم ، إذ الجسم يستغنى في قوامه عن الحال .

وكذلك قال في آخر الفصل : إن الشيء إذا كان في محل هو موضوع ، يسمى عرضاً .

بقوله : كل ذات لم تكن في موضوع ، فهو جوهر ، كان معناه : كل ذات لم تكن في جسم ، فهو جوهر .

ويعود إلى أن قال : كل ذات لم تكن في جوهر .

(١) يبان بالأصل ، عدا وجود العرفين الأخيرين الباء والذال .

وليس هذا عما بعد ثباتا ، بل هو بكلام المجانين أشبه ، وعن مناهج العقلاء أبعد^(١) .

وإن لم يكن لل موضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليتحقق له وجوداً غير اللفظ ، أو نسباً له غير ذاته ، ولا يجد إليه سبيلاً .

ويتوجه على مساق كلامه تقسيم ٧/ ب آخر بأن يقال : إنك جمعت الهيولى محلاً غير مستغن عن الحال في قوامه موجوداً أو في قوامه ماهية .

فإن قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال في قوامه موجوداً ، فكثير^(٢) من الجواهر والأجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الأعراض في قوامه موجوداً ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى ، والحال لا يكون صورة .

وإن قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال في قوامه وماهيته ، فغير مسلم . فإن الهيولى لها ماهية وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزأها المقدم . ولو كانت الصورة جزءاً لها ، كانت الهيولى مركبة لا بسيطة .

(١) هذه العبارة الأخيرة أشك أن تكون من عبارات الشهرستاني ، الذي كان يحرص دائماً حتى في اعتراضه على الخصوم ودحض آرائهم ، على التمسك بالأدب ، والتجمل بالأخلاق .

وقد كانت له عبارات مأثورة ، سجلها له بعض معاصريه ، ثم عن حسن الأدب ، منها قوله :

(لا تمب إنساناً بما لا تحب) انظر تاريخ حكماء الإسلام ص ١٤٢ .

ولذا أقول : إن هذه العبارة ليست اعتراضاً ولا دحضاً ، بل هي من السب الذي لا يليق بمن يناقش خصمه ، مراعي المبادئ الأخلاقية والمنطقية مما . وقد تكون هذه العبارة - من وضع الناسخ أو غيره ، تأثراً منهم بنا أوضحه الشهرستاني من تناقض في كلام ابن سينا ، غير مدركين أنهم بذلك يؤذونه ويسبون إليه من حيث لا يعلمون .

واعترض الشهرستاني يدل على أن ابن سينا لم يحدد معاني الألفاظ التي يستخدمها ، ولم يخصص الأقسام التي قسم الوجود إليها . فكان عليه لما أن يحدد ألفاظه تحديداً واضحاً ومرتبهاً ، ولما أن يدل في الأقسام التي ذكرها .

(٢) مكتوبة في الأصل : فكثير .

فإنحقق أن الهبولى محتاجة إلى الصورة فى وجودها لا فى ماهيتها^(١) ،
وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض .

ولئن من الجواهر مالا يخلو عن بعض الأعراض وجوداً ، كالكون
فى مكان ، والكون فى زمان ، وعن بعض الكميات ، وعن بعض
الكيفيات ، والوضع .

وكا لا نخلو الهبولى عن الصورة وجوداً ، فما الفرق بين القسمين ؟
وهذا شك أوردناه فما للتقصى عنه ، ولات حين مناص^١ !

وأما أقسام الجوهر التى / ٨ ذكرها ابن سينا ، فغير محصورة بالسلب
والإيجاب المتقابلين ، حتى يظهر التعاند فى المنفصلات ، فلا يشذ عنها قسم

(١) الوجود والماهية : من المباحث الهامة فى نظرية المعرفة مبحث الوجود والماهية .
وقد نشأ خلاف منذ القدم حول الكلى والجزئى ، وأيهما له الوجود الحقيقى . وأيهما
وجوده مجازياً . وقد ذهب بعض الحسنيين اليونانيين المتقدمين — قبل أرسطو طاليس —
وبخاصة الطليسميون منهم إلى أن الوجود الحقيقى هو وجود الجزئى ، فى حين قال الإيبوريون
وغيرهم بأن الوجود الحقيقى هو وجود الكلى . وذهب بعض القائلين بهذا القول الثانى
إلى أن الوجود الكلى واحد ، وذهب بعض آخر إلى أنه متعدد ، ويمثل فى الماهيات أو
الصور — كما قال أملاطون — والأعداد كما قال الفيثاغوريون .

والوجود : هو ذلك التعين الواقعى المحسوس المشار إليه ، ووجود الشيء غير
ماهيته .

والماهية : هى ما به الشيء هو هو ، وهى من حيث هى لا موجودة
ولامعدومة ، ولا كلية ولا جزئية ، ولا خاصة ولا عامة . وكل ما هو مقول فى
جواب : ما هو ، يسمى ماهية . ومن حيث ثبوته فى الواقع المسندى يسمى حقيقة
ووجوداً .

ولذا قال الشهرستاني إن الهبولى محتاجة إلى الصورة فى وجودها ، لأنها لا تدرك بغير
صورة ، إذ سبق القول إن الصورة شائعة فى الهبولى بأسرها . وهى غير محتاجة إلى
الصورة فى ماهيتها ، لأن الماهية تختلف من كائن إلى آخر ، فماهية الإنسان — مجموع
صفات التى هو بها ما هو — غير ماهية الفرس ، وماهية زيد — وهو لسان — غير
ماهية عمرو ، وهكذا .

ولا يزداد فيها قسم ، بل من الأقسام ما لم يذكر له تقسيما فبقى أعرج ، ومنها ما ذكر في قسم شرطاً لم يذكره في قسمه فكان أعوج . مثل قوله :

وكل جوهر لافى موضوع ، فإما أن لا يكون في محل أصلاً ، أو يكون في محل يستغنى في القوام عنه ذلك المحل .

وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن يقول : وكل جوهر ، فإما أن لا يكون في محل أصلاً ، أو يكون في محل . وحينئذ لا يكون التقسيم تقسيماً للجوهر ، بل للوجود الأعم منه . فان العرض يدخل في القسم الثاني .

فان اعتبر القيد والشرط في أحد القسمين ، فيجب أن لا يعتبره في القسم الثاني .

وإن لم يعتبره ، بطل التقسيم ، ولم يظهر التعاند فيه .

وكذلك قوله في المرتبة الثانية : وإن لم يكن في محل أصلاً ، فإما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه [أو لا] يكون .

ولعله اقتصر نوع اقتصارها هنا ، وكان من ٢٨ ب حقه أن يقول : فإما أن يكون محلاً بنفسه أو لا يكون .

وما كان محلاً بنفسه ، فإما أن يكون فيه التركيب أو لا يكون .

أو : ما كان محلاً بنفسه ، فلا يحلو : إما أن يكون بسيطاً ، أو مركباً .

ثم المحل البسيط هو الهولي ، والمركب هو الجسم .

وهذا التقسيم إنما جرد على محل لا يستغنى في القوام عن الحال ، لا على المحل المطلق . فان المحل المطلق محل الجوهر والعرض جميعاً .

فالهولي محل بسيط للصورة ، وهي جوهر ، لا محل للعرض .

والجسم محل مركب للمعرض لا للجوهر .

ومن العجيب : أن الجسم إنما يكون محلا بما هو ذو صورة ، إذ المحلية
تشمّر بالقبول والاستعداد ، وهذا للقبول لا للصورة .

فاذا رجع القسمان إلى قسم واحد .

وأما ما قال : إن ما ليس بمحال ولا محل ، يجب أن يكون صورة عقلية ،
هي العقل والنفس ، فتحكم محض . لأن نفس التقسيم لا يقتضى جواز وجودهما ،
ولم يقم ^(١) على وجودهما برهانا ، وليس في الجوهرية والحقيقة متباينين .

وقد أغفل التقسيم الذي أورده أقساما من الجوهر ، وهي الجواهر
[الثالثة] من ١٩ الأنواع والثلاثة من الأجناس ، ولم يستوعب جميع
أجناس الجواهر ، بل لم يذكر تقسيما يستوفى جميع الموجودات بأنواعها
وأشخاصها وجواهرها وأعراضها ، حتى يتبين بالقسمة العقلية إمكان
وجودها ^(٢) ، وبالبرهان العقلي تحقيق وجودها .

ونحن نورد بتوفيق الله سبحانه تقسيما حاصرا لذلك كله ، ليمتاز قوة علم
عن قوة ، ورجل عن رجل ، فنقول :

الوجود الذي له معنى يرسم في العقل ، ويشمل ماهيات الأشياء ^(٣) شمولا

(١) مكتوبة في الأصل : يقيم .

(٢) مكتوبة في الأصل : وجوها .

(٣) الوجود عند الشهرستاني هو القابل للقسمة العقلية ، وهو يشمل ماهيات الأشياء
على حد سواء . هذا الوجود لا بد أن يكون له معنى يرسم في العقل ، حتى يقبل القسمة
العقلية التي يشير إليها . وهذه القسمة لا تخرج عن كونها عقلية — أي ليست واقعية عينية
— وهذه النظرة إلى الوجود ، تعد نظرة متكاملة مسلم ، يريد أن يصل إلى فكرة معينة ،
هي فكرة تدرية الله تعالى عن الوجود المادي من جهة ، ولأبواب وجوده من جهة أخرى
من الناحية العقلية دون التدخل في السكيفية .

بالسرية ، فهو القابل للقسمة العقلية . فإن ما لا يكون من الأسماء المتواطئة ^(١) ، لا يقبل التقسيم من حيث المعنى . وذلك ينقسم بالقسمة الأولى إلى : ما يكون محلاً للحال ، وإلى ما يكون حالاً في محل ، وإلى ما يكون قائماً بنفسه ليس بمحل ولا حال في محل .

والمحل : ما يحله الحال حلول مشوع ، أعنى أن يكون الحال فيه بحيث ^(٢) هو بأسره . وذلك ينقسم إلى :

ما يستغنى في قوامه عن الحال ، ويعنى ^(٣) به أن ماله باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ، ويسمى الهولي ١/ ب .

وإلى ما يستغنى في قوامه عن الحال فيه ، ويسمى الموضوع ، ويجعل عليه المحلول ، وذلك هو الجسم .

ولما كان الجسم مركباً من هولي وصورة ، وهو جوهر ، فجزأه جوهران . فإن الجوهر لا يتركب من عرضين ، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين .

== فهو يعتبر « الوجود » من الأسماء المتواطئة التي تقبل التقسيم من حيث المعنى . وقد سبق أن أشار في بداية الكلام من حصر أقسام الوجود إلى أن ابن سينا قسمه إلى جوهر وعرض . ثم أشار متكلمنا إلى تقسيم آخر ، وهو ماله أول ومالا أول له ، ولكل ما ليس بمميز ولا قائم بمميز . فهذه كلها أقسام للوجود .

(١) الأسماء المتواطئة : أى الأسماء التي لا تلزم أحداً من الناس أن يجعل لفظاً من الألفاظ موقفاً على معنى من المعاني ولا طبيعة الناس تحملهم عليه ، بل قد واطأ تأليم أولهم على ذلك وسأله عليه ، بحيث لو توهمنا الأول اتفق له أن اسمهم بدل ما استعمله لفظاً آخر موروثاً أو مخترعاً اخترعه اختراعاً ولقنه الثاني ، لكان حكم استعماله فيه كحكمه في هذا (انظر الشفاء . المنطق ٣ — العبارة لابن سينا ص ٣) .

(٢) مكتوبة في الأصل : غيث .

(٣) مكتوبة في الأصل : يقنى .

فأما الحال ، فينقسم إلى :

ما لا يستغنى عنه محله في قوامه ، وذلك هو الصورة الجسمية ، مثل التمييز ، والاتصال الذي لا ضد له .

وإلى ما يستغنى عنه المحل في قوامه ، ولا يتبدل المحل باستبداله ، مثل الـكون في مكان ، والاتصال الذي هو ضد الانفصال ، ويسمى عرضاً .

وأقسام الأعراض غير محصورة بالنفي والإثبات في عدد ، إلا أنها حصرت بالمقولات التسع ، وقد حصرت في الحكم والكيف .

والمحل : منه ما هو بسيط ، ومنه ما هو مركب .

والحال : منه ما هو جوهري ، ومنه ما هو عرضي .

والمحل والحال معاً شخص معين ^(١) .

وتسمى الأشخاص الجواهر الأول ، والأنواع الجواهر الثانية ، والأجناس الجواهر الثالثة ، اقربها وبعدها من الحسن ، وإن عكست ، فلقربها وبعدها ١٠ / ١ من العقل .

وأما القائم بنفسه ، الذي ليس بحال ولا محل ، بل هو المستغنى ههنا ^(٢) ، فلا يخلو : إما أن يكون له تعالى بهما ، أو لا يكون .

(١) قوله : « المحل والحال معاً شخص معين » فيه دلالة واضحة على اعترافه بالسكانن المعنى للشخص ، والموجود الواقعي المادي . فالوجود الواقعي هو الحال والمحل معاً ، هو الجوهر بأعراضه الحالية فيه . ولا يتحقق وجود جوهر بلا أعراض ولا عرض بلا جوهر . فلا يوجد حل بلا حال ، ولا حال غير موجود في محل . فوجودهما معاً شيء لازم لتحقيق المعنى ، ولذا فهما معاً شخص معين .

والموجود بالفعل والمتحقق في الواقع هو ذلك الشخص المعنى المادي ، ولا نفرق فيه بين حال وعمل ، ولأنما تأتي التفرقة بين حال وعمل ، وينقسم الموجود إلى حال وعمل ، في ذهن فقط .

(٢) مكتوبة في الأصل : عنها .

وما له تعلق ، فاما أن يكون له تعلق لإفاضة الحال في المحل ، أو تعلق
إقامة المحل بالحال ، أو تعلق بين^(١) تدبير الحال والمحل معاً .

فأله تعلق لإفاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال الواهب للصور^(٢) .
فإن الصور والأعراض التي تحدث في المواد والحال من فيضه وسببه .

وماله تعلق إقامة المحل بالحال ، فهو الطبيعة الكلية السارية في جميع
الموجودات السفلية الجسمانية المعدة لها في قبول الصور والأعراض .

وماله تعلق تدبير بين الحال والمحل معاً حتى يتوجه إلى كمالها من مبادئها ،
فلا يخلو : إما أن يكون مدبراً للمحل ، أعني العالم بأسره ، وتدبيره تدبير
كلى لا جزئى ، فتسمى النفس الكلية .

وإما أن يكون مدبراً للأجسام الجزئية^(٣) ، أعني بعضها دون بعض .
وذلك ينقسم إلى :

-
- (١) هنا تقديم وتأخير في الكلمة ، والأصح : تعلق تدبير بين ...
(٢) العقل الفعال : يقول أرسطو : كما أن في جميع الطبائع شيتين : أحدهما
يهوى كل جنس ، وهذه الهوى هي جميع الأشياء في حد القوة ، والآخر علة فاعلة ...
فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع ، والعقل الفعال ... مفارق
لجوهر الهوى ، وهو غير معروف ولا مفارق لنفسه . والفاعل أبداً أشرف من المفعول .
(انظر في النفس ص ٧٤ ، ٧٥) .
ويقول ابن سينا : إن القوى لا يخرج من ذاتها إلى الفعل إلا بعنى يفيد الفعل وهو
صور المفعولات . فمناك عسى . يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المفعولات ، لأنه
— لا محالة — عنده صور المفعولات ، وهذا القوى بذاته عقل . وهو ليس بالقوة ،
ولمّا يخرج الدول من القوة إلى الفعل ، ويسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة عقلاً فعلاً ،
كما يسمى العقل البيولاني بالقياس إليه عقلاً منفصلاً ، والعقل الكائن بينهما يسمى عقلاً
مستفاداً . (انظر أحوال النفس ص ١١١ ، وانظر أيضاً النجاة ص ١٩٢ ، ١٩٣) .
ويرى ابن سينا أن العقل الفعال منفصل عن الإنسان ومفارق له .
(٣) مكتوبة في الأصل : الجزئية .

مدبرات الأجرام السماوية ، التي لا تقبل الكون والفساد ، فتسمى النفوس الملكية ، وهي متعددة تعدد الأفلاك والأنجم التي قامت عليها الارصاد أو فانت أرساد العباد / ١٠ ب .

وإلى مدبرات الأجسام الأرضية ، التي تقبل الثانية التي تحت الكون والفساد ، وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية ، وهي فاسدة بفساد المزاج ، وتديرها تسخير طبيعي .

والنفوس الإنسانية ، التي لا تفسد بفساد المزاج ، وتديرها تخيير عقلي .
وأما مالا تعلق له بالحال والمحل ، أعني المفارقات لمواد الأجسام ، فلا تقتضي الحكمة أن تكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمراً .

فيجب أن يكون لكل نفس عقل ، كما لكل فلك نفس ، ويكون لها تعقلات فعلية لا إنفعالية .

ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلي ، ويكون له تعقل كلي ، يفيض ^(١) الخير المطلق على الكل بواسطة النفس ، وينتهي إليه الوجود ، كما ابتداء منه الوجود .

سلسلة مترتبة متصلة بأمر الباري تعالى وتقدس عن أن يكون [جل] بجلاله تحت ^(٢) الترتيب في الموجودات أو التضاد في الكائنات ^(٣) . فهو مفتوح مطالب الحاجات ، ومن عنده نيل الطلبات ؛

(١) مكتوبة في الأصل : يفيض .

(٢) مكتوبة في الأصل : يجب .

(٣) يبدو أن الشيرستاني قد أورد تقسيمه — الذي قال إنه حاصر — للوجود بسلامة إلى سينا . وما وجد نفسه قد انتهى إلى وضع سلسلة مترتبة في الوجود تبدأ بالله سبحانه وتعالى وتنتهي إليه ، عاد ليقول مؤكداً أن الله تعالى وتقدس من أن يكون عامة في سلسلة أيأ كانت ، وأياً كان ترتيبه فيها .

فالمقول محتاجة إليه لتمقل كليات أو جزئيات ، والنفوس مفتقرة إليه لتدبر سماويات أو أرضيات ، والطبايع / ١١ مسخرات له بسائط ومركبات .

« ألا له الخلق والأمر ، تبارك الله رب العالمين » (١) .

« هو الحي لا إله إلا هو ، فادعوه مخْلِصين له الدين » (٢) .

الحمد لله رب العالمين . اللهم أنفعنا بما هدتنا ، وعلينا ما ينفعنا ، بحق المصطفين من عبادك ، عليهم السلام .

== فهو الأول والآخر ، وكل الموجودات فله وخافه ، لكنه يتقدس عن أن يدخل تحت الترتيب في الموجودات فيكون هو الموجود الأول ، وكل الموجودات مفتقرة إليه تعالى .

لكن كان تقسيمه الموجود بهذه القسمة العقلية مؤدياً إلى هذه النتيجة ، ولا يبدو أن يكون — كما سبق وأشرنا — تقسيماً لمسايرة الذين سبقوه إلى التقسيم ، ولكن يسمع — كما وضعوا — نقلاً عقلياً للموجود .

إذا قال في نهاية كلامه إن الله تعالى ونفوس منتهى مطلب الحاجات ، والمقول محتاجة إليه ، والنفوس مفتقرة إليه ، كذلك الطبايع ، وكل ما سواه مفتقر إليه تعالى .

(١) س الأنعام : آية ١٠٤ .

(٢) س النازع : آية ٦٥ .

المسألة الثانية

في

وجود واجب الوجود

قال [أ] بن سينا . لانك أن [هاهنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى واجب بذاته ^(١) ، وواجب بغيره ^(٢) ، يمكن باعتبار ذاته .

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ^(٣) . فلا يجوز أن يكون لذات واجب الوجود بذاته مبادئ تجمع ^(٤) ، فينقسم ^(٥) منها واجب الوجود ، لا أجزاء حد ولا أجزاء كمية . ولا يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسم ، بدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته .

وقال : واجب الوجود بذاته ، هو واجب الوجود من جميع جهاته . فكل واجب الوجود بذاته ، فإنه خير محض ، وكال محض ، وحق محض ^(٦) .

(١) مكتوبة في الأصل : لذاته

(٢) مكتوبة في الأصل : لغيره .

(٣) هذه العبارة من كلام ابن سينا منقولة عن ه الجاء ٤ ص ٢٢٥ . ومن المثير بالذكر أن الشهرستاني كان يختصر بعض كلام ابن سينا ، فيلخص رأي الشيخ بعبارات الشيخ ذاتها . فبعد أن ذكر العبارة السابقة من ص ٢٢٥ ، جاء مباشرة بمن من ص ٢٢٧ .

(٤) مكتوبة في الجاه ص ٢٢٧ : تجمع

(٥) مكتوبة في النجاة ص ٢٢٧ : فيقوم

(٦) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩ .

وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه / ١١ له بعينه ^(١) .

فلا يجوز أن يشترك واجب الوجود في وجوب الوجود ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً ، أو لازماً عموماً بالسوية ، بل تعينه ، لأنه واجب الوجود فقط لا لغير ذاته المتعين ؛

ثم أن كل ممكن باعتبار ذاته ، ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد .
فاذا ترجع الوجود على عدمه ، احتاج إلى مرجع لا محالة .

والمرجع لجميع الممكنات يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجبا بذاته ، خارجا عن سلسلة الممكنات .

الاعتراض بعد [بيان] المناقضات في كلامه ، ثم اشتغل بالنقض والإبطال ^(٢) .

قوله : واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون بغيره ، قول به عموم وجوب الوجود للتسمين .

وقوله : ولا يجوز أن يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً أو لازماً ، قضيتان متناقضتان فإن المعنى إذا لم يعم ، لم ينقسم ، وإذا قسم ، فقد عم .

ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره . وهذا فصل ذاتي أو لازم . فلو لا / ١٢ أعموم ذاتي أو لازم ، لما صح الاعتذار .

(١) انظر كتاب النجاء ص ٢٢٩

(٢) بين الشريستانى هنا منهجه في الرد على ابن سينا ، فيشير إلى أنه سيبدأ أولاً ببيان التناقض في كلام الشيخ الرئيس ، ثم يدحضه ويبطل براهينه التي استدل بها على صحة قوله . فهذان طريقان من طرق الرد .

التناقض الثاني: قوله لا يجوز أن يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شيء [هو في الوجود] دون الآخر بذاته في الوجود . ومطلق قوله : واجب الوجود بذاته ، مشتمل على ثلاثة ألفاظ: واجب ووجود ، [و] بذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الثاني .

وعن هذا صحت القسمة ، بأن يقال :

الوجود ينقسم إلى واجب ، وإلى ممكن .

ثم ، الواجب ينقسم إلى ما يكون واجبا بذاته ، وإلى واجب بغيره ^(١) . ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الثاني . ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني .

وذلك تناقض ظاهر ^(٢) .

ومن العجيب أنه يقول: ليس له اجزاء الوجود أجزاء كية كالجسم الماركةب من هيولى وصورة . ولا أجزاء حد كالمركب من جنس وفصل . ولا أجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية ^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : بغيره .

(٢) قد يبدو أن هناك تناقضا ظاهرا في اللفظ ، حيث قسم ابن سينا الواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره ، وهو في كلتا المثلين واجب سواء كان بذاته أم بغيره . لكن المعنى المقصود بالواجب بذاته يختلف عن الواجب بغيره . ففي حين أن الأول مستقل في وجوده ، غير مفترق إلى وجود آخر يوجد ، نجد الثاني لا يجب ولا يتحقق له الوجود إلا بالواجب بذاته ، فهو ممكن الوجود ، مفترق إلى غيره في وجوده . فإذا وجد ، كان وجوده بغيره ، وصار واجب الوجود — أى متحقق الوجود — بغيره لا بذاته .

وهذا يذكرني بالذين يقولون إن الكذب منه ما هو أبيض ناعم ، ومنه ما هو ضار ، على الرغم من أننا في كلتا المثلين نسميه كذبا . ولكن المعنى أن الكذب لذا أريد به خيرا ، فهو ناعم . وإن أريد به شرا ، فهو ضار . فالمعنى مفهوم ومقبول ، واللفظ متناقض ومرفوض ، كذلك الواجب بذاته والواجب بغيره .

(٣) مكتوبة في الأصل : اللونية .

فكيف جعل الوجود شاملا لقسمي الوجوب والإمكان ، ثم جعل
الوجوب خاصا به ١٩

فكيف يجعل وجوب الوجود شاملا لقسمي الوجوب بذاته
والوجوب/١٢ بغيره ١٩

ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ١٩

[أ] البس ذلك قولاً صريحاً بأجزاء عموم وخصوص ، كاللونية
والبياضية ١٩ اللهم إلا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها إعرافاً
كلياته فيقول : هو حقيقة ما ، عديم الاسم .

وقد ذكر هذا (١) في مواضع أخر من : الشفاء ، (٢) وغيره (٣) ، إذ قد
يبدنه بمثل هذه الإلزامات .

إلا أنه ناقض ذلك بأن قال : شرح اسمه ، أنه يجب وجوده بذاته .

فبأنه ، من عدم (٤) اسم ، له شرح اسم ١٩

فبأن قال : إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا

التناقض الثالث : قوله : واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع
جهات . وأخذ يعبر عن عليه ، فإذا لم تكن له جهات ، لأجرات مكانية حثيثة ،

(١) يعني الكلام في واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره

(٢) انظر كتاب الشفاء لابن سينا ج ٢ الإلهيات ص ٣٤٢ ، ٣٤٣ بتحقيق د. يوسف
موسى وآخرون ط سنة ١٩٦٠ م .

(٣) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا . القسم الثالث ص ٤٤٧ وما بعدها
بتحقيق د. سليمان دنيا .

(٤) مكتوبة في الأصل : عديم .

ولا جهات اعتبارية عقلية . فكيف أتعب نفسه في البرهان على أنه واجب الوجود من جميع الجهات ، وهو كمن أخذ يبرهن على أنه واجب الوجود من جميع الأجزاء والحدود [بعد] (١) أن [برهن على] أنه لا جزء [له] ولا حد !

وأعجب من هذا ، قوله : وكل واجب الوجود ، فهو خير محض .

ولا يدري ما معنى هذا الكل ، ١٣ أ أى كل واحد من واجب الوجود ، فهو خير محض ١٤

فهو إذا نوع أو جنس ، أو يعني أن كل ذاته خير محض ، حتى توهم أنه كل ذو أجزاء .

فما ذلك التوحيد الصرف حتى في اللفظ !

وما هذا (٢) التكثير الظاهر حتى في المعنى !

التناقض الرابع (٣) : قوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته . فكيف استجاز أن يقال نوع واجب الوجود في ذاته ، كما يقال في النقطة (٤) إن نوعها في شخصها ١٥

أما عرف أن في كثير من النقائص عن الحق جل جلاله ، نقص له ، كما تقر له الحاككة (٥) من الحشوية والدائمة من القاصة (٦) : أنه جسم ، أنه جوهر ،

(١) مكتوبة في الأصل : من أن أنه .

(٢) مكتوبة في الأصل : هو .

(٣) مكتوبة في الأصل : والرابع .

(٤) مكتوبة في الأصل بطريقة الحجاب : [٠] .

(٥) لا توجد غرقة من الفسوف ، حتى الذين كتب عنهم الشهرستاني في « الله ونعمه بهذا الإسم » ولكن بالرجوع إلى كتاب « مصارع المصارع » للطوسي ، وجدت أنه كفر . اسم هذه الغرقة في اللوحة ٥٩ « الحاككة » ، وقد تكون هي ذاتها فرقة الحاككة =

فه مشكل ، نه مقدر ، نه مطول ، نه مدور ، نه مرتفع ، نه مكاف ، نه مؤلف .

ويقول الهمج من الناس ^(١) : سبحان الله ، سبحان الله .

== الأول من الخواارج . وعنه يقول الشهرستاني في « الملل والنحل » ج ١ / ١١٥ : هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين ، واجتمعوا بمحوروا [قرية من قرى الكوفة] ورأسهم عبيد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعروة بن جبرير وغيرهم . وكانوا يومئذ في إثني عشر ألف رجل . . . وكان خروجهم لأمرين : بدعتهم في الإمامة ، وتجويزهم أن تكون في غير أريش . وبدعتهم في تحكيم الرجال ، وكذبهم على على رضى الله عنه من وجهين :

الأول : حمله على التحكيم . والثاني : قولهم إن التحكيم في الرجال جائز ، فان القوم هم الحاكون في هذه المسألة . (انظر الملل والنحل ١ / ١١٥ ط . ١٣٨٨ هـ بتحقيق محمد سيد كيلاني ، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٧٤ وما بعدها ، وغيرها) .
أما أن الشهرستاني قد جعل المحكمة أو الحاكمة من المشوية ، فلأن المشوية كانوا يزيدون في أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، ويحشونها بما ليس فيها من الأقوال . كذلك كانت تفعل المحكمة .

== (٦) الدامية من القاصة : بالبحث في كتب الفرق والملل والنحل ، وعلى رأسهم كتاب الشهرستاني « الملل والنحل » ، لم أجده أية إشارة أو ترجمة لهذه الفرقة . وقد يكون اسم الدامية واسم القاصة قد صحفا من الناسخ ، ولعلها البراهمية والقاضية والبراهمة من الهند ، أتباع رجل يقال له براهم ، مهد لفرقة نقي النبوات أصلاً . (انظر الملل والنحل ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٢ ط . كيلاني) .

وقد تكون هذه الفرقة قد ظهرت بعد تأليف الشهرستاني للمل والنحل ، الذي أُرِخ فيه الفرق . وقد تكون فرقة فارسية ، لأن الشهرستاني أتى بكلامهم في صيفته الفارسية فقال — عن اسمهم :

نه جسم ، نه جوهر . . . الخ .

وحرف نه ، لفظ فارسي ، بمعنى : « ليس » و « لا » . وعليه يكون معنى قولهم : نه جسم ، نه جوهر ، نه مطول ، نه مشكل ، أى : ليس بجسم ولا جوهر وليس له طول ولا شكل وهكذا .

(١) الهمج : هم الحقى ، وقد يبنى بهم طامة الناس . ويقصد الشهرستاني هنا أن الجهم يتره الله تعالى عن الصريك ، وينفى عنه النقائص ، حتى أن الإمامة من الناس والحقى الذين لا يستعلمون إثباتاً لله تعالى عن طريق العقل ، ولا لإقامة الأدلة على التوحيد والتزبه ، فيترهونه عز وجل عن طريق السبيح ، فيقولون : سبحان الله ، سبحان الله .

فأخذ ابن سينا^(١) بطول الفصول في كتيبه بنى أمثال هذه الصفات من واجب الوجود بذاته قبل إثباته .

ثم أخذ في إثباته بأن : الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته [فكانه أخذ]^(٢) [به] ثريته في الذهن ، وقرر ما يلزم نوعيته من هذه / ١٣ ب السمات .

ثم أخذ بعينيه ، حتى أثبتته بدليل الإمكان في الممكنات واستنادها إلى واحد هو واجب الوجود بذاته .

وما هو إلا خبط عشواء ، ورمى في عمية عمياء . ونفى نقائص ، هي إثبات نقائص .

وأما إبطال ما استدل به وأطلقه ، فنقول : قولك : لا تشك أن [هنا] وجوداً وأنه إما واجب لذاته وإما يمكن بذاته :

فقد جعلت^(٣) لواجب الوجود قسمين ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون شاملاً للقسمين شمولاً بالقسمة^(٤) من حيث الوجودية ، فيصاح أن يكون جنساً أو لازماً في حكم الجنس^(٥) .

== وللنسيج فضيلة عظيمة عند الله عز وجل . قال تعالى « إن الذين عند ربك لا ينكرونها عن عبادته ويسبحون له ويسجدون » الأعراف : ٢٠٦ وقال عز من قائل : « سبحان الله عما يشفون » الصافات : ١٥٩ إلى غير ذلك من الآيات التي ورد فيها التسبيح بمعنى التزكية والعلو عن الصاحبة والولد والشريك .

(١) مكتوبة في الأصل : بنى شينا .

(٢) بياض بالأصل .

(٣) مكتوبة في الأصل : جعل .

(٤) مكتوبة هكذا ، وأملأه بالدوية .

(٥) يريب الشهرستاني على ابن سينا أنه لم يوضح فكرة التزكية ولا التوحيد ولا الاستغناء المطلق توضيحاً تاماً ، حيث جعل الوجود يشمل الواجب والممكن ، مما أدى إلى أن يكون الممكن قسم للوجوب في الوجود ، وقد سبق أن علمنا على ذلك من قبل .

ونخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلا أو في حكم الفصل .
فيتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل ، أو ما في حكمهما من
الوازم . وذلك ينافي الوحدة ، وينافي الاستغناء المطلق ؛

فإن المركب من معنيين ، أو من اعتبارين : عموم وخصوص ، فغير
محتاج إلى مقوماته أولا حتى تتحقق حقيقة ، وإلى مركب ثانيا حتى توجد
ماهيته .

قال ابن سينا : [إني لا أجعل الوجود] عاما شاملا [١٤/١] القسمين
شمولا بالسوية ، فإنه من الاسماء المشككة (٢) دون المتواطئة ، وهو في
واجب الوجود أولى وأول ، وفي يمكن الوجود لا أولى ولا أول .

وما كان من المشككة ، لم يصلح أن يكون جنسا ، بل الاسماء المتواطئة
التي تشمل الماهيات شمولا (٣) بالسوية ، تصلح أن تكون جنسا .

فلم يلزم ما ألزمته ، ولم ينتقض ما أبرمته .

قلت : صادرت على المطلوب الأول من وجهين :

أحدهما : أن انقسام الوجود (٤) إلى الواجب بذاته والممكن بذاته ،

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : المشككة ، والأصح : المشككة . والاسم المشككة له معنى
يختلف عن معنى المتواطئة . فإن الشيء المنقسم بقسمين لا يجب أن يكون شمولهما بالذوية ،
وذلك أذا قلنا إن البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض العاج وإلى غيره ، لم يجب أن
يقسوى بياض الثلج والعاج في البياضية . (انظر مصارع المصارع . ج . الطوسي ل ٦١ ،
وانظر أيضا الشفاء لابن سينا . قسم المنطق . المباراة من ١٤ ، ١٥)

(٣) مكتوبة في الأصل : شمولا لا .

(٤) مكتوبة في الأصل : الوجود ينقسم .

هو بعينه انقسام الوجود إلى ما هو أولى به وأول له ، وإلى ما لا هو أولى به ولا أول له . والوجود شامل لهما شمولاً بالسوية من حيث الوجودية .

والوجود أمر ذاتي للقسمين الأخصيين^(١) به ، وإن [كان] عرضياً بالنسبة إلى الجوهر والمرض وسائر الماهيات .

وقد عرفت^(٢) من تعريف الذات أنك إذا أحضرت في الذهن ، وأحضرت ما هو ذاتي له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتي له إلا بذلك الحاضر في الذهن ، وكان وجوده في الذهن بوجوده ، لا عند وجوده ، وارتفاعه^(٣) عن الذهن ، بارتفاعه .

والحالة في الواجب والوجود كذلك ، فأنك لا يمكنك تصور واجب الوجود إلا بسبق تصور الوجود . وإذا رفعت الوجود ، ارتفع الواجب بارتفاعه .

والرجل لما تفتن لمثل هذا الإلزام ، وضع لنفسه تسامواً والمتواطئة سماء المشككة^(٤) .

(١) مكتوبة في الأصل : الأخصين .

(٢) مكتوبة في الأصل : عرفت .

(٣) التعليق الذي يمكن أن يقال في هذا الموضع ، هو رد نصير الدين الطوسي في مصارع المصارع ، ل ٦٣ ، ٦٤ ، حيث قال : (هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا الفائل بما في منطق الحكماء ، ولما لو وقف على كلام المعلم الأول عند استعمال الألفاظ المشككة بدل المتواطئة في البراهين وجه المجادل والمغالطة ، لم يقل ذلك ... وجدت في التلميح الأول في كتاب طويها في المقالة الثانية ، ما هذه عبارته : ولا كان بعض المثقفة أسماها قد تخفى حتى لا يفتقر به ، وجب علينا إذا سألت أن نستعمل المتواطئة ، وذلك لأن حد أحدهما لا يطابق الآخر ، فيظن لذلك أنه لم يجد على ما يجب ، أو كان ينبغي أن يكون الحد يطابق كل متفق الاسم ، فإذا أنت أجبت ، فينبغي أن يقسم . ولأن قوماً يقولون إن التواطئة متفق في الاسم إذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وأن المتفق في الاسم متواطئ . إذا كان يطابق كلها . فينبغي أن نعرف في أمثال هذه أن أيهما كان منهما هو متفق الاسم أو متواطئ) .

وليس في منطق الحكماء ذلك ، ولا يفنيه مرجوع ، ولا الإلزام عنه
مرفوع^(١) .

(١) وجدت بعد هذه المباحة من كلام الشهرستاني ، أقوالاً أخرى نقلها الطوسي
على لسان الشهرستاني مع رده عليها في كتاب « مصارع المصارع » ، وهي متصلة بنفس
النقطة التي يبحثها تاج اللغة والدين .

وكما ذكرت في المقدمة ، أن النسخة التي اعتمد عليها الطوسي في رده على الشهرستاني ،
قد تكون نسخة أخرى غير التي بين أيدينا ، وجدها في زمنه ثم فقدت بعد ذلك .
وسأذكر هنا قول الشهرستاني ، نقلاً عن نصير الدين الطوسي - وأيضاً رد الطوسي
عليه لما فيه من فائدة وتوضيح .

والهبة في الأمانة في النقل على الطوسي ، فليست في هذا المقام الا ناقلة وناسخة لا
ذكره الطوسي .

جاء في اللوحة ٦٤ من كتاب « مصارع المصارع » ما يأتي :

(قال : وأيضاً إن حدد إنسان شيئاً من التي يقال على أنحاء كثيرة القول الذي
ينطبق على جميعها ، فلم يقل أنه متفق في الاسم ، ولم يقل لأن الاسم ينطبق على جميعها ،
لأن القول أيضاً لا ينطبق .

أقول : فهذا بيان معاني الألفاظ المشككة صريحاً . ووجدت في تفسير الاسكندر
الأفروديسي أول قاطيغورياس من الضام الأول نقل يحيى بن عدي ما هذه عبارته :
« وآخرون يقولون إن المقولة واحدة هي الوجود ، وذلك أن هذا يحمل على السكلى .
ويقومون كلامهم بهذا النحو : الموجود يحمل على الجوهر والأمراض الاثنين هما مختلفان
بالنوع ، وأيضاً الموجود يحمل عليهما معا هو ، والذي يحمل على كثيرين مختلفين
بالنوع بنا هو جنس ، فالوجود جنس .

ويقول إن هذا وحده لا يكفي أن يكون جنساً ، لكن يجب أن يحمل الجنس
بالقواطع . والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق . يريد باتفاق الاسم والمحد ،
فإن الذي هو موجود ، هو أمر مقوم لذاته ومقوم بآخر له . والجوهر لا يقبل هذا المحد
كله لكن نصفه ، لأن الجوهر هو مقوم لذاته وعلى هذا المثال بعينه ؛ ولا تترض أيضاً
يقبل هذا المحد كله لكن نصفه . ذلك لأن المرض مقوم بآخر .

ووجدت في تفسير من الاساغوجي من كلام فرفوريوس هكذا : إن كان الموجود
جنساً للجوهر والسكلى والكيّف ولأثرها ، فيجب أن يكون له عندما شروط الجنس عند
أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه من أن تتساوى أنواعه فيه . أمضى أن لا يوجد
أحد أنواعه متأخراً عن الآخر ، لكن مع وجود النوع الآخر فيه ، ولا أقدم من
الآخر ، ولا أحق من الآخر .

ثم قال : وذلك أننا نجد الجوهر في الوجود أكثر وأقدم وأحق :

ثم قال : فان قال قائل : فكيف يحمل عليها باسم مشترك ، وما يحمل على الأشياء باسم مشترك لما تشترك الأشياء بالإسم فقط ، ونحن نجد الجوهر والكيف وسائرهما ، إنما سمي موجوده ، بل كل واحد منهما بمعنى الوجود ، وإن كانت على جهات مختلفة .

ثم قاله : والمعنى الذى تشترك فيه هذه الأشياء على هذه الجهة هي متوسطة بين المعنى الذى يكون منه الأشياء متواطئة أسماؤها وبين الإسم المشترك الذى يكون فيه الأسماء متفقة أسماؤها .

ولعمري انه مستحق للمعنيين جميعاً لأنه متوسط بأحد من الطرفين فقط ، فعلى هذه الجهة تشترك الأجناس العشرة في الوجود .

ثم قال : ل / ٦٦ قال من المتأخرين أبو نصر الفارابي في كتابه في المقولات بهذه العبارة ، فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة ، وهي أسماؤها التى يختص واحد واحد منها واحداً واحداً من العشرة ، مثل الجوهر والكمية والكيفية وغيرها . ومنها أسماء مترادفة يسم كل واحد منها جميعاً ، وهي الموجود والأمس والعنى والواحد ، فان لكل واحد منها معنى يشمل جميع هذه الأشياء . وكل واحد من هذه الأسماء يقال عليها جميعاً باشتراك ، وهو من أصناف الإسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب . فان الوجود يقال على الجوهر أولاً ، ثم على كل واحد من سائر المقولات .

وقال في كتابه البرهان : والذى يستعمل أجناساً وفصولاً في الحدود صنفان : أحدهما بمنزلة ما يقال في الحيوان أنه جنس وفي الناطق أنه فصل ، والثاني ما تدل عليه المشكلات التامة التشكيك مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما أشبه ذلك والصنف الأول هو أخرى ما يكون جنساً وهو الجنس على الإطلاق .

وقال أيضاً : وأما الحدود التى تؤول من سائر تلك الأجزاء ، فان الموضوع في المد مكان الجنس على الإطلاق اما أن لا يكون جنساً أصلاً بل يكون اسماً مشككاً أو جنس بنحو آخر / ٦٧ .

وقال في كتاب المغالطات : الألفاظ المغالطة منها الإسم المشترك ومنها الإسم المشكك ، وقد سلف قولنا في الفرق بينهما .

وقال أيضاً فيه : والمشتركة في أنفسها منها ما هو مشكك ومنها مستدارة ومنها متقول .

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الأسماء لم يختزعه ابن سينا ، ولم يضع لنفسه قديماً وراء المتواطئة ، اسماً مشككاً . وقد أغناه من القول بأن الواجب مركب من جنس وفصل وما يجري مجراها ، فلولا عمادة التطويل لأوردت أكثر مما أوردت على الحكماء المتقدمين على ابن سينا في هذا الكتاب ، ولكن فيما أوردته كفاية ، ولقد انتهى ما كنا فيه .

والوجه الثاني : نقول : هب أن الوجود من المشكك به وهم قسم آخر ،
أليس أن الوجود يعنهما عموماً ما ، والوجوب يخصه خصوصاً ما ١٤

وما به هم غير ما به خص ، ففيه تركيب وجبين بلفظين ، يدل كل
واحد منهما على غير ما يدل عليه الثاني .

وذلك يتأني الوحدة المحضة .

فإن قال : معنى الوجوب أمر سلبي لا إيجابي ، أو اعتباري لا وجودي ،
فلا يلزم التشكك في ذاته .

قلت : كلامنا أولاً في الوجود ثم في الوجوب ، فما تقول في الوجود
ومفهومه في الذهن ؟

== قال المصارع : وهب أنه قسم موجود ، فليس يخص ذلك بالوجود ، بل يجري
مثله في الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الأجناس والأنواع ، فيقال : الوحدة
تطلق على كل واحد ، وهي بالأول أولى ؛

والعلية والحق والمبدأ يطلق على غير الواجب ، وهي به أولى ؛

واسم الجوهر يطلق على ما إذا وجد كان وجوده / ٦٨ لافي موضوع ، وهو بالجواهر
العقلية أولى .

وعلى هذا فيبقى قسم المتواطئة ، فلا يشمل لفظة ما معنى ما بالسوية .

أقول : أما العلة والوحدة والحق والمبدأ ، فدلالة التشكيك فيه ظاهر ؛

وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية ، لأنها في كونها موجودة لافي موضوع
يساوي غيرها من الجواهر ، ثم إن كانت النقلة أقدم وأشرف ، فذلك انتفاوت ليس في
الجواهر بل في شيء آخر .

ثم إذا قيل : الحيوان لما فرس واما ثور واما غنمهما ، لم يكن أحدهما بالحيوانية
أولى من الآخر .

والإل : الإنسان يشمل زيدا وممروا ، لم يكن أحدهما بالإنسانية أولى من الآخر .

فهذه متواطئة ، ولم ينتف هذا القسم زهماً له ، وظاهر من جميع كلامه مهنا أنه لم
يفهم معنى التشكيك أصلاً ، بل ولا معنى التواطؤ .

أهو قضية عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ما ،
أم / ١٠ ؟

فإن شمل ، فلا بد من خصوص معنى آخر يمتاز [به] الواجب عن
عن الممكن . فلا يمكنك أن تقول إن المعنى الذى شمل ، أمراً سلبياً ،
إذ الوجود كيف لا يكون وجودياً ، والوجوب تأكيد الوجود . أى الوجود
له بذاته ، ويلزمه أنه غير مستفاد من غيره .

فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتي له ؟

ولو كان الوجوب أمراً سلبياً^(١) ، لكان الذى يقابله — وهو
الإمكان — أمراً وجودياً^(٢) .

ومن نعلم أنك تعلم أن الوجود والإثبات أولى بالواجب ، والعدم
والسلب أولى بالممكن .

كيف وقد قدرت أن الوجود أولى وأول بالواجب ، ولا أولى ولا
أول بالممكن ؟

فكيف نسبت المشكلة^(٣) التى ابتدعتها ؟

(١) مكتوبة فى الأصل : سلباً .

(٢) لا يلزم من قول الشهبستى أن الوجوب إذا كان أمراً سلبياً ، أن يكون
الإمكان أمراً وجودياً . فعلى الرغم من كونهما مقابليين ، إلا أن هذا لا يستلزم إذا كان
الوجوب سلبياً ، أن يكون الإمكان — الذى يقابله — وجودياً . فإنا إذا قسمنا معنى
بقسمين ، ثم قسمناه الى قسمين آخرين ، فإن كان أحد القسمين الأولين مقولاً على أحد
القسمين الآخرين ، فلا يلزم من ذلك كون القسم الثانى من التقسيم الأول على القسم الثانى من
التقسيم الآخر . أى أننا إذا قلنا هناك وجود وعدم وسلب وإيجاب ، لم يلزم من قولنا إن
العدم إيجاب ، أن يكون الوجود سلباً .

(٣) مكتوبة فى الأصل : المشكلة .

وهب أن معناه أمر سلبي ، فليس سلباً مطلقاً ، بل سلب شيء من شأنه أن يتحقق ، وهو يصلح للتمييز ، وبه يحصل التكثر .

ودع ما قيل إن السلوب والإضافات لا توجب تكثيراً في الذات ، فإنهم أخذوا القضية مسلمة ، وليس الأمر كذلك على ما سيأتى تفصيله .

وأما قوله : إن التمييز بين الوجود والوجود / ١٠ ب بالعموم والخصوص ، أمر اعتبارى في الذهن لا في الوجود ، فتسليم ظاهر الإلزام ؛

فإن التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصلية ، لا يكون إلا في الذهن . فليس في الوجود حيوان هو جنس ، وناطق هو فصل ، بل هما اعتباران في الذهن لا في الخارج .

وكيف يحصل أمر كلّي في الوجود ، ولا كلّي إلا في الذهن (١) ؟

وأنت تعرف أن اللونية والبياضية اعتباران عقليان في الذهن لا في الخارج

(١) يرى الشهرستاني أن الوجود الكلّي لا يتم إلا في الذهن ، أما الواقع فهو للوجود الجزئي . ولا يمكن أن يتحقق موجود كلّي في الأعيان . فالإنسانية معنى كلياً ، وهو عبارة عن تجريدات ذهنية لكائنات جزئية متحققة في الواقع المادّي المعنى . هذه الموجودات هي — مثلاً — زيد وعمرو وزينب وخديجة ، فلا وجود لزيد في الأذهان ، وإنما وجوده في الأعيان ، ولا وجود لمعنى الإنسانية كمعنى كـ ، إلا في الأذهان . (انظر نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٤٤ وما بعدها ، وانظر أيضاً كلام تاج الدين في الحال في نفس الكتاب ص ١٣١ — ١٣٣) .

وقد شغلت فكرة الكلّي والجزئي أذهان المفكرين والفلاسفة منذ القدم ، وكانت موضع بحث من أفلاطون وأرسطو — وهما من أقطاب الفلسفة اليونانية — كما كانت موضع بحث من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم ، وموضع بحث من المحدثين والمعاصرين كذلك .

ولا ^(١) في الوجود ، [و] لونية البياض ^(٢) غير بياضيته .

عاد الرجل وقال : تعدد الاعتبارات الناشئة من تعدد الألفاظ
عموماً وخصوصاً ، يرجع في الحقيقة إلى تعدد الإضافات والسلوب في
حق واجب الوجود .

فإن قلنا : هو مبتدأ الوجود وعلمته ، ومريده ، ومبدعه ، هو
إضافة الوجود إليه وصدوره عنه ، من غير أن يحدث له منه شيء ،
أو تنكثر ذاته بشيء .

وقولنا : إنه واجب الوجود بذاته ، أي هو ذات مسلوب عنه الحاجة
إلى الغير . وعموم الوجود وخصوصه في حقه / ١٦ أ تعالى ، واحد . فإن
وجوبه [و] وجوده وتعينه ، لا يقتضى معنى آخر بعينه لازماً أو
غير لازم .

ووحده لا تستدعى معنى آخر بوحده ^(٣) ، فهو واحد لأنه
واجب الوجود .

وقوله : لأنه ليس تعميلاً في الحقيقة ، بل المعنى فيه أنه ليس
إلا كذلك .

وهذا معنى قولي : إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من
كل وجه .

وقولي : إن كثرة الإضافات والسلوب ، لا توجب كثرة في ذاته ؛

(١) مكتوبة في الأصل : وألا .

(٢) مكتوبة في الأصل : البياضية .

(٣) مكتوبة في الأصل : يوجد .

قضية مسألة عند الكل .

فإن قولنا : هذا الجسم قريب من كذا ، بعيد من كذا ، ليس فيه
صفة كذا وكذا ، لا يوجب تمكثراً في ذات الجسم مع كونه قابلاً للتمكثّر ،
فكيف الحال بذات مقدس عن سمات التكثر والتغير ؟

قلت : الألفاظ العامة والخاصة ، مفهوماتها في الذهن عامة وخاصة ،
لا من حيث كونها ألفاظاً في اللسان .

والمفاهيم في الذهن إنما تكون صحيحة لمطابقتها ما هو [في] الخارج
عن الذهن . ولا أعني بالمطابقة أن يكون الكلّي في الذهن ، يطابق كلياً
في الخارج ، إذ ليس في الأعيان / ١٦ ب أمر كلي ، بل ^(١) الكلّي في
الذهن ، يطابق كل واحد واحد من الجزئ في الخارج . كالإنسانية العامة في
الذهن تطابق كل شخص شخص بما يوجد وما لم يوجد ، ثم التمييز بين نوع
ونوع إنما يكون بالفصول الذاتية ، والتمييز بين شخص وشخص إنما
يكون باللازم العرضية ^(٢) .

وإذ [١] تحقق ذلك ، فبين أن الوجود العام شمل الواجب والممكن
شمولاً ما . فإن كان الشمول بالسوية ، صلح أن يكون جنساً ، فلا بد من
فصل ذاتي . فتركب الذات من جنس وفصل . وإن لم يكن بالسوية —

(١) مكتوبة في الأصل : بل .

(٢) هذا الكلام صحيح من الوجهة المنطقية ، بشرط أن تكون الأنواع تحت جنس
واحد والأشخاص تحت نوع واحد ، لا على الإطلاق . فالجنس : حيوان ناطق ، يضم
النوع الانسانية . وأفراد هذه الانسانية هم أولئك الأشخاص الذين أسميهم فلانا
وقلانا . فيسكون التمييز بين نوع ونوع — هنا — بالفصول الذاتية ، والتمييز بين
شخص وشخص باللازم العرضية .

لم يخرج عن العموم والشمول ، فلا بد أيضا من فصل ذاتي أو غير ذاتي .
فتركب (١) الذات من عام وخاص .

وإن كان عمومه عين خصوصه ، وخصوصه عين عمومه ، لم يكن
عموم وخصوص أصلا .

فبطل قولك : لا نشك أن [هنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى
واجب وممكن .

وبطل وضعك الوجود مطلقا موضوعا للعلم الإلهي (٢) .

وبطل ذكرك في الكتب التي صنفتها : لوازم الوجود من حيث هو
وجود ، وتمديدك / ١٧ الوازمه من حيث هو واجب لا من حيث هو
وجود .

أست تقول : إن العدم أو أن لا وجود (٣) ، يقابله من حيث
هو وجود ، فإن الإمكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث هو
وجود موجود .

وكونه واحدا يلزمه من حيث هو واجب ، وكذلك كونه غنيا
على الإطلاق . مقدسا على سمات الحدوث ، وكونه مبدأ للكائنات كلها .

وقوله : إن كثرة السلوب والإضافات ، لا توجب كثرة في الذات ،
قضية تسلبها عامة أصحابه ، وابست هي يقينية ، لا بينة بنفسها ولا مدلولها
عليها إلا بمثال القرب والبعد .

(١) مكتوبة في الأصل : فركب .

(٢) مكتوبة في الأصل : الإلهي .

(٣) أن لا وجود يعني اللاوجود .

ولم قال : إن جميع الإضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟

وإن سلم له ذلك ، فإن من الإضافات ما يوجب كثرة الأعراض ، ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات .

أليس صورة الرجل أباً إذا حصل له ولد ، [عمّاً] إذا حصل له ابن أخ ، وفاطمة حتى يحصل منه فعل ، ليس [حكمه] حكم القرب والبعد ؟

وكذلك في جانب السلب ، [فإن] سلب القاطع من السيف ، ليس (١) كسلب القاطع من الصوف (١٧) والسلب مختلفة والإضافات (٢) مختلفة ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ، بل نفس الفرق بين المعاني الإضافية والمعاني السلبية ، أوجب كثرة اعتبارات (٣) في الذات ؟

فإنك تقول : هذا معنى إضافي له لا سلبي ، وهذا سلبي لا إضافي .

ونقول : هذه إضافة من وجه كذا وهذا من وجه كذا ، وكل ذلك كثرة اعتبارية عقلية ، يفهم من كل واحد ما لا يفهم من الآخر ، ويدل كل لفظ على غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

فبطل قوله : إن واجب الوجود بذاته لا يشكك بكثرة السلوب والإضافات .

وسنعود إلى ذلك في مسألة التوحيد .

(١) مكتوبة في الأصل : وليس .

(٢) مكتوبة في الأصل : والإضافات .

(٣) مكتوبة في الأصل : اعتبارات .

المختار عادتنا أن نذكر في آخر كل مسألة فصلاً ، يطلع الناظر على مثار الغلط والخطأ الذي عرض لابن سينا ، وينبه الطالب على وجه الصواب والحق بكلام متين [يقاب] ^(١) الحد ويصيب المفصل ، والله الموفق والمعين .

أقول : إنما توجهت هذه المناقضات [والمطالبات] ١٨/ أ على ابن سينا وشركائه في الخطأ ، لأنهم وضعوا الوجود عاماً بعموم الجنس أو عموم اللوازم ، وظنوا أنهم لما وضعوا المشكك وأخرجوه من المتواطئة ، خلصوا نجياً من هذه الالتزامات ، ولا يخلصهم عنها إلا وضع الوجود ، وكل صفة وانفط يظفون عليه تعالى وتقدس من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والمائل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالنشكك .

وقد توافقوا على أن إطلاق الوحدة والواحد [عليه] وعلى غيره بالاشتراك المحض ؛

وكذلك الحق والخير ، فهو حق بمعنى أنه يحق الحق ويبطل الباطل ، وواجب وجوده بمعنى أنه يوجب وجود ^(٢) غيره ويعدم ، وحتى ^(٣) بمعنى أنه يحیی الميت ^(٤) .

والمتضادات متخاصمات ، والمختلفات متحاكيات ، والحاكم عليها لا يكون في عداد أحد المتحاكين إليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق الحق على الحاكم ، بمعنى أنه يظهر الحق ويخفيه ، لا بمعنى أنه يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه / ١٨ ب تارة ^(٥) ويبيانه أخرى .

(١) بيان بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : وجوده .

(٣) مكتوبة في الأصل : وحتى .

(٤) مكتوبة هكذا ، وقد يكون الأصح : يحيي ويميت ، وإن كان هذا لا يؤدي .

الحى لأن الحى هو الذى لا يموت . فصفة للحياة ضد الموت .

(٥) مكتوبة في الأصل : بتارة .

فالجود والعدم ، والوجوب والإمكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات ، وتعالى الله عن الأحداد والأنداد .
« فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » (١) .

« ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في أسمائه ، سيجزون » (٢) ما كانوا يعملون » (٣) .

* * *

(١) س البقرة : ٢٢ .

(٢) مكتوبة في الأصل : يسخرون . وصحیح السكلمة في الآية هو ما أثبتناه .

(٣) س الأعراف . آية ١٨٠ .

المسألة الثالثة

في

توحيد واجب الوجود

قال ابن سينا : إن واجب الوجود لا يقال ^(١) على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فإن وجود نوعه له بعينه إما أن يقتضيه ذات نوعه ، أو يقتضيه علة غير ذاته ؛

فإن كان يقتضيه ذات نوعه ، فوجود نوعه لا يكون إلا له .

وإن كان لعلة ، فهو معلول .

قال : وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشئان إنما يكونان اثنين ^(٢) إما بسبب المعنى ، وإما بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمسكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجمله / ١٩ العلة من العلل .

وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، وإنما يختلفان بشيء غير ^(٣) المعنى ^(١) .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالسكم ولا بالمبادئ المقومة له ،

(١) مكتوبة في الأصل : لا يقابل .

(٢) مكتوبة في الأصل : اثنين .

(٣) مكتوبة في الأصل : من .

(٤) ورد هذا النص في كتاب ابن سينا « النجاة » ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس لإلله ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه .

وأخذ في البرهان عليه ، وطول . وحاصله يؤول إلى أن يقول : وجوب الوجود إما أن يكون من لوازم ماهية متقومة بذاتها ؛

ولما أن يكون من مقومات ماهية تقوم به ؛

ولما أن يكون [عبارة] عن تلك الذات الواجبة بعينها ، لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

وقال بعده : ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء^(١) ، وكيف هما يشتركان في وجوب الوجود ، ومشتركان في البراءة من الموضوع .

فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، فكلامنا ١٩ ب ليس في الاسم ، بل في معنى ما يقال عليه الاسم قولا بالتواضع ، حتى يحصل معنى عام عموم لازم ، وعموم جنس . وقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ في إثبات واجب الوجود ، وبرهن عليه ، فقال : لا شك أن [هنا] وجوداً ، وكل وجود ، فإما واجب وإما ممكن .

فإن كان واجبا ، فقد صح وجوده ، وهو المطلوب .

وإن كان ممكناً ، فكل ممكن ينتهي وجوده إلى واجب .

وشرع في تحقيقه بالتقسيم الذي ذكره ، وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(٢) ، إذ لو صدر عنه اثنان ، فمن حيثيتين مختلفتين ، فإنه

(١) ويرد هذا النص كمتوان لفصل في كتاب النجاة لابن سينا ص ٢٣٠ .

(٢) الأصح : لا واحد ، لأن قوله : لا الواحد ، قد تفيد نفس معنى الواحد الأول ، الذي هو واجب الوجود الحق ، لكن « واحد » بلا أداة التعريف « ال » تعني أي واحد .

لو صدر عنه أ من حيث صدر عنه ب ، كان أ ب ، وهذا محال .
ثم الصادر عنه ، فيجوز أن يتحقق له أحيات مختلفة ، إذ هو يمكن
الوجود باعتبار ذاته ، واجب الوجود باعتبار وجهه ؛
فليس يلزم أن يكون واحداً من كل وجه ، فليس يلزم أن يصدر عنه
واحد ، فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية .

فن حيث هو ممكن بذاته ، يصدر عنه نفس أو هيولى ؛
ومن حيث هو واجب بغيره ، يصدر عنه ٢٠ أ عقل أو صورة (١) .

(١) هذه هي نظرية الصدور أو القبض التي سبقه إليها أبو نصر الفارابي ، ونظرية
الصدور عبارة عن نظرية في كيفية الخلق وارتباط المحسوس بالمعقول . فابن سينا يرى أن
الواحد — الله — لا يصدر عنه الا واحد ، لأن الانثنية في الفعل تقتضي الانثنية في
الفاعل . ولما كان الفاعل واحداً ، فلا يصدر عنه الا واحد . ولا يجوز أن يكون أول
صادر عنه جسماً ، لأن الجسم يتركب من هيولى وصورة ، أى يحتاج — حسب نظرية
ابن سينا — الى علة ذات اعتبارين أو الى عاتين ، ولذلك يستحيل صدوره عن الله الواحد .
فلا يصدر عن الله تعالى الجسم ، وإنما يصدر عنه جوهر مجرد هو العقل الأول أو الصورة ،
وذلك نتيجة أن الواجب علم ذاته . ذلك العقل علم الأول وعلم ذاته ، فبعده الأول ، صدر
عنه عقل ، وبعلم ما دون الأول ، وجب عنه نفس العقل ، وهكذا الى أن نصل الى العقل
الأخير الذي يقال له العقل الفعال ، وواهب الصور .

وهذا هو تفسيره لاسكترة الموجودة في العالم ، مع قوله بأن الواحد لا يصدر عنه
الا واحد .

(انظر الرسالة المرشدية ص ١٥ ، النجاء ص ٢٥١ ، ٢٧٣ وما بعدها ، الشفاء

الفصل

الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه

والخلل في أقسامه ، لا في حكم المسألة ، فان للتوحيد حكم متفق عليه .

فالتناقض الأول :

قوله الأول : إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين ؛

وقوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فالنوع لا يقال إلا على كثيرين ؛

فكيف أطلق لفظ النوع على واجب الوجود ، [وواجب الوجود] لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشارك في الاسم غيره ؟

دع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .

التناقض الثاني :

أنك أخذت الوجود مطلقا ، وجعلته موضوع العلم الإلهي ، وتكلمت في لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولواحقه ، ثم تكلمت في لوازم واجب الوجود مطلقا بأنه حق وأنه تام وأنه علة ومبدأ ، ثم تكلمت في إثبات واجب الوجود وبرهنت عليه ، فلولا أنك وضعت نوعا أو في حكم نوع ، أو عاما أو في حكم عام ، وإلا لما ذكرت هذه الفصول أخذاً بنوعيته .

وإذا لم يكن نوعه لغير ٢٠ ب ذاته ، فقد أخذه بعينيته . فالحين مثل زيد ، لا يؤخذ قارة باطلاق ، فيذكر لوازمه ولواحقه ، وتارة بعين فيذكر لوازمه ولواحقه . فانه إذا أخذ باطلاق ، خرج عن أن يكون زيد عيناً .

التناقض الثالث :

قوله : واجب الوجود واحد من جهة كذا ، وواحد من جهة كذا ، وعدد سبعة أوجه (١) .

أقول : إنما يكون واحد من كل وجه ، إذا لم يكن له وجوه البتة .
والواحد المطلق ، مالا كثرة فيه .

وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ، تنافي الوحدة المطلقة الخالصة .

وإن قال : إن هذه الكثرة ترجع إلى السلوب والإضافات ، أو إلى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا عليه بما فيه مقتنع .

التناقض الرابع :

قال : ولا يمكن أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء ، فكيف وهما يشتركان في الوجود وجوب الوجود والبراءة عن الموضوع ١٩

وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلياته السابقة وتناقضها ، فكأنه قصر الاشتراك المانع من الوحدة ، الواجب للالتئامية على الاشتراك/ ٢١ أ في المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم أن الاشتراك في المعنى الذي يعم ، يستدعي انفصالا في المعنى الذي يخص :

وذلك هو الشكركم والتركيب ، وهو لازم لا يخلص عنه .

ثم نقول : قولك : إن وجوب الوجود لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نزع واجب الوجود لغير ذاته ، متناقض لقولك بأن الوجود

(١) انظر كتاب النجاة لابن سينا ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، الإشارات والتفهيمات .

لسم الإلهيات ٢/ ٤٦٤ وما بعدها ، وغيرها .

يقال على كثيرين . ولا يجوز أن يكون نوع [واجب] الوجود لغير ذاته ، ومنع ذلك وجوب الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته .

فهل قلت في الواجب إنه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجود الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ١٩

حلى أنك قد صرحت بالقول على كثيرين .

وأقول : من الجواهر ما يمتاز بذاته وحقيقته عن مثله أو خلافه ، من غير أن يشترك في جنس وينفصل بفصل ، كالمقول المفارقة . فإنه ليس لها شيئاً تشترك فيه كالجنس أو كالمادة ، وشيء تمتاز به كالفصل أو كالصورة ، ومع ذلك هي متباينة الحقائق متميزة [الصور] (١) بذاتها لا بشئ آخر .

فهل قلت في واجبي الوجود كذلك ، وقد قلت إن [وجود نوعه] إما أن تقتضيه ذات نوعه أو يقتضيه (٢) ٢١ ب أعداد من الاحيات بلا نهاية (٢) ؟

(١) يبان بالأصل .

(٢) جاء في كتاب نصير الدين الطوسي « مصارع المصارح » على لسان الشهرستاني — قلنا عن كتابه « مصارعة الفلاسفة » — النص الذي سألتك به . وكما سبق القول ، يبدو أن النسخة التي اطالع عليها الطوسي ، ونقل منها ، غير النسخة التي بين أيدينا ، يتبين ذلك من الزيادات الواردة بها على أنها قول الشهرستاني .

وسادونها هنا كما جاء بها الطوسي ، دون تدوين رد الطوسي ، وذلك لطول النص عن متن الكتاب الذي أعقبه ، حيث استغرق في كتاب الطوسي من ل ٩٢ الى ل ١٢٧ ، ومن أراد الاستزادة ، فليرجع الى كتاب « مصارع المصارح » الذي سيصدر قريباً بإذن الله .

واليك النص الذي وجدته في « مصارع المصارح » :

(وعلى قوله واجب الوجود واحد من جهة تامة وجوده ، وأنه لم يفسر التامة ولم يعلم أن التامة نفس له .

وقد قال بعض الحكماء الفناء الأكثر لمن له الخلق والأمر ، جـل ربنا وتعالى أن يوصف بالتام فضلا عن أن يوصف بالنقص ، فهو متمم كل تام ، وكل كل ناقص . فان عني بالتامة أنه المتمم لكل تام ، فهو صحيح . لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود ، فيقول : هو موجود بمعنى أنه موجود كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلم كل عالم ، وقادر بمعنى أنه مقدر كل قادر ، وليس ذلك على منهاج الرجل . ولو كان ذلك مذهبه ، لما قضى بعموم الوجود وشموله ، وحكم بأن الوجود من الأسماء المشتركة المختصة كما بيناه قبل / ٩٣ .

وما ذكره أنه واحد من جهة أن جسده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ، كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى ، وسلبها عنه وإيجابها له ، نقص / ٩٤ .

وانتهية اما أن تكون ماهية مشتركة كالحیوان للانسان والفرس والحمار ، أو ماهية خاصة غير مشتركة كالإنسان ، فلا اشتراك في وجود واجب الوجود ولا خصوص .

فما بال الرجل يستعمل لفظ الماهية والتنوعية في كل ورد وصدر ، وهو لا يستفدها حقيقة ، ولم يقرر المغارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بمخالفاتها البسيطة غير المركبة ، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالماهية والتنوعية وإثبات الجذبية والفصلية / ٩٥ ؟

وما ذكر من البرهان على أنه مستند المسكات ، فهو صحيح لا بأس به ولا اعتراض عليه ، غير أنه ضبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغنى عنها ، أراد بها الكشف والبيان ، فزاد بها التباس والتمعية . والعلم نقطة كثرتها الجهال .

وأما قوله ان الواحد لا يصدر / ٩٦ عنه الا الواحد . يقال له : ما المعنى بالصدور عنه ؟ أتعني بالصدور الانبثاق ، أم تعني به الإيجاب ؟ فان الإيجاد اعطاء الوجود والإيجاب اعطاء الوجوب .

والسكن بذاته . فانما يحتاج الى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب ، فالوجوب بوزن الوجود ، [والوجود] لا يلزم الوجوب ، وسنعود الى تقرير ذلك في مسألة حدوث العالم .

وما ذكر أن / ٩٧ صدور العللين المختلفين فانما يكون من وجهين مختلفين ، مضادة على المطلوب ، ولا يبقى له الا انكار محض واستبعاد صرف .

وأمكننا تقرير ذلك في الطبيعيات ، اذ قد صدر حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد ، ولكن من جوهرين مختلفين . وكذلك يصدر سواد وبياض من الشمس في ما تبين ، وجود وذوب في جسمين ، فكيف في الجواهر العاقبة / ٩٨ ؟

= ثم مثل بهذه الوجوه ولم يوجب تكثراً في ذات واجب الوجود ، فإنه قد اعترف بتفريق ذلك في مواضع ، وبرع هنا الى السلوب والاضافات ، وذلك لا يوجب تكثراً في الذات .

واعترف بمثل ذلك في العقل الأول . وقد صدر منه لـ شكل وجه واعتبار موجود من الموجودات ، ثم ان لم يصدر من الواحد / ٩٩ الا واحد ، فليزم أن لا يصدر من اثنين الا اثنان . فإنه لمن صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر ، فمن وجوه مختلفة ، وقد فرض له وجهان لا غير ، فنسبة الزائد الى وجهين كنسبة الزائد الى وجه واحد ، ونسبة المشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى الواحد . / ١٠١

قال ابن سينا في « النجاة » جواباً عن أمثال هذه الالتزامات : المملول الأول ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول . فوجوب وجوده عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، الى أن يقول : ماله بذاته امكان الوجود ، وما له من الأول وجوب الوجود ، ثم كثرة أن يعقل ذاته ويعقل الأول كثرة لازمة لوجوب وجوده على الأول .

فكثرت هذه الاعتبارات ، بعد أن كان ممكن الوجود بذاته لم يؤثر فيها هو له بذاته ، بخلاف حال واجب الوجود . فإن الكثرة تؤثر فيها هو له بذاته ، وهو التوحيد ، بأنه واجب الوجود .

عليه قلت : بلى ، ماله باعتبار من ذاته امكان الوجود ، وامكان الوجود غير الوجود ، فله طبيعة عديمة . والمدم لا يوجد موجوداً ، فلا يجب بوجوده . / ١٠٢
وجوب الوجود له غير ذاتي ، بل هو لازم . واللازم لا يوجد ذاتاً موجوداً مقصوداً .

وليس لعقل إذا ما يناسب الصدور عنه والايجاب به . ولذلك هو ممكن . وله هذا الحكم ، فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى ، الواجب وجوده بذاته ، فيجب أن تنسب الامكانيات كلها اليه نسبة واحدة لا بتوسط عقل ونفس وطبيعة / ١٠٣ .

وأما كونه عقلاً ، فمباراة عن تجرده عن المادة . والتجرد عن المادة نفى المادة عنه ، والنفى المطلق عنه أو نفى شيء عنه ، كيف يناسب جوهرأ عقلياً هو من أشرف الموجودات ! فإذا لبس في العقل وجه ما يناسب الايجاب والابداع ، فيجب أن يضاف الشكل الى واجب الوجود بذاته / ١٠٤ .

قال ابن سينا : الامكان له طبيعة عديمة فيناسب ما له طبيعة عديمة . وهو الهوى والوجوب له طبيعة وجودية ، فيناسب ما له طبيعة وجودية ، وهو الصورة . وما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ، فاسب عقلاً مجرداً عن المادة أو نفساً كلية ، وما يعقل الأول عقولاً مفارقة ونفوساً مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تحضر من معلوم ، فالمثل لا يقتضى بالتحصيل =

تعدد عدده في عدد معلوم ، لكن الرصد قد دل على أن الأفلاك تسعة ، وقام الدليل على أن لكل فلك نفساً ، ولكل نفس عقلاً ، والعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال : أتعلم أنفسكم معاشي الحكماء عن استنباط أمثال هذه المعاني الدقيقة التي لا يرتضيها الفقيه لنفسه في مظان المظنونيات ، ولا يربط بها حكماً من الشرعيات ، فكيف الحكيم الذي يتكلم في أعلى علوم الاهليات / ١٠٥ ؟ !

أليس الامكان قضية شاملة لجميع الممكنات ؟ فلئن كان العقل الأول باعتبار امكانه مبدعاً للهوى التي لها طبيعة عدمية ، فكل موجود ممكن حاله في الامكان حال العقل الأول ، فليصلح مبدعاً للهوى .

ولئن كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالأول مبدعاً للصورة التي لها طبيعة وجودية ، فكل موجود واجب بالغير حاله في الوجوب حال العقل الأول ، فليصلح مبدعاً للصورة ، وليس الأمر كذلك / ١٠٦ .

واو عكس الأمر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الأول آخرها والجسم المركب أولاً ، لم يكن الأمر بذلك المستبعد الذي قرره ، فإن الجسم انما يتكثر بالصورة والهوى ، والعقل يتكثر بالوجوب والامكان . فالصورة كالوجوب والهوى كالامكان ، وإذا جاز أن يصدر عنه شيء هو هوى وصورة ولا يتكثر الواجب به كما لم يتكثر بذلك / ١٠٧ .

ونقول : لو كان العقل الأول من حيث لمكانه مكانه موجباً للهوى ، ومن حيث وجوبه موجباً للصورة ، لكان الموجود الثاني بعد العقل الأول هو الجسم المركب من مادة وصورة ، ولكانت المفارقات بعده في الوجود . وهذا خلاف ما أوردوه في كتبهم في ترتيب الموجودات .

وربما يقول ابن سينا في بعض تاليفه : أن العقل الأول بما يعقل ذاته ، يصدر عنه نفس ، وبما يعقل الأول ، يصدر عنه عقل / ١٠٨ .

وربما يقول في بعض مصنفاته : أنه يصدر عنه نيف وأربعون عقلاً هي المفارقات . وقد تخبط كلامه في هذا الموضع عامة التخطي ، فلم يحكمه أن يورد ذلك بناء على برهان قويوم وصراط مستقيم . ومن تعاطى علم ما فوقه ، ابتلى بجهل ما تحته / ١٠٩ . ونقول : مثل هذه الوجوه والاعتبارات التي في العقل الأول ، لو أوجبت موجودات عقلية مما تتكثرة بأعيانها ولم توجب كثرة في ذات العقل ، لجاز أن يصدر عن الواجب بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية مما تتكثرة بأعيانها ، ولا يوجب ذلك كثرة في ذات واجب الوجود حتى يقال : بأن يعقل ذاته ، صدر عنه عقل ، وبأن واجب وجوده ، فاضت عنه نفس ، وبأن عقل العقل الأول ، صدر عنه اما صورة أو هوى وصورة الى غير ذلك من التحككات .

فلا يتاز وجه عن وجه ، ولا اعتبار عن اعتبار / ١١٠ .

وبوجه آخر : اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه : وأوجب عقلاً واحداً من كل وجه ، فليوجب العقل أيضاً واحداً من كل وجه . فانه انما يوجب باعتبار ما استفاد من موجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الوجود من آحاد متسلسلة الأعداد متعاقبة / ١١١ وأعيان مختلفة . والوجود يخالف ذلك ، فهو خالف . وهذا منشأ الكثرة .

ومن أهل الملل زرادشت قال : اذا صدر عن الأول ملك سماء يزدان ، حدث من طله شيطان سماء أهرمن . وجعل ذلك الملك مبدءاً للخيرات ، وذلك الشيطان مبدءاً للشرور . فسكانه جعل الملك طيبة وجودة ، والشيطان طيبة عدمية / ١١٢ وهذا يمينه كلام هذا الفاني من الحكماء حيث قال : اذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فغيرته هي ذاته التي ليست موجودة الا من الأول .

وبوجه آخر : لا يجوز أن تصدر الكثرة عن الواجب ، فان قول الكثرة في الموجب لم يكن مستفاداً من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه ممكن وواجب بالغير . والكثرة في الموجب لم تكن باعتبار ذاته ، بل كان / ١١٣ باعتبار الاضافة والسبب . وكثرة الإضافات لا توجب الكثرة في الذات .

وبوجه آخر نقول : لو عقل واجب الوجود اثنين ، لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين ، ليس عقله ابتدعه عند الرجل ، ولا فرق بين عقل وابتداع ! : فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين ، جاز أن يبدع اثنين كليين ، الا أن يلزم هذا البدع الشنيع ، فيقول : لا يعقل الا واحداً كما لا يبدع الا واحداً . وترك مذهبه أنه يعقل الأشياء من حيث كلياتها وأسبابها . وجبته يلزم أن لا يعقل الا ذاته . وذلك أشنع / ١١٤ .

وها هنا موضع بحث ، [هل] الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى سائر الموجودات بأى معنى ، اما بالتواطؤ ، أم بالتشكيك ، أم بالاشتراك ؟ فان كان بالتواطؤ ، فليصاح جنساً وليتفصل كل نوع بفصله ، وذلك هو التركيب .

وان كان بالتشكيك ، فليصاح عاماً وليتفصل كل نوع بخصاص لازم ، وهو أيضاً تركيب .

وان كان بالاشتراك . فلنميز بين وحدة ووحدة بالمفاتيح الذاتية ، فان المفترقين في الاسم يتباينان بالمفاتيح والمعاني الذاتية والأزمنة . واذا لم يقين التمايز ، كان الكلام في وحدة البارئ تعالى لتواً .

فلنميز ذلك ، ولنذكر أقسام الوحدة ، حتى اذا قلنا انه تعالى واحد لا كالأحاد ، كان التوحيد خاصاً / ١١٥ .

= فلنذكر الفصل المهودى أو آخر المسائل ، وإذا أعيتك جاراتك فزولى على ذى بعتك .
أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل .

المختار الحق : إذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته ، هو انقسام الموجود الى واجب لذاته وممكن لذاته ، وتبين أن الوجود من الأسماء المفتركة لا المتواطئة ، وظهر / ١١٦ أن المشككة فى حكم المتواطئة ، فالانقسام لا ينتمى له . والانقسام طريق البرهان لابن سينا ومن تابعه ، والانقسام لا يرد على المشتركة .

ثم منهاج الأنبياء ما نحن نقرره ، فنقول : البارى تعالى أعرف من أن يدل على وجوده بشئ . فالعبرة لله تعالى فطرة / ١١٧ ، ومن أنكره ، فقد أنكر نفسه .
وان من أنكره ، فقد أقر به ، اذ هو الحاكم المطلق . ومن أنكر أن لا حاكم ، فقد حكم إنكاره انفراداً ونفيه اثباتاً .

وكذا أن الامكان فى الممكنات كلها أمر ذاتى لها ، واحتياج الممكن الى مرجع آخر ضرورى ، فيستدعى مرجعاً محتاجاً اليه ، غير ممكن ، أى غير محتاج الى غيره / ١١٨ .

كذلك المشافرات اذا ازدوجت ، أو المزدوجات اذا اجتمعت ، احتاجت الى جامع غنى على الاطلاق .

والفنى المطلق لا يتحقق فى اثنين ، لأن كل / ١١٩ واحد منهما محتاج ومحتاج اليه فى أن يكون اثنين .

والفى المطلق هو الصمد ، وهو الله الأحد الصمد ، وذلك هو المذكور فى سورة الاخلاص .

وعن هذا كان دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتوحيد . أعنى قول : لا اله الا الله ، اذ الاثبات كان مفروغاً عنه . ولهذا كان الإنكار من الخصماء مقصوراً على التوحيد فقط ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم » ، « واذا ذكر الله وحده اشأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » ، « واذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أذانهم ففوراً » .

فظهر أن الدعوة أولاً كانت / ١٢٠ الى التوحيد ، اذ لا منكر فى العالم للاله الصانع الحكيم . انما الإنكار فى التوحيد فقط . والبرهان على التوحيد ما ذكرناه من أساس سورة الاخلاص .

ثم الوحدة على أقسام : وحدة هى مصدر العدد ومبدؤه ، كما نقول : واحد ، اثنان ، والعدد مركب منهما . وحيث ما زاد العدد ، نقص نسبة الواحد اليه . والوحدة بهذا المعنى لا تبقى بجلال الله تعالى ، اذ لا يجوز أن يتركب منه العدد والممدود / ١٢١ . =

ووحدة هي ملازمة للعدد والمعدود ، كما نقول في كل جملة أنها واحدة . فان العشرة من حيث أنها عشرة جملة واحدة . وكما نقول انسان واحد وفرس واحد ، وهذه الوحدة أيضاً لا تليق بجلال الله تعالى ، فليس هو جملة حتى تتحقق له وحدة الجملة .

وكذلك وحدة النوع ووحدة الجنس ووحدة العين المنار اليها حساً وعقلاً ، بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك الجنس ، وهو واحد لا كالأحاد المذكورة ، واحد يصدر عنه الوحدة والكثرة والتقابلان ، واحد بمعنى أنه يوجد الأحاد فينفرد بالوحدانية ثم أفاضها على خلقه .

والوحدانية والوجودية له من غير ضد يضاده أو ند يتأله . « فلا تجدوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » .

وأما إبداعه للكائنات متكررة ، أو إبداعه العقل الواحد اذ هو واحد ، فقد ورد الالتزام على المنهجين جميعاً ، فان وجود الكثرة عنه وصدرها منه توجب تكرار وجوده / ١٢٢ واعتبارات في ذاته تعالى . ووجود الواحد عن الواحد يقتضى مناسبة بين الموجب والنوجب أو يقتضى اتحاد الموجب من كل جهة ووجه ، وكلا الوجهين باطل .

بل كلا الوجهين صحيح ، فان عموم الاضافة وخصوصها مذكور في التبريل ومنه قول عند أهل الدلائل قال الله تعالى ، ان كل من في السموات والأرض الا آتى الرحمن عبداً . وهذا لعموم الاضافة اليه .

قال عز وجل « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا » . وهذا لخصوص الاضافة اليه .

وقد يتخصص العام بدرجة فدرجة الى أن ينتهي الى واحد يكون عبداً / ١٢٣ . كما يعم الخامس درجة فدرجة الى أن ينتهي الى السكك .

وعباد الله العابون الملائكة المقربون ، وحرك الروح الذي يقوم صفاء والملائكة صفاء ، حكم السكك مع الأجزاء أو العقل الأول الفعّال مع الفارقات المدركات أصها .

وكما أن العموم والمخصوص معقولان / ١٢٤ ومسبوعان في العبودية ، كذلك يجري حكمهما في الابداع والخلق واطافة الربوبية الى العباد بقوله تعالى « رب العالمين » ، « رب موسى وهارون » .

ثم اعلم أن ما ورد في الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها ، فهو أحق أن يتم من قول الفلاسفة أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وسائر الموجودات تضاف اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق الأزوم والتبعية ، فان نسبة ذلك الواحد عنه لازم ذاته . فالفرق بين القسمين ؟ / ١٢٥ .

ولم لا يجوز أن يضاف السكك إليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين ما صدر عنه بالذات من غير واسطة ، وبالقصد الأول لا بالقصد الثاني ، وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك .

والسرفيه أن الجهة التي بها تحتاج المسكنات إلى المبدع ، هو وجودها الممكن ، والوجودات في هذه الجهة على السواء . فلا فرق بين المجردة من المادة وبين الملابس العادية في جهة الامكان ولا في الوجود الممكن ، وإنما يتفاضل القسمان من وجه آخر ، فينبغي أن يكون المبدأ الأول مبدء السكك على نمط واحد ، والتوسطات في البين لتفاضل الدرجات / ١٢٦ .

أليس العقل الواهب للصور مفيض الصور على المواد المختلفة إضافة واحدة ولا بتكثير ذاتها بتكثيرها . وتكون نسبة جميعها إليه نسبة واحدة . ولا يقال أنه من حيث يصدر عنه يماس في مادة وسواد في مادة ، يحدث له حقيقتان وجهتان حتى تكثر ذاته بتكثير الصور التي لا نهاية لها ، كذلك القول في واجب الوجود لذاته ؟

إن قيل إن العقل الفعال ذو وجود واعتبارات ، لأنه ممكن في ذاته ، واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته ومعادله إلى غير ذلك من وجود التكثير ، بخلاف واجب الوجود لذاته ، فإنه واحد / ١٢٧ من كبل وجه قبل هذه الاعتبارات ، ليس يدفع وجه التزام ؟

فإن كثرة الصادر أو أوجبت كثرة في ذات المصدر ، لتعدد الوجوه بتعدد الصادر عنه واسكانت تلك الوجوه مجتمعة في ذاته بلا نهاية .

ولا شك أن ذات واهب الصور ، لم تشمل على أعداد من الأحيات بلا نهاية .

إلى هنا ينتهي النص الذي سقط من « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني ، والذي ورد في « مصارح المصارع » للطوسي .

وقد استغرق نص الشهرستاني ورد الطوسي عليه من اللوحة ٩٢ إلى اللوحة ١٢٧ ، مما دعاني إلى عدم تدوين رد الطوسي بخوف الاسهاب الذي يبعد القارئ عن نص الشهرستاني . مكثفية بتدوين نص الشهرستاني — فلا عن الطوسي — دون تعليق ، أو — حتى — تخريج الآيات .

على أن تخريج الآيات سيكون في الفهرس الخامس بها في نهاية المخطوط .

ألبس العقل الأول ، لما كانت في ذاته واجبات محصورة ، محدثت [عنه]
موجودات محصورة ، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للأفلاك . أو
كانت محصورة في ثلاثة أوجه تحدث عنها ثلاثة : عقل ونفس وهيول ، على
اختلاف المذاهب في هذه المسألة .

وبالجملة ، علم من ذلك أن نسبة الكل إلى واجب الوجود على قضية
واحدة ، يستوى فيها الواحد والكثير ، والجوهر والارض ، والمجرد عن
المادة والملابس لها .

« وهو على كل شيء قدير »^(١) .

اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين من عبادك
عليهم السلام .

المسألة الرابعة

في

علم واجب الوجود

وتعلقه

بالكلّي والجزئي

اعلم أن المتكلمين قد أثبتوا كون البارئ تعالى عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النظر في أفعاله واشتمالها على الإحكام والإتقان ، وادعوا علم الضرورة في أن كل فعل محكم منقن ، انتسب إلى فاعل ، فيجب أن يكون فاعله عالماً به ٢٢/ من كل وجه .

وانتقض هذا الحكم على بعضهم ، إذ وجدوا الفاعلين في الشاهد قد انتسب إليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالماً به من كل وجه .

والفلاسفة تنكبوا^(١) هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا إلى أن العلم صورة المعلوم عند العالم ، ويستحيل أن يكون الأول ذات وصورة في الذات ، فيكون هو وصورة ، أو ذو صورة . ويتعالى عن ذلك ؛

بل هذا صفة العقل الأول ، إذ صور الموجودات حاضرة عنده ، مرتسمة فيه .

وقال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل وعائل ومعمول ، وهو

(١) مكتوبة في الأصل : ينكبوا ، والأصح ما كتبناه عليه ، وينكبوا بمعنى : مالوا عن وتجنبوا .

واحد في ذاته لا يتكثر به . أما أنه معقول ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود ، غير متمتع عليها أن تعقل . وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت في المادة ومع عوارض المادة ، فانها من حيث هي كذلك ، محسوسة أو متخيلة^(١) .

والوجود إذا جرد عن هذا العائق ، كان وجوداً وماهية معقولة^(٢) .

وكل ما هو بذاته ، مجرد عن المادة والعوارض المادية ، فيها هو / ٢٧ ب مجرد ، هو عقل^(٣) .

وبما يعتبر له [من] أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له [من] أن ذاته له هوية^(٤) مجردة ، فهو عاقل لذاته .

ثم قال بعد ذلك : إن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار . فانه ليس تحصيل الأمرين إلا

(١) هذا المعنى عند ابن سينا ورد في « النجاة » ص ٢٤٣ ، ونص كلامه :

(واذا قد ثبت واجب الوجود (فنقول) انه بذاته عقل وعاقل ومعقول . أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك ، غير متمتع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة أو مكتوفة بعوارض المادة ، فانها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة .

(٢) انظر ص ٢٤٤ من النجاة .

(٣) يقول ابن سينا في النجاة ص ٢٤٤ ما هذا نصه :

(وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو بما هو ، هو مجرد عقل ، وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته) .

(٤) هكذا في كتاب النجاة ص ٢٤٤ ، وفي « مصارعة الفلاسفة » هويته .

(م ٨ — مصارعة الفلاسفة)

[اعتبار] أن (١) له ماهية مجردة [هي] ذاته ، وأن ماهيته (٢) المجردة له .
فمكونه عاقلاً ومعقولا ، لا يوجب كثرة ألبيته .

ثم قال : هو مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو
مبدأ للموجودات النامة بأعيانها والموجودات السكائنة الفاسدة بأنواعها
أولاً ، ويتوسط ذلك أشخاصها .

ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها ، بل يعقل كل شيء
على وجه كلي ، ولا يعزب عنه شيء جزئي (٣) .

ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء ، وإلا كان علمه انفعالياً ، بل
الأشياء تعلم منه ، وتصدر عنه ، ولا تتغير ذاته بتغير المعلوم .

وقال : ولا يجوز أن ترسم [ذاته] بشيء من معلوماته ومعلولاته ،
بل ترسم فيها صورة الوجود بعد ٢٣ أن كان إمكان الوجود ، فالإمكان
لجميع الممكنات كالمادة (٤) لها ، والوجود كالصورة .

(١) مكتوبة في الأصل : انه ، والأصح كما جاءت في النجاة من ٢٤٥ : اعتبار
أن له .

(٢) مكتوبة في الأصل : ماهية ، وفي النجاة من ٢٤٥ : ماهية مجردة .

(٣) كان موضوع العلم الإلهي من المواضيع الهامة التي شغلت أذهان المفكرين والفلاسفة
في القرنين الخامس والسادس الهجريين . وقامت خلافات عديدة بين القائلين بأن الله تعالى
لا يعلم إلا الكليات وبين القائلين بأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض إلا
علمها . وكان من نتائج هذه الاختلافات أن تصدى الإمام الغزالي للفلاسفة بالرد على هذه
المسألة في كتابه المعروف « تهافت الفلاسفة » الذي كثر فيه الفلاسفة في ثلاث مسائل منها
أن علم الله تعالى كلي . (انظر تهافت الفلاسفة من ٢٠٦ وما بعدها . ط . الرابعة) .
وقد شغلت هذه المسألة أيضاً الإمام الشهرستاني ، وجعلها إحدى المسائل السبع التي
رد فيها على ابن سينا ، كما كانت بينه وبين بعض معاصريه — أعني الأتباع وغيره —
مساجلات بشأن موضوع العلم الإلهي . (انظر بحثنا : الشهرستاني وآراؤه الكلامية
الفلسفية من ٨٩ ، ٢٥٧ وما بعدها) .
(٤) مكتوبة في الأصل : والمادة .

وواجب الوجود يرى عن طبيعة الإمكان والعدم اللذان هما منبعا الشر ، والله أعلم .

الاعتراض عليه بالتناقض في كلامه
والنقض لمقصوده ومرامه

التناقض الأول :

قوله : فيما يعتبر أنه مجرد عقل ، وبما يعتبر أنه كذا وكذا ، فقد نص على اعتبارات ثلاث ، حتى أثبت كونه عقلا وعاقلا ومعقولا .
ثم قال بعد ذلك : إنه لا يوجب ذلك اثنتين في الاعتبار ، فكيف ناقض آخر كلامه أوله ١٤

التناقض الثاني :

قال : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ؛
وهذا يشعر بأنه أبداع ثم عقل .

فقال بعده : عقله وعقله فعل لا انفعالي :

وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبداع .

وقال في بعض مواضع آخر من كتابه الشفاء : عقله عين إبداعه ، وإبداعه عين عقله ، فترفع الاثنية بين العقل والإبداع (١) .

وهذا في اللفظ والمعنى تناقض ظاهر .

(١) انظر الشفاء لابن سينا (الالهيات) ٣٥٦/٢ و. بعدها ط . سنة ١٢٨٠ هـ /

التناقض الثالث :

قوله : هو مبدأ كل وجود ، فيعقل من / ٢٣ ب ذاته ما هو مبدأ له .

وقوله : يعقل ذاته لذاته .

فقد فسر العقل بالإبداع في «وعنس» ، وفسر العقل بالتجريد في موضع (١) ، وهذا تهافت لا يهتدى إليه .

وأما النقص والإلزام عليه

أقول : نصصت على اعتبارات ثلاث في ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح ، لا يفهم أحدها من الآخر ، وذلك تثليث (٢) صريح ، وتعالى أن يكون ثالث ثلاثة .

وليس هذا تشبيهاً بل إلزام التكثر في ذاته ، من حيث الاعتبار والاعتبار ، كما لزمت النصارى من حيث الأفنوم والأفنوم .

ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة الاعتبارات : ذلك لا يرجب اثنين في الذات ، لأن ما به صح اعتذاره حتى نفى الإثنين ، وهو تحصيل الأمرين ،

(١) ذكر نصير الدين الطوسي في رده على الشهرستاني في «مصارع المصارع» نصاً للشهرستاني يفيد نفس هذا المعنى ، ولكن يختلف معه في العبارات . قال في ل ١٣٤ :

(وقوله : يعقل ذاته بما يعتبر له أن له هوية مجردة ، فقد فسر العقل بالإبداع ، وهو أمر إيجابي ، وفسر العقل بالتجريد في موضع ، وهو أمر سلبي ، وهذا تهافت . هو فسر العقل بالإبداع ، فإن كان بينهما تراخ ، فكيف جعل الإبداع لغيره ، وإن كان هو لغيره ، فلا بد من أن يكون هو هو . فكيف يشعر بأنه متأخر عن تفسيره الذي هو هو) .

(٢) مكتوبة في الأصل : تثليث .

أنه له ماهية مجردة [هي] ذاته ، وأن ماهيته المجردة له ترفع ما به كثرة
الاعتبارات بذاته .

فأبالة وضمها ثلاث اعتبارات ، ثم رفعها بهذا التفسير ، كالتصاري
يضعون^(١) التثليث في الأقاليم ، ويرفعونه بالتوحيد في الجوهر ، ويقولون :
واحد بالجوهر ، ثلاثة/١٢٤ بالأقنومية .

وما زاد ابن سينا في هذا البيان إلا إشكالا على إشكال ، فإنه أدرج لفظ
الماهية فيه ، [أوم أن له وجوداً و ماهية وجود أوجب أن تكون مجردة
لذاتها ، وتجردها تعقلاً^(٢) ، وتعقلاً^(٣)] إبداعاً .

فإن كان الوجود ، والماهية ، والتجريد ، والتعقل ، والإبداع ، عبارات
مترادفة ، فليقم بعضها مقام بعض ، حتى يقال إن التجريد تعقل ، والتعقل
إبداع ، فالتجريد إبداع .

وإن كانت العبارات متباينة ، فلندل كل عبارة على معنى لا تدل عليه
العبارة الأخرى ، وذلك تكثير .

وأقول : من رأس أنت مطالب من جهة بعض أصحابك باثبات كون
واجب الوجود علماً ، عاقلاً ، ومعزوماً ، ومعقولاً .

وما شرعت في البرهان عليه إلا بقولك : هو معقول الماهية ، فإن طبيعة
الوجود وأقسامها لا يمنع عليها أن تعقل ،
وهذه مصادر على المطلوب .

فإن النزاع واقع فيه ، والخلاف قائم عليك .

(١) مكتوبة في الأصل : يضيئون .

(٢) ، (٣) . مكتوبة في الأصل : تعاقبا .

وأولئك الأصحاب يمتنعون أن [يتعقل] وأن يعقل . فإن التعقل : ارتسام العقل بصورة المعقول ، فتعالى [الحق] أن يكون ذا صورة فتسعمل ، سواء كانت الصورة / ٢٤ ب جسمانية أو ماهية غير جسمانية .

وتعالى أن يعقل حتى يكون هو صورة ، بل هو فرق أن يعلم ويعلم . وأنت ابتدأت البرهان بأن يعلم ، حتى تثبت أن يعلم ، وهم ناقضوك في الأظهر .

فكيف نستدل بالأخفى على الأظهر ١٩

ثم دع كلامهم خلاف قاف^(١) ، وارجع إلى ما هو شاف كاف . إنك أخذت الوجود بالمعوم والتواطؤ موضوعاً ، وحكمت عليه حكماً عاماً محمولاً ، فن قال إن الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك الذي هو في حكم الاشتراك ، لا نسلم [له] عموم هذا الحكم .

هذا كمن حكم على العين بأنها باصرة ، لا نسلم له تعميم الحكم في قرص الشمس .

وأنت اعتقدت في الوجود نوع عموم ، فقد أخرجه في حق واجب الوجود عن سائر الموجودات إخراجاً أبعد تباهياً عن الباصرة وقرص الشمس .

فا أنكرت أن هذا الحكم لا يعمه عموم سائر الموجودات !

وشيء آخر : وهو أنك انتصبت لإثبات أن يعقل ، [وتصديت لبيان]^(٢)

(١) قاف : جبل ، هو في عرف العرب الأقدمين الجبل المحيط بالأرض ، وقد تصوروا مبطعة كالقرص المدور . (انظر المنجد ص ٤٠٣) .

(٢) مطبوعة في الأصل .

أنه لا يمتنع أن يعقل . وإذا لم يمتنع ^(١) ، لا يجب أن يعقل [ما لم يقرن] ^(٢) ٢٥/٤ دليل آخر .

[وعا] سمعنا منك دليلا إلا قولك : وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة .

قبل : وليس المارض مقصورا على الـكون في المادة ، بل ربما يكون عارض آنف . وكما أن المحسوس لا يرتسم في العقل من حيث هو محسوس ، أي في مادة ، كذلك المعقول لا يرتسم في الحس من [حيث] هو معقول ، أي لا في مادة .

فمن يتعالى جلاله عن الارتسام بشيء ، يتعالى أيضا عن ارتسام شيء به . وكما لا يدرك الشيء لشدة خفائه ، لا يدرك لشدة ظهوره ؛ فلم يكن المانع هو المادة ، أو علائق المادة .

فيطل قوله : إن طبيعة الوجود بما هو موجود ، لا يمتنع عليها أن تعقل . وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها .

وعاد الطلب جذعا ، والدست قائما بينك وبين أصحابك ، إلى أن تصل إلى الكلّي والجزئي ، لما أن يكون كلياً أو جزئياً .

ولو كان كلياً ، لما تصور أن يكون فعلياً ، [فإن] المـكون ^(٣) الكلّي يجب أن يكون كلياً ، كما أن المـكون بالـعلم الجزئي يجب أن يكون جزئياً . ولا كلي في الأعيان أبنة .

(١) الأصح : يمتنع .

(٢) مطبوعة في الأصل .

(٣) الأصح : المتكون بالـكلي أو المـكون بالـكلي .

فما به حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذي أحدث به ، وما أحدث [به] ، لم يكن على (١) ٢٥ ب [إبداع ذاته . بمعنى أنه عقل ذاته

(١) يبدو واضحاً أن ما هنا نقصا بين قوله : (وما أحدث به لم يكن على) ، وبين قوله بعد ذلك : (إبداع ذاته . . .) .

وبالرجوع الى « مصارع المصارح » فلطوسي ، وجدت بالفعل أن الطوسي قد أورد نصوصاً ، فقلا عن كتاب « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني موجودة في النسخة التي بين أيدينا ولكن في صفحات متباعدة ، مع أنها متصلة المعنى بنا سبق وبما يليها . وسأناقها هنا بحسب ترتيب أسكارها . وسيكون ترتيبها كالآتي :

اللوحة ٢٥ أ ، ثم ٢٦ ب ، ثم ٢٧ أ ، ثم ٢٥ ب ، ٢٦ أ ، ثم ٢٨ ب ، ثم ٢٩ أ ، ثم ٢٧ ب ، ثم ٢٨ أ ، ثم ٢٩ ب .

وسأحتفظ في المتن عاليه بالنص مع عدم ترتيب لوحاته ، حفاظاً على شكل النسخة الأصلية الوحيدة — التي بين أيدينا . وسأكتفي بالتقويم في الهامش .

ولذلك النص مرتباً :

آخر ل ٢٥ أ :

فما به حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذي أحدث به ، وما أحدث ، لم يكن على ٢٦ ب الوجه الذي حدث ؛ وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم . فإن العلم بأن سيقدم زيد لا يبقى مع العلم بأن قدم . فما الجواب عن هذا الشك ؟

ونحن نقول له : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالعجز عن المادة كالتزيم عن الجسمية كالقدرة عن سمات الجواهر والأعراض . فلم قلت إنه إذا لم يكن في مادة ، وجب أن يكون عقلاً أي علماً وعلماً . وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً أو عالماً ، عقلاً أو عالماً ، وهو كسلب ما لا يليق بجلاله ، لا يوجب إثبات كونه عالماً .

ثم نقول : أثبت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلاً وعاقلاً ومعتقلاً ، وأثبت اعتبارات في العقل من كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره ، وهو أيضاً عقل لأنه مجرد عن المادة . وعاقلاً ومعتقلاً لذاته ، لأن عقلية له ذاتية وماهيته له لا من غيره ، فالذي اكتسب من غيره وجوده لا ماهيته . فإن كانت تلك [الاعتبارات] لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود ، فلم [أوجب ذلك في] ٢٧ أ العقل الأول ، والسلب كالتسلب والاضافة كالاضافة .

وإن أوجب الكثرة في ذات العقل الأول ، فلتوجب في واجب الوجود . ويترتب على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة الى واجب الوجود لإبداعاً واختراعاً ، ولا يوجب

== صدورها عنه كثرة ، أو لا يضاف إلى العقل الأول كما لا يضاف إلى واجب الوجود .
وهذا مما لا جواب عنه قطاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبداع أم عقل ثم عقل أم عقل وأبداع أم كان عقله إبداعاً وإبداعه عقلاً ؟

فإن قال : عقل ثم أبداع ، لزم أن يكون المبتدع شيئاً أو تقدير بشي . حتى يبدعه .
ويقال أن يكون معه شيء ، أو تقدير شيء .

وإن قال : أبداع ثم عقل ، لزم أن يكون عقله انفعالياً لا فعلياً .

وإن عقل وأبداع معاً ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبداع ؟

وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله إبداعاً ، وإبداعه عقله — وهذا مذهب الرجل — فيلزم عليها أشياء : منها أن العقل والابداع — إن كانا مترادفين — فليقل / ٢٥ ب أبداع ذاته بمعنى أنه عقل ذاته .

ومنها : أن العقل قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، فليقل لأن الابداع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

ومنها : أنه يبطل قوله أنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فإن تقديره يكون بعقل كل موجود ، فيعقل ما هو عاقل له ، وهذا تهافت .

ومنها : أنه يبطل قوله أنه يعقل الموجودات الزائدة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ذلك أشخاصها . فإن الأعيان والأشخاص تبداع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبداع . فلو كان العقل والابداع مترادفين ، بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هي أنواع على وجه كلي ، كما عقلت على وجه كلي . وليس ذلك مذهب الرجل .

ثم قال : ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه التغيرات مع تغيرها .

قيل : إذا جاز أن يكون مبدأ الموجودات التامة بأعيانها ولم يتكثر بتكثرها ، جاز أن يكون عاقلاً للتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرنا ، فإنه ليس مبدأ الموجودات / ٢٦ أ التامة بأعيانها مما لا يتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد وعاقلاً لشيء واحد ، ويتوسط مبدع وعاقلاً الموجودات التامة بأعيانها والأنواع والأشخاص كذلك ، فإنه يعقل الأنواع ، ويتوسط بعقل الأشخاص . فنسبة الموجودات التامة التي هي المنارات إلى العقل كسببة ==

= الأشخاص إلى النوع ، لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم يعقل الأشخاص . وهذا فرق بين الإبداع والتعقل .

وأما قوله : بل يعقل كل شيء على وجه كلي ولا يعزب عنه شيء جزئي .
أقول : لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالسكائيات الفاسدات كذلك ، تمحس بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات ثم الجزئيات تدرج تحت الكليات ضرورة وتبعاً . ومثال ذلك : العلم بأن يكون كسوف معين في وقت مخصوص ، لا يكون علماً بالسكائن في وقت الكسوف ولا بالذي مضى من الكسوف ، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم أو يكون علم آخر غير العلم الأول / ٢٨ ب لكن العلم بأن القمر إذا كان في برج كذا والشمس في مقابلته في برج مع سائر الأسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كلي لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحال الكسوف وبعده على وتيرة واحدة . ففان ابن سينا أنه يمثل هذا المثال يتخلص عن إلزام التمين . ولا خلاص ولات حين مناس .

فلينعم المجلس العالي في الالتزامات التي أوردتها عليه ، والمطالبات التي خنتها بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقبلات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين .

فأقول : توجهت عليه المطالبة بإثبات كونه تعالى عالماً من طريق التكلم ، فانه يستدل بالاحكام والاتقان في الجزئيات ، وأنت لا تقول أنه يعلم الجزئيات إلا تبعاً وضرورة وهو لا يصح للاستدلال به ؛ فان من طبع خاتماً منقوشاً على شعبة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على عام الطابع . وأربعاً لا يكون علماً بالنقش بل النقش قد جعل منه ضرورة وتبعاً للطبع ، والنقش غير / ٢٩ أ الطابع ، فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقك .

وتدخل على منه في البيان قليلاً ، ونقول : سلمت كونه عالماً أي علماً وعالماً ، وقلت صدقت . قلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلي وجزئي . ولذا لم يجوز أن يكون جزئياً ، يجب أن يكون كلياً .

وما أنكرت على من يثبت علماً وراء الفسدين . وهذا كمن يقول : العلم لما تصور ولما تصديق .

فيقال : إن علم واجب الوجود ليس بتصور ولا تصديق .

أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : به تنكر همل من يثبت علماً غير أولى ولا مكتسب ؟

== ويكتفى من حكم النظر تحقيق المطالبة الحاقة دون المثال ، لكن أوردت المثال احترازاً عن وصية المراء والجدال .

على أن أنخطئ عنه قليلاً فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فكثير المعلوم يوجب تكثير العلم ، حتى يلزم أن تتكثير الذات بتكثير المعلومات ، أو يتعدد معلومه حتى لا يعلم إلا ما هو واحد كما لم يبدع إلا عقلاً واحداً . ويتوسط بعلم سائر / ٢٧ ب المعلومات على القزوم والاستنباع كما يتوسط مبدع [واحد يرد] سائر الموجودات على القزوم والاستنباع .

وعلى هذا الاعتبار سقط الحكم بأنه يعلم الكلّيات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

وإذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعلقه ذاته ، كان عاقلاً بذاته لذاته فقط ، وصار للملوك الأول من الموازم في العلم كما هو من الموازم في الوجود ، فلا يعلم إلا ذاته فقط .

أبصر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئي إلى الكلّي ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود ، وهذا بينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، ولأنما يعقل العقل الأول وما به من الموجودات على القزوم ، فلا يعقل الكلّيات من حيث أنها كليّيات لأنه يتكثّر بحكّرها ، ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات لأنه يتغير بتغيرها . وعلمه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً أو يعلم به عن ذاته الأعلى . وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء / ٢٨ أ ، وإلا كان عامه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المتكلمين أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده ، وأن العلم يتنوع بالمعروف ، فيلحق المعلوم على ما هو به ؛ أو المعلوم يقبض العلم ، وأن المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه أم لا يجوز أن يكون شيئاً ؟

فعل مذهب الرجل علم واجب الوجود علم فعل ، أعني به أنه سبب وجود المعلوم ، ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، لذا لا تكون ذاته . أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علماً ضلياً ، وعلمه بذاته علماً انفعالياً ، وحينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه بذاته علم بالأشياء .

فثبت من حيرة على حيرة ، « ومن لم يجعل الله له نورا » [قاله من نور] .
المتنقد [الثاني] : أن الأنبياء عليهم السلام تكلموا هذه المسائل في مناظرتهم ومنعوا الناس من الخوض في جلال الله عز وجل والجدال عليه والعشك في صفاته [واستلثت]
كثرت واشتهر قولهم أنه لا يزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، وأنه أعلم السر ==

ومنها أن العقل قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، فليقل إن الإبداع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

ومنها أنه يبطل قوله : إنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . فإن تقديره يكون : يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو عاقل له . وهذا تهافت .

ومنها أنه يبطل قوله : إنه يعقل الموجودات النامية بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها ، ويتوسط ذلك أشخاصها .

فإن الأعيان والأشخاص تبدع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبدع . فلو كان العقل والإبداع مترادفين ، بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هي أنواع على وجه كلي ، كما عقلت على وجه كلي وليس ذلك . ذهب الرجل .

ثم قال : ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها .

وأخيراً ، وأنه يعلم / ٢٩ ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم الغيب والشهادة ، وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور من غير فرق بين السكلى والجزئى ولا تعيين بين الثابت الدائم وبين السكلى الفاسد . وعلى هذا شرعوا العبادات المستمرة على الدعوات والمناجاة التى تدل على أنه يسمع ويرى ويحب وهو بالنظر الأعلى . فالقائى يقصد نحوه ، والأيدى ترفع إليه ، والأبصار تخضع له ، والرقاب تخضع لقبضته وعزته ، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته ، فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب [عنه] . ولا تنفى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ولا يغنيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والسكليات ، بل علمه فوق القسمين وإحاطته أعلى من الطرفين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل يدرك السكلى والحس يدرك الجزئى ، وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعاً ، ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير .

وقد قالت / ٢٠ أ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة .

قيل : إذا جاز أن يكون مبدأ الموجودات التامة بأعيانها ، ولم يتكرر بتكررها ، جاز أن يكون عاقلاً للتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه ، فإنه ليس بمبدء اللوجودات ١٢٦/ التامة بأعيانها معاً إلا بتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد ، وعاقلاً لشيء واحد ، وبتوسط مبدع وعاقلاً للوجودات التامة بأعيانها والأنواع والأشخاص . كذلك فإنه يعقل الأنواع ، وبتوسط يعقل الأشخاص .

فنسبة الموجودات التامة ، التي هي المفارقات ، إلى العقل ، كنسبة الأشخاص إلى النوع . لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم يعقل الأشخاص .

وهذا فرق بين الإبداع والعقل .

وأما قوله : بل يعقل كل شيء على وجه كلي ، ولا يعزب عنه شيء جزئي .

أقول : لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكائنات الفاسدات كذلك ، تخلص بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات ، ثم الجزئيات تدرج تحت الكليات ضرورة وتبعاً^(١) .

ومثال ذلك : العلم بأن يكون كسوف معين في وقت مخصوص ، لا يكون علماً بالسكان في وقت الكسوف ، ولا بالذي مضى من الكسوف .

فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم ، أو يكون علم آخر غير العلم

(١) مكتوبة في الأصل : وابتدا .

الأول (١) ب ٢٦ الوجه الذي حدث .

وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم ؛

فإن العلم بأن سيقدم زيد ، لا يبق مع العلم بأن قدم .

فما الجواب عن هذا الشك ؟

ونحن نقول له : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كالتنزيه عن الجسمية وكانت قد بس عن سمات الجواهر والأعراض .

فلم قلت : إنه إذا لم يكن في مادة ، وجب أن يكون عقلاً . أى
علماً وعالمياً ؟

وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً أو عالمياً ، عقلاً أو عاقلاً ، وهو كسلب ما لا يليق بحالته [لم] لا يوجب إثبات كونه عالمياً ؟

ثم نقول : أثبت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وأثبت اعتبارات في العقل من كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره ، وهو أيضاً عقل ، لأنه مجرد عن المادة ؛

وعاقل ومعقول لذاته ، لأن عقليته له ذاتية ، وماهيته له لا من غيره ،

فالذي اكتسب من غيره وجوده لماهيته .

فإن كانت تلك [الاعتبارات] لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود

(١) ما حدث تقديم وتأخير في صفحات المخطوطات في التصوير والترقيم . والذي يجب أن يكون تالياً لقول الشهرستاني : غير العلم الأول ، وهو ما جاء في ٢٨ ب ، ٢٩ أ لا ما جاء في ٢٦ ب ، وهو قوله : ولا كان علمه انضمامياً .

وقد تهلل الصفحات مرتبة حسب ترتيب أفكارها في هامش سابق ، فليُنظر هناك ص ٨٠ .

فلم أوجبت ذلك في [١٢٧/١] العقل الأول ، والسلب كالسلب
والإضافة كالإضافة ١٩

وإن أوجبت الكثرة في ذات العقل الأول ، فلتوجب في واجب
الوجود .

ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود
إبداعاً واختراعاً .

ولا يوجب صدورها عنه كثرة ،

أو لاتضاف إلى العقل الأول ، كما لاتضاف إلى واجب الوجود .

وهذا ما لا جواب عنه قطعاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيمقل من ذاته ما هو مبدأ له ،

فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبدع ، أم أبدع ثم عقل ، أم عقل
وأبدع ، أم كان عقله إبداعاً وإبداعه عقلاً ؟

فإن قال : عقل ثم أبدع ، لزم أن يكون المبدع شيئاً أو تقدير شيء ،
حتى يبدعه .

ويتعالي أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبدع ثم عقل .

لزم أن يكون عقله انفعالياً لافعلياً .

(١) يابس بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : كالسلب .

وإن عقل وأبداع معاً ، فلم يدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبداع .
وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله لإبدائه وإبداعه ^(١) عقله ، وهذا مذهب الرجل ، فيلزم عليها أشياء :

منها : أن العقل والإبداع - إن كانا مترادفين - فليقل ^(٢) ٢٧ ب المعلومات على اللزوم والاستتباع ، كما بتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الموجودات على اللزوم والاستتباع . وعلى هذا الاعتبار ، سقط الحكم بأنه يعلم الكلّيات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

ولذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعقله ذاته ، كان عاقلاً بذاته لذاته فقط ، وصار المعلول الأول من اللوازم في العلم كما هو من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم إلا ذاته فقط .

أبصر كيف ارتقى درجة العلم من الجزئي إلى الكلّي ، ثم إلى العقل الأول ، ثم إلى ذات واجب الوجود !

وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط .

ولما يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على اللزوم .
فلا يعقل الكلّيات من حيث أنها كليّات ، لأنه يتكثر بتكثرها ،
ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات ، لأنه يتغير بتغيرها ^(٣) ،

(١) مكتوبة في الأصل : إبداعاً .

(٢) انظر ترتيب الصفحات وتنسيق النص في الهامش الملحق بلوحة ١٢٥ من ٨٠ .

(٣) هذا هو مذهب أفلاطون (المولود عام ٤٢٤ ق م / متوفى عام ٣٤٠ ق م) الذي

وعليه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً ، أو يعلم به عن ذاته الأعلى .
وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء / ١٢٨ ،
وإلا كان عليه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المتكلمين ، أنه يعلم الأشياء قبل
كونها أو مع كونها أو بعده .

وأن العلم يقتنع للعلوم ، فيبين المعلوم على ماهو به .
أو المعلوم يتبع العلم .

وأن المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لا يجوز
أن يكون شيئاً ؟

فعلى مذهب الرجل : علم واجب الوجود ، علم فعلى . أعنى به أنه
سبب وجود المعلوم .

ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته .

أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء^(١) علماً فعلياً ، وعليه بذاته
علماً^(٢) انفعالياً .

== تنب إليه الأفلاطونية المهددة . وقد استطاع أفلاطون — لأول مرة — أن يفصل فصلاً
تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء ، عن طريق تنظيم الوسائط التي بينة وبين سائر
الموجودات ، على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقلى مرتب . فالأول
في القصة ثم يليه العقل الأول ثم بقية العقول . وبطل ذاته بذاته لا يتوسط .

واستطاع أفلاطون أن يبين في دقة كيفية صدور الموجودات عن الله ، وآثار القوى
الإلهية في الأشياء ، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول . (انظر شفاء الفكر
اليوناني لعبد الرحمن بدوي ص ١٠٩ وما بعدها . ط . الثالثة ، أفلوطين عند العرب
لعبد الرحمن بدوي ص ٦٦ وما بعدها) .

وقد أخذ عنه بعض فلاسفة المسلمين فكرة الصدور — أو الفيض — ونسروا بها
فكرة الخلق وسمة الخلق بالمخالفات . من هؤلاء الفارابي وابن سينا .

(١) ، (٢) مكتوبة في الأصل : علم .

وحينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه بذاته علم
بالأشياء .

فتأق من حيرة على حيرة !
« ومن لم يجعل الله له نوراً ^(١) ، فما له من نور ^(٢) » .

• • •

المعتقد [الثاني] :

أن الأنبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك في مناهجهم ، ومنعوا
الناس من الخوض في جلال الله عز وجل ، والجدال عليه ، والكلم في
صفاته ، [فامتثلت ^(٣)] كتبهم واشتهر قولهم أنه :

لا يمزب عنه منقال ذرة في الأرض ولا في السماء ^(٤) ،

« فإنه يعلم ^(٥) السر وأخفى ^(٦) » .

وأنه « يعلم » [ما بين أيديهم وما خلفهم] ^(٧) .

(١) مكتوبة في الأصل : نور ، والصحيح ما أثبتناه .

(٢) س النور : آية ٤٠ .

(٣) يابض في الأصل .

(٤) هذا المعنى ورد في قوله تعالى « لا يمزب عنه مثال ذرة في السموات ولا في

الأرض » س سبأ : آية ٣ .

(٥) صحيح الكلمة في الآية ما أثبتناه ، وقد وردت في المخطوط : أعلم .

(٦) س طه : ٧ .

(٧) هذه الكلمة هي اقتباس من آية ٢٥٥ من سورة البقرة ، وهي ما جاء في

ل ٢٩ ب . حيث أنها هي الكلمة التي كان يجب ورودها بعد ل ٢٨ أ . فانظر ترتيب

الصفحات الواردة في هامش اللوحة ١٣٥ أ س ٨٠ .

وقد ذكر الشهرستاني غير مرة أن الأنبياء عليهم السلام منعوا الناس من الخوض

في جلال الله وصفاته . قال في « مقاييس الأسرار ومصابيح الأبرار » ل ٢٥٨ أ :

(.....) أن الخوض في وحدانية الله وصفات ذاته وصفات أفعاله إلى جميع المسائل

وأنه علة موجبة وأنه بذاته عالم أو لذاته عالم ، وأنه « كيف تصدر عنه الموجودات

وكيف يحبطها علما وكيف يريد لها مشيئة » وكيف يدبرها تدبيرا ، كل ذلك خوض

فيها لم يؤمر به .

٢٨٨- يمكن العلم بأن القمر إذا كان في برج كذا ، والشمس في مقابلته في برج [كذا] ، مع سائر الأسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كل لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحال الكسوف وبعده على وتيرة واحدة .

فظن ابن سبنا أنه يمثل^(١) هذا المثال يتخلص عن إلزام النعمين ، ولا خلاص ولات حين مناص .

فلينعم المجلس العالي في الإلزامات التي أوردتها عليه ، والمطالبات التي خففتها بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات^(٢) ، والقضا [با] المشهورة لا تنفج اليقين .

فأقول : توجهت عليه المطالبة بإثبات كونه تعالى عالما من طريق المتكلم ، فإنه يستدل بالإحكام والإتقان في الجزئيات .

وأنت لا تقول إنه يعلم الجزئيات إلا تبعا وضرورة ، وهو لا يصح الاستدلال به ؛

فإن من طبع خاتما منقوشا على شمعة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع ، ولربما لا يكون عالما بالنقش ، بل النقش قد جعل منه ضرورة ونبأ للطبع ، والناقش غير / ٢٩٩ الطابع .

فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقك .

(١) مكتوبة في الأصل : يمثل .

(٢) مكتوبة في الأصل : تميمات .

وتتخطى عنه في البيان قليلا ، ونقول : سلبت ^(١) كونه عالما ، أى عقلا وعاقلا ، وقلت : صدقت .

فقلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلّى وجزئى ؟
ولماذا لم يجر أن يكون جزئيا ، يجب أن يكون كليا ؟
وما أنكرت على من يثبت علما وراء القسمين ؟
وهذا كمن يقول : العلم إما تصور وإما تصديق .
فيقال : إن علم واجب الوجود ليس بتصور ولا تصديق .
أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : بم تنكر على من يثبت علما غير أولى ولا مكتسب ؟
ويكفي من حكم النظر ، تحقيق المطالبة الحاقة دون المثال ، لكنى
أوردت المثال احترازا عن وصية المرء والجدال .

على أنى أتخطى عنه قليلا ، فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير
العلم ، فتكثر المعلوم يوجب تنكثر العلم ، حتى يلزم أن تنكثر الذات بتكثر
المعلومات .

أو يتحد معلومه ، حتى لا يعام إلا معلوما واحدا ، كالم يبدع إلا عقلا
واحدا .

ويتوسط يعلم سائر (٢) / ٢٩ ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم

(١) مكتوبة في الأصل : تسلبت .

(٢) هذه اللوحة من نهاية اللوحات التى جاءت مختلفة في الترتيب ، وكان الفروغى =

الغيب والشهاد (١) ، ، و أنه يعلم خاتنة الأعين وما تخفي الصدور (٢) ، ،
من غير فرق بين الكلى والجزئى ، ولا تميز بين الثابت الدائم وبين الكائن
الفاسد .

وهل هذا شرعها العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التى تدل
على أنه يسمع ويرى ويحيى وهو بالمنظار الأعلى .

فالقلوب تقصد نحوه ، والأبدى ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ،
والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته ،
فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب [عنه] .

ولا تفنى خزائنه المسائل ، ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه
حوائج المحتاجين ، ولا يغنيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعله بالجزئيات والكميات ، بل عله فوق القسامين ، وإحاطته
أعلى من الطريقين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل
يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى . وعله تعالى وراء العقل والحس جميعاً .
ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف
الخبير (٣) .

== أن يأتى بعد آخر جملة فيها هو : (أو يتحد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً ،
كما لم يبدع إلا عقلاً واحداً ، ويتوسط يعلم سائر ٠٠٠) .

ثم ما جاء فى اللوحة ٢٧ وهو قوله : المعلومات هى القزوم والاستقبح ٠٠٠

وقد سبق الإشارة إلى ترتيب هذه اللوحات فى هامش اللوحة ٢٥ أ ، ص ٨٠ .

(١) س المؤمنون : آية ٩٢ .

(٢) س غافر : آية ١٩ .

(٣) س الأنعام : آية ١٠٣ .

وقد قالت / ٣٠ : الحكماء الذين هم أساطين الحكمة : إن الأول لا يدرك من نحو ذاته ، وإنما يدرك من نحو آثاره .

وإنما يدرك كل مدرك بقدر الأثر الذي أودع فيه وفطر عليه . فكل حيوان يسبحه بقدر ما احتمله من صنعه ، ووجد أثره في طبعه .

ولما كان حظ الإنسان من صنائعه وأفعاله^(١) ، ونصيبه من الطاقة أكثر ، كانت معرفته أقوى ونتيجته أوفى .

وإذا كانت رتبة الملائكة المقربين ، الذين هم في أعلى طين ، أرفع وأعلى ، ولطائف الصنع في جواهرهم أسنى وأبهى ، كانت^(٢) معارفهم أصفى .

وكما لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف [الإنسان ، كذلك لا يمكن أن يقف الإنسان على وجوه معارف [المقربين والملائكة ، ولا يقف الكل على وجه إحاطة الباري تعالى بجميع الموجودات كلها وقفاصيلها وكلبياتها وجزئياتها ، ولا يشغله كل عن كل و [لا] جزئ عن جزئ ، وكلاهما بالنسبة إليه سواء .

وليس يلزم أن يقال إنه علم الأشياء قبل كونها أو بعد كونها ، كان قبل ، وبعد ، ومع ، أحكام زمانية ، خرج عن أن يكون زمانيا ، كما ظنه في الكسوف .

بل العلم [الزماني يتغير بتغير الزمان ، والغير الزماني لا يتغير البتة] ، وعلمه تعالى ليس بزماني ، بل الأزمنة بالنسبة إليه على السواء .

(١) مكتوبة هكذا في الأصل ، وجاء ما بعدها في صيغة أفضل التفضيل . لذا أرجح أن يكون صحيحا : أوفر .

(٢) في الأصل : كان .

وليس إذا / ٣٠ جعله كلياً ، الزماني يتغير بتغيره لزمان البتة (١) .

وقد يجوز أن يكون كلياً وهو في زمان ، بل الكلي لا يتصور في حقه تعالى ، كالفنايا الحلية والشرعية التي استعملها في الكسوف .

أعني إن كان كذا ، فيكون كذا . وعلم الباري سبحانه وتعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطاً بأن كان كذا ، كان كذا .

ومن العجب أنه فسر التعقل والعلم بالتجريد عن المادة تارة ، وبالأبداع تارة .

وما هو مجرد عن المادة ، كيف يتصور أن يكون فعلياً ؟ لأن التجريد نفي في المعنى ، إذ ليس هو في مادة .

وإذا كان فعلياً ، أى موجباً للفعل والموجود ، كيف يكون كلياً ؟ إذ الكلي ليس يوجد بالفعل في الأعيان .

فعلم من ذلك كله أن عليه تعالى فوق القسمين وأعلى من الوجهين ، ونسبته إلى الكليات والجزئيات والأزمنة المتغيرات والأمكنة المختلفة ، نسبة واحدة .

« ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (٢) » .

ألسنا نختار إن حل النطاق على الإنسان وعلى الملك باشتراك الإسم ، فذلك العقل الذي هو الإنسان والملك يكون باشتراك الإسم . فاللأنه لا يعقلون الأشياء تصوراً وتصديقاً بواسطة / ٣١ الحد والقياس ، بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين .

(١) هذه الجملة من قوله : (وليس إذا جعله) إلى قوله : (البتة) غير واضحة المعنى والمقصود ، وقد يكون قصد منها هو ما وضناه في الجملة السابقة عليها بين معنيين .

(٢) س الملك : آية ١٤ .

فأظنك تعلم أعلى من الأنعام كلها ؟

أيقال إنه كلي أو جزئي ؟

ومن دعاء الصالحين عليهم السلام :

يا من لا تراهم العيون ، يا من لا تتخالطه الفانون ، يا من لا يصفه
الواصفون ، أى هو أعلى من الحس والخيال والعقل .

ثم يقولون : يا من حين ابتغيه أجده ، يا من حين أعبدته أسكن إليه ،
يا من إذا علم بوحدي أنسى بفضله ، يا من إذا حيل بينى وبين الاستجارة
أجارنى .

[المسألة] الخامسة

في

حد[و]ث العالم

إن الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذه المسألة :

لجماعة من الأوائل ، الذين هم أساطين الحكمة ، من المتأخرين (١) ،
وساميا (٢) ، صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها وبسائطها
ومركباتها ، كما صار إليه جماعة من المتأخرين .

وطائفة من أثينية (٣) وأصحاب الرواق (٤) ، صاروا إلى قدم مبادئها من
العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المبسوطات والمركبات ؛

(١) أهل ملطية : هم من أساطين الحكمة الأوائل ، ومنهم تاليس الذي قال إن الماء
هو أول الموجودات ، وأن الكون كله قد حدث من الماء .
ومنهم أيضا أنكسارخس الذي قال إن مبدأ الموجودات هو الهواء ، والكل حدث
منه وإليه يعود .

ومنهم أنكسمندريس الذي قال إن مبدأ الموجودات هو اللامتناهي (انظر في الآراء
الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة لفيلوخرس . ترجمة قسطنطين لوقا ص ٩٧ ، ٩٨) .
(٢) يقصد بأهل ساميا هنا بروتاغوراس بن مفسارخس من شامس — جزيرة في
مقابل ساحل آسيا الصغرى — الذي كان يرى أن المبادئ هي الأعداد والمعادلات ، وكان
يسمى تأليفات المركب من جملتها اسطوانات وهندسات (انظر المرجع السابق ص ١٠٠
— ١٠٣) .

(٣) على رأس أهل أثينية أرسلاوس بن أبولودورس أو أوكيلادوس ، وقد كان
تلميذاً لأنكسارخس . قال إن مبدأ العالم هو مالا نهاية له (انظر المرجع السابق
ص ٩٩) .

ومن أساطين الحكمة الأوائل في أثينا سقراط بن سوفرستوس أسفاذ أفلاطون ،
وغيرهما .

(٤) أهل الرواق : هم الذين كان أساتفتهم يقومون بالتدريس لهم في أروقة حتى =

فإن المبادئ فوق الدهر والزمان ، فلا يتحقق فيها حدوث زمني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان . ومنعوا كون^(٣١) الحركات مرمدية .

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدّم الكلمات والحروف^(٣٢) .

ومذهب^(٣٣) أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الإسلام^(٣٤) : أن العالم قديم [وأن] الحركات الدورية مرمدية .

ونحن نقدم على الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين :

إحداهما : في بيان معنى التناهي وأن لا تناهى^(٣٥) ، وفي أى قسم من الأقسام يجب التناهي ، وفي أى قسم لا يجب .

والثانية : في بيان معنى التقدم والتأخر ، والمعية ، وأنها على كم وجه تكون .

== اشتهروا بالرواقين . ومؤسس مدرستهم هو زبثون بن قطيوس اكرانس السكابي المتوفى عام ٢٦٤ ق م .

وقد قال بأن الله هو العلة الفاعلة والعنصر هو المتفعل وأن الاسطقات أربعة (انظر فون أرنم : شذرات الرواقين القدماء ١ / ٣ وما بعدها ، وانظر أيضاً خريف الفكر اليوناني لعبد الرحمن يدوي ص ١٢٥ وما بعدها . ط . الثالثة) .

(١) يقصد جماعة المسلمين هنا أحد بن حنبل ، الفقيه المشهور الذي قال بقدّم الكلمات والحروف ، والذي اشتهرت بحنثه في التاريخ ، وهو الذي قال فيها عذاباً لم ينله أحد ، لعدم قوله بحدوث الكلمات الإلهية ، وعرفت بحنثه باسمه ، وارتبطت بخلق القرآن الكريم .

وقد قال الباطنية بقدّم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الأصوات والحروف ، وأثبتوا واسطة بين الحاق والمخالق ، وسماه كلمة ، ورأوا أن الكلمات تعدد بعدد الأشخاص (انظر مصارع المعارف . خ . فاطوسي . ل ١٧٠) .

(٢) مكتوبة في الأصل : مذهب .

(٣) يقصد بفلاسفة الإسلام هنا ، من أخذ عن أرسطو وتأثر به ، وعلى رأسهم

ابن سينا .

(٤) ربما يقصد : لا تناهى .

المقدمة الأولى

[في]

[للتناهي وأقسامه]

قالوا : التناهي قد يكون حسياً ، وقد يكون عقلياً .

فالتناهي الحسى إنما يكون بحد حسى ، وذلك على قسمين : مكانى وزمانى .

فالمكانى : كما ينتهى حد جسم بحد جسم . واتفقوا على [أن] جسماً^(١) لا يفتأه بعداً فى جميع الجهات ، أو فى جهة واحدة ، مستحيل .

والزمانى : كما ينتهى حد وقت جسم^(٢) بوقت .

وقد قال المتأخرون : إن أوقاتاً لا تنهاى ، متعاقبة فى الوجود ، وكذلك حركات ومتحركات لا تنهاى ، متعاقبة فى الوجود ، غير مستحيل .

وأما التناهى العقلى فإنما يكون بحد عقلى ، وذلك على قسمين : ١/ ٣٢ أ حد مركب من مقومات الشئ ، أو رسم مركب من لوازم الشئ ، به يجمع ويمنع ، وحقائق تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من مقومات ماهيتها كالمفارقات .

وقد أجمعوا على أن ههنا ومعلولات لا تنهاى ، هى مستحيل الوجود .

(١) مكتوبة فى الأصل : الجسم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : يجسم .

وقال المتأخرون منهم : إن نفوساً وعقولا معاً في الوجود أو متعاقبة ،
غير مستحيل .

والضابط لذلك : أن كل ما له وضع حسي كالجسم ، أو وضع عقلي مثل
العلة والمعلول ، فإن ما لا يقناهي فيه مستحيل .

وما ليس له وضع حسي كالحركات الدورية ، أو عقلي كالنفوس
الإنسانية ، فإن ما لا يقناهي فيه غير مستحيل .

• • •

المقدمة الثانية

في

التقدم والتأخر والمعبة

التقدم قد يكون زمانياً ، كتقدم الوالد على الولد .
وقد يكون مكانياً ، كتقدم الإمام على المأموم .
وقد يكون [شرفياً] ، كتقدم العالم على الجاهل .
وقد يكون ذاتياً ، كتقدم العلة على [الما] حلول .
وزادوا فيه معنى ^(١) خامساً : وهو : التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

ويمكن أن يزداد فيه معنى سادساً / ٣٢ ب وهو : التقدم بالوجود فقط ، كتقدم الموجد على الموجد .

وحصر الأقسام فيما ذكرناه ، ليس أمراً مبرهنأ ^(٢) عليه ، فنزاد أو نقص إذا ظهر ، كان مصيباً .

وكما أن التقدم والتأخر يرجعان إلى هذه الأقسام المحصورة ، لذلك المعبة ترجع إليها بحسبها . فقد يكون الشيء مع الشيء زماناً ومكاناً وشرفاً وذاتاً وطبعاً ووجوداً .

(١) الأصح : نصها ، وهي مكتوبة بالألف : معنا .

(٢) مكتوبة ل الأصل : موهنا .

وقد يكون مع ما أنه معه زماناً ، متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس ، وكذلك في كل قسمين .

فقال ابن سينا: العالم موجود بوجود الباري تعالى ، دائم الوجود بدوامه . فالباري تعالى متقدم على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول ؛

لكن العالم دائم الوجود بدوامه .

وشرع في الاستدلال على ما قال .

قال (١) : العقل الصريح ، الذي لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهي الآن كذلك ، فالأولى [أن] لا يوجد عنها شيء . فإذا صار الآن يوجد منها شيء ، فقد حدث / ٢٣ أ في الذات قصداً وإرادة ، أو طبع ، أو قدرة وتمسك ، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن .

وأن الممكن إن يوجد وإن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يرجع له أن يوجد إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات هي العلة ولا ترجع ، فإذا رجعت ، فلا بد من سبب مرجح ، وإلا [كانت] نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبله ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله ، وكان الإمكان إمكاناً صرفاً .

وإذا حدث لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولا بد أن يحدث في ذاته أو خارجاً عن ذاته ، وكلاهما محال .

وقال أيضاً : كيف يتميز في العدم وقت ترك وقت شروع ؟ وبماذا يخالف الوقت [الوقت] ؟

وأيضاً ، فإن الحادث لا يحدث إلا بحدوث حال في المبدأ ، فلا يخلو :
إما أن يكون ذلك إرادة ، أو غرضاً ، وإلا فالطبع لا يحدث ، والقسر
والاتفاق باطل .

وعلى كل حال ، فلا بد من حدوث صفة أو حال .

فإن حدث في ذاته ، صار محلاً للحوادث .

وإن حدث في محل ، فلا محل قبل المحل .

وإن حدث لا في محل ، فالكلام في ذلك الحادث ^(١) ٣٢٢ الفصل .

(١) يبدو أن هاهنا نقصاً سقط من النسخة الخطية التي معنا ، فإن
كلمة « الفصل » لا تتفق وما قبلها من كلام . لذا سنحاول إتمام هذا النقص
في الهامش بما جاء في كتاب الطومى - نقلاً عن مصارعة الفلاسفة
للشهرستاني - وتتمة نص الشهرستاني موجود في الأروحة ١٧٦ من « مصارع
المصارع » لنصير الدين الطومى وما بعدها .

وكما سبق ، سأ نقل النص - في الهامش - دون رد الطومى .

وهالك النص :

(١٧٦) وإن حدث لا في محل ، فالكلام في ذلك الحادث كالكلام
في العالم ، [و] الحق الأول مبدأ لأفعاله ، والمبدأ سابق على الفعل ، فبحاذا
سبق ؟ أبدأته أم بزمان ؟

فإن سبق بذاته فقط ، فذلك حق ونحن نعترف به . وإن سبق بزمان ،
فكلامنا في ذلك الزمان بعينه عائد .

=

== وجوده تعالى لم يزل ، فالآن منه أيضا لم يزل .

فتقدر تلك الأزمنة الغير المتناهية موجودات غير متناهية . وكل ما ألزمتونا في الحوادث التي لا تنهاى ، يلزمكم في الأزمنة التي لا تنهاى .

وكذلك كلامنا في المنحركات . وكل متحرك يستدعى محركا . والمحرك إن كان متحركا ، لزم التسلسل ، فلا بد من محرك غير متحرك . وهو إما جسم أو نفس أو عقل . / ١٧٧ وبالجملة يجب أن يسبق المحرك بذاته ويقاربه في زمانه ، وهو كالضوء من السراج والشعاع من الشمس ، فإنهما يقاربان زمانا . والسراج متقدم على الضوء ، ولذلك تقول : وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول وجد الضوء فوجد السراج . وكذلك تقول : تحركت يدى فتحرك المفتاح فى كفى ، ولا يمكنك أن تعكس ذلك . إلى هاهنا نقله .

الاعتراض عليه

نتكلم أولا فى الدعوى والفتوى ، ونبين فيها اشتراكا فى لفظ الدوام والوجود . وما لم يخلص محل النزاع من وجوه الاشتراك ، لم يبين وجه الاحتجاج . فقله أولا : العالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل اشياء . وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بايجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الذاتى الوجودى / ١٧٨ .

وقوله : دائم الوجود بدوامه . فلفظ الدوام مشترك ، فان دوام

== الوجود للبارى تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته .

والواجب ما إذا فرض عدمه ، لزوم منه محال .
ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه أو بمعنى أنه واجب بغيره .
ولو فرض عدمه ، لم يلزم منه محال :

فلم يتلزاما في الوجود ابتداء دواما / ١٧١ .
فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة ، ولم يكن الوجود في الدواوين بمعنى واحد بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة .

فالفقوى غير ملخصة / ١٨٠ وأكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الألفاظ .

ثم الآية الكبرى التي استعظموها من ابن سينا ، هي قضايا وهمية ومقدمات غالية ، خيل من سحره لإيهام أنها تسمى دفاوجس في نفسه خيفة موسى ، فلنا لا تخف إلك أنت الأعلى .

وهي بعينها شبه الكرامية في المسكان ، نقلاها إلى الزمان . واسناعتهم يقعق بالبنان .

وقوله : إن الدات الواحدة إذا كانت / ١٨١ من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهي الآن كذلك ، فالآن أيضا لا يوجد منها شيء .

== [والخصم] ليس يثبت وراء العالم زماناً ألبتة لا متقدماً فيسمى قبلاً ولا مقارناً فيسمى الآن ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً ألبتة لا خلاه و [لا] ملاء ١٨٢/٠

وهذا كما يقول الكراميون إن الذات واحدة إذا كانت من جميع جهاتها، كما كانت وكان لا يوجد معها شيء ثم وجد منها شيء ، فلا بد وأن يكون لجهة ما منها مباينة عنها بينونة متناهية أو غير متناهية .

وتقدر وقت الترك ووقت الفعل / ١٨٣ ، كتقدر مكان فارغ ومكان مشغول . وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود البارئ تعالى مكانياً ، لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده — جلت عظمته — زمانياً ، لم يجوز أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشغول ، حتى يسمى أحدهما تركاً للفعل والثاني فعلاً .

فإن قال : إنك لم تثبت قبلاً على العالم ولا زماناً متناهياً أو غير متناه ، فقد قضيت بتلازم وجودين : وجود الصانع ، ووجود المصنوع . وكذلك إذا لم تثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل ، فقد صرححت بالتلازم . / ١٨٥

[إنك إذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطالته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع ، وإن لم تثبت وقت التعطيل والترك ، فقد وافقتني في الإيجاب ، فإني أقول : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن الجود فيتلزمان .

قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتاً ثم فعل تعطيل ووقت شروع ، فإن في العبارة تجوزاً وتوسماً ، فإن في : لم يفعل ، إشعار بالماضي ، وفي : ثم فعل ، دلالة على المستقبل ، وليس في العدم ماضٍ ومستقبل .

= وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهوى ثم أبدع الجسم ، ولم يشر ذلك بالماضي وتعاقب الزمان بعده . / ١٨٦

فليس في العقل وقت قبل الوقت ، ولا وقت مع العقل ، كما ليس في العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم متباً ، ولا متباً له أولاً دون العالم تحته .

وإني لا أثبت التعطيل عن الفعل إلا حيث يتصور وجود الفعل ، إذ الفعل ما له أول ، والأول ما ليس له / ١٨٧ أول ، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له ، محال .

وأنت إذا قلت إنه صانع في الأول ، فقد جمعت بين طرفي نقض ، أعني إثبات الأولية ونفي الأولية .

اليس إذاً قال قائل : إذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً في / ١٨٨ الجهات ، غير متناه ، فقد تعطل عن إفاضة الجود ، وانتقص جوده عن كماله ؟

قبل : إذا لم يكن وجود جسم غير متناه ، رجع النقص إلى قائل الجود لا إلى جود المفيض .

إذا لم يكن يتصور الجود ، فلا يكون هناك الجود أصلاً . لأن الجواد يكون بإضافته إلى الجود جواداً . وهو طالب ما هنا بامتناع زمان لانهاية له في جهة الماضي ، ولا بعينه التكرار والتثليل ، بل عليه إقامة الدليل الذي لا يحوم حوله ، عليه التصور العقلي في الزمان كال تقدم العقلي في المكان ، حذو القذة بالقذة ، والسفل بالسفل . فالوهم كما يتصور ، والعقل يقدر وراء العالم عالماً آخر فوقاً ، ويقدر جرم الكل أكبر مما هو عليه أو أصغر ، لكنه =

== بشرط أن يكون متناهي الذات / ١٨٩ إذ قام الدليل على أن جسمها لا يتناهي غير ممكن ، كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً ، ولكن بشرط أن يكون متناهياً . فإن زماناً لا يتناهي غير ممكن ، كما سنبين .

قال [ابن سينا] : للجسم وضع طبيعي ، فلا يمكن فرض الانهائية فيه . وليس للزمان وضع طبيعي ولا ترتيب عقلي ، فيتصور فرض الانهائية فيه .

عليه قلت : هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر ، لأن البرهان الذي دل على استحالة وجود جسم لا يتناهي بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لا تنهاى زماناً ، ووجود النفوس النباتية [و] الإنسانية لا يتناهي عدداً / ١٩٠ إذ الأوسط فيه أمور أولية :

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر .

ومنها أن الأقل والأكثر إنما يكونان في العدد المنتهى ، وما لا يتناهي لا يتصور فيه الأقل والأكثر .

ومنها أنه لا يتحقق في غير المنتهى جزء معلوم مثل النصف والثالث والرابع ، ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة .

والفرض : الكلام أولاً في النفوس الإنسانية ، فنقول : لو جعل في الوجود ما لا يتناهي من النفوس الإنسانية يوم الأحد ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الإثنين ، فإن ما لا يتناهي عدداً لا يزداد بعدد ، ولكن قد ازداد . فاستثناء نقيض التالي أنتج نقيض المقدم / ١٩٢ . ==

== وتركيب آخر : أن النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الأحد ،
وهي أيضاً غير متناهية في يوم الإثنين ، كان الأقل مثل الأكثر .

وإذا تناهت النفوس عدداً ، فلا بد أن يبتدىء من نفس ليس قبلها
نفس ، فتتناهى الأشخاص . ولا بد من أن يبتدىء من شخص ليس قبله
شخص ، فتتناهى الحركات والمنحركات . ولا بد أن يبتدىء من حركة ليس
قبلها حركة ، فيتناهى الزمان العاد للحركات ، ولا بد أن يبتدىء من زمان
ليس قبله زمان ، وذلك ما أردنا أن نبين / ١٩٣ .

وتركيب آخر : أن كل حادث بسبب ، فقد يتوقف وجوده على وجود
سببه ، فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر ، أدى ذلك إلى
التسلسل ، وهو باطل لعله التوقف . فإن ما يتوقف وجوده على وجود شيء ،
لم يمكن تحصيل وجوده إلا وذلك الشيء وجد قبله .

فلو توقف كل سبب / ١٩٤ على سبب إلى ما لا نهاية له ، لم يمكن تحصيل
هذا السبب الذي وقع الفرض فيه ، فتوقف وجوده على وجود ما لا يتناهى
متعاقبة أو محصورة في الوجود ، وذلك غير ممكن .

فننقل هذا البرهان يمينه إلى الأشخاص الإنسانية ، فنقول : هذا الإنسان
ونشير به إلى زيد ، قد توقف وجوده على وجود النطفة التي خلق منها ،
ووجود تلك النطفة قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ،
فكذلك تسلسل إلى ما لا نهاية له ، وذلك باطل / ١٩٥ .

وقد انفقنا على استحالة وجود علل ومملولات بلانهاية ، إلا أنهم أجروا
هذا الحكم في العال الفاعلية ، ونحن أنزماهم غير ذلك في العال .
==

والعلل في توقف المعلولات عليها ، متساوية .

فاذا ثبت أن النفوس والأشخاص / ١٩٦ متناهية ، وإنما يتبدى من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة في الوجود أو كانت معاً في الوجود غير متعاقبة ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات ، متناهية . لأنها لو كانت دائمة الحركة ، لكانت المواليد من تلك الحركات دائمة الوجود غير متناهية ، وقد ثبت أنها متناهية ، فالزمان الذي هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً . وهذا غاية ما أردناه .

ونقول أيضاً : البرهان الذي أوردتموه على استحالة بدء لا يتناهي أو جسم لا يتناهي ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهي نقطة ، وتقدر في وهمك بدءاً لا يتناهي ، مبدؤها تلك النقطة ، وتفرض خطأ آخر على موارء ذلك أنهر منها بذراع ، / ١٩٧ ثم تطبق النقطة على النقطة والخط على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان غير متناهيين ، [هـ] كان الأصغر مثل الأكبر ؛

وإن انتقص من الطرف الغير المتناهي بمقدار الذراع القاصر ، صار غير المتناهي منقطاً متناهياً ، فإيوازيه صار متناهياً . فبان أنه لا يتصور جسم أو بعد في جسم غير متناه .

منقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس الإنسانية وأعداد الحركات الدورية ، وعم لا يفرقون بين الصورتين إلا بأن الجسم له وضع ، فيمكن أن يفرض فيه خطان يتبدآن من نقطة إلى ما لا نهاية له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع . وغير الوضع لا تأثير له في الفرق . فإن الخط المأفروض في الجسم موهوم ، وكل ما تقدره في الخط الموهوم ، أمكن تقدره في العدد الموهوم . =

= فافرض زيدا واجعله نقطة ، وافرض آانه إلى ما لا يتناهى خطاً مستقيماً .
وافرض عمرو واجعله نقطة أنقص من زيد بأوين أو ثلاثة ، واجعل آبانه
إلى ما لا نهاية له خطأ ، ثم قدر أن زيدا وعمروا ثمانان في الوجود ، وسق
البرهان إلى النهاية . ونحن بينا قبل نوع ترتيب في الأشخاص ، كما كان في
العلل والمعلولات ، والترتيب في العلل والنفوس والأشخاص كالوضع
في الأجسام والأبعاد . والبرهان كالبرهان كفرسي رهان / ١٩٨

ثم اعلم أن الدور في النطفة والإنسان والبيض والدجاج والحب والشجر
إنما ينقطع إذا هيئت [المراد] من أحد الطرفين ، وإلا اتوقف وجود
أحدهما على وجود الآخر ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر ؛

وذلك يؤدي إلى أن لا يحصل أصلاً وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور
بأحدهما . والمبدأ في الأشخاص الإنسانية / ١٩٩ بالأكمل أولى .

وبما يستدل به على ابن سينا : أنه ذكر / ٢٠٠ في الشفاء ، أن الاستدلال
بالوجود على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود على الأشياء ، أولى
وأشرف مما يستدل بغيره عليه .

فن هذا قال : لا نشك أن ههنا وجوداً ، وينقسم إلى واجب لذاته وإلى
ممکن لذاته . ونكلم عن القسمين .

ثم قال عليه : إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته ، والممكن
ما ليس بضروري الوجود ولا بضروري العدم ، بل يستوى عند العقل طرفاه
وجوداً وعدماً .

= وإذا ترجع جانب الوجود على العدم ، احتاج إلى مرجح .

= وإلّا هاهنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان ، فأقول : المرجح لا يخلو إما أن يكون موجداً وإما أن يكون موجباً . وبطل أن يكون موجباً ، لأن الممكن ما تردد بين الوجود والعدم لا ما تردد بين الوجوب والامكان . فالمرجح إذن مرجح الوجود على العدم لا مرجح الوجوب على الامكان / ٢٠١ فهو على الامكان . فهو مفيد الوجود ، بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظراً إلى سببه .

والوجود مستفاد له من الموجد نظراً إلى ذاته ، إذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضروري الوجوب والامكان ، لأن ذلك يتناقض في نفسه لفظاً ومعنى . ويرجع حاصل القول إلى أن الممكن غير ضروري / ٢٠٢ الإمكان .

وكيف يكون ذلك والإمكان ماهية ؟ وماهية الشيء ضرورية له ، ولا تفارق الذات ذاته ، فيقعين أن المرجح موجد لا موجب ، وسقط التلازم الموهوم أصلاً .

/ ٢٠٣ بقي موضع بحث ، وهو أنه : متى يضاف الممكن إلى الواجب ، وعلى كم وجه يضاف الفعل إلى الفاعل والمقدور إلى القادر ؟

فأما متى ، فلا متى ، فلا يقدر فراغ وشغل ووقت فعل ووقت ترك ، إذ الأوقات متشابهة ، فلا يؤثر وقت على وقت إلا بسبب مخصص .

وإذا كان الفاعل كما كان ، ولم يحدث أمر ، فلم يحدث مخصص ولا مرجح سواء لازمه وجوداً أو تبعه . / ٢٠٤

وعندللقوم إنما يرجع الوجود على العدم في الممكن لذاته إضافة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الإضافة والإيجاب .

ويقال : ما الذي اقتضى كونه مقتضياً موجباً ، كما طالبونا بوقت الإضافة =

.

= والایجاب . وكان جوابهم أن ذاتاً يفيض منها شيء ، أشرف من ذات لا يفيض منها شيء .

قيل لهم : هذا يشعر بأنه استفاد الكمال من الافاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : إن الفيض منه تبع لكمال ما له تبع لفيضه .

قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجباً بالذات ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير إفاضته وإيجابه ٢٠٥/ .

وهذا حكم تتبع ، والتابع أبدأ مع المتبوع في الوجود ، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذات بل تبعاً وبالعرض ، فلو غير قولك يحصل لأن كل علة تقع لمعلوله .

ولا يقال : إنه ليس يصدر عن علة بالذات .

وأما أنه غير مقصود ، فإن أردت ٢٠٦ أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب .

وإن أردت به أن العلة لا بقصده ، أي لا يكون له في إيجاد قصده غير ذاته ، فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها .

فأنتم طالبتمونا بوقت الابداع وسببه ، ونحن طالبناكم بأصل الابداع وسببه .

والزمتونا حدوث حادث لامن حادث ، والزمناكم وجود الموجودات تبعاً وبالعرض لا بالاختيار والقصد الأول .
=

= والطبع والانفاق باعلان لا مدخل لهما في كماله تعالى / ٢٠٧ بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعني ترجع بجانب منها على جانب ، ولا بد من مرجع لا إمكان له بوجه من الوجود .

وإضافة الممكنات إليه تعالى ووجوه الإضافات إليه مختلفة . فمنها الإضافة والإيجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الإرادة / ٢٠٨ والاختيار والقصد . ولك أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الإضافة بالاختيار والإرادة والخلق والأمر والملك لما في هذه الإضافة من كمال الجلال والإكرام ، ولما في سائر الوجوه / ٢٠٩ من النقص والانحلال .

ففي الإيجاب والإضافة شبه التوالد والتناسل ، وفي الطبع والميل شبه القسر والحاجة ، وفي الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة .

واقفه تعالى منزله عنها ، تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام ،

المختار الحق

/ ٢١٠ قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية على أنحاء أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم بالمكان ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات .

وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالوجود فقط ، وفرق بينهما .

والتقدم بالذات ، بأن تقدم الواحد على الإثنين ، معلوم . والواحد لا يوجب الإثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو التقدم بالطبع .

وتقدم الموجد على الموجد دوراء العلة بالذات . وقد بينا أن مفيد الوجود

غير مفيد الوجوب .

== يقال : أوجده ، فوجب [به] . ولا يقال : وجب به ، فوجد .
وإذا تقررت هذه القاعدة في التقدم والتأخر ، يتبين أن الوجوه المذكورة
جارية كلها في المعية .

فنعود فنقول : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان ، فإن وجود الباري
تعالى ليس زمانياً ؛ وكذا لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زماناً ، كذلك
لا يكون معه زماناً ، وليس العالم معه تعالى المكان ، فإن وجوده ليس بمكاني ،
فكما لا يكون فوقه مكانياً ، لا يكون معه متيامناً أو متياسراً .

وليس العالم / مع الله تعالى بالشرف ، فإن واجب الوجود لا يساوى
الجزاء الوجود بالشرف .

وليس العالم مع الله تعالى بالذات .

أما عندهم ، فلأن الموجب لا يكون مع الموجب بالذات . وأما عندنا ،
فلأن الموجد لا يكون مع الموجد بالذات .

وليس العالم مع الله تعالى بالطبع ، فإن وجوده لا من طريق العدد .
ثبت أنه كان الله ولم يكن معه شيء .

وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن بدء هذا الأمر ، فقال : كان الله
ولم يكن معه شيء .

وقد أخبر عن سر المسألة ، ونص على متن الحكمة ، وقطع الأمر بما
يفسد الحد ويصيب المفصل) .

إلى هنا ينتهي كلام الشرح ستاني الذي يجب أن يكون في متن الكتاب ،
والذي نقلناه عن « مصارع المصارع » ، للطوسي دون أن نسهب بنقل رد
الطوسي عليه .

فإذا لم يكن معه شيء بوجه من وجوه المعية ، كان تعالى متقدما على كل شيء بكل وجه من وجوه التقدم .

ولا يجوز أن يقال : واجب الوجود يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم المراج على الضوء ، وتحرك اليد على تحريك الخاتم . فإن الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان كالثلاثين المذكورين . فإن وجودهما زمني ، ولا يجري في حق البارئ تعالى ، فإنه يتقدس عن الزمان .

ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان ، ولا أن يقارن بالوجود ، فإننا قد بينا أن الموجد يتقدم على الموجد في الوجود .
ولهذا قالوا : الوجود لله تعالى أولى وأول .

فأسفر وجه المسألة كفضاء الصبح ، وتبين مشارقها ، وعاد الخلاف إلى أن حوادث لا أول [لها] محصورة بالوجود معاً أو متعاقبة متتالية ، مستحيل الوجود . وقد بينا ذلك بما فيه مقنع .

ومن الموجرات العلوية مفارقات المادة ، مجردات عن الهوى ، تدفأت عن الأحياء المكانية والأحوال الزمانية / ١٣٤ والأعراض الجسمانية ، لها مبدأ ذاتي وأول وجودي ، ابتدئها البارئ تعالى بقدرته ابتداء ، واختراعهم في مشيئته اختراعا . وهي مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الزاكيات ، والكلمات مصادرعا ، وما دونها الكواكب والأفلاك المتحركات التي هي هياكل تلك الروحانيات .

فإنما يتبدى الدهر والزمان حيث حدوث الحركة ، وإنما يتبدى الحركة منها حيث الشوق الطيبي ، والنزاع العلوي إلى كالاتها .
فالاولية الزمانية ، ان تكون إلا للمتحركات .

والأولية [المكانية] ، لن تكون [لا المفارقات] .

والرب تعالى هو الأول بلا أول كان قبله، الآخر بلا آخر يكون بعده .
فهو الأول والآخر ، أى ليس وجوده زمانيا . والظاهر والباطن ، أى
ليس وجوده مكانيا .

وأمثال هذه المتناقضات لفظا ، متفقة في حقه تعالى معنى .

والزمان والمكان توأمان تراكضا في رحم واحد ، وارتضا من ثدى
واحد ، ولوعى عليهما^(١) في مهد واحد .

فاضرب الدهرى بالجسمى ، والجسمى بالدهرى ، وأطاب دين الله
تعالى من الغالى والمقصر^(٢) ، وجلال الله تعالى / ٣٤ فوق الأوهام
والعقول ، فضلا عن المكان والزمان .

وحيث ما اشتقت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر الجائل في عرصات
المطلوب ، صار ما يرام وضوحه غامضا ، وما يتمنى فيضنه غائضا . وكلت
الآلة ، وضلت الحالة ، وعاد العقل الإنصافى عنده هباء ، والجليلة استحال
عفاء .

فلا وجه بعد هذه المعانى التى طلعت عليها شمس العظيمة فطبتختها في
أمواج البحار ، وسيحتها في أدراج الرياح ، إلا الركون إلى الشرع الظاهر

(١) مكتوبة في الأصل : عليهما .

(٢) جاء في عبود الأخبار لابن قتيبة ١ / ٣٢٦ أنه كان يقال : «دين الله من
المقصر والغالى» .

والخفيف الطاهر . فانه يؤنس كل الانس ، وليس يوحش كل الإجماش ،
ولو أنه لم يرو كل الإرواء ولم يعطش كل الإعطاش .

ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة
السادسة والسابعة ، شغلني عنها ما قد تكادني ^(١) ثقله ، ونهضني حمله من فتن
الزمان وطوارق الحدثان .

فإلى الله تعالى المشتكى ، وعليه المعول في الشدة والرخاء .

فاتصبرت على إيراد رهوس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات
ومحارات ^(٢) ، فن حلها فهو أولى بها إن شاء الله تعالى .

• • •

(١) تكادني : ويمكن أن يكتب : تكاءدني ، أى حق على الأمر . وهي لفظة
مشتقة من كاد بمعنى : عقبة . ومنها كؤد أى : شاق .

والكلاء : الشدة والظلم والحزن . ومكاد القى : أى كابدته .

وتكادني الأمر : أى حق على . ومثلها : تكاءدني .

(انظر مختار الصحاح ص ٥١٠ ، القاموس المحيط ١/٣٤٤) .

ولعل الشيرساقى بهير هنا — من طرف خفى — إلى ما ألم بالبلاد من فتن أثرت
تأثيراً كبيراً على السلطان سنجر الذى كان يهربه إليه — أى يقرب الشيرساقى — وإلى
وفاة تقيب ترمذ الذى كان قد بدأ في تأليف الكتاب من أجله ، وربما تكون إشارته
تلك إلى بلاء آخر ألم به . والله أعلم .

(٢) مكتوبة هكذا ، وقد تكون مشتقة من الحيرة ، ومعنى بها الأمور المحيرة .

ولعلها ، « محادات » كما جاء ذلك في اللوحة التالية ٣٥ أ ، ومعنى المخالقات ،
أى مخالقات القول . وهي أليق بالأسئلة والاشكالات والشكوك التى توه عليها .

٣٠ / أمجادات (١) العقول

أن الحكيم يطلب العلة في كل شيء والسبب لكل حادث . إما علة فاعلية ،
أو علة مادية ، أو علة تامة ، وقبلها يطلب علته العنصرية .

فأول ما يسأل عن حصر المبادئ ، أهى (٢) انحصورة في عدد (٣) معلوم ،
[أم] غير محصورة ولا متناهية ؟

فإن كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أولى من عدد .

وإن من الأوائل من قال : المبادئ أربعة : الأول والعقل والنفس
[والهيولى] .

(١) عادات : أى مخالفات . وهى لفظة مشتقة من حاد ، عادة : المخالفة ومنع ما يجب
عليك . وكذا التعاد . (انظر القاموس المحيط ١ / ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، مختار الصحاح
ص ١٢٦) .

فكانه يقول : مخالفات العقول ، يقصد بها التناقض الذى وقع فيه ابن سينا . وهو
في ذلك يؤكد ما سبق أن قاله من أنه سيبين وجه التناقض في كلام الشيخ الرئيس ثم يرد عليه
معتقياً وناقداً وداحضاً .

وعادات العقول هى آخر ما أشار إليه في نهاية المسألة الخامسة ، وكان من الطبيعي أن
يذكر الأسئلة والشكوك والإشكالات ثم العادات ، إلا أنه بدأ بالعادات ، وثناها بالاشكالات .

وبالرجوع إلى « مصارع المصارع » للطوسي ، وجدته يقول في ل ٢١٦ ، ٢١٧ :
(وعد في المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى) .
ولكن قول الشهرستاني كان واضحاً صريحاً في أنه سيضم المسألة السادسة إلى السابعة
عندما قال : المسألة السادسة في حصر المبادئ حوت مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك
معضلة . (انظر مصارعة الفلاسفة ل ٣ ب) .

ولذا لم نجد أيضاً للمسألة السادسة فيما نقله الطوسي ، وعليه تكون بداية المسألتين
السادسة والسابعة هو ما قاله في الاوحد ٣٥ أ ، وبدأه بقوله : عادات العقول .

(٢) مكتوبة في الأصل : وهى ، والأصح : (أهى) على سبيل الاستفهام
والتناؤل .

(٣) مكتوبة في الأصل : عدم .

ومنهم من قال : خمسة ، وزاد الطبيعة .

ومنهم من قال : ستة . وزاد الخلا .

ومنهم من قال : سبعة ، وزاد الدهر والزمان .

وابن سينا يميل إلى أنها تسعة هي العقول [و] المفارقات ، وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ نيفا وأربعين عقلا . وربما يقول تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات ، وتعددت النفوس بعدد الأفلاك ، وربما دل الرصد على أنها تسعة .

فما الذى ينجبنا من هذه الحيرة ؟ ومن الذى يخلصنا من هذه الورطة ؟

[إشكال]

المفارقات تتميز بالفصول النوعية ، كالناطق للانسان . أو بعوارض شخصية ، كالشكل / ٣٠ والصورة للانسان ، أم بوجه آخر ، كما نص عليه أنها تمايز بالحقائق الذاتية .

وهذا التقسيم ليس معلوما . فان اسم الجوهرية قد شملها شمولاً ذاتياً ، كالجنس . فلا بد من تمييز بفصل ذاتى نوعى .

ولا بد من عوارض شخصية عقلية ، حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا [أ] وذاك .

ولا يكون ذلك إلا بأبدان لها كالأفلاك ، فلا تكون إذا مفارقة مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينهما ^(١) وبين النفوس الإنسانية ، وحينئذ يتمكن فيها هيئات من أحوال حركات الأفلاك ، كما تمكنت في النفوس الإنسانية من حركات الأبدان .

وبالجملة ، فتخرج من أن تكون مفارقات من كل وجه .

(١) مكتوبة في الأصل : بينهما .

إشكالات

الجسم مركب من مادة وصورة ، ويسندعى علة فاعلية .
فما العلة لوجود المادة ؟ وما العلة في وجود الصورة ؟ وما العلة لتركبهما معاً ؟
فإن كان الإمكان في ذات العقل الأول هو العلة لوجود المادة ، فالإمكان
في كل موجود غير واجب الوجود كذلك ؛

فليتناسب وجود المادة [حتى يوجد كل موجود يمكن] ، بل الإمكان / ١٣٦
طبيعة عدمية ، فلا يناسب وجود شيء ما .

والعلة في وجود الصورة ، لا يجوز أن يكون إمكان وجوده ، بل وجوب
وجوده بالغير . ووجوب الوجود بالغير ^(١) في كل موجود عن العقل الأول
على ونيرة واحدة ، فليتناسب كل صورة .

وبالجملة ، ما تذكرونه من وجود ^(٢) المناسبات في العال ، فهو موجود في
المعلولات ، فليست العلة أولى بعليتها من المعلول .

ثم الاستعداد في المادة ليس متناهياً ^(٣) في جميع المواد ، بل يختلف . فما
سبب الاختلاف فيها ؟

وإنما يختلف [الصور لاختلاف استعدادات المواد ، والهيولى الأولى
لاختلاف] استعداداً ، بل هي مستعدة لقبول صورة الجسمية فقط .

(١) مكتوبة في الأصل : بالعين .

(٢) هكذا في الأصل ، وقد يصح أن تكون : وجوه .

(٣) لا تتناسب كلمة « متناهياً » هنا مع سياق الجملة ، وإنما كان من الأصوب أن
تكون : متشابهة .

فأما مقادير الصور والأشكال في الصغر والكبر والأتقل والأكثر
والخاصة والأثر ، فيستدعي عللاً تفاهيها .

فأذلك العلل ؟ وما الذي أوجب اختصاص الهيولى بقبول صورة الجسم
[و] الشكل ، على المقدار الذي هو عليه ، ليس يزيده ولا ينقصه ؟

وأنكم طلبتم العلة لأكربتها ، فقلتم : إن العلة إذا كانت واحدة ، والمادة
واحدة ، وجب أن يكون الجسم متشابه الأجزاء ، وهو شكل الكرة ، إذ
لا زاوية فيها $\frac{360}{b}$ يتخصص بها شكلاً مربعاً أو مثلثاً أو غير ذلك .

فهل طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجماً أو فلكا ، علة ، فيعرف بها مقادير
الأعظام والأجسام ، وكذلك القول في أبعادها وأماكنها وحركاتها
وأزمانها ؟

فإن المجسطى ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب هلة
وجودها .

والإلهيات تشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية .

والمطالبة توجهت عليهم في هذه المشاكل ، توجه مطالبة الغريم على
الغريم المماطل .

وإذا أعتيك جارانك ، فعول على ذى بيتك .

سؤال وإشكال

إن كان كل متحرك يستدعي محركاً ، فإن [كان] المحرك متحركاً ، يستدعي
أيضاً محركاً ، وتسلسل القول فيه إلى أن يستند إلى محرك غير متحرك .

فلا يخلو بعد ذلك : إما أن يكون ذلك المتحرك الأول ساكناً ، أو غير ساكن ولا متحرك .

فإن كان ساكناً ، فالتسكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها .

وإن كان غير ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهرًا عقليًا .

فما الذي / ٢٧ أوجب فيه أن يكون محركًا لغيره ؟

أشوق بحمله ؟ أم كمال بطلبه ؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أيمكن الوصول إلى كماله ؟ أم لا يمكن ؟

فإن أمكن ووصل ، فيجب أن يقف عن التحريك ، فيستكن المتحركات كلها .

فإن لم يمكن ، ولا يصل إلى كماله البتة ، فهذا إذا متعب ، دائم العذاب ، متواصل الأحزان ، متزايد النقصان ، لا يرداد بحركة إلا شوقاً إلى كماله ، ولا شوقه إلا بُعداً عن كماله .

وإن قيل : أنه ينال في كل حركة كمالاً جزئياً ، فالتذاذبه بكمالها الجزئي تلبية من أذى الشوق إلى كماله الكلي .

قيل : من مواقف العقل وقصوره عن نيل كماله الكلي ، ملهية عن الالتذاذب بكمالها الجزئي .

[و] إن كان الجسم للشكل كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ، إذ ليس وراءها خلاء ولا ملأ . [يظهر لسطح هو أعلى . فإذا توهم شيئاً إما خلاء أو ملأ .] فحينئذ يتصور لك سطح أعلى .

ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان متوازيين ، فما الذي أوجب تعيين

القطبين بالمكان الذي هو فيهما الآن ، وأجزاء الكرة متشابهة متساوية ،
وليس جزء أولى من جزء .

ولمّا أُطلب بهذه المطالبة العلة الفاعلية لا الغائية .

ثم إن كانت حركات الأجرام مكانية ، أوجب/ ٣٧ ب خرق تلك
الأجرام ، وهي لا تقبل الخرق .

وإن كانت وضعية ، فالحركات الوضعية إنما تحدث إذا سبقتها حركة
المكان والآن ، كالمربع ذو وضع . فإذا تحركت رجله إلى شكل آخر غير
التربيع ، حدثت له حركة هي في نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض .

فلا بد من حركة النقطة لبعض الأجزاء ، حتى تقبل بسببه سائر الأجزاء
بعضها إلى بعض ، وإلا فالحركة في الوضع لا يتصور وجودها .

شك

العلة والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجوده ، ووجد منه شيء آخر .

ثم قد يكون بماهية وجوده من ذاته ،

وقد يكون من غيره .

وما يكون من غيره ، فقد يكون كالأجزاء لما هو معلول له ، كالصورة
والمادة للجسم .

أو لا يكون ، كالفاعل والغاية على التقسيم الذي ذكره ابن سينا
في كتبه .

وغرضه حصر العلل في أربعة : المادة ، والصورة ، والفاعل ،
والغاية .

فالشك عليه : أن المادة لم يتم لها وجوده ووجد منها جسم . وما لم يتم وجوده في نفسه ، فكيف يوجد منه شيء آخر ؟

ثم التقسيم الذي أورده ليس [بمحاصر لجميع] أقسام العلل / ٢٨ ، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الأقسام التي أوردها . كما عدوه من الآلة .

وما ذكره من تقوم به ، احتراز لفظي ، ليس يمنع معنى العلية والسببية .

ولو قيل : الفاعل والغاية كافيان في العلية ، والمادة كالآلة ، والصورة كالصورة في نفس الفاعل ، فن زاد أو نقص من التقسيم ، كان له محال ، ولم يلزم منه محال .

• • •

إثبات النبوة

من مدارك العقل ومناهجه

مخرج العقول الهيولانية الإنسانية من القوة إلى الفعل ، يجب أن يكون عقلاً بالفعل . فإنها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة ، مبرهن مسلم .

فلم ينبغي أن يكون ذلك المخرج - الذى هو عقل بالفعل - واحداً بعينه ، هو العقل الفعال ، المدبر لملك القمر ، فسمى واهب الصور ، دون العقول التى هى مدبرات ، كسائر الأفلاك أو معها بالشركة ؟

ولم لا تضاف الصور كلها إلى العقل الأول ، الذى هو واسطة الكل ، فيكون هو الواهب الفعال ، ولا تتكثر ذاته بتكثر الصور ، كما لا تتكثر ذات العقل الأخير ؟

بل ولم لا تضاف الصور كلها إلى واجب / ٢٨ ب الوجود الأول تعالى وتقدس ، فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور ١٩

تبارك الله الواحد ، القهار ، العزيز ، الجبار ، الكريم ، الوهاب .

وإن طلبتم شيئاً قريباً من السماويات ، وجملمتم الفلك الأخير [و] مدبره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على المواد الصور ، التى استعدت لها .

فلم اعتبرتم القرب المسكنى فى الجواهر العقلية ١٩

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية فى البعد والقرب على السواء ١٩

وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج

لها بالقوة إلى الفعل من العقول ؟ ١

« الله وليّ الذين آمنوا ، يُخرجهم من الظلمات إلى النور »^(١) .
وهذا يجوزتم أن يكون من العقول الإنسانية ما هو عقل بالفعل ،
فمكون هو السبب القريب ، المؤيد بالقوة القدسية ، كما يجوزتم امتياز بعض
العقول بالقوة [القدسية^(٢)] ؟

وأوجبتم في النفوس تفاضلا ، وفي العقول ترتيبا ، والتفاضلات
الترتيبات تنهى إلى واحد هو الأفضل ، ولا يتسلسل ؟

« يا أيها النبيّ إنّنا أرسلناك شاهداً وبشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله
يأذنه وصراجاً منيراً »^(٣) .

اللهم انفعنا [بما] ٢٩ / أعلمتنا ، وعلينا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين
من عبادك عليهم السلام .

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

كتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى ، فضائل بن أبي الحسن ، الناسخ الشافعي .
رحم الله قارئه وكتابه ، آمين .

وكان الفراغ من نسخة في العشر الأخير من صفر ، سنة تسعين وخمسمائة
وحسبنا الله ونعم الوكيل
ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

(١) س البقرة : آية ٢٥٧ .

(٢) مكتوبة في الأصل : البذبة ، ويمكن أن تقرأ الجسدية أيضاً لتكديلا لا تنفق
وسياق الجملة .

(٣) س الأحزاب : آية ٤٥ ٤٦ .

مصارع المصارع

تأليف الحكيم القدوسي

نصير الدين ابي جعفر

محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

في الرد على كتاب

مصارعة الفلاسفة

تأليف

ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين ..
وبعد : فاني لشغفي^١ بالعلوم العقلية^٢ ، والمعارف البقينية ، كنت أوقات فراغي أنظر في كتب علمائها ، وأقضي كلام الناظرين فيها ، مقتبساً من نتائج خواطرهم ومستفيداً من أبحار أفكارهم ، لامتياز بين حقها وباطلها ، وأقف على سمينها وغلثها فأظفر منها على ما يطمئن منه النفس ، ويسكن اليه القلب .

فشرت في أثناء طلبتي على كتاب يعرف بـ « المصارعات » للشيخ تاج الدين أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ادعى فيه مصارعة مسع الشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا ، في عدة من المسائل ، والرد عليه فيما ذكره في كتبه .

(١) لشغفي . ج الف .

(٢) الحقيقية . ج .

فدعني دعواه الى النظر فيه، واشتد حرصي من^١ استماع اسمه على التأمل في معانيه .

فلما طالعت وجدته مشتملاً على قول سخي، ونظر ضعيف، ومقدمات واهية ومباحث غير شافية، وتخلط في الجدال، وتمويه في المثال، قدمازج به سفهاً يحترز عنه العلماء ، ورثاً من القول لا يستعمله الادباء ، الا المتسبين بالانتقام ، والمتسوقين عند العوام، قد انصرع في أكثر مصارعاته، وانهزم في معظم مبارزاته. فرأيت أن أكشف عن تمويهاته ، وأميز بين تخططاته، غير ناصر لابن سينا في مذاهبه ، لكن مشيراً الى مزال أقدام صاحبه ، ومنبهاً على مغالطات مشاغبه وان كلفه في بعض المواضع بصاعه، أوسفينته بكاسه، فانه يعلم مني أن ذلك ليس مما يقتضيه دأبي، ولا يتعوده خلقي، بل الجرب يعدي^٢ ، والكلام يجر الكلام . ونقلت فيه متن كلامه، ونص مرامه، من صدره الى ختامه، لئلا يحتاج من يقع اليه هذه النسخة الى طلب أصل الكتاب، وسميته^٣ بـ «مصارع المصارع» فان وقعت لي فيه زلة أو هفوة فليصلح من اطلع عليه من اخواني ، طلباً بذلك اقتناء الخير، واحراز الاجر، وهأنا مفتتح الكتاب ، والله ملهم الصواب .

أقول : وسم صاحب الكتاب كتابه بالمصارعة بين أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، وبين أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في المسائل المذكورة فيه .

قال^٤ بعد التمجيد لله، والصلاة على رسوله، والثناء على مخدمه المصنف

(١) في.. الف .

(٢) يندى . ب . مجمع الامثال ٤٥ / ٢ . وفي نسخة ب : بل الحرب يعدي . وضبطه بعض المؤلفين في تاريخ الفلاسفة « يعدر » .

(٣) بعد اتمامه . ب الف .

(٤) وقال . ج الف .

له وهو السيد مجد الدين أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي تقيب ترمذ^١ :
ابتداءً أصغر خدمه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني بعرض^٢ بضاعته المزجاة
على شرف^٣ كرمه، فخدمه بكتاب صنفه في بيان الملل والنحل، على تردد القلب
بين الرجل والمخجل، فأنعم بالقبول، وأمن النظر فيه، وبلغ النهاية في أدراك^٤
معانيه، وبالغ في الثناء على اخلاص^٥ مواليه، وما كان للمصنف كثير تصرف
سوى المقالات كلها، وحسن الترتيب، وجودة^٦ من النقل، وإنما يستبى^٧ غور العقل
وتبين قيمة الرجل عند مناجزة الاقران، ومبارزة الشجعان. وبالاختبار تظهر
خبيثة الاسرار، وبالامتحان يكرم الرجل أويهان. وقد وقع الاتفاق على أن المبرز
في علوم الحكمة، وعلامة الدهر في الفلسفة، أبا علي الحسين بن عبد الله بن سينا
فلا يفتقوه فيه^٨ قاف وان نقض^٩ السواد، ولا يلحقه فيها لاحق وان ركض الجواد.
وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه، وعرف مكنون مراده، فقد فلز
بالسهم المعلى، وبلغ المقصد الاعلى .

فمزمت على الاعتراض عليه رداً ورمياً^{١٠}، وتعقيب كلامه ابطالا ونقضاً، فان

(١) راجع كتاب موارد الاتحاف في نقباء الاشراف : ٢٤١ ، مقلمة دهبان الاديب

لصابر الترمذى : ٣ .

(٢) لعرض . ج .

(٣) سوق . ج .

(٤) اكتناه . ج .

(٥) اخلاص . ج .

(٦) جردة النقل . ب .

(٧) ليسر عودة . ب ج .

(٨) فيها . ج .

(٩) نقض . ج .

(١٠) رضا . ج .

ذلك باب تضرب دونه الاشراك^١ ، وقبضت عليه الحفظة والارصاد، فأردت أن أصارعه مصارعة الابطال، وأنزله منازل الرجال، فاخترت من كلامه في الهيات «الشفاء» و« النجاة » و« الاشارات » و« التعليقات » أحسنه وأتقنه^٢، وهو ما برهن عليه برهعه، وحققه وبينه ، وشرطت على نفسي أن لا أفاوضه بغير صنعته ، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، ولا أكون^٣ متكلماً جدلياً ولا معانداً^٤ سوفسطائياً .

فأبتدى^٥ ببيان التناقض في فصوص نصوصه لفظاً ومعنى ، فأردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالي- يعني مخدومه المذكور- مجلس القضاة والحكام ولحكيم بين المناظرين^٦ المتبارزين بالحق والصدق ، فهو أخرى بالحكم اذا تحوكم اليه، وأحق برعاية الصدق اذا عول عليه ، ليعلم أن^٧ قد بلغت من العلم بأطوريه بأوله وآخره، ولا يستصغر شأني والمرء بأصغريه^٨ .

ويتحقق أنني قد ارتقيت من حضيض التقليد الى أوج التحقيق والتسليم^٩ ، وأرويت من شرع النبوة بكأس مزاجها من تسنيم، ومن خاض لجة البحر لم يطمع في شط ، ومن تعالى^{١٠} الى ذروة الكمال لم يخف من حط .

(١) الاسداد . ج .

(٢) أتمته . ج .

(٣) فلا اكون . ج .

(٤) أو معانداً . ج .

(٥) وأبتدى . ج .

(٦) المتناظرين .

(٧) أنى . ج .

(٨) مجمع الامثال ٢/ ٢٩٤ ، مستقصى الامثال ١/ ٣٤٥ .

(٩) التعليم . ب .

(١٠) تعالى . ج .

لازال المجلس على أسعد طالع، وأيمن طائر، وأوضح هدى، وأنجح سعي وأصوب رأي وتدير، وأنقب تقدير وتفكير، في حرز حريز من الله العزيز، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم [١] .

قال: وهذه المصارعة في سبع مسائل من الالهيات من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق، والطبيعيات، والالهيات، وحنفته منها بوتره، ورشفته بمشاقصه وأركسته لام رأسه في زيبته، ووردته في مهوى حفرته ٢، وذلك من فضل الله علينا وعلى الناس، ولكن اكثر الناس لا يشكرون ٣ .

اقول: هذا الثناء من المثني على نفسه، والكسر لمن يروم مصارحته قبل الشروع في المصارعة لا يلبق بالعلماء المقتدين بالانبياء، ومما لا يستحسنه العوام والاغبياء فضلا عن الخواص العقلاء .

فهرست المسائل

- ١ الف . في حصر أقسام الوجود .
- ٢ ب . في وجود واجب الوجود .
- ٣ ج . في توحيد واجب الوجود .
- ٤ د . في علم واجب الوجود .
- ٥ هـ . في حدوث العالم .
- ٦ و . في حصر المبادئ .
- ٧ ز . حولت مع السابعة الى مسائل مشكلة وشكوك مفضلة .

(١) بين القومين ليس في نسخة ج .

(٢) لحفرته . ج .

(٣) آيه ٣٨ / من سورة ٢١ / .

المسألة الاولى

(في حصر اقسام الوجود)

قال المصارع: المسألة الاولى في حصر اقسام الوجود .

اعلم أن المتكلمين لم يحصروا اقسام الوجود بتقسيم حاصر، وذلك أنهم قالوا: الوجود ينقسم الى ماله أول، والى مالا أول له، وما له شرائط التقابل والتعاند، من الاتفاق على معنى الاولية ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً .

والتقسيم الثاني غير صحيح ولا حاصر، اذا فسروا^١ الجوهر بالمتحيز، والعرض بالقائم بالمتحيز، اذ ليس فيه ما يدل على استحالة وجود قسم ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز .

اقول: أما قوله: القسم الاول صحيح، اذا كان شرط التقابل وهو الاتفاق [على معنى الاولية]^٢ ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً مرعباً. فشيء لا يقول به المتكلمون

(١) اذا فسر . ج .

(٢) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

لأن الأولوية الذاتية ممتنعة عندهم، والمكانية والشرافية غير معتبرة ههنا، والزمانية لا يقرون بها ههنا، والمعتبر عندهم أولية بمعنى آخر يعبرون عنه بالذاتي أو الرتبي ويمثلون فيه بأولوية^١ بعض أجزاء الزمان على بعض، فانهم قالوا: تلك الأولوية غير زمانية، والإلوقع الزمان في زمان آخر ويتسلسل .

قالوا: إن المحدث له أول بذلك المعنى، من غير أن يحتاج فيه الى زمان أول، ينقسم الى جوهر وعرض، وعنوا بالجوهر المتحيز الذي يمنع مثله بعده أن يكون بحيث هو [مثله بعده]^٢، وبالعرض^٣ القائم بالمتحيز .

وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز، ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز .
لكن التقسيم الاول صحيح دائر بين النفي والاثبات ، اذا روعي فيه وكان يجب على من يقول بصحة هذه الاعتبارات أن يعين أحدها فيقول عند تقسيمه بهذين القسمين: اما ذاتاً وحدها، أو زماناً وحدها، أو مكاناً وحدها ، أو شرفاً وحدها . فيكون هنالك تقسيمات بعدة الاجزاء، لاتقسيم واحد، لأن جميع هذه الاعتبارات معاً مالم يذهب اليه ذاهب، وعلى تقدير اعتبار الجميع^٤ في قسم واحد لا يكون له مقابل واحد، فلا تكون القسمة الى متقابلين .

وأما قوله: القسم^٥ الثاني غير صحيح ولا حاصر . ففيه نظر، لأن التقسيم الثاني عندهم هو أن يقال : وماله أول ينقسم الى مالا يحتاج في قيامه الى غيره وإلى ما يحتاج فيه ، والاول هو الجوهر ، والثاني هو العرض .

وهذه القسمة صحيحة حاصرة لم يخالفهم فيها غيرهم ، انما المخالفة في

(١) بأولوية . ج .

(٢) بين القوسين ليس في نسخة ج .

(٣) وعنوا بالعرض . ج .

(٤) الجمع . ج .

(٥) التقسيم . ج .

اطلاق اسم الجوهر على القسم الذي لا يحتاج في قيامه الى غيره على وجه المساواة
 أو على معنى أعم منه، أو على معنى أضيق منه. والحكماء يطلقونه على ما هو أعم
 منه لأنهم يطلقون الجوهر على الصورة، وهو يحتاج في قيامه الى غيره من بعض
 الوجوه، والمتكلمون يطلقونه على ما هو أضيق منه لأنهم يطلقونه على المتحيز
 فقط، وهو أضيق مما لا يحتاج في قيامه الى غيره، لأن كل متحيز غير محتاج
 في قيامه الى غيره، ولا ينمكس .

وأيضاً يتخالفون في اطلاق اسم العرض على ما يحتاج في قوامه الى غيره
 والحكماء يطلقونه على ما هو أضيق منه كي تخرج عنه الصورة، وبعض المتكلمين
 يطلقونه على ما هو أعم منه. اذ يجوزون وجود عرض لافي محل .

وقوله : وعنوا بالجوهر المتحيز الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث
 هو . وهذا الكلام مبهم . ولو اقتصر^١ على قوله : وعنوا بالجوهر المتحيز لكان
 كالياً، فإن قوله «الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث» هو محتاج^٢ الى تفسير
 الحيشية، فإن أراد بها الحيشية المكانية، يكون تفسير الذي يمنع جوهر آخر أن
 يكون في مكان، كان صحيحاً، لأنه لا يكون حداً بل علامة، فإنهم يفسرون المتحيز
 بما يكون في جهة أو حيز، ويشغل ذلك الحيز، ويتبع ذلك منع المتحيز الآخر
 أن يكون معه في تلك الجهة أو الحيز .

وقوله : وأحالوا وجود عرض ليس بقائم بمنحيز . صحيح أن أراد بالمتكلمين
 بعضهم لا كلهم، فإن مشائخ المعتزلة مع كثافة سوادهم يقولون إرادة الله تعالى
 عرض حادث لافي محل^٣ .

(١) ما بين القوسين من جملة « وما كان » من الصفحة الثالثة الى هنا يباين في الف.

(٢) يحتاج . ب ج .

(٣) السبل والحل (المعتزلة - الهذيلية) .

قال: وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة، ولأن المتحيز شيء ماله حيز، وقابل التحيز غير نفس التحيز، فإن ما يقبل التحيز هو المادة، ونفس التحيز صورة فيها، فهو إذن جوهر مركب من مادة وصورة .

اقول: القول بأن قابل التحيز غير نفس التحيز. محتاج إلى برهان أولا على اثبات المبينة بين قابل التحيز ونفس التحيز، ثم على وجود قابل التحيز^١. وعلى تقدير ثبوت ذلك تكون الصورة قائمة بغيرها، وهو لم يورد للجوهر حداً يشملها، ويخرج العرض عنه، وفي جميع ذلك مباحث دقيقة، وهو اقتصر على الدهوى المجردة عن الدليل .

ثم قال: والجوهر يستحيل أن يتركب من عرضين، فهما إذاً جوهران غير متحيزين، فقد خرج من المتحيز ما ليس بمتحيز، وهذا أعجب .

القول: ترك هنا^٢ قسماً آخر. وهو أن يتركب من جوهر وعرض، ولم يبين أولاً استحالة تركيب الجوهر من عرضيين^٣ يقوم أحدهما بالآخر، ثم استحالة تركبه من جوهر وعرض .

فان قيل: الأول ظاهر الاستحالة، لاستحالة تقدم أحدهما على الآخر، ولذلك لم يذكره .

قيل: هذا ليس بذلك الظاهر، فإن الحكماء يقولون باحتياج الهيولى إلى الصورة، والصورة إلى الهيولى من جهتين، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون مثل دينك العرضيين ؟

وأما الثاني فأحوج إلى البيان، على أن جميع المتكلمين يقولون: الجسم

(١) يحتاج . ب .

(٢) قابل للتحيز . ج .

(٣) ترك هنا . ج .

(٤) عرضيين . ج .

مؤلف من جواهر^١ لا تتجزى، ويطلقون اسم الجوهر على الجسم الذي هو جواهر مع التأليف، والتأليف عندهم عرض، ولما لم يمتنع عندهم تركيب جوهر هو الجسم من جوهر وعرض فلم لا يجوز أن يتركب المتحيز أيضاً من جزئين : جوهر قابل، وصورة هي عرض؟ وما لم يقم برهان على امتناع ذلك ، أوجواز تأليف الجسم من عرضين ، أو امتناع الكل ، لم يحسن التعجب منه في اخراج جوهر غير المتحيز من الجوهر المتحيز .

قال: وأما الفلاسفة ، فقد أثبتوا جواهر عقلية ليست بمتحيزات ، مثل العقول، والنفوس، والمواد، والصور. وأثبتوا أعراضاً ليست قائمة بمتحيزات. مثل الحركات في الكم والكيف، وغير ذلك .

أقول: النقل الأخير ظاهر الفساد ، فإن الحركات عند الفلاسفة أربع : حركة في الكم، وهو ازدياد الجسم في مقداره، أو انتقاصه فيه، وفي الكيف وهو حدوث عرض بالفعل، من^٢ جسم على سبيل التدرج ، كالأسوداد، والابيضاض وفي الوضع، وهو تبدل الأوضاع للجسم الواحد على سبيل التدرج ، وفي الإين وهو انتقال جسم من مكان إلى مكان ؟ وكل ذلك مخنص بالاجسام التي هي متحيزات .

وقد ماؤهم أطلقوا اسم الحركة على الكون بعد الفساد ، أو على العكس ، وهذا أيضاً يخنص بالاجسام ، فإذا ليس عندهم حركة لا تقوم بمتحيز البتة، بل عندهم أعراض ليست بمتحيزات^٣ كالاستعداد، والفعل، والانفعال، وكالأعراض

(١) أجزاء جواهر . ب - خ ل .

(٢) في . ج الف .

(٣) ليست قائمة بمتحيزات . ب ج .

الإنسانية أو الأعراض^١ التي تقوم بأعراض آخر، فانها لا تقوم أول قيامها بالمتحيزات وان كانت تقوم مع محالها بها . والحركة ليست عرضاً واحداً قائماً ببعض الأعراض، لانها لو كانت كذلك لكانت تحت مقولة واحدة .

لا يقال: انها من مقولة الأفعال. لان الذي من مقولة الانفعال هو المتحرك^٢ لا الحركة ، وهو حال للجسم من حيث يعرض له أحد الامور المذكورة .

فقال: وقد أورد ابن سينا تقسيماً^٣ في مبدأ الهيات النجاة، وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الموجودات، فأنقله^٤ على وجهه، ثم أئين وجوه الخطأ فيه.

أقول: أما نقل دعواه ، بأنه حاصر لجميع أقسام الموجودات. ففيه نظر اذ لا يوجد فيه هذه الدهوى صريحاً غير قسمة الوجود الى الجوهر والعرض، كما فعل^٥ .

ثم انه نقل قوله، وهو هذا: اذا اجتمع ذاتان ، ثم لم يكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره، كالحال في الوجد والحائط ، فانها وان اجتماعا فداخل الوجد غير مجامع لشيء من الحائط، بل انما يجامعه بسيطه فقط، فاذا لم يكن كما^٦ للوجد والحائط، بل كان كل واحد منهما يوجد شائعاً لجميع ذاته^٧ .

ثم ان كان^٨ أحدهما ثابتاً حال مفارقة الآخر ، وكان^٩ أحدهما مفداً لمعنى

(١) والأعراض . ب .

(٢) هو المتحرك . ج .

(٣) كلاماً . ج .

(٤) وأنقله . ب .

(٥) كما فعله . ب . ج .

(٦) كالوجد . ب .

(٧) لجميع ذاته في الآخر . ج .

(٨) ثم كان . ب .

(٩) أو كان . ج .

به بصير الشيء موصوفاً، والاخر مستفيداً له، فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً والاخر حالاً فيه ^١ .

ثم ان كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه، فانا نسميه موضوعاً له ^٢ وان لم يكن مستغنياً عنه لم نسمه موضوعاً ^٣، بل ربما سميناه هيولى . فكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكل ذات لم يكن قوامه في موضوع فهو عرض وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهرأ لافى موضوع اذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به ليس متقوماً بذاته ثم مقوماً له ^٤، ونسميه صورة، واما اثباته فقد يأتينا من بعد .

وكل جوهر ليس في موضوع، فلا يخلو اما أن لا يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل، فانا نسميه صورة مادية، فان لم يكن ^٥ في محل أصلاً، فاما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه، أو لا يكون فان كان محلاً بنفسه فانا نسميه الهيولى ^٦ المطلقة، وان لم يكن، فاما أن يكون مركباً مثل أجامنسا المركبة من مادة، ومن صورة جسمية، واما أن لا يكون ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس .

وأما اذا كان الشيء في محل هو موضوع، فانا نسميه عرضاً .

قال: وقد ذكر قبل ^٧ هذا الفصل: ان الموجود ^٨ ينقسم نحواً من القسمة

(١) لاسمى محلاً والامر سمي حالاً فيه. ب ج.

(٢) موضوعاً له. ب ج .

(٣) موضوعاً له. ب ج .

(٤) ثم هو مقوماً . مص .

(٥) وان لم يكن .

(٦) هيولى . ب .

(٧) قيل .

(٨) الوجود. ج .

الى جوهر وعرض، وذكر بعده في فصل اثبات واجب الوجود، فقال: لانك^١
أن هنا وجوداً، وكل وجود^٢ فاما واجب واما ممكن^٣.

ثم قال: - مبتدئاً بالمصارعة - فأقول^٤ في الاعتراض وبالله التوفيق:
القسمان الاولان، وهما الجوهر والعرض، أحدهما من أقسام الوجود من حيث هو
وجود مطلق، أو من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن؟ فإن كان الاول
فواجب الوجود داخل في قسم الجوهر، والا كان من قسم العرض، ثم ينقسم^٥
الجوهر الى واجب لذاته والى ممكن لذاته.

أقول: قسمة الوجود من حيث هو وجود مطلق محال، فإن الشيء من
حيث هو ذلك الشيء يستحيل أن ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشيء، وإذا
اعتبرت قسمه^٦ فلا يؤخذ مع هذه الحيثية، بل يؤخذ الشيء بلا قيد بشرط
مع تجويز التقييد والتقسيم^٧، فينضاف الى مفهومه مفهومات أخرى، وبصير
مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً. وقسمة الوجود بالجوهر والعرض
ليس بموقوف على اعتبار الامكان مع الوجود، والالما احتيج في اثبات الامكان
للجواهر والاعراض الى دليل، ووقوع الجواهر والاعراض جميعاً في أحد قسمي
الواجب والممكن لا يوجب وجوب أخذ القسمين^٨ مع مورد القسمة.

ثم ان كانت القسمتان كلتاهما حاصرتين، فاما أن يكون المورد فيهما واحداً

(١) لا شك . ج .

(٢) موجود . ج . الف .

(٣) كتاب النجاة طبع مصر : ٢٣٥ .

(٤) وأقول . الف .

(٥) لم ينقسم . ج .

(٦) قسمته . ج . ب .

(٧) وينقسم . الف . ج .

(٨) أحد القسمين . الف .

ويلزم هناك أن يكون الواجب والممكن معاً مساويين للجوهر والعرض ، واما أن يكون المورد فيهما لمعنيين^١ ، فان كانت احدهما غير حاصرة جاز اتحاد الموردين^٢ واختلافهما، والوجود الذي هو مورد القسمة يمكن أن يؤخذ هنا بالوجهين .

وبيان ذلك: أنهم ربما أطلقوا اسم الوجود و[اسم]^٣ الموجود بمعنى واحد. فيكونان اسمين مترادفين، فتارة يطلقونهما بحيث يشمل معناهما الواجب الوجود القائم بذاته، والوجود العارض للماهيات التي لها مفهومات غير معنى الوجود جميعاً، وتارة يطلقونهما بحيث لا يشمل الوجود القائم بذاته^٤ ، فيكون هذا الاطلاق أخص من الاول .

وأيضاً ربما يطلقونهما بمعنيين ، اما الوجود فبالمعنى الشامل للموجودين، واما الموجود فبالمعنى الخاص بذوي الماهيات .

واذا تبين ذلك نقول : فالوجود المقوم بالواجب والممكن هو بالمعنى العام ، وأما المقوم بالموجود لافي موضوع ، وبالموجود في موضوع ، فان عني بالموجود لافي موضوع صفتان ، أحدهما أنه كائن ، والثاني أنه ليس في موضوع فالمعنى المقوم هو أيضاً عام كالاول، ويكون الواجب داخلاً في أحد القسمين، فانه موجود وليس في موضوع. وبهذا المعنى كون اطلاق اسم الجوهر عليه بحسب المعنى، وان منع منه مانع بحسب اللفظ .

وان عني بالموجود لافي موضوع صفة واحدة ، وهي أنه لا يوجد لافي

(١) بمعنيين . ج ب .

(٢) من ج - خ ل .

(٣) ما بين القوسين ليس في نسخة . ب ج .

(٤) بل يختص بالوجود القائم بالماهيات . ب .

(٥) هي انه . الف ج .

موضوع، والشيء الذي يوجد لافي موضوع يكون هوئته غير هذه الصفة^١ ، لا يقتضي كونه موجوداً مطلقاً، بل انما يقتضي أنه اذا وجد، وجد لافي موضوع واعتبر مثله في الموجود في موضوع .

وبهذا الوجه يكون المقوم بالمعنى الخاص - بمعنى الوجود العارض للماهيات - اما أن يعرضها حين يعرضها بحيث لا يصير بعد العروض في موضوع واما أن يعرضها فيصير بعد العروض في موضوع، واما أن كان المورد واحداً. والقسم الثانية غير حاصرة فحكمه ظاهر .

ولما غفل المصارع عن هذه الاعتبارات وأخذ الوجود بمعنى واحد والموجود لافي موضوع بمعنى واحد، وجد القسم التي ظنها حاصرة، تارة يقع على قسمين، وتارة على قسمين هما قسمان لاحد ذينك القسمين، فظن أنه صرع خصمه، وهو قد انصرع من حيث جهله بمراذه !

قال : ويلزم أن يكون الجوهرية جنساً والوجوب فصلاً، فيكون^٢ مركباً من جنس وفصل. ويتأكد هذا الالتزام^٣ بقوله في رسم الجوهرية : انه الموجود لافي موضوع، فان واجب الوجود موجود لافي موضوع .

القول : قد أخطأ في ظنه : أن كل شيء يدخل تحت شيء كان ذلك الشيء جنساً له، ويتميز بفصل ثبوتي حتى يصير مركباً .

وقد بان مما قررنا؛ أن الواجب يدخل تحت الجوهر بمعنى كونه موجوداً غير عارض لشيء لالماهية ولالموضوع، ومثل هذا المعنى يدخل تحت الوجود

(١) فان هذه الصفة . ج - الف .

(٢) فيكون واجب الوجود مركباً . ب ج - خ ل .

(٣) ويتأكد هذا في الالتزام . ج - خ ل .

بالمعنى العام^١ ، ولا يلزم من دخول^٢ ذلك ، دخوله تحت جنس يمتاز من غيره بفصل ، ولا يلزم من ذلك تركيب .

قوله : وان اعتذر عنه : بأن الجوهر ماهية ، ما اذا وجد كان وجوده لا في موضوع .

قال : فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة وتضمناً ، بل مدلول عليه استتباعاً والتزاماً .

وان كان القسمان الاولان - أعني الجوهر والعرض - من أقسام أحد القسمين وهو الممكن ، فهو صحيح في المعنى غير صحيح في اللفظ. على أنه قد أتى في شرح أحد القسمين وهو الجوهر مما^٣ يشمل الاعم ويساويه ، فقال : الجوهر هو الموجود لا في موضوع . وهذا بعينه يشمل واجب الوجود ويساويه .

ثم اني لا أنكر أن اللفظ العام ينقسم أنحاء من القسمة من وجوه مختلفة ، كما يقال : الموجود ينقسم نحواً من القسمة الى ماله أول والى ما لا أول له ، ونحواً من القسمة الى علة ومعلول ، أو نحواً^٤ من القسمة الى واجب وممكن. لكن الجوهر والعرض بخلاف ذلك ، بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود .

أقول : ليس الامر على ما ظنه ، وان معنى الموجود بحسب اللغة هو الشيء ذو الوجود ، ومعنى قوله : لا في موضوع لا يحصل في موضوع ، فان الجار والمجرور فيه يتعلق بفعل مضمر ، وههنا لا فعل إلا بما يرادف معنى الوجود

(١) فان الوجود بالمعنى العام عرض عام يعرض لجميع الموجودات عند الجميع وليس بمعنى جنسى . ب قط .

(٢) دخوله . ب .

(٣) بما . ب - خ ل .

(٤) ونحواً . ب ج الف .

كالحصول والكيونة والثبوت وغير ذلك. فمعنى قولهم: الموجود لأني موضوع بالمطابقة من حيث اللغة هو الشيء الوجود^١ غير الحاصل في موضوع .

وهذا مطابق لما فسروه به حين حملوه على الجوهر ولو لم يكن اللفظ دالا على هذا المعنى بالمطابقة ، لما قالوا : انه بالاشتراك يدل على معنيين ، فإنه لا يقال للدال على مفهوم اسمه^٢ وعلى لازم مفهومه بالتبعية لا بالوضع : اسم مشترك ، ولو كان كذلك لما وجد اسم غير مشترك ، فان كل معنى له لازم ، أقل^٣ لوازمه سلب ما عداه عنه . وباقي الكلام قد مر ما يجب أن يقال فيه .

قال: ويعود^٤ الى الوجود ، وأنه هل يقبل القسمة أم لا ؟ ان شاء الله .
وأما قوله: اذا اجتمع ذاتان ثم لم يكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره، الى قوله : كان كل واحد منهما وجد شائعاً في الآخر بأسره .

قال: فأقول: فهذه القضية منتقضة من وجوه، والتالي يلزم المقدم لزومياً^٥ بيناً ولا غير بين ، فان العرضين ذاتان يجتمعان في محل، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعاً في الآخر بأسره .

القول: ليست شعري أي معنى تصور للمجامعة والشيوع^٦ حتى تفوه بمثل هذه الخرافات ؟ فان معنى المجامعة والشيوع بالامر هو أن لا يوجد أحد العرض في محل الا وقد وجد معه العرض الآخر ، بل لا يمكن أن يشار الى أحدهما

(١) والوجود . ج .

(٢) اسم . ج ب .

(٣) أول . ج ب .

(٤) ويعود . ب .

(٥) تعالى . ب ج .

(٦) لزوماً . ج .

(٧) الشيوعه . ج الف .

إشارة حسية ، الا وتكون تلك الإشارة بعينها إشارة الى الآخر ، كالجسم الذي يجتمع فيه السواد والحرارة، ولا يوجد جزء منه أسود الا وكان مع ذلك حاراً وهو يقول : ليس بمجامعة ولا بشيوع^١ وكان من الواجب عليه أن يفسر معنى المجامعة والشبوع بخلاف ما يقتضيه العرف ثم نكر^٢ ههنا المعنى المتعارف .

قال: والحال في الهيولى والصورة بخلاف ذلك، فان الصورة ليست شائعة في الهيولى بأسر والهيولى ليست بشائعة^٣ في الصورة ، ولا مجامعة لها ببسطها^٤ فلم يكن واحد منهما شائعة في الاخرى بأسرها .

القول: ان لم يكن هيولى شائعة في الصورة ، كان جزء من الهيولى لم يكن صورة^٥ ، وهذا كما تسمعه .

ثم قال: والحال في الجسم والعرض كذلك، فان العرض يوجد شائعاً في الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع في العرض بأسره ، ولا مجامع له ببسطه^٦ .

اقول: أما أن الاقسام في موضوع أولاً في موضوع، فهي جارية مع الانواع مجرى واحد ، وأما القسمة العقلية فلا تقتضي جواز وجود أقسامها^٧ ، فان المحال أحد الاقسام العقلية وليس بجائز الوجود .

وأما البرهان المقتضي لتحقق وجود الاقسام فشيء خارج عن القسمة، وهو ههنا يبحث في حصر أقسام الوجود كما وسم الباب به، لا في اقامة البرهان على أعيان الموجودات .

(١) ولا شيوع ب - لمجامعة ولا لشيوخ الف .

(٢) ثم ينكر . ب ج .

(٣) شائعة . ج .

(٤) ببسطها . ج .

(٥) لم يكن له صورة . ج .

(٦) ولا يكون شائعاً فيه بأسره .

(٧) الاقسام . ب ج .

ثم قال: ونحن نورد بتوفيق الله تعالى تقسيماً حاصراً لذلك كله يمتاز قوة عن قوة ، ورجل عن رجل .

اقول: فليُنظر فيه ويحكم بما يقتضيه العقل والانصاف .

قال: فنقول : الوجود الذي له معنى يرتسم في العقل ويشمل ماهيات الاشياء شمولاً بالسوية ، فهو القابل للقسمة العقلية .

اقول: الوجود لا يشمل الماهيات الا شمول الاعراض لمعروضاتها ، قد تكون بالسوية وقد لا تكون ، والوجود من جملة ما لا يشمل الواجب والممكن ولا الجوهر ولا العرض بالسوية ^١ ليس المفهوم منه ما يفهمه العقلاء من لفظة الوجود ، فاذا هو انما يقسم ما اخترع بعقله ^٢ غير مطابق للخارج ، لا الوجود المتعارف .

قال: فان مالا يكون من الاسماء المتواطئة لا يقبل التقسيم من حيث المعنى .

اقول: فزعمه ^٣ قول العقلاء: السواد حالك كسواد الغراب أو غير حالك كسواد الرماد، والبياض اما يقق كبياض الثلج، أو غير يقق كبياض العاج، ليس بقسمة معنوية . فقد ظهر أن الرجل يخترع معاني غير متعارفة بحسب تخيلاته المشوشة، ثم يتكلم عليه ، ولا يلتفت الى تعارف الناس في العبارات .

قال: وذلك ينقسم بالقسمة الاولى الى مالا يكون محلاً لحال والى ما يكون حال في محل والى ما يكون قائماً بنفسه ليس بحال ولا محل * .

اقول: أنه ادعى فيه القسمة الاولى، والقسمة الاولى لا تكون قط الا الى

(١) وشمول الاعراض لمعروضاتها . ب ج .

(٢) فهذا الوجود الذي يشملها بالسوية . الف .

(٣) العقل . ج - خ ل .

(٤) فزعمه . ج .

(٥) ليس بمحل ولا حال في محل . الف ج .

قسمين، والتثليث انما يجيء من قسمين^١، والالما كانت أجزاء الانفصال محصورة فهذه ليست بقسمة أولى .

وانما وجب عليه لو كان يقسم قسمة أولى أن يقول: الوجود ينقسم الى ماهر محل والى مالميس بمحل، والذي ليس بمحل ينقسم الى ماهو حال والى مالميس بحال ، حتى يستوفي هذه الاقسام ويتثلث الاجزاء .

فان أراد بقوله: ليس بمحل ولا حال في محل . معنى غير مايدل عليه القائم بنفسه، لاتكون القسمة صحيحة، وان أراد به تفسيره، لزم منه أن المحل لا يكون قائماً بنفسه، وهو مناقض لقوله فيما مر : ان أحد المحلين ثابت بذاته .

وأيضاً يقسم^٢ القسم الثالث من هذه الثلاثة الذي يكون قائماً بنفسه وليس بمحل ولا حال، الى العقول والنفوس والطبائع، ونسي الجسم، فانه داخل فيه واذا لم يعتبر^٣ كونه محلاً . وان أراد بهذا القسم ما يكون مفارقاً للمادة ، وجب عليه أن يجعل الاقسام أربعة: حالاً، ومحلاً، ومجموعهما، ومفارقهما .

وادخال الجسم في المحل المركب لاتخلصه عن فساد هذا التقسيم ، فان المركب من الحال والمحل لا بدخل تحت المحل الا بالعرض ، وايس ادخاله تحت المحل بأولى من ادخاله تحت الحال بنوع آخر من التعسف، فان كليهما جزآن له .

قال: والمحل مما يحله الحال حلول شيوع، أعني أن يكون فيه بحيث هو بأسره .

القول: فيه فساد لفظي ، وهو تعريف المحل بالحال ، وأحد المتضايقين لا يعرف بالآخر . وتفسير الحلول بالشيوع، هو ما أخذه عن ابن سينا بعد أن شنع

(١) قسمين . الف .

(٢) ينقسم . ب .

(٣) اذا لا يعتبر . ب .

عليه، وكان مثله قول القائل: الشعير يؤكل ويندم^١، وهو قد ذم ثم أكل.

الآن ابن سينا استعمل هذا المعنى من غير تعريف أحد المتضايفين بالآخر وهو أفسده باقتران به. فظهر الفرق بين قوتيهما في العلم.

قال: وذلك ينقسم الى مالا يستغنى في قوامه عن الحال، ويعنى به أن ماله باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه، وهو بسيط لامركب، ويسمى الهولي.

اقول: هذا المعنى استفاده من ابن سينا، وقوله «أنه بسيط لامركب» تحكم وكان يجب عليه أن يقيم برهاناً على أن مثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون مركباً.

قال: والى مالا يستغنى في قوامه عن الحال، ويسمى الموضوع، ويحمل عليه المحمول، وذلك هو الجسم.

اقول: وهنا فضح نفسه في قوله «ويحمل عليه المحمول» وذلك أنه ظن: أن الموضوع الذي هو محل العرض والذي يحمل عليه المحمول شيء واحد، وهذا شيء يعرف فساد كل من له أقل فهم.

وفي قوله: وذلك هو الجسم، اخراج الاعراض التي هي محل لغيرها من القسمة. فانظر كيف يصارع هذا الرجل مع هذه البضاعة من العلم ابن سينا، ويبارز معه في ميدان الكلام، سارقاً منه المعاني، وواضعاً إياها في غير مواضعها مع خلط وتناقض وعدم وقوف على المقاصد، وعدم معرفة بالاصطلاحات!

قال: ولما كان الجسم مركباً من هولي وصورة، وهو جوهر فجزءاه جوهران، فإن الجوهر لا يتركب من عرضين، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين.

اقول: وهنا صار مبرهنناً، وقد مر الكلام في برهانه.

(١) هذه الجملة من الامثال السائرة. مجمع الامثال ١/ ٣٦٥.

وأما قوله: والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين، فإن أراد به أن الجسم لا يتركب من جوهرين شأنهما أن يعقلا، فهو باطل .

وان أراد به أنه لا يتركب من جوهرين مجردين . فهو صحيح، لكن القسمة غير حاصرة، فإن المركب اما من جوهرين حسيين، أو من جوهرين معقولين أو من خلط بينهما، أو من عرضين، أو من عرض وأحد الجواهر المذكورة .

وهذا إذا كان التركيب من جزئين، وان كان أكثر من جزئين فيزيد الأقسام فعليه إبطال جميع الأقسام، حتى يبقى^١ ما يقصده .

قال: وأما الحال فيقسم^٢ الى ما لا يستغنى عنه محله في قوامه، وذلك هو الصورة الجسمية مثل التحيز والاتصال الذي لا ضد له .

أقول: نسي ههنا الصورة النوعية، والصورة الكمالية، وقد ادعى حصر جميع الموجودات فسقط من قسمة هذه الصورة .

وأما قوله: مثل التحيز . فالتحيز ان أراد به الصورة، فهو اختراع خاص به، لان المتكلمين لا يقولون بوجود الصورة، والحكماء لا يستعملون لفظة التحيز أما التحيز موصفة عند المتكلمين الذين يقولون بكون المعدوم شيئاً لذوات الجواهر والأعراض مقتضية لكونها في الاحياز، أو في المحال بعد صيرورتها موصوفة بصفة الوجود .

وان أراد بالتحيز الصورة الجسمية، فما معنى قوله: مثل التحيز؟ بل كان يجب عليه أن يقول: هو التحيز، فان التحيز والاتصال الجسمي الذي لا ضد له هو الصورة الجسمية، فيشبهها^٣ به تشبيه الشيء بنفسه .

(١) يتعين . ج .

(٢) فيقسم . ب .

(٣) فتشبهها . ج .

قال: وبما^١ يستغنى عنه المحل في قوامه، ولا يستبدل المحل باستبداله مثل الكون في المكان، والانصال الذي هو ضد الانفصال، ويسمى عرضاً.

أقول: الكون في المكان من الامثلة التي أوردتها للاعراض التي لا يخلو المحل منها، وطلب الفرق بينهما وبين الصورة التي يحتاج في قوامه اليها، ثم حكم بامتناع التفصي منه .

وقال^٢: ولات حين مناص^٣، وهما نقل ذلك المعنى بعينه، وقد حصل له التفصي والمناص اللذين لم يكونا لغيره، وقد قيل: اذا لم تستحي فاصنع ما شئت^٤.

قال: وأقسام الاعراض غير محصورة بالنفي والاثبات في عدد، الا أنها حصرت بالمقولات التسع، وقد حصرت في الكم والكيف .

أقول: اذا لم يكن الاعراض محصورة، فكيف يمكن استيعاب أقسام الموجودات حسب مادعاه في القسمة؟ اذ من الجائز أن يكون عرض آخر موجوداً وهذا أيضاً كالاول .

ثم قال: وكذا الحال في العقل والنفس، فانهما ذاتان يجتمعان ولا يجامع أحدهما الآخر ببسيطة^٥ ولا يكون شائعاً .

ومع هذا يقول لكلام غيره: انه بكلام المجانين أشبه فمثله في ذلك ما قيل

(١) والى ما . ب . ج .

(٢) زائد في الف .

(٣) قال . ج .

(٤) آية ٣ ، سورة ٣٨ .

(٥) الخصال للشيخ الصدوق ٢٠ / ١ .

(٦) ببسيط . ج .

رمتني بدائها وانسلت^١ .

ثم قال: فعلم من ذلك أن الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى، فاجتماع المثليين والجسمين غير، واجتماع العرضين غير^٢ ، واجتماع الهيولى والصورة غير، واجتماع الجواهر العقلية غير. فكيف سردها سرداً واحداً رماً في عماه؟ وليس ذلك على منهاج المنطق .

القول: مثله كما قال ابن سينا عن ارسطاطا ليس^٣ بكلام غير الذي ادعى أنه يتكلم بالمنطق: انه يتمنطق على المشائين . فهذا أيضاً يتمنطق على ابن سينا، من غير معرفة بالمنطق ! .

قال: وقوله: ثم ان كان أحدهما ثابتاً حال مفارقة الآخر قسم لاقسيم له^٤ . بل حقه أن يقول : ولا يكون^٥ ثابتاً حالة مفارقة الآخر. فان ذكر أحد القسمين لا يدل على الآخر .

القول: لا يعبر عن الذاتين المجتمعتين بالقسمين^٦ ولا بالقسمين، انما يقال في المتعاندتين، وههنا ليس من حقه أن يقول: اذ لا يكون ثابتاً. انما ذلك من حق الانفصالات، بل من حقه أن يقول: الآخر غير ثابت، وانما لم يذكر تلك القرينة لعدم الحاجة إليها. وهذا الرجل مع فرط تمنطقه لم يفرق بين المتصلة والمنفصلة. فان^٧ ابن سينا أورد مقدماً بمتصلة^٨ تالية سيورده فصل سيفه عليه، بأنه لم

(١) لقد رمتني عنده بدائها وانسلت التي استقى من مائها

مجمع الأمثال ١٠٢/١ ، لسان العرب ٣٣٨/١١ .

(٢) واجتماع العرضين ، واجتماع الهيولى . ج .

(٣) محبوب القلوب للديلمى ٩٧ .

(٤) قسم لاقسم له . ب .

(٥) اذ لا يكون . ج .

(٦) بالقسمين انما يقال . ب .

(٧) قال . الف .

(٨) لمتصلة . ج .

يذكر مايقابله . كأنه فهم من قوله: ان كان . اما أن يكون ، حتى يتم كلامه، أو لا يكون. أترى لو قال: ان كان العدد زوجاً، كان منقسماً بمتساويين، لوجب عليه أن يقول: لو كان فرداً. فانظروا يا أولى الالباب في هذا التحكم البارء ؟ ١ .

قال : ثم غير العبارة الى قوله: أو كان أحدهما مفيداً لمعنى به بصير الشيء موصوفاً والآخر مستفيداً، وهو تقسيم صحيح .

اقول: التقسيم صحيح، على أنه لم يذكر هناك غير الثابت، وذكر هنا^١ المستفيد لانه يريد نفس المحل، وهو الموصوف بالثابت والمستفيد، واذا تغير المحل تغير الحال، قياس ما يحكم في الاول أن يقول: وان كان أحدهما مفيداً لمعنى، أو كان غير مفيد حتى تكون القسمة صحيحة .

وان أراد بالقسمة الصحيحة: انه^٢ ذكر حكم كل واحد من المتقابلين، فقد ذكر من^٣ الاول أيضاً بقوله: مع مفارقة^٤ الآخر، لانه^٥ جعل من^٦ الاول لاحدهما الثبات وللآخر المفارقة التي هي الزوال ، وفي الثاني لاحدهما الافادة والآخر الاستفادة . فأي شيء أوجب فساد الاول وصحة الثاني ؟

قال : لأنه جعل الثابت والمستفيد محلاً، وغير الثابت والمفيد حالاً . ويلزم عليه أن يجعل الصورة غير الثابتة مع أنها مفيدة، والهيولى ثابتة مع أنها مستفيدة، والثابت بالمفيد أولى من المستفيد .

اقول: انما جعل المحل ثابتاً والحال زائلاً لدوام وجود الهيولى^٧ وزوال

(١) ههنا . ب .

(٢) ليس في ج .

(٣) في . ب .

(٤) مفارقتة . ب .

(٥) فانه . الف ج .

(٦) في . ب .

(٧) اذا كان دائماً لدوام الهيولى . ج .

الصور^١ عنها في الكائنة الفاسدة ، ودوام وجود الجسم وزوال الاعراض عنه .

وانما جعل المحل مستفيداً والحال مفيداً لان المحل قابل مستعد يتصف بالحال، والحال فاعل مخرج من القوة الى الفعل بفيد صفة لمحلها، وان الحكم بأن الثبات^٢ بالمفيد أولى من المستفيد. فكلام شعري لاطائل تحته، تعلم من قوم يبنون قواعد كلامهم على أمثال هذه الدلائل .

قال : على أن المحل قد يكون هيولى ، وهو ما لا يستغنى في قوامه عن الحال فيه وهو الصورة، وقد يكون جسماً وهو ما يستغنى في قوامه عن الحال فيه، وهو العرض، وأحد المحلين ثابت في الحال، والثاني ثابت بذاته، فكيف يستويان في المحلية ؟

اقول : انه اعترف بأنهما مستويان في الثبات، الآن ثبات أحدهما من حاله ، وثبات الآخر من ذاته ، فلما تساويا في معنى الثبات استويا في المحلية ولا تباينا^٣ في الاحتياج الى الحال والاستغناء عنه تبايناً، فصار أحدهما هيولى والآخر موضوعاً^٤ .

قال : على أنه سمي المحل الذي يستغنى في قوامه عن الحال موضوعاً والذي لا يستغنى هيولى، والموضوع هو الجسم، اذ الجسم يستغنى في قوامه عن الحال، وكذلك قال في آخر الفصل : ان الشيء اذا كان في محل هو موضوع يسمى عرضاً .

(١) الصورة . ب .

(٢) الثابت . ب .

(٣) ولما تباينا . ب .

(٤) موضوعاً . ب ج .

أقول : أخطأ في قوله : والموضوع هو الجسم ، فإن الجسم ^١ موضوع مستغن عن الحال فيه ، وليس كل موضوع مستغن عن الحال فيه جسماً ، وهذا الغلط يقال له : إيهام العكس .

وأما كون الموضوع أعم من الجسم ، فلأن كل عرض يحل فيه عرض آخر فهو موضوعه ، وهذا الرجل قد نسي ما رواه أولاء عن الفلاسفة : أنهم اثبتوا أعراضاً ليست قائمة بالمتحيزات ، فلا يكون ما يقوم بتلك الأعراض موضوعاً بها مع كونه غير متحيز ، أو لعله يثبت جسماً غير متحيز .

قال : فقوله : كل ذات لم يكن في موضوع ، فهو جوهر . كان معناه : كل ذات لم يكن في جسم فهو جوهر ، ويعود الى أن يقال : كل ذات لم يكن في جوهر فهو جوهر .

وليس هذا مما يعد بياناً بل هو بكلام المجانين أشبه ، وعن منهاج العقلاء أبعد .

أقول : هذا التشنيع قد عاد اليه لسوء فهمه معنى الموضوع ، وجعله هو الجسم ، ثم جعله الجسم الذي هو جوهر ما هو الجوهر ، وركب ^٢ هذه الهذيانات ثم شنع على من يقول بذلك ، وليس به قائل غيره .

قال : وإن كان للموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليحقق له وجوداً غير اللفظ ، أو قسماً له غير ذاته ، ولا يجد اليه سبيلاً .

أقول : أي والله للموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، وقد صرحوا به ، إلا أنه

(١) « الجسم » ساقط عن الف .

(٢) موضوعاً لها . ب .

(٣) مركب مثل هذه . الف ج .

لم يفهمه لغلوانه في العصبية، وترك الانصاف والاعجاب بنفسه، وبكلام من ينسج على منواله .

قال : يتوجه على مساق كلامه بطريق آخر ، بأن يقال : انك جعلت الهيولى ^٢ محلاً غير مستغن عن الحال ، فاما أن تريد أنه غير مستغن في قوامه موجوداً، أو تريد أنه غير مستغن في قوامه عنه ^٣ ماهية .

فان قلت: هو محل لا يستغنى عن الحال في قوامه موجوداً، فكثير من الجواهر والاجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الاعراض في قوامه موجوداً ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى ، والحال لا يكون صورة .

القول : هذه القسمة يوردها من لا يفهم الصريح من كلامهم ، فانهم لم يجعلوا الهيولى في ماهية محتاجة الى الصورة أصلاً، فهذا السؤال منشأ سوء الفهم .

وأما قوله : كثير من الجواهر لا يستغنى عن الاعراض . فحكم منه لا يسمونه ولا يفتنيه من جوع وسيأتي بيانه .

قال : وان قلت: هو محل لا يستغنى عن الحال في قوامه ماهية . فغير مسلم فان الهيولى لها ماهية وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزؤها المقوم ولو كانت الصورة [جزءاً] مقوماً لها لاستحال أن يرسم معناها في الذهن دون جزؤها المقوم ، ولو كانت الصورة ^٥ جزءاً لها لكانت الهيولى مركبة لا بسيطة فنحقق أن الهيولى محتاجة الى الصورة في وجودها لا الى ماهيتها .

(١) تقسيم . ب ج .

(٢) هيولى .

(٣) قوامه ماهية .

(٤) نحكم « منه » . ب ج .

(٥) بين القوسين ليس في الف .

أقول : قد فصح نفسه في هذا البيان، فانه ظن أن بساطة الهيولى منافية لتركيب^١ ماهيتها من جنس ولصل، أو ما يجري مجراه، والهيولى بسيطة من حيث لم يتحصل من اجتماع أجزاء موجودة، ويحصل الجسم من الهيولى والصورة، ومركبة الماهية من جنس هو الجوهر وفصل هو القابل بذاته لما يجعله موجوداً بالفعل أعني الصورة. وكل من لم يدخل البيوت من أبوابها يقع في مثل هذه الفضائح ! .

قال : وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض، فان من الجوهر^٢ ما لا يخلو من بعض الاعراض وجوداً كالكون في مكان، والكون في زمان، وعن بعض الكميات، وعن بعض الكيفيات والوضع، كما لا يخلو الهيولى عن الصورة وجوداً، فما الفرق بين القسمين ؟ وهذا شك أوردها فما التفصي عنه ؟ ولات حين مناص^٣ .

أقول : ليس كل ما لا يخلو عنه شيء يكون ذلك الشيء^٤ محتاجاً إليه في قوامه، فالجسم لا يخلو عن حركة أو سكون، لكنه ليس بمحتاج إليهما ولا إلى أحدهما في قوامه والا لكان الجسم المأخوذ وحده في العقل محكوماً عليه، بأنه موجود بالقوة، ويصير جسماً موجوداً بالفعل بهما .

وأيضاً لما بقي الجسم الموجود ذلك الجسم الموجود بالفعل، اذا تبدل أحدهما إلى الآخر، والهيولى المحتاج في قوامها إلى الصورة لا يتحصل وجوده بالفعل اذا عقلت مجردة عن الصورة، واذا تبدلت الصورة إلى غيرها لم يبق

(١) تركيب . ب .

(٢) الجوهر . ج .

(٣) آية / ٨ ، سورة ٣٨ .

(٤) ليس كل ما يخلو عنه شيء يكون ذلك الشيء . ب .

الهيولى الموجودة بالفعل؛ تلك الموجودة بالفعل فأنها^١ أو كانت بالفعل^٢ قبل التبدل مع الصورة المحصلة إياها ناراً ثم صارت بعدها هواءاً ، فصار ذلك الموجود بالفعل موجوداً آخر بالفعل مخالفاً له في الماهية .

وهذا إذا كان التبدل في الصورة النوعية ، أو كانت قبل التبدل بالفعل مع الصورة المحصلة إياها جسماً ذامقدار [ويعده جسماً آخر من شأنه أن يكون ذا مقدار]^٣ ، أما أعظم أو أصغر من ذلك بعد تبدل تحصيلها، وهذا إذا كان التبدل في الصورة الجسمية ، فهذا هو الفرق بين الاحتياج في القوام الى شيء وعدم الخلو عن شيء .

وأيضاً أحد المتضايفين لا يخلو عن مضائفه، ولا يكون محتاجاً إليه في قوامه من حيث يعقل موجوداً بالفعل من غير وجود مضائفه، وإن كان لا يعقل إلا بالقياس الى شيء غير مضائفه، من غير أن يلزم الدور .

وهذا هو التفصي والمناص. وهو ظاهر لمن تعمق^٤ النظر في الاشياء، وتفتن الفرق .

قال : وأما أقسام الجواهر^٥ التي ذكرها ابن سينا فغيره بصورة بالسلب والايجاب المتقابلين ، حتى يظهر التعاند في المنفصلات، فلا يشذ عنها قسم ، ولا يزداد فيها قسم، بل من الاقسام ما لم يذكر له قسيماً، فبقي أعرج^٦، ومنها ما ذكره في قسم شرطاً لم يذكره في قسيمه ، وكان أعوج .

(١) ان . ب . ج .

(٢) بالمول . ج .

(٣) بين القوسين ليس في نسخة ب .

(٤) بمعنى . ج . بنم ج الف - خ ل .

(٥) الجوهر . ج .

(٦) أعوج .

اقول : تسوية القسمة بالتقابل الصريح من شأن المبتدئين، والعلماء انما يوردونها على ما يقتضيه الحال اتكالا على أفهام المتعلمين، أو طلباً لتحويجهم^١ في المعاني، وربما يتركون قسيماً للاستغناء عنه، أو يوردون في أحد الأقسام شرطاً لقاعدة زائدة .

وهذه المؤاخذه على الإطلاق يشبه مؤاخذه الشعراء، أو المذكورين الذين من شأنهم أن يزينوا الألفاظ بالموازنة والمطابقة، ولم يراقبوا أحوال المعاني .
قال : مثل قوله : كل جوهر لافي موضوع فاما أن لا يكون في محل أصلاً أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل، وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن يقول: وكل جوهر فاما أن لا يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل . وجبت لا يكون التقسيم تقسيماً للجوهر بل للوجود الأعم منه ، فان العرض يدخل في التقسيم الثاني ، فان اعتبر القيد والشرط في أحد القسمين فيجب أن يعتبر في القسم الثاني، وان لم يعتبره بطل التقسيم، ولم يظهر التعاند فيه .

اقول : انه مؤاخذه^٢ بشيء^٣ ، واعتذر له، فأبطل بنفس كلامه مؤاخذته وذلك أنه لم يعرف أن التعاند الذي يكون التقيضين المشتملين على شرائط التناقض لا يصح الا في قسمة الى قسمين يتناولان^٤ جميع الاحتمالات حيث لا يكون شيء من القسمين، ولا يخرج عنهما شيء^٥، وهي^٥ المسماة بالمنفصلة الحقيقية . أما في قسمة بعض أقسام تلك المنفصلة الى^٦ أقسامه فلا يمكن أن يقع ذلك التعاند

(١) لتخريجهم . ب . لتخريجهم . ج .

(٢) واخذه . الف .

(٣) لشيء . ب .

(٤) يتناول . ج .

(٥) هو . ب .

(٦) على . ج .

أصلاً، والا لدخل فيه مالم يكن منه.

مثلاً إذا أردنا أن نقسم العدد الى الفرد والزوج لا يجوز لنا أن نقول: العدد

أما أن ينقسم، أولاً ينقسم أصلاً، والا لدخل فيه مالم ينقسم بعدد.

وإذا قلنا: أنه إما فرد أو زوج، فقد أثبتنا بالقسمة الصحيحة، وليس لأحد أن يقول: لم قلت: أنه فرد أو ليس بفرد . حتى يكون بينهما تعاند، كما ذكره؟ .

لأننا لو قلنا كذلك لدخل^١ فيما ليس بفرد سائر الموجودات الخارجة من العدد.

وما أورد ابن سينا ههنا تقسيم صحيح عند من فهم كلامه من الأول، ولم يتكرر شيء من القسمين، ولم يخرج منهما شيء من الجواهر، وإن لم يكن الكلام على موازنة الشعراء، فليس عليه عيب من ذلك .

قال : وكذلك قوله في المرتبة الثانية: وإن لم يكن في محل أصلاً، فاما أن يكون محلاً بنفسه ولا تركيب فيه، أولاً يكون .

أقول : هذا ليس مما قال أولاً، فإن حاصل كلامه يرجع الى قسمة ما ليس في محل، الى محل مركب^٢، والى ما ليس بمحل غير مركب . فالتعاند فيه حاصل، والقييد المورد في الأول مرتفع في الثاني، فالموازنة حاصلة، ما^٣ أدري كيف يؤاخذ به .

قال : ولعله اقتصر نوع اقتصار ههنا، وكان من حقه أن يقول : فاما أن يكون محلاً بنفسه أولاً يكون، وما كان محلاً بنفسه، فاما أن يكون فيه تركيب أولاً يكون، أي ما كان^٤ محلاً بنفسه، فلا يخلو اما أن يكون بسيطاً أو مركباً، ثم

(١) اثبتناها . ج .

(٢) دخل .

(٣) محل غير مركب . ج .

(٤) وما أدري . ج .

(٥) أو ما كان . ج .

المحل البسيط هو الهولي، والمركب هو الجسم .

القول : هذه قسمة مثلثة ، ومرجعها الى أن يقال: وكل ما ليس في محل فهو اما محل بسيط، أو محل غير بسيط، أو ليس بمحل . والقسمة ^١ التي أوردتها ابن سينا مثناة جعل فيه نفس المحل البسيط أحد القسمين، وماعداه مما يشتمل عليه القسمان الباقيان قسماً آخر . ثم قسم بعد ذلك [ذلك ^٢] القسم الآخر الى مركب هو الجسم، والى غيره فكال مفارقات .

وقد استوفى الأقسام جميعها ^٣ بنوع آخر أحسن مما أوردته المصارع . والحكم بأنه يجب أن يقول هكذا لا كذلك، هوشىء لاطائل تحته .

قال : وهذا التقسيم انما يرد على محل لا يستغنى في القوام عن الحال لاعلى المحل المطلق فان المحل المطلق محل للجوهر والعرض جميعاً، فالهولي محل بسيط للصورة، وهي جوهر لا محل للعرض، والجسم محل مركب للعرض لا للجوهر .

القول : ان ابن سينا لم يرد أن يدخل الجسم في أقسام الموجودات من حيث أنه محل للاعراض، فان محل الاعراض ليس هو الجسم وحده، بل ربما يكون العرض، ولذلك لم يقسم كما ذهب اليه المصارع ، بل أدخله من حيث أنه ليس بمحل لا تركيب فيه ^٤ ، وهو مركب في نفسه، وهذا أحسن .

قال : والجسم انما يكون محلاً بما ^٥ هو ذو هولي لا بما ^٦ هو ذو صورة

(١) والقسم . ج .

(٢) ليس في نسخة ب .

(٣) جميعاً . ب .

(٤) لا يركب فيه . الف .

(٥) مما . ج .

(٦) مما . ج .

اذ المحلية يشعر بالقبول والاستعداد، وهذا للهبولى للصورة، فاذا رجع القسمان الى قسم واحد .

اقول : ان اراد بقوله: الجسم يكون محلا بما هو ذو هبولى . أنه يكون^١ مركباً من الهبولى ومن غيره، فما يقول في الاعراض التى هي محل لاعراض آخر وليست بمركبة من الهبولى ومن غيرها؟ وان اراد به كونه غير مجرد من المادة فما^٢ يقول في النفوس المجردة التى هي محل للصور، وملكت يعرض فيها ؟ فالحكم بأن كل قابل مستعد هو هبولى ، لان الهبولى قابل مستعد، أيضاً من باب ايهام العكس .

قال : وأما ما قال: أن ما ليس بحال ولا محل، يجب أن يكون صورة عقلية هي العقل والنفس . فتحكم محض، لان التقسيم لا يقتضي جواز وجودها ، ولم يقم على وجودها برهاناً .

اقول : هذا قول فاسد اعترض عليه بما ليس من حقه الاعتراض على مثل ذلك. وذلك أن ابن سينا قال: والقسم الذي لا يكون حالاً ولا محلاً بسيطاً كان أومركباً منهما، فنحن نسبه صورة مفارقة كالعقل والنفس، وهذا لا يقتضي اثبات وجود العقل والنفس، حتى يطالب بأقامة البرهان على جواز وجودهما. فان قائل يقول : الشيء اما ممكن أو غير ممكن ، وأنا اسمي^٣ ما ليس بممكن محالاً. لا يكون مطالباً بأقامة البرهان على جواز وجود المحال أو على وجوده. **قال :** وليس في الجوهرية والحقيقة متماثلين .

اقول : النفس والعقل في كونهما موجودين لا في موضوع . الذى من

(١) ان يكون . ب .

(٢) ما . ب .

(٣) وانما يسمى . ج .

ذلك يفهم جوهريتهما متماثلان ، وفي كون احدهما متصرفاً في جسم والاخر ليس بمتصرف في جسم ، غير متماثلين .

وأيضاً لو سلمنا عدم تماثلهما لما اقتضى ذلك خلافاً في القسمة ، كما لو قال في أحد قسمة العرض : اماكم ، أو غيركم ، وغير الكم وهو سائر^٢ الاعراض غير متماثلين لم يكن مخلاً في هذا التقسيم .

ثم قال : وقد أغفل التقسيم الذي أورده أقساماً من الجواهر [وهي الجواهر]^٣ الثانية من الأنواع ، والثالثة من الاجناس ، ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر بل لم يذكر تقسيماً يستوفي جميع [أنواع]^٤ الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها ، حتى ينبيء^٥ بالقسمة العقلية امكان دخولها في الوجود ، وبالبهران العقلي تحقق وجودها .

اقول : أما ادخال الاشخاص في القسمة العقلية فمحال ، لأن غير المعقول كيف يدخل في قسمة المعقول ، والشخص بما هو شخص ليس بمعقول ، وأما الأنواع فلم تكن القسمة الا باعتبارها ، وأما الاجناس فهي داخلة في الأنواع لأنها اذا وجدت وجدت .

وأما حصر المقولات في الكم والكيف فمما^٦ ليس يعقل به أحد^٧ ، فان الإضافات والنسب لا تدخل الكم ولا في الكيف ، وانما قيل : انحصر المقولات

(١) أخذ في قسمة . ب .

(٢) هو سائر .

(٣) زائد في الف .

(٤) زائد في الف .

(٥) يثبت . ب . يثبت . ج .

(٦) مما .

(٧) لم يعقل به أحد . ب .

في الكم والكيف والاعراض النسبية بأن يقال : انها اما أن تقتضي قسمة أونسبة أو لا تقتضي أحدهما .

قال : والمحل منه ما هو بسيط ومنه ما هو مركب ، والحال منه ما هو جوهر ومنه ما هو عرض ، والمحل والحال معاً شخص معين .

اقول : على مثل هذا الكلام تضحك الثكلي ، فان الجسم محل بسيط مع حال هو جوهر ، والهولي المستعدة محل بسيط مع حال هو عرض ، ولا شيء منها بأشخاص ، فانهما يحمل على كثيرين .

وأيضاً قولنا : هذه المادة ، وهذه الصورة ، وهذا السواد . يدل على أشخاص من الجواهر والاعراض ، مع أن كل واحد منها ليس بمحل وحال معاً ، والرجل لا يعرف أن المعنى المعقول لا يتشخص بالتركيب ، بل انما يتشخص بإشارة يقتضيها^١ زمان ومكان بعينها ، أو غير ذلك مما قيل وسيجيء ذكره . والإشارة مما لم يدخلها في أقسام الموجودات .

وأيضاً الحال والمحل معاً هو المحل المركب ، فيلزم أن يكون المحل المركب هو الأشخاص لا غير .

قال : ويسمى الأشخاص الجواهر الاولى ، والانواع الجواهر الثانية ، والأجناس الجواهر الثالثة . لقربها وبعدها من المحس ، وان عكست فلقربها وبعدها من العقل .

اقول : هذا أخذه من ابن سينا وغيره ، ولم يعرفه حق المعرفة ، فان هذه المعاني من الجواهر اذا أخذت من حيث كونها صورة^٢ أمّا في المعقول فهي أعراض ، واذا أخذت من حيث كونها اذا وجد مدلولاتها في الاعيان لم يكن

(١) نقيضها . ب ج .

(٢) صوراً . ب ج .

في موضوعات ، فهي جواهر لصدق اسم الجوهر عليها جميعاً .
ثم انه أراد بذكر هذه الجواهر استيعاب جميع أجناس الجواهر ، حتى
يصير تقسيمه مستوفياً لجميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها كما ادعى أولاً .
فما يقول في الاعراض ؟ فانها تشمل على أشخاص أيضاً وأنواع وأجناس
فهي بموجب قوله يجب أن تكون جواهر ، وان كانت أعراضاً فلم يوردها في
قسمته^١ .

قال : وأما القائم بنفسه الذي ليس بحال ولا محل بل هو المستغنى عنهما
فلا يخلو اما أن يكون له تعلق بهما أولاً يكون ، وماله تعلق ، فاما أن يكون له
تعلق افاضة الحال ، أو تعلق اقامة المحل بالحال ، أو تعلق تدبير الحال والمحل
معاً .

اقول : ليست هذه القسمة حاصرة ، بل ومنها^٢ تعلق ابداع المحل ، وتعلق
افاضة الحال في المحل ليست غير تعلق اقامة المحل بالحال ، وان كان غيره ،
فبتبعية الحال قسم آخر^٣ .

قال : فما له تعلق افاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال الواهب
للصور .

اقول : هذا بعينه هو الذي منع ابن سينا عنه . وقال : نفس التقسيم لا يقتضي
جواز وجوده ، ولم يقم على وجوده بهاناً .

قوله : فان الصور والاعراض التي تحدث في المواد ، والحال^٤ من فيضه
وسببه .

(١) قسمة . ب . قسميه . ج .

(٢) بل منها . ب .

(٣) الحال بالمحل قسم آخر . ب ج .

(٤) المحال . ب ج .

القول: هذا دعوى من غير برهان، وتحكم تقليدي من غير حجة، وسبشك في آخر الكتاب فيه ، وتمثل^١ الى أنه نفس انسانية هي أفضل النفوس ، وكأنه نفس النبي صلى الله عليه وآله .

قال: وماله تعلق اقامة المحل بالحال فهو الطبيعة الكلية السارية في جميع الموجودات الشلية الجسمانية المعدة لها في قبول الصور والاعراض .

القول: ان أراد بالطبيعة ما يقتضي الحركة والسكون في الجسم لذاته، فهو ليس لشيء واحد، لان المقتضي للحركة على المركز غير المقتضي للحركة الى المركز ، وغير المقتضي للحركة من المركز . وان أراد بالموجودات السفلية ، وما دون فلك القمر، فلا يكون للافلاك طبيعة، وحينئذ لا يكون محلها معدة لقبول الصور والاعراض .

وأيضاً ان أراد بالسريان الشيوخ المذكور ، فهي صورة أو عرض ، وما الفرق بينهما وبين الصورة والعرض^٢ ، وما بال^٣ مفيض الصور على المحل لا يفيض الاستعدادات ، ولا على الحال حتى يقبل الصور والاعراض ، حتى لا يحتاج الى شيء غيره ؟

قال: وماله تعلق تدبير الحال والمحل معاً حتى يتوجه الى كمالاتها من مبادئها ، فلا يخلو اما أن يكون مدبراً للكل - أعني العالم^٤ بأسره - تدبيره تدبير كلي لا جزئي ، فيسمى النفس الكلية .

القول: أراد^٥ بالكلي ههنا ما يقابل الجزئي ، فالنفس الكلية يكون معنى

(١) ويميل . ب . ج .

(٢) الصور والاعراض . ب .

(٣) قال . ج .

(٤) القائم . ب .

(٥) ان أراد . ج .

مقولاً^١ لا موجوداً خارج العقل، ولا يقال على غيره. وإن أراد به شمول تأثيره فينبغي أن يقال لها نفس الكل، وههنا لم يجد أثراً عاماً شاملاً لجميع الأقسام على وتيرة واحدة حتى يحتاج إلى مؤثر للكل، وذلك أن من الأجسام مالا نفس لها، ومنها مالهها نفوس، والنفوس تختلف بالنباتية والحيوانية والفلكية، ولكل واحد نفس مخالف لنفس الآخر مما لا يحتاج إلى نفس واحد للكل، وما الدليل على وجودها؟

قال: وأما أن يكون مديراً للأجسام الجزئية - أعني بعضها دون بعض - وذلك ينقسم إلى مديرات الأجرام السماوية التي لا تقبل الكون والفساد فتسمى النفوس الفلكية، وهي متعددة بعدد الأفلاك والأنجم التي قامت عليها الأرصاد، أو قامت أرصاد^٢ العباد، وإلى مديرات الأجسام الأرضية التي تقبل الكون والفساد، وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية، وهي فاسدة بفساد المزاج وتديرها تسخير^٣ طبيعي، والنفوس الانسانية التي لا تفسد بفساد المزاج، وتديرها تدبير عقلي^٤.

اقول: هذه القضايا كلها محتاجة إلى إقامة البرهان.

وأما قوله: تدبير النفس الانسانية تدبير تخيري^٥، فمن أين كان لها اختيار في تعلقها بالبدن، أو في انقطاع تعلقها عنه، أو في حصول صورة يطلبها ولا يظفر بها، أو في نسيان صورة حضرت عندها. وهل هذه إلا أسجاع وموازنات يستعملها أصحاب الالفاظ غير المتوغلين في المعاني؟

(١) مقولاً . ج .

(٢) عليها أرصاد . ب . ج .

(٣) تسخير . ج .

(٤) تسخير عقلي . ج .

(٥) تسخيرى . ب . ج .

قال : وأما ما لا تعلق به بالمحل والحال أعني المفارقات لمواد الأجسام فلا يقضي الحكمة ^٢ أن يكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمراً .

القول : وهذا أيضاً تحكم في البرهان ^٣ على وجود هذا التقسيم ^٤ ، ثم على امتناع كون بعض الموجودات عاطلة ، ثم على صدور الآثار منها لا غيره .
قال : فيجب أن يكون لكل نفس عقل كما لكل فلك نفس .

القول : وهذا قياس لا يرضى الفقهاء بمثله لخلوه عن المعنى الجامع .
قال : ويكون لها تعقلات فعلية لا انفعالية ، ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلي ، ويكون له تعقل ^٥ كلي يفيض منه الخير المطلق على الكل بواسطة النفس ، وينتهي إليه الوجود كما ابتدأ منه الوجود سلسلة مترتبة متصلة بأمر الباري تعالى وتقدس عن أن يكون حاله [جلاله] ^٦ تحت الترتب في الموجودات أو التضاد في الكائنات . فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ، والعقول محتاجة إليه لتعقل كليات أو جزئيات ^٧ ، والنفوس مفتقرة إليه لتدبير مساويات أو أرضيات ، والطبائع مسخرة له بسائط ومركبات ، ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ^٨ ، هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين ^٩ . والحمد لله رب العالمين .

(١) له . ج .

(٢) الحكم . ب .

(٣) فما البرهان . ب ج .

(٤) القسم . ب .

(٥) تعلق . ج .

(٦) حاله جل جلاله .

(٧) جزئيات أو كليات . ب ج .

(٨) آية ٥٤ . سورة ٧ .

(٩) آية ٦٥ . سورة ٤٠ .

اللهم انفعنا بما علمتنا وعلما ما ينفعنا [به] ^١ بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

اقول : هذا كله يشبه كلام الواعظين لآمدخل له في أقسام الوجود ، ولا برهان على شيء منه . والعجب أنه رد على ابن سينا قوله : ما ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما بعقل أو نفس ^٢ . بقوله : ليسا في الجوهرية والحقيقة متماثلين . ثم انه قسم ما ليس بحال ولا محل ، الى عقل أو نفس وطبيعة هي غير متماثلة لافي الجوهرية ^٣ ولا في الحقيقة . وقد ظهر أن كل سهم رماه في هذه المقابلة فقد رجع الى صدره ، وكل حيلة استعملها في هذه المصارعة فقد صار ^٤ سبياً لانصراعه . وكيف يقف الواعظ والشعراء والمتسوقون على العوام في علية الحكماء ؟

وهؤلاء اذا تعرضوا لمبارزتهم ، وتصدوا لمصارعتهم لا يفضحون الا أنفسهم وبالله الانتجاء من سوء التوفيق .

(١) ليس في . ب ج .

(٢) لعقل أو نفس . ج .

(٣) الجوهرية . ج .

(٤) صارت . ب .

المسألة الثانية

(اثبات واجب الوجود)

قال المصارع : المسألة الثانية في اثبات واجب الوجود .

قال ابن سينا : لا نشك أن هنا وجوداً وأنه ينقسم الى واجب الوجود لذاته، وواجب لغيره ممكن باعتبار ذاته، ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، ولا يجوز أن يكون لذات واجب الوجود بذاته مبادئ يجتمع فيتقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء حد، ولا أجزاء كمية ، ولا يكون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الاجزاء بذاته^١ .

وقال: واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته، وكل واجب الوجود بذاته فهو خير محض ، وكمال محض ، وحق محض .

وقال: لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لان وجود

(١) كتاب النجاة ٢٣٥ . طبع مصر .

نوجه له بعينه ، فلا يجوز أن يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود^١ ، حتى يكون وجوب الوجود عاماً لهما جنساً أولاً ، عموماً بالسوية ، بل بعينه ، لأنه واجب الوجود فقط لا لامر غير ذاته المتعين .

ثم إن كل ممكن باعتبار ذاته ممكن^٢ أن يوجد ، وممكن^٣ أن لا يوجد ، وإذا ترجح الوجود على العلم ، احتاج إلى مرجح لا محالة ، والمرجح لجميع الممكنات^٤ يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجباً بذاته خارجاً عن سلسلة الممكنات .

[وبعد هذا المنقول قال المصارع : الاعتراض الأول إن نقل المناقضات في كلامهم يسرى بالنقض والاشكال ، قوله : واجب الوجود قد يكون إلى قوله : قضيتان متناقضتان^٥ .

أقول : إلى هنا^٦ نقل من كلامه في كتاب النجاة^٧ ، ثم اعترض على ذلك بأن قال : بعد المناقضات في كلامه قبل الاشتغال بالنقض والإبطال ، وعد أربع تناقضات :

(التناقض الأول)

قال : قوله : واجب الوجود قد يكون بذاته ، وقد يكون بغيره . قول بعموم وجوب الوجود للقسمين .

(١) واجب الوجود . ب .

(٢) يمكن . ب ج .

(٣) يمكن . ب ج .

(٤) الكائنات .

(٥) ما بين القوسين ليس في نسخة . الف ب .

(٦) هي هنا . الف ج .

(٧) راجع كتاب النجاة ص ٢٢٩ إلى ٢٣٥ .

وقوله : لا يجوز ^١ أن يشترك واجبا الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاماً لهما جنساً أو لازماً . قضيتان متناقضتان .

(أقول : لو كان موضوعا القضيتين ومحمولاهما متحدين لكانتا متناقضتين ، لكن موضوع القضية الاولى هو واجب الوجود [بمعنى غير معنى واجب الوجود] ^٢ الذي لا يجوز أن يقع على ذاتين ، وذلك أن الاول غير مقيد بالذات والذات مقيد بها .

وأيضاً لو كان الشرط في القضيتين واحداً لكان كما ذكره ، لكن اشترط في القضية الثانية أن يكون الواقع على ذاتين وقوعاً بالسوية ، بقوله : حتى يكون وجوب الوجود عاماً لهما جنساً أو لازماً عموماً بالسوية ، ولم يشترط في القضية الاولى ذلك ، فان وجوب الوجود لا يقع عنده على الوجوب بالذات والوجوب بالغير بالسوية ، بل بالتشكيك على ما ذكره في غير موضوع من كتابه .

ثم قال المصارع : فان المعنى مالم يعم لم ينقسم ، واذا قسم فقد عم ^٣ أقول : التعميم يكون بالسوية ويكون لا بالسوية ، فان أراد به الاول فغير مسلم ، لانه ربما وقعت القسمة في المعنى ولم يعم المعنى عموماً بالسوية بل بالتشكيك ، كما اذا قسم معنى السواد الى الموجود في الغراب ، والموجود في الرماد ، ويكون حيثئذ الاقسام ^٤ مختلفة بحسب اعتبار معانيه ، فاذا ليس كل قسمة مقتضياً لتعميم معنى بالسوية .

قال : ولهذا صبح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره .

أقول : ان ابن سينا لم يصدر عنه ذنب في قوله ههنا حتى يحتاج الى

(١) ولا يجوز . ج .

(٢) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

(٣) فقد عمم . ب .

(٤) الانهام . ب ج .

اعتذار، ولعل المصارع يعني بالاعتذار التخصيص، وأنه خصص أحد الواجبين بالذات والآخر بالغير .

قال : وهذا فصل ذاتي أولاً، فلو لا عموم ذاتي أولاً لما صح الاعتذار .

اقول : لا يجب أن يكون كل تخصيص لمعنى عام بفصل ذاتي أولاً^١

فإن قسمة الضاحك بالفعل بالصبي والبالغ لا يقتضي كون الصبي والبلوغ ذاتيين أولاًزمين .

وأيضاً : لا يجب أن يكون المعنى المشترك جنساً ولا لازماً عاماً للتخصيص وذلك أن أدنى شيء من المشابهة - سواء كان في أمر ذاتي أو في أمر عرضي لازم أو غير لازم - تكفي في جعل الشيء مورد القسمة^٢ .

وأيضاً : أدنى شيء من المماثلة يمثل ذلك يكفي في تخصيص بعض الأقسام الواقعة في القسمة .

وقد ظهر مما ذكرنا : أن المصارع هنا أحوج إلى الاعتذار من ابن سينا .

(التناقض الثاني)

قال في التناقض الثاني : قوله : لا يكون أجزاء القول الشارح بمعنى

اسمه، يدل كل واحد منها على شيء غير الآخر بذاته في الوجود ، ومطلق قوله « واجب الوجود بذاته » مشتمل على ثلاثة ألفاظ : واجب ، ووجود ، وبذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

اقول : رحم الله امرءاً فهم أووعى^٣ أمراد ابن سينا : أن ذات واجب الوجود

(١) أو بلازم . ب ج .

(٢) مورداً للقسمة . ب ج .

(٣) رعى . الف .

لا يجوز أن يجتمع من مباد يقومها، فانه أراد بقوله : لا يكسبون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته أن لا يكون حده^١ المطابق لذاته الموجود متألّفاً من معاني تدل على موجودات متغايرة بالذات، كما اذا قلنا : الانسان حيوان ناطق . كان الحيوان معنى يوجد في الوجود لغير الناطق، والناطق من حيث مفهومه يجوز أن يكون لغير الحيوان أما اذا كان القول الشارح غير الحد الحقيقي، أو كان حداً حقيقياً ولكن لا يدل أجزاؤها على أشياء هي في الوجود متغايرة^٢ ، أودلت على أشياء متغايرة ولكن لا بذواتها ، لم يكن من قبيل ما لم يجوز .

فانه يقول به وللباري تعالى صفات اضافية وسلبية ومركبة منهما لا يحصى عدداً ، ولا شك أن مفهوماتها متغايرة ، ومقولة على شيء واحد بالذات ، ولفظة « واجب الوجود بذاته » لاجزائها مفهومات غير متغايرة بالذات ، فان مفهوم الوجود الذي يمتنع ارتفاعه لا بشيء غيره ، وأجزاء هذا القول مشتملة على السلوب عن ذلك الوجود .

قال: وعن هذا صحة^٣ القسمة بأن يقال: الوجود ينقسم الى واجب والى ممكن ، ثم الواجب ينقسم الى ما يكون واجباً بذاته والى الواجب^٤ بغيره، ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم^٥ الثاني ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني ، وذلك تناقض ظاهر !

اقول: هذا الكلام ليس بصحيح، لان الواجب الذي هو قسم الممكن

(١) ضده . ج .

(٢) متغايرة . ج .

(٣) صحت . ب .

(٤) واجب . ب .

(٥) غير ما يفيد القسم . ج .

لا ينقسم الى واجب لذاته والى واجب لغيره ، فان الممكن الوجود الذي هو أحد قسمي الوجود ليس في الوجود غير الواجب بغيره ، بل هو في الاعتبار غيره ، لكنه في الوجود هو .

ثم تعجب المصارح فقال: ومن العجب أنه يقول : ليس لواجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من الهولوى وصورة ، ولا أجزاء الحد المركب من جنس وفصل ، ولا أجزاء عموم وخصوص كاللونى والبياضية ، وكيف جعل الموجود^١ شاملاً لقسمي الوجوب والامكان ، ثم جعل الوجود^٢ خاصاً به .

القول: تعجبه^٣ هذا ، لانه اعتقد أن كل ما يقسم الى قسمين يكون مورد القسمة جزءاً من ماهية كل واحد من جزئيه ، وكل ما به يمتاز ذلك الجزء عن الجزء الاخر يكون جزءاً آخر غير الجزء الاول ، وقدمر في فساد هذا الاعتقاد ما فيه كفاية . ثم القائل لو قال^٤ : الموجود^٥ اما أن يكون وحده أو مع شيء ، الزمه بزعمه أن يكون الوجود وحده مركباً من شيئين ، وهذا أحق بأن يتعجب منه مما يتعجب منه !

ثم قال: وكيف جعل وجوب الوجود شاملاً لقسمي الوجوب بذاته والوجوب بغيره ، ثم جعل الوجوب بذاته فأصابه ، أليس ذلك قولاً صريحاً بأجزاء عموم وخصوص كاللونى والبياضية ؟

اللهم الا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها اعراضاً كلياً فيقول: هي حقيقة منكورة عديمة الاسم .

(١) الوجود . ج .

(٢) الوجوب . ج .

(٣) تعجبه . ب . ج .

(٤) ثم لو قال قائل . ب .

(٥) الوجود .

(٦) كلية . ج .

أقول: هذا الكلام أيضاً مؤلف من أربعة أشياء: حقيقة، ومنكرة، وعديمة

واسم، وهي معاني متغايرة . فإذا وقع فيما أنكر عليه !

قال: وقد ذكر هذا في مواضع أخر من الشفاء وغيره ، اذ تنبه بمثل هذه

الالزامات ، الا أنه ناقض ذلك . بأن قال : ^١ شرح اسمه انه يجب وجوده بذاته

فتالله من عديم اسم ، له شرح اسم !

أقول: ^٢ ليس بمنكر أن يعدم شيء اسم يدل على صفته بالمطابقة، ويوجد

له اسم يدل عليها بالتضمن أو الالتزام، فيكون له شرح اسم مع كونه عديم اسم

آخر .

قال: فهلا قال: اذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا ^٣ ؟

أقول: هذا الواعظ لو كان متعظاً يعمل بما يسأره لكان كلامه قريباً من

النجاح ! .

(التناقض الثالث)

ثم قال في التناقض الثالث: قوله: واجب الوجود بذاته واجب الوجود

من جميع جهاته . وأخذ يبرهن عليه : فإذا لم يكن له جهات لاجهات مكانية

حسية ؛ ولا جهات اعتبارية عقلية فكيف تعب ^٤ نفسه في البرهان على أنه واجب

الوجود من جميع الجهات ؟ فهو كمن أخذ يبرهن على أن واجب الوجود من

جميع الاجزاء والحدود ، بعد أن يبين ^٥ أنه لاجزاء له ولاحد له !

(١) أقول . الف

(٢) قال . الف .

(٣) أصول الكافي ٩٢/١ حديث ٢ : « اذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا » .

(٤) اتعب . ب ج .

(٥) يبرهن . ب .

القول : لعله لم يفهم معنى الجهة ههنا ، فحسب أن الجهات اما جهات حسية .
واما أجزاء الذي الجهة ، واذا كان لشيء ما اعتبار^١ مع كل واحد مما هو غيره .
على سبيل الاضافة ، أو على سبيل السلب ، كان له جهات بعدد تلك الاضافات
والسلوب ، ومراد ابن سينا ههنا بيان وجوب اضافة الجود على الموجودات
والكمال على الناقصات ، والخير على ما يستعد له ، ووجوب احاطته من حيث
العلم بالكل ، وعنايته بالكل ، وقدرته على الكل ، ووجوب مباينته الحقيقية
للكل الى غير ذلك ، وجميع هذه جهات .

قال : وأعجب من هذا قوله : وكل واجب الوجود فهو [خير محض - ولا ندري
مامعنى هذا الكل ؟ يعني به كل واحد من واجب الوجود]^٢ فهو خير محض فهو
إذا نوع وجنس ، أو يعني به أن كل ذاته خير محض حتى^٣ توهم أن كل ذواجزاء .
اقول : صدق والله ، فانه لودرى ما ذكره في أوائل كتبهم المنطقية بل في
أوائل النجاة^٤ : أن اللفظ اذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على أكثر من واحد كان
كلياً عند المنطقي ، واسم جنس عند النحوي ، ويصلح من حيث مفهومه لأن
يقع على كثيرين ، فيصح ادخال لفظة « كل » بمعنى كل واحد عليه ، واذا منع
مفهومه من ذلك كان جزئياً أو اسم علم ، وليست لفظة « واجب الوجود » بجزئي
يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه ، ولا اسم علم ، والالما احتيج الى اقامة برهان
على وحدته . وليس كل ما صح أن يدخل عليه لفظة « كل » بنوع أو جنس كما زعم

(١) لشيء اعتبار . ب . ج .

(٢) افاضته . ب . .

(٣) بين القوسين ليس في نسخة . الف .

(٤) حين . ج .

(٥) أنه . ب .

(٦) النجاة ص ٦ .

فانه يصح أن يقال: كل شمس، أو كل قمر، أو كل عالم، وإن لم يكن في الوجود منها إلا آحاد بأعيانها .

قال: فما ذلك التوحيد حتى^١ في اللفظ؟ وما هذا التكثير حتى في المعاني؟
أقول: هذا التكثير مؤد إلى ذلك التوحيد ودال عليه .

(التناقض الرابع)

ثم قال: في التناقض الرابع قوله: لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، وكيف استجاز أن يقال: نوع واجب الوجود في ذاته كما يقال في الشمس: أن نوعها في شخصها؟

أقول: كل ما لم يمنع مفهومه من وقوعه على كثيرين، فهو بالقياس إلى كل واحد مما يفرض أشخاصاً له نوع حقيقي، فأراد ابن سينا أن ينفي عنه ما يفهم في البداية عن إطلاق لفظ الواجب، وليس هذا بأكثر شناعة مما جاء في التنزيل: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»^٢. كما استجاز الله تعالى أن يقول: لو كان فيهما آلهة غير الله. أي على زعم من يقول به، استجاز لابن سينا أن يقول: لا يكون نوع واجب الوجود، على ما يذهب إليه باديء الفهم .

أقول: لانقص فوق اثبات الشريك له تعالى، والتنزيل مملو بنفيه عنه تعالى ولم يقل أحد بكون ذلك نقصاً في حقه .

ثم إن المصارع أخذ في الهذيان على عادته في مجالس الوعاظ^٣.

(١) التوحيد الصرف حتى . ب ج .

(٢) آية ٢٢ . سورة ٢١ .

(٣) الوعظ . ب .

فقال: كما يقوله الحالة^١ من الحشوية^٢ والداهية^٣ من القاصة ، نه جسم
ونه جوهر ، ونه مشكل^٤ ، نه مقدر ، نه مطول ، نه مدور ، نه مربع ، نه مخمس
نه مؤلف . ويقول الهمج من الناس : سبحان الله ، سبحان الله ! .

قال: فأخذ ابن سينا يطول الفصول في كتبه بنفي أمثال هذه الصفات من
واجب الوجود بذاته قبل اثباته .

القول : هذا نوع لطيف من الترتيب ، فإنه أراد أن يبين أن مفهوم هذه
العبارة ينافي كثيراً من النقائص قبل أن يشير الى المعني بها ، لئلا يحتاج الى
ذكره بعينه عند نفي النقائص عنه .

ثم أن أكثر التشنيع عليه بما ليس بشنيع ، ولم يورد في هذا الذي سماه
نقضاً رابعاً بكلام متناقض غير التشنيع بكلام يوهم العوام أنه يسمن أو يفني من
جوع .

قال: ثم أخذ في اثباته: بأن الممكنات يستند الى واجب الوجود لذاته^٥
فكانه أخذه بنوعيته في الذهن ، وقرر ما يلزم لنوعيته من نفي هذه السمات .
ثم أخذ بعينه حتى أثبت بدليل الامكان في الممكنات ، واسنادها الى واحد هو
واجب الوجود بذاته ، [ما هو خبط عشواء ، أورمي في عماية عمياء ، ونفي
نقائص هي اثبات نقائص .

ثم انه انتقل من مقام بيان المتناقضات^٦ الى مقام النقوض والابطالات .

(١) الحاكة . ب ج .

(٢) الحشوية : أصحاب الحسن البصري وقالوا بالتشيه . راجع كشاف اصطلاحات
الافقون طبع كلكته ١٣٩٦/١ .

(٣) الداهية . ب .

(٤) شكل . ج .

(٥) بذاته . ج .

(٦) التناقضات . ب ج .

فقال: وأما إبطال ما استدل به وأطلقه ، فنقول: قولك « لا يشك أن هنا وجوداً، وأنه إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته » . فقد جعل الواجب الوجود قسماً وهو الممكن بذاته ، ويلزم على ذلك أن يكون الوجود شاملاً للقسمين شمولاً بالسوية من حيث الوجود ، فيصلح أن يكون جنساً أو لازماً في حكم الجنس، ويخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلاً أو في حكم الفصل فيتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل أو ما في حكمهما من اللوازم، وذلك ينافي الوحدة، وينافي الاستغناء المطلق، فإن المركب من معنيين أو من اعتبارين بينهما عموم وخصوص محتاج إلى مقوماته أو لا حتى يتحقق حقيقته، وإلى مركب ثانياً حتى يوجد ماهيته .

أقول: قد مر في هذا ما فيه كفاية وفيه إيهام العكس : وهو أنه سمع أن كل جنس أو ما في حكمه فهو مورد [القسمة ، فحسب أن كل مورد القسمة يكون جنساً أو ما في حكمه]^١ .

ثم قال: ابن سينا: اني لأجعل عاماً شاملاً للقسمين شمولاً بالسوية، فإنه من الاسماء المشككة دون المتواطئة، وهو في واجب الوجود أولى وأول وفي الممكن لا أولى ولا أول، وما كان من الاسماء^٢ المشككة لم تصالح أن يكون جنساً، بل الاسماء المتواطئة التي تشمل الماهيات شمولاً بالسوية تصالح أن تكون جنساً، فلم يلزم ما ألزمته ولم ينتقض^٣ ما ألزمته .

ثم انه صادر على المطلوب الاول من وجهين: أحدهما أن انقسام الوجود إلى الواجب بذاته والممكن بذاته هو بعينه انقسام الوجود إلى ما هو أولى به

(١) بين القوسين ليس في نسخة . ب .

(٢) ثم قال . الف .

(٣) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

(٤) ما لم ينتقض . ب .

والى ما هو لا أولى به والوجود شاملا لهما شمولاً بالسوية من حيث الوجودية والوجود أمر ذاتي للقسمين الاخصين به .

القول : هذا يدل على أنه لم يفهم معنى التشكيك ، فان الشيء المنقسم بقسمين من أين يجب أن يكون شمولهما بالسوية ؟ وذلك انا اذا قلنا : البياض ينقسم الى بياض الثلج والى بياض العاج والى غيرهما ، لم يجب أن يتساوى بياض الثلج والعاج في البياضية .

ثم من أين يجب أن يكون الشامل بالسوية ذاتياً لا قسامة ؟ ليس هذا الامن حيث أنه سمع : أن الجنس شامل بالسوية ، فحسب أن كل شامل بالسوية جنس . ثم من أين علم المصارع ^٢ أنه صادر على المطلوب الاول ؟^٣ فانه قال : ليس الوجود شاملاً للواجب والممكن بالسوية ، لانه من الاسماء المشككة . والمصارع زعم أن شموله لهما هو عين شموله لما هو أولى به ولما ليس بأولى به ، وابن سينا لا يريد بالتشكيك الا هذا .

ثم ان المصارع زعم أن شموله لما هو أولى به ولما ليس بأولى^٤ شمول واحد بالسوية ، وهذه مكابرة صريحة !

ثم قال : وان كان عرضياً بالنسبة الى الجوهر والعرض وسائر الماهيات .

القول : كما صبح قسمة الوجود بالواجب^٥ والممكن ، صبح قسمة الجوهر^٦

(١) لاقسام . ب .

(٢) زائد فى . ب ج .

(٣) زائد فى . ب ج .

(٤) ولما هو ليس . ب .

(٥) به . ب .

(٦) الى الواجب . ب .

(٧) الى الجوهر . ب .

والعرض وغيرهما ، فما باله كان في الاول جنساً ذاتياً وصار في هذا الموضوع عرضياً؟
قال: وقد عرفت من تعريف الذاتي أنك اذا حضرته في الذهن ، وأحضرت
ما هو ذاتي له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتي له الا بذلك الحاضر في الذهن
وكان ^٢ وجوده في الذهن بوجوده لا عند وجوده ، وارتفاعه عن الذهن بارتفاعه
لا عند ارتفاعه ، والحال في الوجود وواجب الوجود كذلك ، فانك لا يمكنك
تصور واجب الوجود الا سبق تصور ^٣ الوجود ، واذا رفعت الوجود ارتفع
الوجوب بارتفاعه .

أقول: ان كان يريد بهذا البيان الذي يقلده ^٤ من ابن سينا ، وأراد أن يحتج
به عليه أن يجعل الوجود ذاتياً للواجب والممكن ، وعرضياً للجوهر والعرض
فقد أخطأ ، لانه اذا كان ذاتياً للممكن الذي هو اما جوهر واما عرض ، فقد صار
ذاتياً لهما . ونسي ما ذكره من كون الوجود من الاسماء المتواطئة حيث قسمه ^٥
الى أقسام منها الجوهر والعرض . وعنده ان كل ما يشمل مختلفات بالسوية فهو
جنس لهما ، فاذا الوجود جنس وذاتي للجوهر والعرض .

وأيضاً ان جرى على سياقهم وعرف الجوهر بالموجود لافي موضوع والعرض
بالموجود في موضوع ، فقد جعل الوجود ذاتياً لهما من أين له هذا الفرق ؟
قال: والرجل بما فطن ^٦ لمثل هذا الالزام ، وضع نفسه قسماً وراء المتواطئة
سماه المشككة . وليس في منطق الحكماء ذلك ولا يفتنيه من جوع ، ولا الالزام عنه
مدفوع .

أقول: هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما في منطق الحكماء

(١) أحضرت . ج .

(٢) مكان . ج .

(٣) ليس في . ب ج .

(٤) نقله . ب .

(٥) قسموا . ج .

(٦) لما فطن . ج .

والا لو وقف على كلام المعلم الاول عند استعمال الالفاظ المشككة بدل المتواطئة في البراهين وجبه المجادل والمغالط ، لم يقل ذلك .

ولو حضرني الكتب وقت تحرير هذا السواد لافردت ألقاظه وألقاظ غيره واذا ظفرت بالكتب ألحقها به انشاء الله تعالى .

وقد وقع الي بعد تسويد هذا المختصر بعض كتاب المنطقيين فوجدت . في التعليم الاول في كتاب طوييقا^١ من المقالة الثانية ما هذه عبارته :

ولما كان بعض المتفقة أسماؤها قديخفي حتى لا يشعر به ، وجب علينا اذا سألت أن نستعمل المتواطئة ، وذلك لأن أحد أحدهما لا يطابق الاخر ، فيظن به كذلك انه لم يجد على ما يجب ، اذا كان ينبغي أن يكون الحد يطابق كل متفق الاسم ، فاذا أنت أحببت فينبغي أن يقسم ، ولأن قوماً يقولون : ان التواطوء متفق في الاسم اذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله وان المتفق في الاسم متواط اذا كان يطابق كلها ، فينبغي أن يعرف في أمثال هذه ان أيها كان منهما هو متفق الاسم ، أو متواطئوه^٢ .

ثم قال : وأيضاً ان أحد الانسان شيئاً من التي يقال على أنحاء كثيرة بالقول الذي لا ينطبق^٣ على جميعها ، فلم يقل^٤ انه متفق في الاسم ، ولم يقل ان الاسم ينطبق على جميعها ، لان القول أيضاً لا ينطبق .

القول : فهذا بيان معاني الالفاظ المشككة صريحاً .

(١) طوييقا كلمة باللغة اليونانية ومعناها : الجدل . ويقال له في الاصطلاح المواضع الجدلية وأصله : توبيكو . وهو البحث السادس من كتاب المنطق لارسطو . لفت تامة دهخدا حرف الطاء ٣٣٢ .

(٢) متواطئه . ج .

(٣) ينطبق . ب .

(٤) ولم يقل . ج .

ووجدت في تفسير الاسكندر الافروديسي أول قاطيغورياس^١ من التعليق
الاول نقل يحيى بن عدي ما هذه عبارته : وآخرون يقولون : ان المقولة واحدة
هي الوجود ، وذلك أن هذا يحمل على الكل^٢ ، ويقولون كلامهم بهذا النحو
الموجود يحمل على الجواهر والاعراض اللذين هما مختلفان بالتنوع .
وأيضاً الموجود يحمل عليهما بما هو ، والذي يحمل على كثيرين مختلفين
بالنوع بما هو جنس ، فالموجود جنس .

ويقول : ان هذا وحده لا يكفي في أن يكون جنساً ، لكن يجب أن يحمل الجنس
بالتواطؤ ، والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق .

يريد باتفاق الاسم والحد ، فان الذي هو موجود هو أمر مقدم لذاته ، أو
مقوم بآخر ، والجوهر لا يقبل هذا الحد كله لكن نصفه ، لان الجوهر هو مقوم
لذاته وعلى هذا المثال بعينه ، ولا العرض أيضاً يقبل هذا الحد كله لكن نصفه ،
وذلك لان العرض مقوم بالآخر .

ووجدت في متن ايساغوجي^٣ من كلام فرفوريوس هكذا : ان كان الموجود
جنساً للجوهر والكم والكيف ولسائرهما ، فيجب أن يكون له عندها شروط الجنس
عند أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه : هي أن يتساوى أنواعه فيه ، أعني أن
لا يوجد أحد أنواعه متأخراً عن الآخر ، لكن مع وجود النوع الآخر ، ولا أحق
من الآخر .

ثم قال : وذلك انا نجد الجوهر في الوجود أكثر وأقدم وأحق .

(١) محبوب القلوب للدبلي ١٢٠ .

(٢) الكلى . ب .

(٣) ايساغوجي : الكليات الخمس .

(٤) فرفوريوس : محبوب القلوب للدبلي ١٥١ .

ثم قال: فان قال قائل: فكيف يحمل عليها باسم مشترك، وما يحمل على الاشياء باسم مشترك انما يشترك الاشياء بالاسم فقط، ونحن نجد الجوهر والكم والكيف وسائرهما ليس انما تسمى موجودة، بل كل واحد منها بمعنى الموجود وان كانت على جهات مختلفة.

ثم قال: والمعنى الذي يشترك فيه هذه الاشياء على هذه الجهة هي متوسطة بين المعنى الذي يكون منه الاشياء متواطئة^٢ اسمائها، وبين الاسم المشترك الذي يكون فيه الاشياء متفقة اسمائها.

ولعمري أنه مستحق للمعنيين جميعاً، لانه متوسط بأحد من الطرفين فقط^٣ فعلى هذا الجهة تشترك الاجناس العشرة في الوجود.

وقال: ومن المتأخرين أبو نصر الفارابي في كتابه في المقولات بهذه العبارة فالاجناس العشرة لها اسماء متباينة، وهي اسمائها التي تختص واحداً واحداً من العشرة، مثل الجوهر والكمية والكيفية وغير ذلك.

ونعني اسماء مترادفة يعنى كل واحد منها جميعاً، وهي الموجود والشيء أو الامر والواحد، فان لكل واحد منها يسمى جميع هذه الاشياء، وكل واحد من هذه الاسماء يقال عليها جميعاً باشتراك^٤، وهو من اصناف الاسم المشترك فيما يقال ترتيباً متناسباً، فان الوجود يقال على الجوهر أولاً، ثم على كل واحد من سائر المقولات.

وقال في كتاب البرهان: والذي يستعمل أجناساً وفصولاً في الحدود صنفان أحدهما بمنزلة ما يقال في الحيوان: انه جنس، وفي الناطق: انه فصل، والثاني

(١) الوجود . ب ج .

(٢) متواطئة . ج .

(٣) بخط . الف ج .

(٤) بالاشتراك . ب ج .

ما يدل عليه المشككات الثامة التشكيك، مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما أشبه ذلك .

والصنف الاول أخرى ما يكون جنساً وهو الجنس على الاطلاق .

وقال أيضاً فيه: وأما الحدود التى تؤلف من سائر تلك الاجزاء فان الموضوع في الحد مكان الجنس على الاطلاق ، اما أن لا يكون جسماً^١ أصلاً بل يكون اسماً مشككاً ، أو جنس بنحو آخر .

وقال في كتاب المغالطات: الالفاظ المغلطة منها الاسم المشترك ومنها الاسم المشكك ، وقد ساف قولنا في الفرق بينهما .

وقال أيضاً فيه: والمشاركة في أنفسها منها ماهو مشكك، ومنها ماهو مستعار^٢ ومنها منقول .

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الاسماء لم يخترعه ابن سينا ولم يضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة سماه مشككاً ، وقد أغناه من القول مشككاً بأن الواجب مركب من جنس وفصل وما يجري مجراهما ، فلولا مخافة التطويل لاوردت أكثر مما أوردته من كلام الحكماء المتقدمين على ابن سينا في هذا الكتاب ، ولكن فيما أوردته كفاية ونعود الى ما كنا فيه .

قال المصارع : وهب أنه قسم موجود، فليس يختص ذلك الوجود^٣ بل يجري مثله في الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الاجناس والانواع . فيقال: الوحدة يطلق على كل واحد، وهي بالاول أولى، والملة والحق والمبدأ يطلق على غير الواجب، وهي به أولى ، واسم^٤ الجوهر يطلق على ما اذا وجد كان

(١) جنساً . ب ج .

(٢) ما هو مشكك . ومنها مستعار ، ج .

(٣) ذلك في الوجود .

(٤) زائد في . ب ج . وليس في نسخة الف .

وجوده لافي موضوع، وهو بالجواهر العقلية أولى، وعلى هذا فيبقى قسم المتواطئة فلا يشمل لفظ ما معنى ما بالسوية .

اقول: أما الالة والوحدة والحق والمبدأ فدلالة التشكيك فيه ظاهرة ، وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية، لأنها في كونها موجودة لافي موضوع تساوي غيرها من الجواهر .

ثم ان كان العقلية أديم وأقوم^١ وأشرف ، فذلك التفاوت ليس في الجواهر بل في شيء آخر. ثم اذا قيل: الحيوان اما فرس ، واما ثور، واما غيرهما. لم يكن أحدهما بالحيوانية أولى من الآخر .

وقيل: الانسان يشمل زيدا وعمراً ولم يكن أحدهما بالانسانية أولى، فهذه متواطئة، ولم ينتف هذا القسم زعماله^٢ وظاهر من جميع كلامه ههنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلاً، بل ولا معنى التواطى .

قال: والوجه الثاني - يعنى من المصادرة على المطلوب - ويقول^٣: هب ان الوجود من المشككة، وهو قسم آخر، أليس الوجود يعمهما عموماً^٤ والوجوب يخصه خصوصاً وما به عم غير ما به خص^٥؟ فيه تركيب وجهين بلفظين يدل كل واحد منهما على غير ما يدل عليه الثاني، وذلك ينافي الوحدة المحضة .

اقول:^٥ وهذا أيضاً ليس بمصادرة على المطلوب، فان حاصل كلامه على تقدير كونه مشككاً يقتضي تركيب أقسامه، وليس هذا اثباتاً للمصادرة .

(١) أقدم . ب ج .

(٢) رغماً له . ب ج .

(٣) ونقول . ب .

(٤) عموماً ما . الف .

(٥) ليس في الف .

(٦) امتهاناً . الف .

والحق أنه لو فهم معنى التشكيك لعرف أنه ما يدل بالتشكيك بكون من قبيل العوارض، ولا يلزم من اشتراكها في العوارض تركيبها .

ثم قال :^١ عن ابن سينا أنه قال : معنى الوجوب أمر سلبى لا إيجابى أو امر اعتبارى لا وجودى ، فلا يلزم التكثر^٢ في ذاته .

قلت : كلامنا أولاً في الوجود ثم الوجوب^٣، فما تقول في الوجود ومفهومه في الذهن ، أهو قضية عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ما ، أولاً ؟ فإن شمل فلا بد من خصوص معنى آخر حتى يمتاز الواجب عن الممكن ، فلا يمكنك أن تقول : إن المعنى الذي به شمل أمر سلبى ، إذ الوجود كيف لا يكون وجودياً والوجوب تأكيداً لوجود ، والوجود له بذاته ، ويلزمه أنه غير مستفاد من غيره ، فكيف اعتبر اللازم وتركيب^٤ ما هو ذاتي له ؟

أقول : لو كان الوجود ذاتياً وتخصيص^٥ بعض الأقسام بالأمور السلبية ، لم يلزم التركيب أيضاً .

قال : ولو كان الوجوب أمراً سلبياً ، لكان الذي يقابله - وهو الامكان - أمراً وجودياً ، ونحن نعلم أنك تعلم أن الوجود والاثبات أولى بالواجب ، والعدم والسلب أولى بالممكن ، كيف ؟ وقد قررت أن الوجود أولى وأول بالواجب ، ولا أولى ولا أول بالممكن . فكيف نسبت^٦ بالمشككة التي ابتدعتها ؟

أقول : لا يجب من كون الوجوب والامكان متقابلين وكون أحدهما سلبياً

(١) قال ثم قال . ج .

(٢) التكثر . ج .

(٣) ثم في الوجوب . الف ج .

(٤) ترك . ج .

(٥) تخصص . ب .

(٦) نسبت . ج .

كون الآخر وجودياً ، وذلك لانه وان لزم من كون الوجوب والامكان متقابلين ، وكون الوجوب وجودياً كون الامكان سلبياً ، أو من كون الامكان والامتناع أيضاً متقابلين ، وكون الامتناع سلبياً ، كون الامكان وجودياً ، ويجتمع منهما أن يكون الامكان وجودياً سلبياً معاً .

والتحقيق في ذلك : انا اذا قسمنا معنى [بقسمين^١ ، ثم قسمناه بقسمين آخرين بحيث [يكون أحد قسمي القسمة الاولى^٢ مقولاً على أحد قسمي القسمة الثانية لم يلزم من ذلك كون القسم الآخر من الاول مقولاً على الآخر من الثانية، بل يكون الامر بالعكس ، فاذاً ان كان الوجوب وجودياً لزم أن يكون السلبى مما يصدق عليه الممكن المقابل للواجب^٣ لا بالعكس .

قال : وهب^٤ أن معناه أمر سلبى فليس مطلقاً ، بل سلب شىء من شأنه أن يتحقق ، وهو يصلح للتمييز ، وبه يحصل التكثر .

اقول : يحصل التكثر ولا يجب أن يحصل تركيب ، وهو الذي ادعاه .

قال : ودع ما قبل : ان السلوب والاضافات لا توجب تكثرأ في الذات ، فانهم أخذوا القضية مسلمة ، وليس الامر كذلك على ما سيأتي تفصيله .

اقول : هذه قضية ضرورية ، وسيجيء الجواب عن تفصيله .

قال : وأما قوله : ان التميز بين الوجود والوجوب بالعموم والخصوص أمر اعتباري في الذهن لافي الوجود فتسليم ظاهراً لالزام ، فان التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصلية لا يكون لافي الذهن ، فليس في الوجود حيوان هو جنس وناطق هو فصل ، بل هما اعتباران في الذهن لافي الخارج ، وكيف يحصل أمر

(١) بقسمين آخرين بحيث . ج .

(٢) أحد القسمين من القسمة الاولى . ب .

(٣) للوجوب الف .

(٤) وثبت . ب ج .

كلي في الوجود ؟ ولاكلي الا في الذهن ، وأنت تعرف أن اللونية والبياضية اعتباران عقليان في الذهن لافي الخارج ، ولافي الوجود لونية البياض غير بياضيته .

اقول : هذا الرجل حسب أن كل ما يكون في الخارج فهو محسوس ، ومالم يحس به لا يكون في الخارج ، ولولم يكن اللونية والبياضية في الخارج متمايزين لكان حكم العقل بأن تصور من يتصورهما واحداً غير مطابق للحق فانهما في ذهنه^١ واحد ، وأين ذلك الشيء الذي لم يطابقه ما في ذهنه ؟^٢ فان المطابقة تستدعي متطابقين ، فان كان ذلك في ذهن غيره فبأي شيء ترجح ذهن ذلك الغير على ذهنه ؟ حتى كان ما فيه صواباً وما لم يطابقه خطأ .

ولا ي سبب اجتمعت الازهان الصحيحة على التمايز بينهما ؟ أليس ذلك لكون ذلك في الخارج ، وكل مطابقة^٣ من التصورات كان صحيحاً ، وكل مالم يطابقه كان فاسداً ؟ .

فان قيل : فكيف لم يوجد في الحس بينهما فرق ؟ .

قلت : ليس كل موجود في الخارج بمحسوس ، بل ومنه ماهو معقول وهذا من جملته ، وأين المصارع من التفتن بأمثال هذه الدقائق ؟!

قال المصارع : عاد الرجل وقال : تعدد الاعتبارات الناشئة من تعدد الالفاظ عموماً وخصوصاً يرجع في الحقيقة الى تعدد الاضافات والسلوب في حق واجب الوجود .

فان قولنا : هو مبدأ الوجود وعلمته ومريده ومبدعه ، هو اضافة الوجود اليه وصدوره عنه من غير أن يحدث له منه شيء أو ذاته من شيء^٤ .

(١) تصورهما . ج .

(٢) الذهن . ب .

(٣) الذهن . ب .

(٤) كل ما طابقه . ب ج .

(٥) أو يتكرر ذاته بشيء الف . خ ل وليس في . ب ج .

وقولنا :انه واجب الوجود بذاته هو ذات مطلوب عنه الحاجة الى الغير ، وعموم الوجود وخصوصه في حقه تعالى واحد . فان وجوبه وجوده وتعينه لا يقتضي معنى آخر بعينه لازماً أو غير لازم ، ووحدته لا يستدعي معنى آخر بوحده ، فهو واحد لانه واجب الوجود .

وقولنا :انه ليس تعليلاً في الحقيقة ، بل المعنى به :أنه ليس الا كذلك .

وهذا معنى قولي :ان واجب الوجود لا يكون الا واحداً من كل وجه .

وقولي :ان كثرة الاضافات والسلوب لا توجب كثرة في ذاته ، قضية مسلمة عند الكل ، فان قولنا : الجسم قريب من كذا بعيد من كذا ، ليس فيه صفة كذا وكذا لا يوجب تكثراً في ذات الجسم مع كونه قابلاً للتكثر ، فذاته مقدس عن سنات التكثر والتغير ، وليست الالفاظ العامة والخاصة مفهوماتها في الذهن عامة وخاصة الامن حيث كونها ألقاظاً في اللسان ، والمفاهيمات في الذهن انما تكون صحيحة لمطابقتها ما هو في الخارج عن الذهن .

ولا أعني بالمطابقة أن يكون الكلّي في الذهن يطابق كلياً في الخارج ، اذ ليس في الاعيان أمر كلي ، بل الكلّي في الذهن يطابق كل واحد من الجزئي في الخارج ، كالانسانية العامة في الذهن تطابق كل شخص^١ مما وجد ومما لم يوجد .

اقول : هذا الكلام قاسد ، فان الاشخاص الانسانية في الخارج تشترك فيما لا يشاركها أشخاص البعول^٢ والبقر وأشخاص الحجر والشجر ، والامر المشترك بينهما في الخارج يسمى كلياً ، ويقيد بالطبيعي .

ثم ان تلك الامور تؤخذ تارة في العقل مع معنى العموم ، وتارة مع معنى

(١) يطابق شخص . ج .

(٢) الحمير . ب ج .

الخصوص ، وان أخذ^١ مع معنى العموم صار نوعاً أو جنساً أو غيرهما ، ويسمى بالكلية العقلي ، وهو غير موجود في الخارج مرتسم في العقل ، ولذلك يسمى عقلياً ، وما يرتسم في الازهان ان طابق ذلك كان علماً ، والا كان^٢ جهلاً .

فقوله: ليس في الاعيان أمر كلي، ان أراد بالاعيان خارج الازهان فهو كذب وان أراد به الاشخاص المحسوسة والمعقولة ، أو أراد^٣ الكلية الطبيعي ، فهو أيضاً كذب ، وان أراد به^٤ العقلي فهو حق ، ولكن ليس المصارع ممن يفرق بين أمثال هذه الدقائق، اذ تدنس فطرته بالمقائد الواهية، والاضاع السخيفة^٥.

قال : ثم التمييز بين نوع ونوع انما يكون بالفصول الذاتية، والتمييز بين شخص وشخص انما يكون باللوازم العرضية .

اقول : انما يصح هذا الكلام بشرط كون الأنواع تحت جنس واحد ، والاشخاص تحت نوع واحد ، أما على الاطلاق فلا .

قال : اذا^٦ تحقق ذلك فتبين أن الوجود التام يشمل الواجب والممكن شمولاً ما .

القول : ما أدري هذا الذي ذكر بعد قوله « فتبين » نتيجة أي مقدمات مما ذكره ؟ ومن الذي نازعه في هذه الدعوى . أو توقف^٧ فيه حتى يتبين هو ؟

قال : فان كان الشمول بالسوية صالح أن يكون جنساً فلا بد له من فصل

(١) اذا أخذ . ج .

(٢) فكان .

(٣) وأراد . ب ج .

(٤) أراد الكلية . ب .

(٥) الشخصية . ب ج .

(٦) واذا . ب ج .

(٧) وتوقف . ب ج .

ذاتي ، فتركب الذات من جنس وفصل .

أقول : هو حسب أن الشيء لا يحتاج في كونه جنساً إلا إلى الشمول بالسوية ، وما فهم أنه مع ذلك يجب أن يكون ذاتياً ، ويجب أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق ، ويجب أن يكون مقولاً في جواب ما هو .

ثم من أين يلزم أن الشيء الذي يصلح لأن يكون جنساً فلا بد له من فصل ذاتي ، ولا يعلم ^٢ أن ذلك الشيء إذا قيس إلى الأشخاص التي تحته لا إلى الأنواع كان له بد من الفصول الذاتية ، واكتفى بالعوارض المشخصة .

قال : وإن لم يكن بالسوية لم يخرج عن العموم والشمول ، فلا بد أيضاً من فصل ذاتي أو غير ذاتي ، فتركب الذات من عام وخاص .

أقول : وههنا ترك شرط السوية ، واكتفى بالعموم والشمول في كون الشيء جنساً .

وقوله : أو غير ذاتي ، فتركب الذات من عام وخاص . مما تضحك به التكلّي . إذا جعل الذات مركباً مما هو ذاتي له ومما هو غير ذاتي .

أنظر إلى مثل هذا المصارع كيف توقع وادعى المصارعة مع مثل ابن سينا في صناعته .

قال : وإن كان عمومه غير ^٢ خصوصه ، وخصوصه غير ^٣ عمومه ، لم يكن عموم وخصوص ، فبطل قولك : لانك أن هنا وجوداً وأنه ينقسم إلى واجب وممكن .

(١) أن يكون . ب .

(٢) ولا نعلم . ب .

(٣) عين . ب . ج .

(٤) عين . ب . ج .

[أقول : عند ابن سينا الوجود المشترك الذي ينقسم الى واجب وممكن]^١

هو غير الوجود الواجب لذاته، والاول عرض للثاني ولغيره من الموجودات، وامتاز ما يطلق من المشترك على الواجب عما يطلق على غيره بأنه غير عارض لماهيته بخلاف الآخر.

وقول ابن سينا : ان عموم وجوده وخصوصه في حقه تعالى واحد . يريد به أن حصته من المشترك الخاصة به ، هو أنه يمتاز^٢ عن طبيعة الوجود بعدم العروض^٣ للغير ، فعمومه - أعني طبيعة الوجود - من حيث يصلح لأن يلحقه معنى العموم، والحصنة الخاصة بالواجب واحد بالحقيقة ، لأن المنظم الى تلك الطبيعة هو أمر عديمي . فإذا^٤ ثبت هذا فالقسمة الى الواجب والممكن انما ترد على تلك الطبيعة وحدها كما في سائر المواضع .

قال : وبطل وضعك الوجود مطلقاً موضوعاً للعلم الالهي ، وبطل ذكرك في الكتب التي صنفها^٥ لوازم الوجود من حيث هو وجود، وتعديلك لوازمه من حيث هو لواجب ، لا من حيث هو موجود .

أقول : من أين لزم اذا كان الشيء طبيعة يصلح لأن ينضاف اليه العموم تارة ، والملا عموم أخرى . بأن يرتفع عن ذلك الشيء صلاحية كونه موضوعاً لعلم أو كونه ملزوماً لشيء ، أو كون بعض أقسامه ملزوماً لشيء ؟

قال : ألسنت تقول : ان العدم أو اللاوجود يقابله من حيث هو وجود ، وان الامكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث موجود ، وكونه واحداً

(١) ليس في نسخة الف .

(٢) انما يمتاز . ب .

(٣) بعد العروض . الف ج .

(٤) واذا . الف ج .

(٥) صنفها . ج .

يلزمه من حيث هو واجب ، وكذلك كونه غنياً على الإطلاق مقدساً عن سمات
الحدوث ، وكونه مبدأ لكاينات كلها ؟

اقول : انه بحسب أن الشيء اذا كان له حيثيات بحسب اضافته الى أقياء
مغايرة له كان ذلك الشيء متألّفاً من كثرة . وهذا ممنوع ، فان النقطة لها جهات
بحسب كل نقطة غيرها في الوجود مما لا نهاية له ، ولا يلزم من ذلك اشتغالها
على أمور لا نهاية لها .

قال : وقوله : ان كثرة السلوب والاضافات لا توجب كثرة في الذات ، قضية
تسلمها عامة أصحابه ، وليست هي يقينية ، ولا بينة بنفسها ، ولا دليل عليها الا
بمثال القرب والبعد [في الجسم] .^١

اقول : هذه القضية اذا تصور أجزاعها كانت بديهية ، وانما أورد فيها مثال
القرب والبعد لا يوضح اجزائها ، وذلك لتعرف أن اضافة القرب لو دخلت في
مفهوم الجسم لزم أن لا يكون ما هو قريب من شيء هو بعينه بعيداً عن ذلك
الشيء ، ويتلخص منه مفهوم الجسم الذي يعتريه الاضافات التي لا نهاية لها ،
فيحكم بديهية العقل بأنه لا يتكرر بكثرة الاضافات .

قال : ولم قال : ان جميع الاضافات حكمها حكم القرب والبعد . ان
سلم له ذلك فان من الاضافات ما يوجب كثرة الاعراض ، ومنها ما يوجب كثرة
الاعتبارات ، أليس صيرورة الرجل أباً اذا حصل له ولد ، وعماً اذا حصل له ابن
أخ ، وفاعلاً حين يحصل منه فعل ، ليس حكمه حكم القرب والبعد ؟

اقول : ليت شعري ما يربد بالاعراض التي توجبها الاضافات ، وبالا اعتبارات
المغايرة للاضافات والاعراض ، ثم الموضوع للابرة والعمومة والفاعلية ان كان
رجلاً واحداً مما أعنى بمثله شيئاً ، وان كان رجلاً كثيرة كان الذي هو أب غير

(١) بين القوسين ليس في نسخه . ج .

الذي هو عم ، وذلك غير ما ذهب اليه .

قال : وكذلك في جانب السلب ، فان سلب القطع من السيف ليس كسلب القطع من الصوف .

اقول : وههنا اختلف موضوع السلوب ، وقد كان في بيان الموضوع الواحد يتكرر بتكثر السلوب فنتسي مطلوبه ، وعدل الى بيان أن السلوب تتكرر بتكثر الموضوعات الكثيرة .

قال : فالسلوب مختلفة والاضافات مختلفة ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ؟ بل نفس الفرق بين المعاني الاضافية والمعاني السلبية أوجب كثرة الاعتبارات في الذات ، فانك تقول : هذا معنى اضافي له لاسلبي ، وهذا سلبي لا اضافي . وتقول : هذا اضافية من وجه كذا ، وهذا من وجه كذا . وكل ذلك كثرة اعتبارية عقلية يفهم من كل واحد مما ^٢ لا يفهم من الآخر ، ويدل عليه كل افضة على غير ما يدل عليه اللفظ الآخر . فبطل قوله : ان واجب الوجود بذاته لا يتكرر بتكثر السلوب والاضافات ، وسنعود الى ذلك في مسألة التوحيد .

اقول : عليه أن يبين أن كثرة الاعتبارات لذات واحد يقتضي التيام تلك الذات عن أمور متكررة حتى يتم غرضه ولا يقدر على ذلك بايراد الهذيانات الكثيرة التي أوردتها الى آخر كلامه ، وهو قوله : فبطل قوله : ان واجب الوجود بذاته لا يتكرر بكثرة السلوب والاضافات . فان تلك الهذيانات لا ينتج هذا قط .

(الفصل المختار)

ثم قال : في فصل سماه بالمختار : عادتنا أن نذكر في آخر كل مسألة فصلا

(١) يكثر . ج .

(٢) بما . ب . ج .

يطلع الناظر على مثال الغلط والخطأ الذي عرض لابن سينا، وينبه الطالب على وجه الصواب والحق بكلام متين يقلب الحد ويصيب المفصل . والله الموفق والمعين .

قال: أقول : وانما توجهت هذه المناقشات والمطالبات على ابن سينا وشركائه في الحكمة، لانهم وضعوا الوجود عاماً عموم الجنس أو عموم اللوازم، فظنوا أنهم لما وضعوا من المشككة، وأخرجوه من المتواطئة خلصوا نجياً من هذه الالتزامات، ولا يخلصهم عنها الا وضع الوجود ، وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالتشكيك .

وقد توافقوا على أن اطلاق الوحدة والواحد عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك المحض، وكذلك الحق والخير، فهو حق بمعنى أنه يحق الحق، ويبطل الباطل وواجب وجوده، بمعنى أنه يوجب وجود غيره ويعدم، وهي بمعنى أنه يحيي ويميت .

أقول : انهم لا يتوافقون على القول بأن اطلاق هذه الصفات عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك المحض ، بل قالوا : انها ليست بالتواطؤ ولا بالاشتراك الصرف ، وذلك هو معنى التشكيك .

وهب أنهم قالوا بالاشتراك المحض، لكن اذا أطلق عليه تعالى وعلى غيره ألفاظ مشتركة ، فاما أن يكون جميع معاني تلك الالفاظ مطلقة عليه ، أو لا يكون ، فان كانت اختلفت الاعتبارات ، لان اعتبار اطلاق بعض تلك المعاني عليه غير اعتبار اطلاق البعض الآخر عليه، وان لم يكن بعضها مطلقة فان ذلك البعض مسلوباً عنه سواء تلفظ به متلفظ أو لم يتلفظ، لان الاعتبار بالمعاني لا بالالفاظ في البيان^٢ كما ذكره فيما مر. فاذا وقع المصارع في البشر الذي احترز عنه إوما

(١) مطلقة عليه . ب ج .

(٢) من اللسان . ب .

خلصه كلامه الذي ادعى أنه يخلص غيره، بل لم يقلب^١ حداً ولم يصب^٢ مفصلاً البتة
ثم قال : فالمتضادات متخاصمات، والمختلفات متحاكمات، والحاكم
عليها لا يكون في اعداد أحد المتحاكمين اليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق
الحق على الحاكم، بمعنى أنه يظهر الحق ولا يخفيه ، لا بمعنى أنه يخاصم أحد
المتخاصمين فيساويه تارة ويأينه أخرى.

فالوجود والعدم، والوجوب والامكان، والوحدة والكثرة، والعلم والجهل
والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير والشر، والقدرة والعجز متضادات
وتعالى الله عن الازداد والانداد.

قوله تعالى «فلاتجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»^٣ ، « والله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وذرّوا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون »^٤.
اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك عليهم
السلام .

(١) لم يقل حراً. الف.

(٢) ولم يفصل. الف.

(٣) آية ٢٢ . سورة ٢ .

(٤) آية ١٨٠ . سورة الاعراف.

المسألة الثالثة

(في توحيد واجب الوجود)

قال المصارع: المسألة الثالثة في توحيد واجب الوجود .

وأورد المصارع ههنا طرفاً من كلام ابن سينا ، وهو قوله: قال ابن سينا: ان واجب الوجود لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود بغير ذاته ، فان وجود نوعه له بعينه اما أن يقتضيه ذات نوعه ، أو يقتضيه علة غير ذاته ، فان كان يقتضيه ذات نوعه فوجود نوعه لا يكون إلا له ، وان كان لعله فهو معلول . ثم قال: وكيف يمكن أن يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين؟ والشيثان اما يكون اثنين اما بسبب المعنى ، أو بسبب الحامل للمعنى ، واما بسبب الوضع والمكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجمله لعله من العلل . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء غير المعنى .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده [وواحد من جهة أن حده له]^١ ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ، لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة

(١) ليس ما بين القوسين في نسخه . ب .

له ، ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس الا له ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه .
وأخذ في البرهان عليه وطول ، وحاصله يؤول الى أن يقول : وجوب الوجود اما أن يكون من لوازم ماهيته متقومة بذاتها ، واما من مقومات ماهيته يتقوم به ، واما أن يكون عبارة عن تلك الذات الواجبة بعينها لا يشاركها غيرها فهي وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

قال ^٢ بعده : ولا يجوز أن يقال : ان واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وكيف؟ وهما مشتركان في وجوب الوجود، ومشاركان في البراءة عن الموضوع فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، وكلامنا ليس في الاسم، بل في معنى ما يقال عليه الاسم ، قولاً بالتواطؤ ، حتى يحصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ، فقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ في اثبات واجب الوجود، وبرهن عليه فقال: لا نشك أنهننا وجوداً وكل وجود فاما واجب واما ممكن، فان كان واجباً فقد صح وجوده وهو المطلوب وان كان ممكناً وكل ممكن ينتهي وجوده الى واجب. وشرع في تحقيقه بالتقسيم الذي ذكره .

وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، اذ لو صدر عنه اثنان فمن حيثين مختلفتين، فانه لو صدر عنه «ا» من حيث صدر عنه «ب» كان «ا» «ب» وهذا محال. ثم الصادر عنه فيجوز أن يتحقق له حيثيات مختلفة ، اذ هو ممكن باعتبار ذاته واجب الوجود باعتبار موجهه، فليس يلزم أن يكون واحداً من كل جهة، فليس يلزم أن يصدر عنه واحد ، فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية ، من

(١) مقومة . ب خ ل .

(٢) قال الشيخ . ب .

حيث هو ممكن بذاته يصدر عنه نفس أو هبولى ، ومن حيث هو واجب لعلته
يصدر عنه عقل أو صورة .

فصل

(فى الاعتراض بالتناقض)

ثم ان المصارع أورد فصلا سماه الاعتراض عليه من جهة التناقض فى كلامه
والخلل فى أقسامه، لا فى حكم المسألة ، فان التوحيد حكمه متفق عليه .

(التناقض الاول)

فالتناقض الاول قوله: الاول ان واجب الوجود لا يقال على كثيرين، وقوله:
لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فالنوع لا يقال الا على كثيرين
فكيف أطلق لفظة « النوع » على واجب الوجود ؟ وواجب الوجود لا يقال الا
على ذات وموجود لا يشاركه فى الاسم غيره والنوع لا يقال على ذات وموجود^١
لا يشاركه فى الاسم غيره ، ودع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .
اقول: أما قوله: التوحيد حكم المتفق^٢ عليه . فباطل ، لانه يريد باطلاق
الواحد على المبدأ الاول كونه موحد^٣ ماهو واحد، وابن سينا يريد به أن ذاته
واحدة ، فأين الاتفاق ؟ ١ .

وأيضاً قوله فى اثبات التناقض الاول : النوع لا يقال الا على كثيرين ، قول

(١) موجودات. الف.

(٢) متفق عليه . ب ج .

(٣) موحد . ب .

باطل، بل النوع هو الذي يصلح من حيث مفهومه لان يقال على كثيرين، وبين القولين فرق .

قوله: واجب الوجود لا يقال الا على ذات وموجود لا يشاركه في الاسم غيره .

قلنا: الاسم الذي يقال على ذات لا يشاركها فيه غيره^١ هو العلم لاغير، وواجب الوجود ليس بعلم له تعالى، ولو كان الامر كما ذكره لكان اثبات الواجب عين توحيده، وليس كذلك، بل يحتاج في التوحيد الى برهان غير برهان الاثبات. قوله: والنوع لا يقال الا على موجود لا يشاركه في الاسم غيره .

اقول: ان كان يريد بالغير غيراً في الوجود ، فليس كل نوع كذلك، بل من الانواع ما يطلق على موجود لا يشاركه موجود آخر في ذلك النوع، وهو كل نوع يوجد في شخص واحد .

وان كان يريد بالغير ما يمكن أن يتصور في بادية الفهم غيراً ، فواجب الوجود يطلق على الباري تعالى ، وعلى ذلك الغير .

(التناقض الثاني)

وفي التناقض الثاني قال لابن سينا : انك أخذت الوجود مطلقاً ، وجعلته موضوع العلم الالهي ، وتكلمت في لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولو افاقه، ثم تكلمت في لوازم واجب الوجود مطلقاً بأنه واحد، وأنه حق وأنه تام، وانه علة ومبدأ ، ثم تكلمت في اثبات واجب الوجود وبرهنت عليه، فلولا أنك وضعت نوعاً أوفي حكم نوع [أوعاماً أوفي حكم عام]^٢ والا لما ذكرت

(١) لا يشاركها غيره . ج .

(٢) ليس ما بين القوسين في نسخة . ج .

هذه الفصول أخذاً^١ بنوعيته، وإذا لم يكن نوعه غير ذاته فقد أخذ بعينه، فالعين مثل زيد لا يؤخذ تارة باطلاق فتذكر^٢ لوازمه ولواحقه، وتارة بعين فتذكر لوازمه ولواحقه، فانه اذا أخذ باطلاق خرج عن أن يكون زيد عيناً .

القول: ليس في ذلك تناقض، لان زيدا المعين (١) ماهية وذات معقولة لا يمتنع تعميمها^٣ وله شخص يمتنع تقسيمه^٤، ويمكن أن يكون له لوازم بحسب كل واحد من الاعتبارين، وانما لم يبق زيد زيدا عند اعتبار ماهيته لان كونه زيدا يشمل^٥ على الماهية مع الشخصيات، وليس كذلك واجب الوجود لذاته، فان الوجود اذا أخذ من حيث كونه قائماً من غير انضيااف ماهيته اليه، كان له اعتبار آخر، وبذلك الاعتبار لوازم آخر .

ثم اذا تبين^٦ أنه نفس ذلك الوجود يقتضي أن لا يكون اكثر من واحد كان له اعتبار آخر، وبذلك الاعتبار لوازم أخرى، وظاهر أنه لم يتكرر ههنا غير الاعتبارات والسلوب، فأين التناقض ؟ | .

(التناقض الثالث)

وفي التناقض الثالث قال على قول ابن سينا : ان واجب الوجود [واحد من جهة تمامية وجوده]^٧ ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه

(١) أحداً . ب .

(٢) فتذكر . الف .

(٣) تعميمها . ج .

(٤) تقسيمها . ب .

(٥) يشمل .

(٦) ثم اذا تبين . الف .

(٧) ليس في نسخة . ج .

لا ينقسم لابلالكم ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس الاله .

اقول: انما يكون واحد من كل وجه اذا لم يكن له وجوه البتة ، فالواحد المطلق ما لا كثرة فيه ، وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ينافي الوحدة المطلقة الخاصة .
اقول: الوجوه والاعتبارات الكثيرة اذا كانت خارجة عن ذات الواحد لم ينظم وحدته ، فان الامور الخارجة ان كانت مقتضية لتكثر غيرها لم يكن في الامكان وجود واحد البتة .

قال: وان قال : هذه الكثرة يرجع الى السلوب والاضافات ، أو الى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا على ذلك بما فيه منقح .
القول: انك ماجئت فيه بقول نحيل فضلا عن أن يفتح ، وقد بان أنه لم يلزم تناقض في هذا المقام أيضاً .

(التناقض الرابع)

وفي التناقض الرابع قال على ابن سينا : ولا يجوز أن يقال ان واجبي الوجود لا يشتركان في شيء ، وكيف؟ وهما يشتركان في وجوب الوجود ، ومشتركان في البراءة من الموضوع .

قال المصارع: وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة وتناقضها فكانه قصر الاشتراك المانع من الوحدة الحادثة عند الاثنينية على الاشتراك في المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم أن الاشتراك في المعنى الذي بعم ، يستدعي انفصالا في المعنى الذي يخص ، وذلك هو الكثرة والتركيب ، وهو لازم لامحيص عنه .
القول: قوله : لو كان في الوجود واجبان لكانا مشتركين في شيء ، فيلزم منه

(١) ليس الاله انما يكون . ج .

تركيب. لا يرفع^١ ماسبق من كلامه ، وهو أن الوجوب يطلق على الواجب بذاته وبغيره بالتشكيك، فلا يلزم منه تركيب، وإنما يسقى الى وهم المصارع كل وقت عدم الفرق بينهما، لانه ما فهم معنى التشكيك، وأنا أبين ذلك ههنا بوجه أبسط . وذلك أن المعنى الواحد الذي يقع على أشياء كثيرة لا بالتواطؤ لا يجوز أن تكون ماهية واحدة لها جميعاً ولا جزءاً واحداً من ماهياتها، لان المعنى الواحد لا يختلف بوجوده في مواضع كثيرة ، وهذا مفروض الاختلاف . وإذا لم يكن ماهية لها ولا جزء من ماهياتها كان عارضاً خارجاً عنهما، فالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض العاج لا يكون ماهية لهما ، والا لما اختلفا ، بل كل واحد منهما نوع من الالوان له أشخاص كثيرة ، وإنما^٢ وجد لهما عارض قد عمهما وهو تفريق البصر المعبر عنه بالبياض ، وقد اختلف فيهما في الشدة والضعف، فنسب الى التشكيك، لانه ليس بمشترك لفظي، ولا بمتواطئ^٣ متساوي الوقوع فيشكك العاقل ويردده بين الاشتراك والتواطؤ . وإنما تمايز لون الثلج والعاج بماهيتهما، فوقع اسم البياض عليهما لا يقتضي تركباً في ماهيتهما لو كانا بسيطين . وإذا ظهر ذلك ظهر المحيص عما ألزمه المصارع .

قال: ثم نقول : قولك بأن وجوب الوجود^٤ لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز^٥ أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته . مناقض لقولك : ان الوجود يقال على كثيرين، ويجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، ومع ذلك وجوب الوجود لذاته لا لشيء آخر غير ذاته .

(١) ولا يرفع . ب ج .

(٢) وأما . الف .

(٣) واجب الوجود . ب .

(٤) لا يجوز . ج .

فهلأ قلت في الوجوب^١ : انه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجوب الوجود لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ؟ على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين !

القول : لو كان الوجود والوجوب شيئاً واحداً لصح التناقض الذي ادعاه لكن لما اختلف المعنيان بالعموم والخصوص ، لم يكن في الحكمين تناقض .

وأما قوله : واجب الوجود لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ، فهو الحكم على وجود خاص ، ولا تناقض ، والحكم على^٢ الوجود العام بخلافه .

وأما قوله : فهلأ قلت في الواجب : انه يقال على كثيرين .

القول : لانه لا يقال .

وقوله : على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين .

القول : انه لم يقل : ان الواجب يقال على كثيرين ، بل قال : انه في يادي التصور يصلح لان يقال ، حيث وصفه بالتنوعية ، وبعد برهان التوحيد حكم بأنه لا يقال ، وفرق بين قولنا : يصلح أن يقال . وبين قولنا يقال . فان قولنا : لا يقال ، يناقض الثاني دون الاول .

قال : وأقول : من الجواهر^٣ ما يتمايز بذاته وحقيقته عن مثله أو خلافه من غير أن يشترك في جنس وينفصل بفصل ، كالمقول المفارقة ، فانه ليس لها شيء يشترك فيه كالجنس أو كالمادة ، وشيء يتمايز كالفصل أو كالصورة ، ومع ذلك هي متباينة الحقائق متميزة الصور بذاتها لا بشيء آخر .

فهلأ قلت في واجبي الوجود كذلك ؟

القول : ومن يسلم^٤ له ذلك في العقول المفارقة ؟ حتى يبنى عليه ثم يقيس

(١) الواجب . خ ل ب .

(٢) ولا تناقض الحكم على . الف .

(٣) الجوهر . ب .

(٤) تسلم . الف .

عليه قياس الفقهاء، فإن العقول عند ابن سينا يشترك في جنس الجوهر، ويتميز بفصل، وليست شعري كيف يتميز شيء عن مثله بذاته؟ فإن هذا الكلام متناقض صريحاً، فإن المثلين لا يكونان مثلين إلا بشيء^١ يوجد فيهما معاً، وهو الذي يقتضي تماثلهما^٢، فكيف يتميزان بالذات؟ وواجب الوجود تبايناً بذاتيهما لم يقع عليهما اسم واجب الوجود إلا باشتراك اللفظ، ولم يكونا حينئذ بواجبين. ثم اعترض على قول ابن سينا: أنه لا يجوز أن يكون^٣ نوع واجب الوجود لغير ذاته، فإن وجود نوعه له بعينه إما أن يقتضيه ذات نوعه، أو يقتضيه علة غير ذاته. فإن كان يقتضيه ذات نوعه، فوجود نوعه لا يكون إلا له، وإن كان لعله فهو معلول.

فإن قال: ما أنكرت على من قال: وجود نوعه له غير معلل أصلاً لاذات نوعه، ولا لعله غير ذاته، فيكون التقسيم عاطلاً.

أقول: لأن وجود نوعه من حيث المفهوم أمكن أن يكون لغيره، وأمكن أن لا يكون، والحكم بوقوع أحد طرفي الحكم دون الآخر يكون لامحالة معللاً. ثم اعترض على قوله: والشيثان إنما يكونان اثنين أما بسبب الحامل للمعنى وأما بسبب الوضع والمكان، أو الوقت والزمان. وبالجمله لعله من العلل في كل اثنين لا يختلفان بالمعنى، وإنما يختلفان بشيء غير المعنى. فإن قال: هذا التقسيم^٤ غير حاصل^٥.

أقول: هذه قسمة في غاية الحسن، فإن الاثنينية إما أن تكون لاختلاف الصورتين كما في المفارقات، وكما في الحيوان والجماد، وإما أن لا تكون.

(١) لشيء ب.

(٢) مماثلتهما ب.

(٣) لا يجوز أن يكون الف.

(٤) هذا تقسيم الف.

(٥) غير حاصل ج.

وحينئذ تكون صورتان غير مختلفتين كالإنسانية مثلاً، وهناك لا يحصل التعدد إلا باختلاف ما يحمل تلك الصورة ، أو يتعلق به تلك الصورة ، وهي المادة. فإن كانت المادة أيضاً غير مختلفة ، كمادة كل واحد من العناصر ، فلا يحصل التعدد إلا باختلاف الوضع والمكان، بأن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر وإن لم يكن الوضع مختلفاً أيضاً وتكون الصورة وحاملها غير مختلفين وفي مكان واحد ، فلا يحصل التعدد إلا باختلاف زمانين، فإن الصورة الواحدة الحالة في المادة الواحدة في مكان وزمان بعينهما لا تكون متعددة بالبدئية .

قال علي^١ قوله : إن واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده. أنه لم يفسر التمامية ، ولم يعلم أن التمامية نقص له .

أقول : إذا لم يفسر هو معنى التمامية فامله لم يرد بها ما حسبه المصارع نقصاً له، وأرادهمنا بتمامية وجوده كونه بحيث يوجد له كلما يليق به لامن غيره.

قال : وقد قال بعض الحكماء: الغناء الأكبر لمن له الخلق والأمر ، جل ربنا وتعالى من أن يوصف بالتمام فضلاً عن أن يوصف بالنقص ، فهو متمم كل تام ، ومكمل كل ناقص ، فإن عني بالتمامية أنه المتمم لكل تام فهو صحيح ، لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود. فيقول: هو موجود بمعنى أنه موجود كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلم كل عالم ، وقادر بمعنى أنه مقدر كل قادر ، وليس ذلك منهاج الرجل ، ولو كان ذلك مذهبه لما قضى بعموم الوجود وشموله ، وحكم بأن الوجود من الأسماء المشتركة^٢ المحضة كما بيناه قبل .

أقول : الذي وصفه هو مذهب التعليميين، فإنهم يقولون: إنه تعالى ليس

(١) وعلى . ب ج .

(٢) كما . الف .

(٣) المشككة . الف ب .

بوجود ولا معدوم بل هو مبدأ الوجود والعدم، وهكذا في كل متقابلين ومترتبين فإنه متعال عنهما بل هو حاكمهما ، وإن أخص صفاته الجود . ويقال لهم : الواهب والمستوهب مترتبين، وحاكم المتقابلين ولا حاكمهما متقابلين . وبالعجالة فذلك يشبه كلام الخطباء والشعراء ، ولا يصلح للمصارعة والمناظرة .
وأما الحكم بأن الوجود من الاسماء المشتركة المحضة، فهو مذهب البغاة من المتكلمين كالاشاعرة، وأصحاب أبي الحسين من المعتزلة ، وصريح العقل يقتضي فساد .

قال : وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم . كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى ، وسلبها عنه وإيجابها له بنفس .
القول : وهذا أيضاً من جنس ما تقدم ، واعترض أيضاً على قوله : وجوب الوجود اما أن يكون من لوازم ماهيته متقومة بذاتها : أو من مقومات ماهيته يتقوم به . واما أن يكون عبارة عن تلك الذات الواجبة بعينها لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

فإن قال : فلا ماهية له حتى يكون لها لازم أو مقوم ، ولو كانت له ماهية ، فاما أن يكون غير الوجود أو نفس الوجود ، وكلا القسمين باطل .
القول : اطلاق المهية هنا ليس بالباطل توسع والمجاز ، ويعنى به الذات الحقيقية ، فإن الماهية هي ما تصلح أن تقع في جواب ماهو ، وفي الأكثر تكون مركبة لما ذكر في المنطق ، ولو كان له ماهية لكان نفس وجوده الواجب بذاته القائم بنفسه ، وما رأيناه أبطل هذا القسم .

قال : والماهية اما أن تكون ماهية مشتركة كالحيوان للإنسان والفرس والحصان ، أو ماهية خاصة غير مشتركة كالإنسان ، فلا اشتراك في وجود واجب الوجود ، ولا خصوص .

(١) يعنى به الذات . ج .

القول: اذا لم يكن اشتراك فلا بد من خصوص، والقول بخارج المتناقضين ليس من الاحكام العقلية .

قال : فما بال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل ورد وصدر ، وهو لا يعتقدها حقيقة ولم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها ^١ بحقائقها ، البسيطة غير المركبة ، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالماهية والنوعية اثبات الجنسية والفصلية ؟.

القول : باب التوسع والمجاز ليس بمسدود في الكلام، وأما انه لم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول فكلا : وكيف ؟ وقد جعل الكل تحت الجوهر ، وكونها بسائط يعنى به نفي التركيب ^٢ عنها من الاجزاء المتباينة لا من المقومات التي يحمل بعضها على بعض ، وما ذكر من تمايزها بحقائقها لا يناقض كون كل واحد منها في ذاته مركباً من جنس وفصل ، والماهية والنوعية لا يوهمان اثبات الجنسية والنوعية ^٣ ، فانهما يستعملان في الانواع الحقيقية التي لا يوجب أن لا يكون لها أجناس وفصول .

قال: وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات، فهو صحيح لأبأس به ولا اعتراض عليه، غير أنه خبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغن عنها أراد بها الكشف والبيان ، فزاد بها اللبس والتعمية .

القول: أما أراد اثبات واجب الوجود في هذا الفصل فهو خلط ومكانه بحسب ترتيبه هو الباب المقدم على هذا الباب .

وأما أقسام المستغنى عنها فهو ابطال الدور والنسلسل لا يتمشى برهانه الا بذلك وانما يستغنى عن ايرادها الخطباء والشعراء لانها ليست من صناعتهم. وأما زيادة

(١) بلا ذكر تمايزها . ب .

(٢) التركيب . ج .

(٣) الفصلية . ب .

اللبس والتعمية ، فيالقياس الى من يفهمها !

ثم قال متمثلاً : والعلم نقطة كثرة الجهال .

اقول : انما يتمثل به المتصوفة ومن يجري مجراهم من أصحاب الذوق والكشف ، وليس ههنا موضعه . ومن ههنا أورد مالا يليق بباب التوحيد ، بل هو من باب الافعال ، فخلط وخبط كما سنشرحه .

قال : وأما قوله : ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . يقال له : ما المعنى بالصدر عنه ، أعني بالصدر الایجاد ، أم يعني به الایجاب ؟ فان الایجاد اعطاء الوجود ، والایجاب اعطاء الوجوب .

اقول : هذا أشبه ببحث اللغويين والناظر في هذا العلم يعلم أن الصدر عن شيء هو حصول شيء عن شيء ، والایجاد ليس بمقابل الایجاب ، حتى يجعل معه جزء منفصلة ، بل الفرق بينهما هو الفرق بين متلازمين في الوقوع مختلفين في الاعتبار عند ابن سينا ومن يذهب مذهبه ، ومرادهم من هذه القضية : ان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الاشياء واحد ، فأما باعتبارات كثيرة فقد يمكن أن يصدر عنه أشياء كثيرة .

قال : والممكن بذاته فانما يحتاج الى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب . فالوجوب يلزم الوجود ، والوجود لا يلزم الوجوب ، وسنعود الى تقرير ذلك في مسألة حدوث ^١ العالم .

اقول : الممكن مالم يجب لم يوجد ، واذا وجد فقد وجب ، وكل واحد من القولين باعتبار آخر ، فان له وجوباً يسبق وجوده ووجوباً يلحق وجوده ، فالحكم بأن الوجود لا يلزم الوجوب باطل .

قال : وما ذكر أن صدر الفعلين فانما يكون من وجهين مختلفين مصادرة

على المطلوب ، ولا يبقى^١ له الا انكار محض واستبعاد صرف .

اقول: ما أدري أي شيء فهم من المصادرة على المطلوب حتى يحمل عليه في كل موضع؟ المدعى هناك : ان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد، والبيان بالمخلف : ان صدور الفعل الكثير عن الواحد يكون من جهات كثيرة المبادئ ، فيقتضي تكثر ذلك الواحد .

وليس قولنا: الكثرة تصدر عن الشيء من جهات كثيرة. هو قولنا: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد^٢ ، ولا هو مبني عليه^٣، فأين المصادرة على المطلوب ؟ .
قال : وأمكنا تقرير ذلك في الطبيعيات، اذ قد صدر حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد، ولكن من جوهرين مختلفين، وكذلك يصدر سواد وبياض من الشمس في مادتين، وجمود وذوب في جسمين، فكيف في الجواهر العقلية ؟

اقول: تكثر الاثر الواحد بتكثر القوابل لا يقدح في وجوب كون الصادر عن المؤثر الواحد واحداً ، فان الاعتبارات تختلف هناك .
وهنا مؤاخذه لفظية، وهي أنه أطلق لفظة « الجواهر » على العقول ومبادئها وقد أنكر ذلك فيما مر . فلم أنكر على ابن سينا اطلاق لفظ الماهية أو النوع على الوجوب أو الوجود ؟ .

قال: ثم مثل بهذه الوجوه، ولم يوجب تكثراً في ذات واجب الوجود ، فانه قد اعترف بتقرير ذلك في مواضع ورجع^٤ بها الى السلوب والاضافات وهو لا يوجب تكثراً في الذات .

(١) ولا ينبغي . ج .

(٢) واحد . ج .

(٣) وهو لا يبنى عليه . الف .

(٤) رجع هيئنا . ب .

أقول: عافانا الله من ^١ سوء الفهم . التكثر في السلوب والاضافات انما يحصل بالمقايسة بينها وبين تلك ^٢ الاشياء، كما مثلنا في النقطة الواحدة بالقياس الى كل نقطة غيرها ، وهنا ليس لنا الا مبدأ واحد ، فمن أين يحصل لنا شيان حتى نحكم بالمقايسة بينه وبينها فيحصل لنا اعتباران ؟ أو نحكم بامتناع حملها عليه حتى يحصل لنا سلبان ؟

واذا لم يكن الاشياء واحد، فان اعتبرنا معه شيئين صدرا سواء كانا اعتباريين أو اضافيين أو سلبيين . وبالجمله وجوديين أو عدميين لم يكن استنادها الى غيره اذا فرضناه لامع غيره فلا بد وان يستند اليه . ومحال أن يستند شيان الى شيء من حيث هو مستند اليه واحد، لأن المستند اليه يختلف بحسب الاسنادين ضرورة . **قال:** واعترف بمثل ذلك في العقل الاول ، وقد صدر منه ^٣ بكل وجه واعتبار موجود من الموجودات . ثم ان لم يصدر من الواحد الا واحد فيلزم أن لا يصدر من اثنين الا اثنان ^٤، فانه ان صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر فمن وجوه مختلفة، وقد فرض له وجهان لاغير، فنسبة الزائد الى وجهين كنسبة الزائد الى وجه واحد ، ونسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى الواحد .

أقول: أما اذا صدر عنه العقل الاول فقد تكثر الاعتبارات، وذلك أن وجود الصادر له اعتبار وهو موجود غير الاول وغيرته له ماهية، وهذا اعتبار غير اعتبار وجوده .

ثم الاول اذا قيس اليه وجود الصادر عنه اعتبار وهو المؤثرية، وهو ثالث الاعتبارات، واذا قيس اليه الاول اعتبار وهو المتأثرية، وهو خامسها، والوجود

(١) عن . الف .

(٢) ذلك . الف ج .

(٣) عنه . ج .

(٤) اثنين . ب .

الصادر الى ماهيته اعتبار وهو سادسها . وبالعكس اعتبار آخر هو سابعها ، وللماهية الى الاول اعتبار هو ثامنها ، ولكل واحد من الثلاثة - أعني المصدر ووجود الصادر وماهيته - الى الثامن اعتبار وهي ثلاث اعتبارات، والمجموع^١ الثلاثة اعتبار واحد، والجميع اثنا عشر اعتباراً قد حصل من وجود معلول واحد للعللة الاولى . فيجوز أن يصدر عن العلة الاولى بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات موجوداً ، ومع ذلك فلم يكن صدر من الواحد باعتبار واحد الا واحد .

فان قيل: ان هذه الاعتبارات ليست أموراً وجودية فكيف يصدر الكثرة من

الواحد بسببها ؟

أجيب : بأن الشروط المدمية ربما يتم فاعلية الفاعل ، كعدم الدسومة في

الثوب لصبغه .

وأيضاً ان لم يعتبر هذه الاعتبارات^٢ فقد يمكن أن يصدر عن الواحد بجهات مختلفة أشياء كثيرة، مثلاً: ان صدر عن واجب الوجود معلول وهي من أولى المراتب وهو المعلول الاول، ثم صدر عن الواجب بتوسط المعلول الاول معلول وهو الثاني، وعن المعلول الاول معلول وهو الثالث ، وكان الثاني والثالث في ثالثة المراتب .

ثم صدر عن الاول بواسطة المعلول الثاني وحده معلول، وبواسطة المعلول الثالث وحده معلول، وبواسطة المعلولين الاول والثاني معاً معلول ، وبواسطة المعلولين الاول والثالث معاً معلول ، وبواسطة المعلولين الثاني والثالث معاً معلول ، وبواسطة المعلولات الثلاث الاول والثاني والثالث جميعاً معلول . وصدر عن المعلول الاول بواسطة المعلول الثاني معاً وبواسطة المعلول الثالث معلول وبواسطة المعلولين الثاني والثالث معلول ، وصدر عن المعلول الثاني وحده

(١) لمجموع . ب ج .

(٢) المقدمات . ج .

معلول، وصدر عن المعلول الثالث وحده معلول ، وصدر عن المعلولين الثاني والثالث معاً معلول .

فقد صدر في^١ المرتبة الثالثة خمسة عشر معلولاً ليس بعضها فوق بعض من غير توسط علة لما فوقه ولألما معه، ومن غير اشتراط علة مع ما دونه على سبيل الاجتماع المطلق في العلية على سبيل التوسط، وإذا زادت المراتب زادت المعلولات الواقعة في مرتبة مرتبة الى ما لا نهاية له، وقد ظهر من ذلك كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد^٢.

قال: قال ابن سينا في النجاة جواباً عن أمثال هذه الالتزامات : المعلول الاول الممكن^٣ الوجود بذاته واجب الوجود بالاول، فوجوب^٤ وجوده عقل^٥ وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول ، الى أن يقول : ماله بذاته امكان الوجود ومسا له من الاول وجوب الوجود .

ثم كثرة^٦ أن يتعقل ذاته ويعقل الاول، كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول فكثرة هذه الاعتبارات بعد أن كان ممكن الوجود بذاته لم يؤثر فيما هو له بذاته بخلاف حال واجب الوجود، فإن الكثرة تؤثر فيما هو له بذاته وهو التوحيد بأنه واجب الوجود .

قال^٧ المصاويح عليه قلت: بلى ماله باعتبار من ذاته امكان الوجود وامكان

(١) من . ب ج .

(٢) الواحد . ج .

(٣) ممكن . ب ج .

(٤) ووجوب . ج .

(٥) عقل . ب .

(٦) كثر . الف .

(٧) وقال . ب ج .

الوجود غير الوجود فله طبيعة عدمية، والعدم لا يوجب موجوداً فلا يجب بوجوده .
اقول: ان لم يصلح الطبيعة العدمية للموجود به^١ فلم لا يصلح للاعتبارية
حتى يوجد الموجد الاول بذلك الاعتبار موجوداً آخر . وأيضاً هو قال: الامكان
طبيعة عدمية، ثم قال: العدم^٢ لا يوجد موجوداً . يقال له: هب ان العدم لا يوجد
فالطبيعة العدمية ليست بعدم فهي لم لا توجد .

قال: وجوب الوجود له غير ذاتي بل هو لازم ، واللازم لا يوجد ذاتاً
[موجوداً]^٣ مقصوداً .

اقول: هذه قضية غير مبنية ولا صادقة، فان الشعاع لازم للنير وهو موجد
ذات الحرارة ، وعن قريب قال : ان الشمس يفعل سواداً وبياضاً في مادتين ،
وجموداً وذوباً في جسمين ، وكذلك^٤ يفعل شعاعها اللازم لها .
وأيضاً لازم المعجر أن يكسر الرأس ، وهو الثقل ، ولو كان لازمه الخفة
لما كسر كالقطن ، فانهما من حيث الذات جسمان، وانما يختلفان بلازميهما ،
ولازم النار أن يحرق وهو الحرارة .

قال: وليس للعقل اذا ما يناسب الصدور عنه والايجاد به .

اقول: بل له الوجود وهو يناسب ذلك .

قال: وكذلك هو ممكن فله هذا الحكم، فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى
الواجب وجوده بذاته ، فيجب أن ينسب الممكنات كلها اليه نسبة واحدة لا
بتوسط نفس وعقل وطبيعة .

اقول: الممكن لا يوجد من حيث هو ممكن ، انما يوجد من حيث هو

(١) للموجودية . ج .

(٢) المعدوم . ب .

(٣) ليس في . الف .

(٤) لذلك . ج .

موجود ، ولا دليل على امتناع موجديته ، مع أن موجديته ظاهرة معلومة لكل عاقل .

وأما قوله: فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى ، ان أراد الموجد الاول فهو حق وان أنكر الاثبات الذي هو سببها ، فقد خالف العقل .

وأما قوله: فيجب أن ينسب الممكنات كلها إليه نسبة واحدة .

أقول: معلوم بالمبدئية أن نسبة حركات الحيوانات واحراق النار الى الموجد الاول ليست كنسبة العقل الاول اليه ، والا ما معنى أولية العقل ؟ وهذا^١ الذي ذهب اليه مذهب مركب من المذاهب وأخذ^٢ من مجبرة أصحاب الملل أنه لا موجد الا الله تعالى ، وأخذ من الفلاسفة القول بالعقل الاول ، فركب المذهبين .

قال: وأما كونه عقلا فعبرة عن تجرده عن المادة ، والتجرد عن المادة نفي المادة عنه ، والنفي المطلق عنه أن نفي شيء عنه كيف يناسب جوهرأ عقلياً هو من أشرف الموجودات ؟ فإذا ليس في العقل وجه ما يناسب الايجاب والابداع ، فيجب أن يضاف الكل الى واجب الوجود بذاته .

أقول: انك تنفي الوجود والعدم معاً عن الاول تعالى ، وكذلك كل متقابلين وكل مترتبين ، وكيف يناسب ذاته نفي شيء محض عنه ؟ وذلك ما لم يضر المبدئية والموجدية فكيف ضررها هنا ؟ !

وان هذه مقدمات هذه النتيجة التي أوردتها بعد الفناء . إذ قلت : فيجب أن يضاف الكل الى واجب الوجود . قال ابن سينا: الامكان له طبيعة عدمية ، فيناسب ماله طبيعة عدمية ، وهو الهولي ، والوجود له طبيعة وجودية فيناسب ماله طبيعة

(١) وهو . ج .

(٢) فأخذ . ج .

وجودية ، وهو الصورة بما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ناسب عقلاً مجرداً عن المادة أو نفساً كلية ، وبما يعقل الاول عقولاً مفارقة ونفوساً مدبرة .

ثم هذه المناسبات لا تنحصر في عدد معلوم^١ ، فالعقل لا يقضي بانحصار أعدادها في عدد معلوم ، لكن الرصد قد دل على أن الافلاك تسعة ، وقام الدليل على أن لكل فلك نفساً ولكل نفس عقلاً ، فالعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال: أتعبتم معاشر الحكماء عن استنباط أمثال هذه المعاني الدقيقة التي لا يرتضيها الفقيه لنفسه في مظان المظنونيات ولا يرتبط^٢ بها حكماً من الشرعيات ، فكيف الحكيم الذي يتكلم في أعلى علوم الالهيات ؟ .
اقول : لم يذكر ابن سينا ولا من جرى مجراه هذه الاقاويل على سبيل القطع ، بل قالوا على سبيل التمثيل ، ولذلك قالوا في أمثاله : ويشبه أن يكون كذا . وانما أوردتها ليعرف كل من يسمع منهم أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وان الكل مسند الى مبدء واحد مع أنه^٣ ليس مرتباً في سلسلة علل ومعلولات أنه كيف صدر الكثرة من الواحد ؟ ولا يلتفت الى أمثال هذه التشنيعات [من الجهال]^٤ .

قال : أليس الامكان قضية شاملة لجميع الممكنات ؟ فلئن كان العقل الاول باعتبار امكانه مبدءاً للهيولى التي لها طبيعة عدمية ، فكل موجود ممكن حاله في الامكان حال العقل الاول ، فليصلح مبدءاً للهيولى ، وان كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالاول مبدءاً للصورة التي لها طبيعة وجودية ، فكل موجود واجب بالغير حاله في الوجوب بالغير حال العقل الاول ، فليصلح مبدءاً للصورة

(١) من معلوم . ب .

(٢) ولا يرتبط . ب .

(٣) مسند اليه مع انه . ج .

(٤) ليس في . الف .

[التي لها طبيعة وجودية] ^١ وليس الامر كذلك .

أقول : الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بما يضافان اليه ، فنسبة
امكان العقل الاول الى امكان شيء غيره كنسبة العقل الاول الى ذلك الشيء ،
وكذلك الوجوب .

ومثل هذا القائل مثل من يقول: لو كان مجاورة عنصر كالنار محرقة ، فليكن
مجاورة عنصر آخر كالماء محرقة ، ولو كان محاذاة جسم كالشمس مضيئة ، فليكن
محاذاة جسم آخر كالجبل مضيئة .

ثم ان قوله: امكان العقل ووجوبه مبدعان للهيولى والصورة . افتراء محض
وبهتان على ابن سينا ، فانه لم يقل بهما ، انما قال : انهما أمران يمكن أن يبدع
الفاعل الاول باعتبارهما ما يشبههما ، ونعم ما قيل : اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ^{١٢} .
فقال : ولو عكس الامر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الاول آخر
والجسم المركب أولا لم يكن الامر ذلك المستبعد الذي قدره ، فان الجسم انما
يتكثر بالصورة والهيولى ^٣ ، والعقل يتكثر بالوجوب والامكان ، فالصورة
كالوجوب والهيولى كالامكان ، واذا جاز أن يصدر عنه شيء هو هيولى وصورة
ولا يتكرر به الواجب كما لم يتكرر بذلك .

أقول الحكماء لم يرتبوا الموجودات على حسب ما يقتضيه الهوى والهوس
بل انما رتبوه على ما انتضاه ^٤ النظر الدقيق العقلي الذي لا يصل اليه مثل هذه العقول
السخيفة والاوهام الركيكة ، ولما كان كل واحد من الهيولى والصورة غير منفك

(١) ليس فى . الف ب .

(٢) الخصال للشيخ الصدوق ج ١ ص ٢٠ ، النهاية لابن الاثير فى «حيى» ، الامثال

النوية ج ١ ص ٧١ .

(٣) بالهيولى والصورة . ج .

(٤) يقتضيه . ب .

عن الآخر متقدماً بنوع نقدم على الآخر على وجه لا يلزم منه دور محال، وكان من المحال أن يصدر شيان هذا شأنهما في أول مراتب الابداع ، أخروه في الترتيب الى مرتبة يمكن ابداعهما فيه ، وجعلوا المبدع موجوداً أقرب الى الوحدة من غيره اذا لم يكن ابداع غيره في المرتبة الاولى، وسموه عقلاً لمناسبة مفهوم هذا اللفظ اياه .

قال: ويقول : لو كان العقل الاول من حيث امكانه موجباً للهيولي ومن حيث وجوبه موجباً للصورة وكان الموجود الثاني بعد العقل الاول هو الجسم المركب من مادة وصورة ، ولكانت المفارقات بعده في الوجود ، وهذا خلاف ما أوردوه في كتبهم في ترتيب الموجودات .

أقول: انهم جعلوا الموجود الثاني بعد العقل الاول جسماً لا وحده ولكن مع مفارق ، فان صدورهما معاً في تلك المرتبة ممكن .

اما قوله : ولكانت المفارقات بعد الجسم في الوجود . فهذا شيء لم يلزم من كلامهم ذلك ، وما ذهبوا اليه .

قال: وربما يقول ابن سينا في بعض تعاليقه : ان العقل الاول بما يعقل ذاته يصدر عنه نفس ، وبما يعقل الاول يصدر عنه عقل .

أقول: وهذا ليس بمخالف لما نقل عنهم أولاً : انه من حيث وجوبه موجباً لصورة [جسم] ومن حيث امكانه موجباً للهيولاه .

قال : وربما يقول في بعض مصنفاته : انه يصدر عنه نيف وأربعون عقلاً هي المفارقات .

القول: انه ذكر كما نقل عنه: ان عدد المفارقات انما يعرف برصد الاجرام

(١) ليس في . الف .

والاجرام تثبت^١ بالرصد ويعلم عدد ما يعرف فيه ، فيحكم أنها لا يكون^٢ أقل مما وجد في جانب الكثرة ، فلا يعلم أحد عددها بالقطع .

وقد نقل عنهم في عدد الافلاك أقوال مختلفة بحسب أنظارهم المختلفة ، وكل من القائلين لايجزم بأن العدد الذي عرفه لا يكون أكثر منه ، انما جزم بأن لا يكون أقل منه ، فبعضهم قال: تسعة أفلاك وهم المقلون ، وبعضهم نيف وخمسين وهم المكثرون ، وبعضهم فيما بين ذلك .

ولو كان لكل واحد من الثوابت فلك والعقول بعد ذلك ، يجب أن تزيد العقول على الافلاك لواحد^٣ ، لأن العقل الاول ليس معه فلك^٤ . فالذين قالوا: الافلاك تسعة ، قالوا : العقول عشرة وعلى هذا القياس .

قال: وقد تخطيط كلامه في هذا الموضع غاية التخطيط ، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قوي وصراط مستقيم ، ومن تعاطى علم ما فوقه ابتلى بجهل ما تحته .

اقول: كل من تتبع فطرة العقل يحكم بما يكون لعقله اليه طريق ويعترف بالجهل والقصور بما لا يكون لعقله اليه طريق ، وذلك لا يكون خطأ بل يكون صدقاً ، أما من يدعي أنه يعرف شيئاً ولا يعرفه يكون كلامه متخبطاً يناقض بعضه بعضاً ، ولا يتبعه عاقل ، ولا بد من أن يظهر جهله وينكشف عورته .

قال: ونقول مثل هذه الوجوه والاعتبارات التي في العقل الاول لو أوجبت موجودات عقلية معاً متكررة بأعيانها ، ولم يوجب كثرة في ذات العاقل^٥ ، لجاز

(١) ثبت . الف .

(٢) لا يكفي . ب .

(٣) يواحد . ب .

(٤) ذلك . ب ج .

(٥) العقل . ب .

أن يصدر عن واجب الوجود بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية معاً متكثرة بأعيانها ، ولا توجب ذلك كثرة في ذات واجب الوجود ، حتى يقال : بأن يعقل ذاته صدر عنه عقل ، وبأن وجب وجوده فاضت عنه نفس ^١ ، وبأن عقل ^٢ العقل الاول صدر عنه اما صورة أو هيولى وصورة الى غير ذلك من التحكمات ، فلا يمتاز وجه عن وجه ولا اعتبار عن اعتبار ^٣ .

القول: ان كان المبدأ الاول واحداً من كل وجه لم يكن معه وجوه ولا اعتبارات، فلم يمكن أن يصدر عن واجب الوجود نفس ذاته، لكن في الاعتبار العقلي يكون مغايراً لذاته ، وذلك الاعتبار لا يكون معه في الرتبة الاولى، انما يكون بعد تعقل العقل معنى التعقل ، ويعتبره ^٤ في واجب الوجود فيجد هناك اعتباراً عقلياً لا يتكرر بذلك ذاته، فيحكم بأن العاقل والمعقول والعقل في الوجود واحد . وأما الوجوب فهو هناك ليس غير الوجود الذي لا يمكن دفعه . وهذا الاعتبار ^٥ انما تحدث بعد وجود العقل ، وأما تعقل العقل فهو أيضاً بعد ثبوت العقل .

فظهر أن جميع هذه الاعتبارات ليس مع الاول الحق في رتبة الاول، وانما حصل بعد صدور شيء عنه ، والكلام في ذلك الصدور . اما من لم يفهم هذا وجعل المبدأ الاول أكثر من واحد سواء جعل ذواتاً كثيرة وصفاتاً كثيرة ^٦ ، أو

(١) نفس العقل الاول . الف .

(٢) يعقل . ج .

(٣) واعتبار عن اعتبار . ج .

(٤) يفسره . الف .

(٥) هذه الاعتبارات . ب .

(٦) انما . ب .

(٧) أو ذواتاً وصفات كثيرة . الف . أو ذواتاً وصفاتاً كثيرة . ج .

ذواتاً^١ واعتبارات كثيرة فهو مستغن عن اثبات عقل أول يحكم كما يشتهي ، أو كما يقص عليه القصاص من المغفلين وغيرهم .

قال : وبوجه آخر اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه وأوجب عقلاً واحداً من وجه فليوجب العقل أيضاً واحداً من كل وجه . فانه انما يوجب باعتبار ما استفاده من موجهه لا باعتبار ماله بذاته ، حتى يلزم أن يرتب الموجود من آحاد متسلسلة الأعداد متفاوتة واهيان مختلفة والوجود يخالف ذلك . فهو خلف .

اقول : اذا صدر عن الواجب الاول لم يكن الصادر واجباً ، والا بل يكون ممكناً ثانياً بالضرورة^٢ ، ولم يكن ذلك الممكن موجوداً لذاته ، بل يكون موجوداً لغيره . فيلزم ههنا ذات غير موجودة بنفسها مستفيدة الوجود عن غيرها . وأما الكثرة فضرورة وان كان الصادر شيئاً واحداً ، كما اذا انضم واحد الى واحد حصل انضمام وثنية لم يكن في كل واحد من الواحدين .

وقوله : العقل يوجب باعتبار ما استفاده من موجهه^٣ لا باعتبار ماله بذاته . غير صحيح ، فان الاعتبار - وان لم يكن يصلح لان يكون علة - يصلح لان يكون شرط المصدرية ، فيحصل كثرة في الكثرة بسبب لزوم الاعتبارات شرط عظيم من الخليفة^٤ ، عبر عنه من الحكماء فيثاغورس حيث قال : اذا ثبت واحد لزم لاواحد بأزائه فحصل تنزه .

(١) أو ذاتاً . الف .

(٢) بالصورة . الف .

(٣) موجب . الف .

(٤) الا باعتبار . ب ج .

(٥) الخليفة . الف ب .

قال: وهذا منشأ الكثرة ، ومن أهل ذرادشت^١ قال : اذا صدر عن الاول ملك سماه « يزدان » حدث من ظله شيطان سماه «أهرمن» ، وجعل ذلك الملك مبدأ للخيرات ، وذلك الشيطان مبدأ للشرور ، فكانه جعل الملك طبيعة وجودية والشيطان طبيعة عدمية . وهذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء حيث قال : اذا صدر عقل لازم أن يكون هو غير الاول . فغيرته هي ذاته التي ليست بموجودة^٢ الا من الاول .

ولعل هذا المصارع نسي ما أخذه من معلميه من أحكام التضاد والترتب ، حيث نسبوا الى فيثاغورس أنه ذهب الى أن مبدأ حصول الكثرة كان تضاداً ، يعنون به أنه قال : واحد ولا واحد ، لازم بأزائه ثم حصل منه ترتب وهو سائر الاعداد المترتبة ثم المعدودات .

وأنكروا على ارسطاطاليس حيث أنه خالفه فجعل حصول الكثرة ترتباً يعنون أنه قال : صدر عن الواحد واحد آخر ، وهو دون الاول في الرتبة والقوة ، ثم لازم التضاد بعد حصول الترتب^٣ وهو وجوده وماهيته العدمية .

والمصارع لم يتفكر في معاني هذا الكلام ، فجاء يشنع ولايبالي بما يجري على لسانه وقلمه من غير علمه ، بل انما يريد بذلك تعلقاً وتشرفاً عند العوام . **قال:** وبوجه آخر لا يجوز^٤ أن يصدر الكثرة عن^٥ الموجب [فان قبول الكثرة في الموجب]^٦ لم يكن مستفاداً من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه

(١) محبوب القلوب للدبلمي ١٤٣ .

(٢) لموجوده . الف .

(٣) الترتيب . ب .

(٤) فكما لايجوز . الف .

(٥) من . ب ج .

(٦) ليس في . ب ج .

ممکن وواجب بالغير، والكثرة في الموجب لم يكن باعتبار ذاته بل كان باعتبار
الاضافة والسلب، وكثرة الاضافات لا توجب الكثرة في الذات.

اقول: هذا يدل على أنه توهم أنهم اذا قالوا: الكثير اذا صدر عن الواحد
أوجب فيه كثرة، أرادوا به الكثير اذا صدر عن الواحد حدث بصدوره كثرة في
ذات الواحد، وهم انما أرادوا به أنه دل على أن ذلك الواحد قبل المصدرية لم
يكن واحدا بل كانت فيه كثرة، وعلى هذا الوهم بنى هذه الشبهة. والجواب
عن باقي كلامه مر مراراً عدة.

قال: وبوجه آخر يقول^٢: لو عقل واجب الوجود اثنين لزم أن يكون
عن جهتين مختلفتين. أليس عقله ابداعه عند الرجل؟

ولافرق بين «عقل» و«إبداع»، فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين جاز أن يبدع
اثنين كليين، الا أن يلزم^٣ هذا البدع الشنيع، فيقول: لا يعقل الا واحداً كما
لا يبدع الا واحداً، وترك مذهب: أنه يعقل الاشياء من حيث كلياتها وأسبابها.
وحينئذ يلزمه أن لا يعقل الا ذاته، وذلك أشنع.

اقول: اذا قال: تعقله لشيء هو ابداعه لذلك الشيء، فقد جاء جوابه.
فانه يعقل العقل الاول بلا توسطه^٤، ويعقل ما دونه بتوسطه كما قال في الابداع.
والرجل ما قال: انه تعالى لا يبدع غير العقل، كما لم يقل: انه لا يعقل غير
العقل، بل كما قال: انه يعقل الاشياء من حيث كلياتها فقد قال: انه يبدعها بتوسط
مبادئها وأسبابها. وانما وقع المصارع في هذا الغلط من سوء فهمه لكلام الرجل.

(١) فان قبول الكثرة من الموجب. ليس في. ب. ج.

(٢) ولوجه آخر تقول. ب.

(٣) يلتزم. ب.

(٤) بلا توسط. ب.

سؤال: وههنا موضع بحث ، وهو أن الوحدة تطلق على الواجب بذاته ، وعلى العقل ، وعلى النفس ، وعلى سائر الموجودات بأي معنى اما بالتواطى ، ام بالتشكيك^١ ، أم بالاشتراك ، وان كان بالتواطى فليصلح جنساً ولينفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب .

وان كان بالتشكيك فليصلح عاماً ولينفصل كل نوع بخاص لازم وهو أيضاً تركيب ، وان كان بالاشتراك فليتميز بين وحدة ووحدة بالحقائق الذاتية، فان المشترك في الاسم يتباينان بالحقائق ، أو المعاني الذاتية واللازمة .
واذا لم يتبين التمايز كان الكلام في وحدة البارى تعالى لغواً. فلنبين ذلك ولنذكر أقسام الوحدة حتى اذا قلنا : انه تعالى واحد لا كالأحاد كان التوحيد صرفاً خاصاً^٢ .

أقول: ان كان الوحدة يطلق بالتواطى لم يذكر تركيب ، اذ ليس كل ما يصلح أن يكون جنساً فهو جنس، بل ربما يكون غير ذاتي كالضاحك والنائم على الانسان .

وان كانت تطلق بالتشكيك، وكانت عامة لم يذكر أيضاً تركيب، بل يجب أن يكون غير ذاتي، وكل خاص يمتاز عن الآخر بحقيقته كالموجود على الجوهر والعرض ، وان كانت بالاشتراك فليتميز كل واحد من الاخرى بما ينسب اليه أو يوصف بها ، وهو في مثل قولنا : وحدة الجنس ، ووحدة النوع ، أو جنس واحد ، ونوع واحد . فاذا لم يفسد قسمته شيئاً مما قصده .

والحق أنها تطلق على الموجودات بالتواطى والتشكيك، ولا تطلق بالاشتراك المحض .

(١) أو بالتشكيك . ج .

(٢) خالصاً . ج خ ل .

قال : فلنذكر الفصل المعهود في أواخر المسائل ، وإذا أعباك جاراك
فعوكي على ذى بيتك^١ . أعادنا الله تعالى من الخطأ والزلل .
أقول : يريد بذى بيته مشائخه الذين تقلد منهم ، ودعاؤه هذا لم يجب في
حقه أصلا .

(المختار الحق)

قال في فصل سباه بالمختار^٢ الحق : إذا كان مصدر البرهان على اثبات
واجب الوجود بذاته هو انقسام الموجود الى واجب لذاته وممكن لذاته ، وتبين^٣
أن الوجود من الاسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر أن المشككة في حكم
المتواطئة ، أو قسم لا معنى له وانحسم طريق البرهان على ابن سينا ومن تابعه ،
والتقسيم لا يرد على المشتركة .

أقول : مر الجواب فيه ، ولم ينحسم الطريق المسلوك على مثبته بتلك
الطريقة أصلا مما ذكره .

قال : ثم منهاج الانبياء عليهم السلام ، على مانحن نقره فنقول : الباري
تعالى أعرف من أن يدل على وجوده شيء^٤ .

أقول : ما يقول في الخليل عليه السلام الذي جعل أقول الكواكب والنيرين
دليلا على وجود فاطر السماوات والأرض ، وحاج نمرود بطلوع الشمس من
المشرق في اثباته ، أما كان نبيا ؟

أو ما يقول في نبينا عليه السلام^٥ الذي أمر بالنظر في آيات الافاق والانفس

(١) مجمع الامثال . للميداني . ج ١ ص ٧٨ .

(٢) بالمختار . الف .

(٣) وبين . ج .

(٤) صلى الله عليه وآله وسلم . ج .

حتى تبين للتاخر أنه الحق ، أترك فيه ^١ منهاج الانبياء عليهم السلام ؟
وانما ورد في التنزيل أمثال قوله تعالى «أفني الله شك»^٢ ، اشارة الى وضوح
الدليل على اثباته ، والا لما دل بقوله : فاطر السماوات والارض .

قال : فالمعرفة لله تعالى فطرة .

اقول : ان أراد بالفطرة انها بديهية فقد خالف العقلاء فيه ، واذا لم يكن
[بديهية] ^٣ فلا بد أن يكون مكتسبة بنوع من الاكتساب . والمراد من الفطرة
ههنا هو قابلية النفس وسلامتها اللتين بها تصل الى كمالاتها .

قال : ومن أنكره فقد أنكر نفسه !

اقول : الاستدلال بالنظر في النفس على وجوده تعالى ، مناقض لقوله :
الباري تعالى أعرف من أن يدل على وجوده شيء ، فان النفس شيء ما .

قال : فان من أنكره فقد أقربه ، اذ هو الحاكم المطلق ، ومن أنكر أن
لا حاكم فقد حكم ، وكان انكاره اقراراً ونفيه اثباتاً .

اقول : المنكر اما أن يقول : لا حاكم ، واما أن يقول : ما أدري هل هو
حاكم أم لا ، وما أحكم على نفسي بأنني ما أدري ؟ سلمنا أنك حاججت الاول
بهذا القول السخيف ، فأني حيلة لك في ارشاد الثاني ؟

ثم ان الاول لو سلم لك أنه حاكم ، فمن أين يعرف أنه حاكم على الاطلاق
ما لم يطل الدور والتسلسل ؟

قال : وكما أن الامكان في الممكنات كلها أمر ذاتي لها واحتياج الممكن

(١) أترك منها . ج ب .

(٢) آية ١ سورة ١٤ .

(٣) اذا لم يكن فلا بد . ب ج .

الى مرجح أمر ضروري، فيستدعي مرجحاً محتاجاً اليه غير ممكن، أي محتاج الى غيره .

القول: لا يعقل الامكان ما لم يعقل الوجود، فان الامكان هو امكان الوجود وليس هو شيئاً معقولاً بذاته من غير الوجود، وما لم يكن الوجود مشتركاً لا يكون الامكان مشتركاً، فضلاً عن أن يكون ذاتياً لكثرة .

وهذا الفصل هو كلام ابن سينا واتباعه بعينه الذي زيفه^٢ في أول الفصل فنقله الى ههنا، وأنكر الاستدلال به واستدل بعين دليله .

وقد قيل في المثل : «آفة الكذب النسيان»^٣ . وهذه الحجة أيضاً لم ينفع مالم يطل الدور والتسلسل، فان احتياج الممكن الى مرجح لا يدل كون المرجح غير محتاج الى غيره .

فانظروا معاشرة العقلاء كيف يصارع هذا الرجل بقوة هذا العقل^٤ الذي يستعمله في مصارعة رجل مثل ابن سينا واعتبروا منه ! ؟

قال: كذلك المتناكرات اذا ازدوجت، أو المزدوجات اذا اجتمعت احتاجت الى جامع غني على الاطلاق .

القول: نعم لم يكن اجتماعها طبعاً، وأيضاً : ان لم يكن اجتماعها طبعاً احتاجت الى جامع . فأى جامع، وبأي شيء عرفت أن ذلك الجامع يجب أن يكون غنياً مطلقاً ؟

قال: والغني المطلق لا يتحقق في اثنين، لان كل واحد منهما محتاج

(١) مقولاً . الف .

(٢) يزيفه . ج .

(٣) والمعروف ان «آفة العلم النسيان» . مجمع الامثال ١٦٣ ، امثال وحكم دهمخدا

حرف آ .

(٤) المضد . ب .

ومحتاج اليه في أن يكون اثنين .

اقول : الثنوة أمر عرض لهما معاً فهي محتاجة اليهما، وهما غير محتاجين لا اليه ولا الى غيره .

فان قلت : هما محتاجان في وجود هذه الصفة .

قلت : ولم قلت : ان احتياجهما في وجود هذا العارض ينافي غناهما ؟ فان اكتفيت بهذا العلم ^١ فالمبدأ الاول محتاج في مبدأيته الى شيء يكون هو مبدأ له ، واذا لاغنى أصلاً . والغني محتاج الى موصوف به ، وهو محتاج الى هذه الصفة حتى يكون غنياً . ومجموع محتاجين لا يكون غنياً مطلقاً ، فما الحاجة على وجود غني مطلق ؟

قيل : فالغني المطلق هو الصمد ، وهو الله الاحد الصمد ، وذلك هو المذكور في سورة الاخلاص ، وعن هذا ^٢ كان دعوة الانبياء عليهم السلام بالتوحيد ، قولوا « لا اله الا الله » ، اذ الاثبات كان مفروغاً عنه ولهذا كان الانكار من الخصماء مقصوراً على التوحيد فقط ، « ذلكم بأنه اذا دعي الله وحده كفرتم » ^٣ ، « واذا ذكر الله وحده اشمزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » ^٤ ، « واذا ذكرت ربك في القرآن ولوا على أذبارهم نفوراً » ^٥ .

فظهر أن الدعوة أولاً كانت الى التوحيد ، اذ لا منكر في العالم لئله الصانع الحكيم ، انما الانكار في التوحيد فقط ، والبرهان على التوحيد ما ذكرناه من

(١) القدر . ج .

(٢) ولهذا . ج .

(٣) آية ١٢ سورة . ٤٠ .

(٤) آية ٤٥ . سورة ٣٩ .

(٥) آية ٤٦ . سورة ١٧ .

أساس سورة الاخلاص .

القول : تفسير القرآن أجل من أن يستعمل في ميدان المصارعة العقلية الصرفة مع الغير ، انما يجب أن يتعرض له بعد تنضيف النفس عن الاخلاق الذميمة ، والشواغل الحسية التي منها المنازعة والمصارعة وغير ذلك .

قال : أم الوحدة على أقسام ، وحدة هي مصدر العدد ومبدؤه كما نقول : واحد واثنان ، والعدد مركب منهما ، وحيثما زاد العدد نقص نسبة الواحد اليه . والوحدة بهذا المعنى لا يليق بجلال الله تعالى ، إذ لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود .

القول : الوحدة والكثرة صفتان متقابلتان^١ ، وكذلك الواحد والكثير الذي يقابله ، فإن لم يوصف الله تعالى بالواحد الذي مقابل الكثير ، فكيف يحتج بنفي الكثرة عنه تعالى على وحدانيته ؟ لأن نفي أحد المتقابلين عن شيء لا يخلو عن أحدهما ، لا يوجب له وجود شيء غير ما يقابله . وهذه سورة الاخلاص التي تمسك بها في مصارعة ، انما تثبت وحدته بنفي ما يماثله مما يتقدمه أو يتأخر عنه أو يكافئه .

فإن قيل : الوحدة التي تقابل الكثرة ليست بالتي^٢ تتألف عنها الكثرة ، وهو انما نفى عن الله تعالى الثانية دون الاولى .

قلت : ونفى الاولى أيضاً حيث قال : انه تعالى منزّه عن أن يوصف باحدى المتقابلين .

ثم انه عد وحدات أخرى ونفاها عنه تعالى ، بأن قال : ووحدة هي ملازمة للعدد والمعدود ، كما يقول في كل جملة : انها واحدة ، فإن العشرة من حيث

(١) متقابلتان . ب .

(٢) التي . ب .

أنها عشرة جملة واحدة ، وكما يقول: إنسان واحد ، وفرس واحد. وهذه الوحدة أيضاً لا يليق بجلال الله تعالى ، فليس هو جملة حتى يتحقق له وحدة الجملة ، وكذلك وحدة النوع ، ووحدة الجنس ، ووحدة العين المشار إليها حساً وعقلاً بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض ، وهو واحد لا كالأحاد المذكورة ، واحد يصدر عنه الوحدة والكثرة المتقابلان ، واحد بمعنى أنه يوجد الأحاد فينفرد بالوحدانية ثم أفاضها على خلقه ، والوحدة [الوجود] والوجودية له من غير ضد يضاده ، أو ند يماثله « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون »^٢ .

اقول : هذا من كلام الوعاظ والخطباء .

ثم قال : وأما إبداعه للكائنات متكررة أو إبداعه العقل واحداً^٣ وهو واحد فقد ورد الالتزام على المذميين جميعاً ، فإن وجود الكثرة عنه وصدورها منه توجب تكثر وجوه واعتبارات في ذاته تعالى ، ووجود الواحد عن الواحد يقتضي مناسبة بين الموجب والموجب ، أو يقتضي انحاد الموجب من كل جهة ووجه ، وكلا الوجهين باطل .

اقول : اعترف هنا بعجزه عن هذه المضائق ، وهذا انصراف ظاهر قد اعترف به .

ثم لبت شعري أي دليل عرف أن من المبدعات شيئاً هو عقل ؟ أبالبدئية أم بالتقليد ؟ فإنه عاجز عن إقامة البرهان بزمعه .

قال : بل وكلا الوجهين صحيح ، فإن عموم الإضافة وخصوصها مذكور

(١) لست في . الف .

(٢) آية ٢٢ . سورة ٢ .

(٣) الواحد . ب .

في التنزيل ، ومعقول عند أهل العقل ، قال الله تعالى «ان كل من في السماوات والأرض الا آتني الرحمن عبداً»^١ ، وهذا لعموم الاضافة اليه . قال عز وجل «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً»^٢ ، وهذا لخصوص الاضافة اليه .

اقول : حاشا ربنا أن يكون فيه كثرة ، فان صحة أحد الوجهين هو قول بتكثر الوجوه والاعتبارات في ذاته ، وهو حكم بصحته ههنا صريحاً ، وأما عموم الاضافات وخصوصها انما يكون بعد ثبوتها والكلام كان في ثبوتها .

قال : وقد يتخصص العام درجة فدرجة الى أن ينتهي الى واحد يكون عبداً .

اقول : أصحابه لا يجوزون حكمه على ذلك الواحد بالمعبودية ، بل يقولون هو واسطة بينه وبين عبادته ، فهو عبد من الجهة التي له بالقياس الى المعبود ، ويسمونها كون المباشرة ، وهو الواحد المطلق في نفسه لا بالقياس الى غيره ، ويسمون هذه الحال بكون الوحدة .

قال : كما يعم الخاص درجة فدرجة الى أن ينتهي الى الكل .

اقول : التخصيص والتعميم متقابلان ، واذا انتهى العام بالتخصيص الى واحد هو عبد وجب أن ينتهي الخاص بالتعميم الى كثير هو نوع أو جنس ، لكن قوله : ان حكم الكل حكم الروح القائم صفاء ، وحكم العقل الفعال يدل على أنه يعني بالكل ذلك الشخص الذي ينتهي التخصيص بزعمه اليه .

قال : فعباد الله العليون الملائكة المقربون ، وحكم الروح الذي يقوم صفاء والملائكة صفاء ، حكم الكل مع الاجزاء ، أو العقل الاول الفعال مع المفارقات

(١) آية ٩٣ . سورة ١٩٤ .

(٢) آية ٦٣ . سورة ٢٥ .

المديرات أمراً .

اقول: هذا تخطيط بين ما يقلده من الفلاسفة ، وبين ما سمعه من التنزيل رجماً بالغيب .

قال: وكما أن الخصوص والعموم ^١ معقولان ومسموعان في العبودية ، كذلك يجري حكمها في الابداع والخلق ، وازدافة الربوبية الى العباد لقوله تعالى « رب العالمين » * رب موسى وهارون ^٢ .

ثم اعلم أن ماورد في الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها ، فهو أحق أن يتبع [من] قول الفلاسفة : ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد . وسائر الموجودات تضاف اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية ، فان نسبة ذلك الواحد اليه أيضاً اذا قيس الى حقيقتها كانت نسبته على طريق اللزوم ، فوجود ذلك الواحد عنه من لازم ذاته ، فما الفرق بين القسمين ؟ .

اقول: ان كان يتبع التنزيل فأين في التنزيل عقل ونفس وطبيعة ، وجوهر وعرض ومفارق للمادة وملابس لها؟ وتواطى واشتراك؟ ولم سرق من الفلاسفة كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعماله ؟ .

واذا تتبع كلامه صار باطلا كمن استرق السمع فأتبعه شهاب ثاقب .
ثم انه وأصحابه لا يجوزون أن يكون لخلق الله تعالى عود الا من كان واحد هو شخص واحد عندهم ، وحكموا بأن المعاد هو عود الى المبدأ ، فلم أنكر على من قال: ان المبدأ من معلول واحد هو شخص ^٣ أقرب المعلومات اليه ؟ لاسيما ومذهبه أن كل شخص هناك مثل في المفارقات ، وكل مفارق هناك فله شخص

(١) العموم والخصوص . ب .

(٢) آية ٤٨ . سورة ٢٦ .

(٣) وهو شخص . ج .

(٤) هيها . ب ج .

ههنا يسمون تلك بالمصادر وهذه بالمظاهر .

قال : ولم لايجوز أن يضاف بالكل اليه على وتيرة واحدة، من غير فرق بين ما [صدر عنه بالذات من غير واسطة وبالقصد الاول لا بالقصد الثاني وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك] ^١ ؟

اقول : ولم لايجوز أن يكون هود الكل اليه ، وعلم الكل على وتيرة واحدة من غير أن يتصلوا في سلسلة الاكمال والاستكمال والتعليم والتعلم بشخص ^٢ واحد هو الواسطة بين الخلق وخالقهم ؟

قال : والسرفيه أن الجهة التي تحتاج الممكنات الى المبدع، هو وجودها الممكن ، والموجودات في هذه الجهة على السواء ، فلا فرق بين المجرد عن المادة وبين الملايس للمادة في جهة الامكان ولا في الوجود الممكن، وانما يتفاضل القسمان من وجه آخر، فينبغي أن يكون المبدأ الاول مبدأ الكل على نمط واحد والمتوسطات في البين لتفاضل الدرجات .

اقول له : ههنا رجعت عما قلت ان الوجود يطلق بالشركة اللفظية على الموجودات، وجعلته مشتركاً بمعنى واحد في الكل، ومن أين عرفت أن ههنا مجرداً عن مادة وملايساً لها؟ أم التنزيل، أو من اين مينا؟ فاذا كان المبدأ للكل على نمط واحد، فلم لم يكن في المعاد أيضاً على نمط واحد ؟ وعندك ان المبدأ والمعاد متطابقان ، وكيف يتصل مبدأ سلسلة الوجود لمنتهاه عند أصحابك ومعلميك ، فقد ^٣ خرجت على مذهبهم بالكلية بهذا القول .

قال : أليس العقل الواهب للصور يفيض ^٤ الصور على المواد المختلفة

(١) ليس في . الف .

(٢) لشخص . ب .

(٣) قد . ب .

(٤) مفيض . ب .

افاضة واحدة، ولا يتكرر ذاتها بتكررها ، وتكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة ولا يقال : انه من حيث أنه يصدر عنه بياض في مادة وسواد في مادة ، يحدث له حيثان وجهتان حتى يتكرر ذاته بتكرر الصور التي لانهاية لها، كذلك القول في واجب الوجود لذاته .

أقول : الكلام في المواد المختلفة ان جازت وكيف صدرت عن مبدأ واحد واذا صدرت فقد حصلت الكثرة حيثئذ سهل، والحكيم لم يجعل توسط العقل في افاضة الكثرة الا لبيان كيفية الافاضة من المبدأ الاول ، لا لانه يريد أن سبب الكثرة الى العقل ، دون مبدعه الاول .

قال : فان قيل : ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لانه ممكن في ذاته واجب بالموجب ^٢ ، ويعقل ذاته وعلمه ومعلومه ، الى غير ذلك من وجوه التكرير ، بخلاف واجب الوجود لذاته فانه واحد من كل وجه .

قيل : هذه الاعتبارات ليس بدفع وجه الالزام، فان كثرة الصادر لو أوجبت كثرة في ذات المصدر لتعددت الوجوه بعدد الصادر عنه، ولكانت تلك الوجوه محققة ^٣ في ذاته بلانهاية، ولاشك أن ذات واهب الصور لم تشتمل على اعداد من الاحياء بلانهاية .

أليس العقل الاول لما كانت في ذاته أحياء محصورة، صدرت عنه موجودات محصورة، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للأفلاك ؟ أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه فحدثت عنها ثلاثة عقل، ونفس، وهيولى على اختلاف المذاهب في هذه المسألة .

(١) فاذا . ب .

(٢) بالواجب . ب ج خ ل .

(٣) مجتمعة . ب .

اقول: كثرة المصادر لم يوجب كثرة في ذات المصدر، بل كثرة الصادر دالة على كثرة بها يتم الصدور^١ عن مصدر واحد، وإذا فرضت قوايل لانهاية لها، أمكن صدور أمور لانهاية لها عن مبدأ واحد من غير وجود^٢ كثرة في ذاته. ولعدم فهمه لهذا المعنى جعل يردد الكلام ويكرره بعبارات مختلفة يوهم أن ذلك حجة منه على خصمه .

وأما قوله : أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه، فكان من الواجب أن يقول: فحدثت عنها عقل ، ونفس، وطبيعة لاهيولي، فإن أصحاب فيثاغورس^٣ الذي ينتمي اليه أصحاب المصارع ، يجمعون المبادئ هذه الثلاثة فقط، والمشاؤون لا يقولون بعقل واحد ونفس واحد وطبيعة واحدة يقيد كل واحد منها بلفظ الكلبي. **قال:** وبالجملة علم من ذلك : أن نسبة الكل الى واجب الوجود على قضية واحدة ، يستوي فيها الواحد والكثير والجوهر والعرض ، والمجرد عن المادة والملابس لها ، وهو على كل شيء قدير^٤ .

اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام والصلاة .

اقول : هذا تكرار لما سبق^٥، ولم يتقدم مقدمات تكون هذه نتيجتها، ولو امتثل الامر الذي أمر به أولاً - وهو قولهم : اذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا - لأمسك عن هذا الكلام الكثير الذي لا يقيد شيئاً من المطالب اليقينية ، ولا الجدلية ولا الاقناعية لكان خيراً له .

(١) الصدور . الف .

(٢) وجوه . الف .

(٣) محبوب القلوب للدليمي ٦٢ .

(٤) آية ١ . سورة ٦٧ .

(٥) بما سبق . الف .

المسألة الرابعة

(في علم واجب الوجود)

قال المصارع: المسألة الرابعة في علم واجب الوجود ، وتعقله بالكلية والجزئي .

اعلم أن المتكلمين قد أثبتوا كون الباري عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النظر في أفعاله واشتمالها على الأحكام والاتقان ، وادعوا علم الضرورة في أن كل فعل محكم متقن انتسب إلى فاعل يجب أن يكون فاعله عالماً به من كل وجه ، وانتقض هذا الحكم على بعضهم ، إذ وجدوا الفاعلين في الشاهد قد انتسب إليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالماً به من كل وجه .

القول : هذه الحكاية عن المتكلمين ليست بصحيحة ، فظاهر كلامه مستدرك وهو أنه قال : أثبت المتكلمون كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات بالنظر في أفعاله المحكمة ، وهي تدل على علم فاعلها . ووجه الخلل فيه ^١ : أن النظر في أفعاله من الجهة المذكورة لا يقتضي الاكونه عالماً بأفعاله ، وليس بجميع المعلومات

(١) فيها . الف .

بأفعاله ، فإن ذاته تعالى من معلوماته وليس بأفعاله .

وعند بعض المتكلمين أفعال العبيد^١ من معلوماته وليس بأفعاله ، وهذا من الموجودات .

وأيضاً المعدومات الممكنة والمحالات من جملة المعلومات وليست من الأفعال .

وأيضاً النقص الذي ذكره وارد عليه - وهو أن ذلك لا يدل إلا على كون الفاعل عالماً بفعله من الوجه الذي أحكمه وأتقنه - وهو ادعى أنه يدل على كونه عالماً بفعله من كل وجه ، وذلك مما لا يقتضيه النظر ، ولأما ادعاء^٢ المتكلمون . أما دليل المتكلمين على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وهو قولهم : الباري أما أن يعلم جميع ما يصح أن يعلم ، وأما أن لا يعلم شيئاً من ذلك ، وأما أن يعلم بعض ذلك دون بعض . وأبطلوا القسم الثالث بكون الجميع إليه متساوي النسبة من حيث التعلق العلمي وعدمه ، واستحالة ذلك يرجح^٣ بعض الأشياء المتساوية من غير مرجح ، فبقي أحد القسمين الأولين .

ثم أبطلوا القسم الثاني بوجوب علمه بأفعاله المحكمة ، فبقي القسم الأول وهو : أنه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم ، فهو طريقة المتكلمين في إثبات علمه العام دون ما ذكره .

قال : والفلاسفة تنكبوا^٤ هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا^٥ إلى

(١) العبد . ج .

(٢) ولا ادعاء . الف .

(٣) يرجح . الف .

(٤) تركبوا . ب .

(٥) يصير . الف .

أن العلم صورة المعلوم عند العالم ، ويستحيل أن يكون الأول ذاتاً أو صورة في الذات ويكون هو صورة أو ذو صورة ، ويتعالى عن ذلك . بل هذا صفة العقل الأول ، إذ صورة الموجودات حاضرة عنده مرتسمة فيه .

اقول : قوله نقلاً عن [الحكماء] القدماء ان العلم صورة المعلوم عند العالم . ليس على الوجه الذي قالوه ، ولا هو على وجهه الذي ينبغي ويختص بالقدماء .

وعلى تقدير صحته ، فالصورة أعم من نفس صورة المعلوم ومن صورة مساوية لصورته ، فان صورة المعلوم تطلق على كليهما ، وإذا كان القسم الأول محتملاً فلا يلزم من كون الأول عالماً بذاته ، أن يكون هو صورة أو هو ذو صورة ، ولا يصح مع احتمال علمه بذاته نفي العلم مطلقاً عنه تعالى .

بل المنقول عن القدماء : أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بذاته ، لان العلم مغاير للمعلوم ولا مغايرة بينه وبين ذاته ، ولا يجوز أن يكون عالماً بغيره ، لان صورة الغير انما صدرت عنه ، فلو حصلت فيه لكان هو فاعلاً وقابلاً لشيء واحد وذلك محال عندهم .

ثم انه نقل عن ابن سينا مسائل ، احداها قوله : قال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول ، وهو واحد في ذاته لا يتكرر به ، أما أنه معقول^١ فلانك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود غير متمتع عليها أن يعقل^٢ ، وانما يعرض لها أن لا يعقل اذا كانت في المادة أو مع عوارض المادة فانها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة ، والوجود اذا جرد عن هذه العلائق^٣

(١) عقل . ب ج .

(٢) عقل . الف خ ل .

(٣) هذا العائق . ج .

كان وجوداً وماهية معقولة، وكل ماهو بذاته مجرد عن [المادة]^١ والعوارض
المادية فيما هو مجرد عقل، وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول
لذاته، وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة فهو عاقل لذاته.

وثانيتها قوله : ثم قال بعد ذلك : ان النفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب
أن يكون اثنين في الذات، ولا اثنين في الاعتبار، فانه ليس يحصل الامرين،
الا أنه له ماهية مجردة، وان^٢ ماهيته المجردة له فيكون^٣ به عاقلا لذاته معقولا
لا يوجب كثرة النسبة.

(الاعتراض)

قال المصارع : في فصل سماه « الاعتراض عليه بالتناقض » في كلامه
والنقض لمقصوده ومرامه .

(التناقض الاول)

قوله : فيما يعتبر أنه كذا وكذا، فقد نص على اعتبارات ثلاث حتى أثبت
كونه عقلا وعاقلا ومعقولا .

ثم قال بعد ذلك : انه لا يوجب ذلك أن يكون اثنين في الاعتبار،
فكيف ناقض آخر كلامه أوله ؟

أقول : فرق بين قولنا « هو اثنان في الاعتبار »، وبين قولنا « له اعتباران
اثنان »، فان الاول يقتضي التكثر والثاني لا يقتضيه، بل يقتضي أنه ذو تكثر.

(١) ليس في . الف ج .

(٢) بأن . ب .

(٣) فكونه . ج .

وابن سينا قال: نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون هو تعالى اثنين في الذات ، ولا أن يكون هو تعالى اثنين في الاعتبار . ولم يقل: انه لا يوجب أن يكون له اثنان من الاعتبار ، والدليل على [ذلك] ^١ قوله في النتيجة: فبكونه^٢ عاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة النسبة ، أي في ذاته ، فان ذلك هو المطلوب لا فيما هو وراء ذلك^٣ - أعني الاعتبار - فإذا لم يثبت على ابن سينا هذا التناقض ، وثالثها أنه قال : هو مبدأ لكل موجود^٤ ، فيتعقل ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات النامة^٥ بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة أولا، ويتوسط ذلك أشخاصها، ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه [المعقولات - خ ل] المتغيرات مع تغيرها بل يعقل كل شيء على وجه كلي، ولا يمزج عنه شيء جزئي ، ولا يتغير ذاته بتغير المعلوم .

ورابعها قوله : قال : ولا يجوز أن يعلم الاشياء من الاشياء ، والا كان علمه انفعالياً ، بل الاشياء يعلم منه ويصدر عنه^٦ ، فلا يجوز أن يرسم بشيء من معلوماته ومطلوباته^٧ ، بل يرسم فيها صورة الموجود^٨ بعد أن كان لها امكان الوجود ،

(١) ليس في نسخة . الف .

(٢) فكونه . ب .

(٣) فيما وراء ذلك . الف . الذي فيما وراء ذلك . ج .

(٤) وجود . ب ج .

(٥) الثابتة . ب .

(٦) وصدره عنه . الف ج .

(٧) ولا مطلوباته . ب .

(٨) الوجود . ج .

فالامكان^١ لجميع الممكنات كالمادة لها، والوجود كالصورة، وواجب الوجود^٢
يرى عن طبيعة الامكان والعدم اللذين هما منبعها الشر.

(التناقض الثاني)

قال المصاويح : التناقض الثاني قال : هو مبدأ لكل موجود فيعقل من ذاته
ما هو مبدأ له ، وهذا يشعر بأنه أبداع ثم عقل . وقال بعده : علمه وعقله فعلي
لا انفعالي ، وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبداع .

القول : كونه مبدأ الاشياء - الذي هو اضافة - الى المعلولاتها -^٣
ليس هو اعتبار صدور الاشياء عنه الذي هو اضافة المعلول الى علته، والمبدئية
مستلزمة للصدور ولا يكون الشيء مستلزماً لنفسه، وتعقل مبدئيته للاشياء [يقضي]^٤
تعقله للاشياء، فان العلم بالعلة يوجب^٥ العلم بالمعلول، وتعقله للاشياء اقتضاؤه
لوجود الاشياء وهو علمه الفعلي. وليس معنى الابداع الاقتضاؤه وجود المبدعات
فاذا عقله غير ابداعه^٦ في الحقيقة، وان كان الاعتبار مختلفاً، وليس للعقل تراخ
عن الابداع ولا بالعكس، والاعتبارات انما لزم من مقايسته بغيره، وتكثرها
لا يقتضي تكثر في الذات، فظهر أن توهم التناقض غلط .

(١) والامكان . الف .

(٢) وبإحدى الوجود . ج خ ل .

(٣) معلولاتها . الف .

(٤) ليس في نسخة . الف .

(٥) فان العلم بالعلة يمد العلم . الف . حسب العلم . خ ل ج .

(٦) فاذا عقله عين ابداعه . ج .

(التناقض الثالث)

قال : التناقض الثالث قوله : هو مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وقوله : يعقل ذاته لذاته بما يعبر له^١ أن له هوية مجردة : فقد فسر العقل بالابداع ، وهو أمر ايجابي ، وفسر العقل بالتجريد في موضع وهو أمر سلبي وهذا تهافت [لايهتدى اليه]^٢ .

أقول : ليس التجريد الانقضاء ماعدا الذات عن الذات ، وليس هو سلب الذات ، بل سلب ماعدا الذات ، والابداع هو اقتضاء الذات لغيره . وكان يقول : عقل ذاته المجردة عن غيره التي هي المبدأ للكل ، هو ابداعه للكل ، وليس فيه تهافت ولانتناقض . انما^٣ التهافت فيما ذكر أولاً أن قوله : هو مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يشعر بأنه أبداع ثم عقل .

وقال ههنا : هو فسر العقل بالابداع ، فان كان بينهما تراخ فكيف جعل الابداع تفسيره ؟ وان كان هو تفسيره فلا بد من أن يكون هو هو ، فكيف يشعر أنه متأخر عن تفسيره الذي هو هو ؟ .

(النقض والالزام)

ثم ان المصارع يشتغل بالنقض والالزام بزعمه :
فقال : وأما الالزام عليه ، أقول : نصصت على اعتبارات ثلاث في ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم أحدها من الآخر ،

(١) ذاته بما يعبر له . ب .

(٢) ليس في نسخة . الف ب .

(٣) وانما . ب ج .

وذلك^١ تثليث صريح ، وتعالى الله أن يكون ثالث ثلاثة ، وليس هذا تشبيهاً بل الزام التكثر في ذاته من حيث الاعتبار ، والاعتبار كما لزم النصارى من حيث الاقنوم والاقنوم .

القول : قوله نصصت على اعتبارات ثلاث في ذات واجب الوجود . افتراء وبهتان على ابن سينا ، يريد به الزام التكثر في ذاته ، فان ابن سينا نص على اعتبارات ولم يقل انه في واجب الوجود ، والاعتبار مشتق من العبور ، والمراد به أخذ الشيء بالقياس الى شيء آخر ، وذلك الاخذ لا يكون الا أمراً عرضياً خارجاً عن الذات ، فأخذ الاعتبار المذكورة ههنا هو قوله : فيما هو مجرد وذلك أخذه بالقياس الى الصور والاعراض الماديات من حيث هو منقوض عنها وعن لواحقها بخلاف الصور والاعراض .

وثانيها قوله : وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، وذلك أخذه بالقياس الى الصور والاعراض المذكورة التي تكون لغيرها ، وهو المادة وهوية الواجب ليست بشيء^٢ غير ذاتها وحقيقتها .

وثالثها قوله : وبما يعتبر أن ذاته له هوية مجردة ، وذلك أخذه بالقياس أيضاً اليها ، فان ذاتها ليست لها حقائق [موجودة بخلافها]^٣ .

فهذه الاعتبارات هي أخذ هوية الواجب من حيث عدم تعلفها في هويتها بغيرها ومن حيث أن تلك الهوية ليست لغيرها ، وان تلك الهوية تكون لها تلك الهوية والذات فسي الكل ذات واحد ، والاعتبارات لواحق خارجة عن تلك الذات .

(١) فذلك . ج .

(٢) لشيء . الف ب .

(٣) مجردة أخذها بالقياس أيضاً اليها بخلافها . ج . مجردة بخلافها . ب .

وأما النصارى ، فيجعلون مجموع ثلاث صفات هي أقنوم الاب ، وأقنوم الابن ، وأقنوم روح القدس الها واحداً ، كما يجعل الاشعرية مجموع ذات وثلاث صفات قديمة الها واحداً .

قال : ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة الاعتبار ، بأن ذلك لا يوجب اثنين في الذات ، لأن مابه صح اعتذاره حتى بقي الاثنين - وهو أن تحصيل ^١ الامرين انه ماهيته مجردة ^٢ ، وهي ذاته وان ماهيته المجردة ترفع ^٣ مابه كثرة الاعتبار في ذاته ^٤ - فماباله وضعها ثلاث اعتبارات ؟ ثم رفعها بهذا التفسير كالتصاري يضعون التثليث في الاقانيم ، ثم يرفعونه ^٥ بالتوحيد في الجوهرية فيقولون : واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية .

القول : انه أورد ثلاث صفات اعتبارية هي كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولا فلذلك بين الاعتبارات ، ثم بين أنها لا تقتضي كثرة في الذات ، يعني أنه لا يقول : ان الذات مع الاعتبارات جميعاً هي واجب الوجود كما قالت النصارى : ان جميع الاقانيم الثلاث ذات واحدة .

وقالت [الاشعرية] ^٦ : ان الذات واحدة والصفات ثمانية والمجموع اله . وابن سينا يجوز اعتبارات وشئونها ^٧ لانهاية لها تقتضي ^٨ صفات كلها خارجة

(١) ان يحصل . ج .

(٢) انه له ماهية . ب ج .

(٣) يرفع . الف .

(٤) بذاته .

(٥) ويرفعونه . ب ج .

(٦) ليس في نسخة . الف .

(٧) صلوباً . الف .

(٨) يقتضي . الف ج .

عن الذات ، فإذا الفرق ظاهر .

قال: وما زاد ابن سينا في هذا البيان الا اشكالا على اشكال ، فانه أدرج لفظ الماهية فيه ، فأوهم أن له وجوداً ومهية أوجب أن تكون مجردة لذاتها وتجريدها تعقلها ، وتعقلها ابداعها ، فان كان الوجود والمهية والتجريد والتعقل والابداع عبارات مترادفة فليقم بعضها مقام البعض حتى يقال : ان التجريد تعقل والتعقل ابداع [والتجريد ابداع]^١ وان كانت العبارات متباعدة ، فلتدل كل عبارة على معنى لاتدل عليه العبارة الاخرى ، وذلك تكثر .

القول: الذات واحد والاعتبارات مختلفة ، والتكثر ليس في الذات بل في الاشياء الخارجة من الذات التي يكون الاعتبارات بحسبها ، وأنت تقول : « وفيه الاسماء الحسنی »^٢ . سماها واحد ولايقوم بعضها مقام بعض ، لاختلاف مدلولاتها ، ولايوجب كثرتها تكثر الذات .

قال: وأقول من رأس: أنت مطالب من جهة بعض أصحابك بأثبات كون الواجب عالماً عاقلاً ، ومعلوماً معقولاً ، وما شرعت في البرهان عليه الا بقولك : هو معقول الماهية ، فان طبيعة الوجود وأقسامه لا يمنع أن تعقل . وهذه مصادرة على المطلوب ، فان النزاع واقع فيه والخلاف واقع^٣ عليه .

القول: يريد ببعض أصحابك قدماء الفلاسفة الذين حكى عنهم مامر ، والبرهان عليه: ان الموجود ان امتنع لذاته أن يعقل فلم يمكن أن يعقل موجوداً^٤ لكن بعض^٥ الموجودات معقول فالوجود لم يمتنع لذاته أن يعقل ، ولما حققت

(١) ليس في نسخة . ب .

(٢) آية ١٨٠ . سورة ٧ .

(٣) قائم . ب .

(٤) موجود . ج .

(٥) لبعض . ب .

ماهية الإدراك وجدت أنها تكون بحصول صورة ما ، أو مع حصول صورة ما يوجد عند شيء ، أو عند آلة لذلك الشيء على وجه خاص بينوه فسموا هذه الحالة بالإدراك، وذلك الشيء بالمدرک، وذات تلك الصورة بالمدرک. ووجدوا الصورة اما نفس ما هو متحقق في نفس الامر واما صورة مساوية لها .

وأيضاً اما صورة مكتتفة بالعوارض المادية أو مجردة عنها . والمدرک اما ذاتاً بغير آلة وسموا الصورة المجردة بالمعقول سواء كانت الصورة نفس المدرک أو صورتها، ويدركها من غير آلة بالعاقل والعقل^١، والصورة المكتتفة بالعوارض محسوسة أو متخيلة أو موهومة ، ويدركها بالحاس أو المتخيل أو المتوهم ، وهو نفس، وانما يجردھا العقل، ولما كان وجود الواجب مجرداً حکم عليه بأنه معقول. فهذا البرهان مذكور في كتبهم، فان لم يقف عليه المصارع فذاك اليه ! وأما قوله : هذه مصادرة على المطلوب . فلبس بشيء، لان المطلوب هو كون الواجب معقولا ، والدليل عليه كون الموجود معقولا ، ولم يتمسك في كون الموجود معقولا بكون الواجب معقولا ، فلم يكن مصادرة .

ولعله فهم من معنى المصادرة على المطلوب غير ما أشار اليه المنطقيون ، فاني وجدت جميع المواضع التي ادعى فيها المصادرة ، لم يكن فيها مقدمة مطلوب هي المطلوب، أو مبنياً على المطلوب .

قال : وأولئك الاصحاب يمنعون أن يعقل، فان التعقل ارتسام العقل بصورة المعقول، وتعالى الحق أن يكون ذا صورة فيعقل، سواء كانت الصورة جسمانية أو ماهية غير جسمانية ، وتعالى الله أن يعقل حتى يكون هو صورة ، بل يكون هو فوق أن يعلم ويعلم .

(١) من غير آلة بالعقل والعاقل . ب .

وأنت^١ ابتدأت البرهان بأن يعلم حتى يثبت أن يعلم ، وهم ناقشوك في الاظهر . فكيف يستدل عليهم بالاخفى على الاظهر .

اقول: ما عليه من منع غيره فيما قام برهان عليه^٢ .

وأما قوله: تنازعهم ان العقل ارتسام العقل بصورة المعقول، فتعالى أن يكون ذاصورة فيعقل . فليس بشيء، لان المراد بالصورة الهوية الحقيقية ، ولولم يكن للحق هوية لم يمكن أن يطلق عليه لفظ « هو » ، ولولم يكن له حقيقة لم يمكن أن يطلق عليه « الحق » .

وقوله : وتعالى أن يعقل حتى يكون هو ذوصورة^٣ : أيضاً ليس بضار اذا كانت الصورة^٤ غيره ، فاذا اعتبر مع غيره يكون هو وغيره ، ولا يضر ذلك في توحيده .

وابن سينا لم يستدل بالاخفى على الاظهر ، لانه أقام البرهان على أن كل موجود فله لذاته يمكن أن يعقل . والحكم العام أظهر من الحكم الخاص .

ثم استدل بمعقوليته على عاقليته ، بكون هويته له ، ولا شك أن تعقل هذا ادق من الاول .

ثم اقول: ثم دع كلامهم^٥ خلف قاف وارجع الى ما هو شاف كاف .

اقول: ما أبرد هذا السجع الخالي عن الفائدة، وانما يورد أمثاله عن عاداته المستفادة من صناعة التذكير، فانهم يكثرون من الاسجاع .

(١) أنت . ب .

(٢) قام له برهان . ب ج .

(٣) هو وصورة . ج .

(٤) الصور . ب .

(٥) دع كلامهم . ج .

وقد قيل : من كثر كلامه كثر سقطه ^١ .

[قال : ٢] انك أخذت الوجود بالعموم والتواطى موضوعاً ، وحكمت

عليه حكماً عاماً محمولاً ، فمن قال : ان الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك الذي هو في حكم الاشتراك ، لا يسلم عموم هذا الحكم .

هذا كمن حكم على العين بأنها باصرة ، لا يسلم له تعميم الحكم ^٣ في قرص الشمس .

اقول : لما لم يفهم الرجل معنى التشكيك ، جملة تارة في حكم التواطى وألزم منه التركيب ، وتارة في حكم الاشتراك في منعه الحمل على ما تحته بما حمل عليه ، وأما كون الوجود مشتركاً فمذهبه ومذهب النفاة ^٤ من المتكلمين وذلك لا يكون حجة على ابن سينا ، ولم يقم له ولأله برهان عليه .

قال : وأنت اعتقدت في الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته في حق واجب الوجود عن سائر الموجودات أخراجاً أبعد تبايناً من الباصرة ^٥ وقرص الشمس فما أنكرت أن هذا الحكم لا يعم عموم سائر الموجودات .

اقول : انه لم يجعل في الوجود العام هذا البعد ، انما جعل في أقسامه ، وذلك أن البعد يكون بين شيئين ولا يعقل في شيء واحد بعد ، وتباعد الاقسام لا يقتضي منع حمل ما يحمل على المشترك عليها .

(١) وفي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام « من كثر كلامه كثر ملاله » . أمثال

دهخدا ١٧٤٧/٤ .

(٢) ليس في نسخة . الف .

(٣) تعميم هذا الحكم . ب . تعميم بأنه الحكم . خ ل الف ب .

(٤) البقاء . الف .

(٥) من العين الباصرة . الف .

قال: وشيء آخر، وهو أنك انتصبت لاثبات أن يعقل ، وتصديت لبيان

أنه لا يمتنع أن يعقل ، وإذا لا يمتنع لا يجب أن يعقل ما لم يقرن به دليل آخر .

القول: يكفي فيه اقتران مقدمة أخرى، وهو : أن كل ما أمكن في واجب

الوجود وجب ، لأن خروج ما أمكن إلى الفعل ليس بمحال ، وهو تأثير ما في

الخارج مما يخرج من القوة إلى الفعل ، لأن الشيء بذاته يستحيل أن يخرج

من القوة إلى الفعل ، وتأثير الواجب عن غيره محال . وهذا البيان قد فرغ منه .

قال: وإذا وجب أن يعقل ، لا يلزم منه أن يعقل ، فلا بد من دليل آخر^١ وما

سمعنا منك دليلاً الاقولك: وإنما يعرض لها أن لا يعقل إذا كانت في المادة. قيل :

وليس العارض مقصوداً على الكون في المادة ، بل ربما يكون عارض آخر .

القول: هذه المطالبة بالدليل يليق بالمقام الأول أيضاً دون الثاني ، وقد

ذكرنا فيما مر أن أسباب^٢ التعدد والتشخص للمعنى المعقول الواحد هي المادة

ولواحقها من الزمان والمكان الموجبة لتغير ذلك المعنى المعقول عن أن يكون

معقولا ، وعن أن يمكن أن يحد أو يرسم أو يقام عليه برهان ، أولا يدركه^٣

الا بآلة مناسبة^٤ لها ، مثل حس ، أو خيال ، أو وهم .

والعوارض التي لا يجعل المعنى متكرراً^٥ ، أولا متغيراً ، لا يخرجها عن

المعقولة، فإن المعاني^٦ المعقولة المؤلفة أو المجتمعة^٧ من معاني آخر معقولة

(١) الدليل الآخر . ب .

(٢) اثبات . ب .

(٣) أو لا يدرك . ب .

(٤) متناسبة . الف ب .

(٥) متكررة . ب ج .

(٦) معاني . ج .

(٧) المؤلفة المجتمعة . ب .

واذا كان^١ هكذا، انحصرت الموانع عن المعقولة في الكون والمادة والاكتناف بعوارضها^٢ المذكورة .

وهذا مما لا يصل تفتن أمثال المصارع اليه ، لانه لا يأتي البيت من بابيه بل يأتيه من ورائه^٣ .

قال : وكما أن المحسوس لا يرسم في العقل من حيث هو محسوس - أي في مادة - وكذلك المعقول لا يرسم في الحس من حيث هو معقول^٤ - أي لا في مادة - فمن يتعالى جلالة عن الارتسام بشيء يتعالى أيضاً عن ارتسام شيء فيه .

اقول : أما الحكم بأن المحسوس لا يرسم في العقل ولا المعقول في الحق فصحيح ، وأما ما أورده في موضع النتيجة فليس نتيجة لذلك ، انما هو تمثيل خطائي غير مسلم أورده في موضع ايراد النقض على من يقول : ليس المانع لكون الشيء معقولا غير المادة .

قال : كما لا يدرك الشيء لشدة خفائه^٥ لذلك لا يدرك لشدة ظهوره .

اقول : ان أراد بالادراك الحسي^٦ فسلم ، والا فممنوع .

قال : فلم يكن المانع هو المادة أو علائق المادة . فبطل قوله : ان طبيعة الوجود بما هو موجود لا يمتنع عليها أن يعقل ، وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها ، وعاد الطلب جذعاً والذست قائماً^٧ بين يديك ، وبين أصحابك الى

(١) واذا كان . الف ب .

(٢) لعوارضها . ب .

(٣) وراء . الف .

(٤) معقول اولاً في مادة . الف .

(٥) خفائه . ب .

(٦) الحس . ج .

(٧) قائم . الف خ ل .

أن يصل الى الكلي والجزئي .

القول : بأي نقض أوردت عليه ان المانع ليس هو المادة وثوابه فقط حتى

أوردت هذه النتيجة ؟

ومن أي دليل أوردت بطلان كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل ؟

وهب انك أوردت نقضاً فلم يرد بذلك اياد مانع آخر ينضاف الى المادة

فلا يطل به كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل، واذا فهم البرهان الذي أشرنا اليه

لا يبقى للطلب اليه وجه أصلاً ، ولم يبق للطالب دست، فبان الحديث الكلي

والجزئي .

قال : وربما تمسك^١ أولئك القوم بأن قالوا : لو كان له علم لا يخلو^٢

من أحد الامرين : اما أن يكون كلياً أو جزئياً، ولو كان كلياً لما تصور أن يكون

فعلياً، فان المتكون بالكلي يجب أن يكون كلياً، كما أن المتكون بالعلم الجزئي

يجب أن يكون جزئياً، ولا كلي في الاعيان البتة، فما به حدث لم يحدث على

الوجه الذي أحدث به، وما أحدث به لم يكن الوجه الذي حدث، وان كان علمه

جزئياً وجب أن يتغير بتغير المعلوم ، فان العلم بأن سيقدم زيد لا يبقى مع العلم

بأن قدم ، فما الجواب عن هذا الشك ؟

القول : أراد بأولئك القوم قدماء الفلاسفة ، فاحتال بنيابتهم حيلة أخرى

وذلك أن المصارع لا يذكر من حيل المصارعة كالشعرية وغيرها .

وجوابه : أن علمه يكون كلياً ويكون جزئياً . ولا منافاة بينهما، اذ هو عالم

بكل ما يصح^٣ أن يعلم .

(١) يتمسك . ب .

(٢) لا يخل . الف .

(٣) يصلح . ب .

وقوله : لو كان كلياً لما تصور أن يكون فعلياً ، لان الصادر عنه يكون كلياً ولاكلي في الاحيان . بناء على قواعده الباطلة ، فان الكلي الطبيعي موجود قبل الكثرة وبعدها .

وقوله : وان كان علمه جزئياً وجب أن يتغير بتغير المعلوم ، وأيضاً مستدركه . فانه ليس كل جزئي متغيراً ، فان العقل الاول جزئي وليس بمتغير ، والجزئي الذي يتغير هو الجزئي الزماني من حيث هوزماني وليس مما يصدر عنه تعالى بغير واسطة ، انما يصدر عنه بوسائط ، وعلمه به يكون جارياً مجرى وجوده عنه ، فان العلم بوجود العلل يقتضي وجود معلولاتها [وبوجود معلولاتها يقتضي وجود معلولات معلولاتها] ^١ ولم جرا الى المعلولات الاخيرة .

قال : ونحن نقول : قولك بأن الاول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كلية كالتنزيه عن الجسمية ، وكالتقديس عن سمات الجواهر والاعراض . فلم قلت : انه اذا لم يكن في مادة وجب أن تكون عقلاً وعاقلاً ، أي علماً وعالماً ؟ . وهذا لان التجريد عن المادة صفة سلبية ، وسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً وعالماً ، أي عقلاً وعاقلاً ؟ وهو كسلب ما لا يليق بجلاله لم يوجب ^٢ ولا يوجب كونه عالماً أسباب كونه حلة لها .

القول : قد ثبت في الاول انه تعالى لا يجوز أن يكون فيه شيء بالقوة ، وقد ثبت أنه وجود محض ، فاذا انضاف اليه التجريد عن المادة أوجب كونه عقلاً وباقي كلامه بغير فائدة .

قال : ثم نقول : أثبتت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولا ، وأثبتت اعتبارات في العقل الاول من كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره ،

(١) بين القوسين ليس في نسخة . ب .

(٢) لم يوجب كونه عالماً . ج .

وهو أيضاً عقل محض لانه مجرد عن المادة وعاقل ومعقول لذاته، لان عقليته له ذاتية وماهيته له لامن غيره ، والذي اكتسب من غير وجوده لامايته، فان كانت تلك الاعتبار لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود، فلم أوجب الكثرة في ذات العقل الاول ؟ والسلب كالسلب والاضافة كالاضافة. وان أوجبت الكثرة في ذات العقل الاول فلتوجب في ذات واجب الوجود، ويلزم على ذلك أن يضاف الاعيان الكثيرة الى واجب الوجود ابداعاً واختراعاً . ولا يوجب صدورها عنه كثرة ، اذ لا يضاف الى العقل الاول كما لا يضاف الى واجب الوجود ، وهذا مما لا جواب له قطعاً .

اقول: كان المصارع يوسوس في بعض الاوقات ، وهذا قد ذكره غير مرة في باب كيفية صدور الاشياء من الاول تعالى، وليس له تعلق بمسألة العالمية فكرره ههنا من غير فائدة ، وقد ذكرنا له جواباً في كل موضع أورده، فلا وجه لاعادته .

[**قال**] : ' وأما قوله : هو مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبدع ، أم أبدع ثم عقل ، أم عقل وأبدع معاً ، أم كان عقله ابداعه ^٢ وابداعه عقلاً ؟

فان قال : عقل ثم أبدع . لزم أن يكون المبدع شيئاً ، أو تقدير شيء حتى يبدعه ، ويتعالى أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وان قال : أبدع ثم عقل . لزم أن يكون عقله انفعالياً لا فعلياً .

وان قال : عقل وأبدع معاً . فلم يبدع ما عقل ولم يعقل ما أبدع ، وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

(١) وأما قوله . ج .

(٢) ابداعاً . ب ج .

اقول : بطلان هذه الاقسام لا يبطل قوله يعقل من ذاته ما هو مبدأ له اذا كان الحق عند ابن سينا ما سيقول المصارع . فقوله ههنا : وبطل قوله ، باطل^١ .
قَالَ : وان قال : عقله ابداعه وابداعه عقله ، وهذا مذهب الرجل . فيلزم عليه أشياء : منها ان العقل والابداع ان كانا مترادفين فليقل : ابداع^٢ ذاته ، بمعنى أنه عقل ذاته .

اقول : ليس يجب من كون عقله ابداعه وابداع عقله كون^٣ الاسمين مترادفين ، فان الاسمين يشتملان على ذات مع الاعتبارين ، والعقل أعم من الابداع ، فانه يعقل ذاته ويعقل غيره ، ولا مبدع الا غيره .

قال : ومنها أن العقل قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، فليقل : ان الابداع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

اقول : العقل بمعنى المعقول قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .
 أما العقل بالمعنى المطلق على الاول ينقسم بالكلية والجزئي ، وهذا الغلط من باب اشتراك الاسم .

قَالَ : ومنها أنه يبطل قوله : أنه مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فان تقديره يكون يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو فاعل له ، وهذا تهافت .
 ومنها أنه يبطل قوله : انه يعقل [ذات]^٤ الموجودات النامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها وبتوسط ذلك أشخاصها ، فان الانواع^٥ والاشخاص يبدع ،

(١) بطل ؟

(٢) ابداع . ب ج .

(٣) يكون . الف .

(٤) ليس في نسخة . ج .

(٥) الاعيان . ج .

وأما الانواع فيعقل ولا يبدع ، فلو كان العقل والأبداع مترادفين بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لابتدعت الانواع من حيث هي أنواع على وجه كلي كما عقلت على وجه كلي ، وليس ذلك ' مذهب الرجل .

اقول : أما قوله : الانواع لا يبدع . يقتضي اما كون الانواع أعداماً ، أو كونها واجباً بذواتها ، أو كونها كائنات فاسدات ، فإما ما لا يبدع يكون أحد هذه الاقسام .

وأما قوله : ليس ذلك مذهب الرجل . فافتراء محض ، فإنه يقول : يبدع الانواع من حيث هي كليات معقولة في العقل ، ومن حيث هي طبائع في الابعان في خارج العقل .

قيل : ثم قال - يعني ابن سينا - : ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها .

اقول : إنما قال ذلك لأن المتغيرات من حيث هي متغيرة ليست بمعقولة ، وقد اعترف المصارع : بأن ما لا يكون معقولا لا يدرك بالعقل .

ثم قال : إذا جاز أن يكون مبدئاً للموجودات القائمة^١ بأعيانها ولم يتكرر بتكررها ، جاز أن يكون عاقلاً للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

اقول : صدق ، لكن المتغيرات المعقولة لا تتغير ، فلا يلزم من تعقلها تغير عاقلها ، وأما المتغيرات فليست معقولة فكيف تعقل ؟

قال : على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه^٢ ، فإنه ليس مبدئاً للموجودات

(١) هذا . ب .

(٢) الثانية . ب .

(٣) ما ذكره . ج .

الثامة^١ بأعيانها معاً لا بتوسط^٢ العقل الاول ، فهو مبدأ لشيء واحد ، وعاقِل
 لشيء واحد بتوسطه مبدع وعاقِل للموجودات الثامة^٣ بـأعيانها ، والانواع
 والاشخاص كذلك ، فانه يعقل الانواع ويتوسطها يعقل الاشخاص . فنسبة
 الموجودات الثامة التي هي المفارقات الى العقل الاول ، كنسبة الاشخاص الى
 النوع^٤ الا أن النوع لا يمكن أن يؤخذ بنوعيته ، ثم يوجد الاشخاص للنوع ،
 ويمكن أن يوجد^٥ العقل بنوعيته ، ثم يعقل الاشخاص . هذا فرق ظاهر بين
 الابداع والتعقل .

اقول : لو كان الرجل قال : الله^٦ مبدأ للموجودات معاً عاقِل لها معاً ،
 لكان ما ذكره مخالفاً لمذهبه . لكنه قال : هو مبدأ للكل ، وذلك يحتمل كليهما^٧ .
 وأما قوله : نسبة المفارقات الى العقل الاول كنسبة الاشخاص الى النوع ،
 من الخطايبات الشعرية ، وأي نسبة هذا؟ فان العقل الاول لا يحتمل على المفارقات
 والنوع يحتمل على الاشخاص ، والمفارقات محصورة ، والاشخاص غير محصورة
 وهذا من جملة هوساته .

وقوله : النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته . قول باطل قد مر فساد ، والفرق
 بين الابداع والعقل ليس يعرف من ههنا ، بل قد مر بيانه .

قال : وأما قوله : بل يعقل كل شيء على وجه كاي لا يعزب عنه شيء

(١) الثامة . ب .

(٢) معاً لا بتوسط . الف .

(٣) الثامة . ب .

(٤) الانواع . ب .

(٥) ان يعقل . ب .

(٦) انه مبدأ . ب ج .

(٧) كليهما . ج .

جزئي. فلاته لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات والعلم بالكليات^١ الفاسدات كذلك، تخلص^٢ من ذلك بالقرار الى اثبات العلم بالكليات والجزئيات تندرج تحت الكلّيات ضرورة وتبعاً .

ومثال ذلك : العلم بأن سيكون كسوف معين في وقت مخصوص لا يكون عالمًا بالكائنات وقت الكسوف، ولا بالذي مضى من وقت الكسوف، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم، أو يكون علم آخر غير العلم الاول : لكن العلم بأن القمر اذا كان في برج كذا ، والشمس في مقابله في برج كذا مع سائر الاسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كلي لا يتغير، وهو قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعده على وتيرة واحدة. فظن ابن سينا أنه يمثل^٣ هذا المثال يتخلص عن الزام التغير، ولا خلاص ولات حين مناص^٤ .

اقول: المصارع لم يعقل^٥ مذهب ابن سينا على وجهه ، لانه لم يفهمه فان مذهب ابن سينا : ان الحكم بأن الماضي شيء، والان شيء، وسيكون شيء لا يصح أن يكون في زمان بعينه بغير عليه الزمان ، فيكون بعضه ماضياً فانياً ، وبعضه بالقياس اليه حاضراً، وبعضه لاحقاً آتياً اليه، وكل شيء زمني يكون بالنسبة اليه على بعد مخصوص .

وهذا كمن يكون في مكان بعينه ، فبعض المكانيات قد يكون قدامه، وبعضه

(١) الكائنات . ب ج .

(٢) يتخلص . الف ج .

(٣) يمثل . ج .

(٤) آية ٣ سورة ٣٨ .

(٥) لم يعقل . الف .

خلفه [وبعضه فوقه] ^١ وبعضه تحته ، وكل شيء مكاني يكون منه على وضع بعينه لا يشاركه فيه غيره .

وأما من لم يكن زمانياً ولا مكانياً ، وكان مطلقاً على جميع الزمانيات والمكانيات يعلم أن أي زمان يتقدم زماناً آخر وكم البعد بينهما ، وأنه بالقياس الى زماني ماكم من الزمانيات ماض ، وكم حاضر ، وكم مستقبل ؟ وكذلك في المكانيات يعلم أن كل مكاني أين يكون ، وكل مكاني آخره ^٢ غيره ويكون معه على أي وضع .

والاول تعالى عز ^٣ أن يكون زمانياً أو مكانياً ، ولما كان مبدأ لكل حصل في علمه أن جميع الجزئيات الزمانية من الازل الى الابد ، وجميع الموجودات المكانية من المحيط الى المركز ، كيف حالها ونسبتها الى غيرها ، ووقت وقوعها وموضعه بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض ، ولا آن واحد من الانات ^٤ التي لانهاية لها ، ولا كسوف ولا واحد من الكسوفات التي تقع بلانهاية ، ولا غير ذلك ، وهذا العلم لا يتغير بفوات شيء وحضور آخر ، ولا يتغير نسبه في الوضع المكاني .

فهذا هو المراد من العلم بالجزئيات على الوجه الكلي ، لاما يذهب اليه المصارع: من أن من عرف الانسان عرف زبداً وعمرأ ، فان ذلك العلم لا يتعلق بزمان زيد ولا بمكانه ولا بنسبه ^٥ الى سائر الموجودات الزمانية والمكانية .

(١) ليس في نسخة . ب .

(٢) أخوه . ب .

(٣) عز عن ان يكون . الف .

(٤) الايات . ب .

(٥) ولا ينسبة . الف .

فهذا مذهب ابن سينا وغيره من الحكماء .

وأما نفى العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة عنه، فليس بسبب يرجع اليه تعالى ، لان الجزئيات المتغيرة من حيث هي كذلك ليست بمعقولة انما هي محسوسة، أو في حكم المحسوسات من المتخيلات ، والموهومات، ونفى الاحساس عنه تعالى لا يوجب نقصاناً في علمه، ولذلك حكم بهذا النفي .
ولينعم النظر كل من طالع هذا الكتاب في كلام المصارع وفي مذهب ابن سينا ، حتى يعرف أنه هل يقدر على ايراد الزام على من لم يفهم كلامه ؟ وهل يستطيع أن يصارعه في مثل هذه الدقائق ؟ ثم ليحكم بما يقتضيه عقله .

[قال] : والمطالبات التي أجملة لها : فليعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات ومشهورات لا يفتنيات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين .

أقول : المشهورات ما يفهمه ويعترف به الجمهور ، وما أورده ابن سينا مما لا يفهمه المصارع مع دعواه العظيمة في العلوم العقلية ، ولا مخدومه ، فكيف يفهمه العوام حتى يعرفوا به ، فهذا ^١ الكلام لم يصدر عنه ^٢ الا عن وقاحة لا غاية [لها] ^٣ ورائها .

قال : فأقول : توجهت عليك المطالبة باثبات كونه تعالى عالماً لامن طريق المتكلمين ما ناستدل بالاحكام والاتقان في الجزئيات .

وأنت تقول : انه لا يعلم الجزئيات الاتباعاً وضرورة ، وهو لا يصلح الاستدلال به ، فان من تبع خاتماً منقوشاً على شمع فيظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن

(١) وليستقم . ب . وليمن . ج .

(٢) وهذا . ب .

(٣) منه . ب .

(٤) ليس في نسخة . ج .

النقش على علم الطابع ، فربما لا يكون عالماً بالنقش ، بل النقش قد حصل منه ضرورة وتبعاً للطبع والناقش ، غير^١ [ان]^٢ الطابع كان في مقام المطالبة من طريقك .

القول: قد ضاهى كلامه كلام المتكلم حيث قال: الموجود بما هو موجود اما أن يعقله الاول تعالى، أو بمنع أن يعقله، أو يمكن أن يعقله كما قال المتكلم: كل ما يصح أن يعلم فاما أن يعلمه^٣ أولا يعلم شيئاً منه أو يعلم بعضه ولا يعلم بعضه ، ثم انهما بفساد القسمين أثبتا تعقله للجميع وعلمه بالكل .

وقوله : وأنت لا تقول : انه يعلم الجزئيات^٤ الاتبعاً وضرورة - الى آخر كلامه من مثال الطابع وغيره . دال على أنه ما فهم من قول ابن سينا : انه يعلم الجزئيات على وجه كلي . ما اشرت اليه ، وليت شعري أجميع ما فصله ارسطاليس^٥ من الاحكام والاتقان الموجودة في الالهيان الموجودات المفارقة والمادية وكيفية تأدية^٦ الاشياء المتوجهة الى غاياتها ، وشرح أحوال الاجسام البسيطة والمركبة وخواص المعادن ، وأفاعيل النفوس النباتية والحيوانية ، وما ذكره جالينوس في كتب التشريح ومنافع أعضاء الحيوان ، وما أورده بطليموس من فوائد نضد الاجرام العالية وحركانها المختلفة الى غير ذلك مما يطول شرحه . استدلووا بها على عدم علم بارثا وخالقها ، أم على علمه ؟ أليس جميع ذلك

(١) غير التابع كان [وأنت بعد] في مقام المطالبة من طريقك - طريقك . كذا في نسخة . ج .

(٢) ليس في نسخة . الف .

(٣) يعلم . ج .

(٤) وانت لا تقول يعلم الجزئيات . ب ج .

(٥) كذا في نسخة . الف ب ج .

(٦) مادة . ب - مادية . ج .

استدلال من الاحكام والاتقان على علم من أحكمها وأتقنها ؟ أليس المتكلمون يأخذون عنهم ما يأخذونه من شرح الاحكام والاتقان ؟ وكيف حكم هذا الرجل باختلاف طريقتهما ؟ أما كان ذلك من جهله بمذهبهما ؟ .

ثم ان الرجل - يعنى به ابن سينا ^١ - يقول : بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وان الممكنات بأسرها مستندة في سلسلة المعلولات والعلل الى الاول تعالى .

أترى يقول : بأن الجزئيات الزمانية من حيث هي زمانية ليست بموجودة أم ليست بممكنة ، أم هي مستندة الى غير الاول تعالى ، أم لا يكون العلم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول ؟ فانه ان أنكر علمه تعالى بها ، لزمه أحد هذه الامور ، وليس هذا مما يخفى ^٢ على مثله، لابل لعلمه تعالى بجميع الممكنات.

قال : في الجزئيات يحتاج الى لطف قريحة حتى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيات الزمانية عند من لا يكون زمانياً .

قال : ويتخطأ ^٣ عنه في البيان، فلنبداً ونقول: سلمت كونه عالماً أي عقلاً وعاقلاً وقلت: صدقت. قلنا نعم. فلم قلت: ان العلم على وجهين كلي وجزئي ، واذا لم يجز أن يكون جزئياً يجب أن يكون كلياً ؟

اقول : هذا نقل فاسد، والصحيح أن يقول : لم قلت : ان الادراك يكون لما يتغير، اما أن يكون من حيث يتغير، واما أن يكون من حيث لا يتغير . [واذا استحال أن يدرك من لا يتغير ما يتغير ومن حيث يتغير فهو يدركه من حيث لا يتغير] ^٤

(١) اعنى به ابن سينا . ب ج .

(٢) يخفى . ب ج .

(٣) كذا في نسخة . الف ب ج .

(٤) بين القوسين ليس في نسخة . ب .

حتى كان^١ بمنزلة من يقول : ادراك المحسوسات اما باحساسها . أو بالعلم بها ، ومن يدركها بلا آلة بحس بها بل يعلمها ، فانه لو قال : على الوجه الصحيح لكان جوابه في ضمن سؤاله .

قال : وما أنكرت على من يثبت علماً وراء القسمين ، وهذا كمن يقول : العلم اما تصور واما تصديق . فيقال : ان علم واجب الوجود ليس بتصور ولا بتصديق ، أو يقال : العلم أولي ومكتسب . فيقال : ام ينكر على من يثبت علماً غير أولي ولا مكتسب [أنكر ألف انكار على من يقول]^٢ .

أقول : أنكر ألف انكار على من يقول : ليس وراء القسمين المتناقضين قسم ، فانه قال : العلم بالمتغير اما أن يكون من حيث هو متغير ، أولاً يكون . وأما قوله : العلم اما تصور واما تصديق . فقد غلطه اللفظان الواقعان بالاشتراك على غير المراد منهما . ولو قال : العلم اما أن يكون مشتملاً على حكم أولاً يكون ، لم يخرج علم واجب الوجود منهما ، وكذلك في الأولى والمكتسب لو قال : تعقل الشيء الموجب لتعقل غيره اما أن لا يكون بواسطة تعقل آخر ، أو يكون لما اشتبه عليه ولم يذهب الى علم خارج عنهما .

قال : وبكفيني^٣ من حكم النظر تحقيق المطالبة دون المثال ، لكن أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال .

أقول : لو لم يورد المثال لم يظهر على صاحبه هذا الظهور ، وأما الاحتراز عن وصمة المراء الجدال فكيف يحصل بإيراد المثال ؟ والله درمن أورد الاشياء على الوجه الصحيح .

(١) يكون . ب .

(٢) وفي نسخة . الف : ولا مكتسب . أقول : إنكر الف . . .

(٣) بكفى . ب .

قال: على أني أتخطئ عنه قليلاً، فأقول: ان كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم، فتكثر المعلوم أوجب تكثر العلم حتى يلزم أن يتكثر الذات بتكثر المعلومات أو يتحد معلوماته حتى لا يعلم المعلوم واحد^١ حكماً [لا يبدع^٢ الاعقلا واحد^٣] ويتوسطه يعلم^٤ سائر المعلومات على اللزوم والاستتباع . [كما بتوسط مبدع واحد يوجد سائر الاشياء على اللزوم والاستتباع]^٥.

اقول: هذا من جملة قياسات الفقهاء ، أعني قياس التكثر على التغير ، على أن العلم بالتغير اذا كان ابداعاً له كان حكمه في كونه بلانوسط وبتوسط . وبالجملة يكون العلم بالتغير كالابداع للتغير بحيث ينطبق الممكنات كلها على علمه تعالى ، بل لعل صور معلوماته نفي أعيان المعلومات في حقه تعالى ، بخلاف ما يكون فيمن يكون علمه انفعالياً .

قال: وعلى هذا الاعتبار سقط الحكم بأنه تعالى يعلم الكلّيات، بل ليس يعلم بالذات الا معلوماً واحداً .

اقول: القول بأنه من ذاته يعلم معلوماً^٦ واحداً ومن ذلك المعلوم معلومات آخر الى أن يحيط بجميع المعلومات الكلية والجزئية، لا يوجب سقوط الحكم بأنه يعلم الكلّيات .

قال: واذا كان وجود العقل الاول من لوازم وجوده بالذات وتعلقه ذاته

(١) معلومه . ب .

(٢) لم يبدع .

(٣) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

(٤) ويتوسط يعلم .

(٥) خ ل .

(٦) يعلم من ذاته معلوماً . ج .

كان عاقلاً بذاته لذاته فقط ، وسار^١ المعلول الاول من اللوازم في العلم كما هو
كان من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم اذاً الا ذاته فقط .

أنظر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئي الى الكلّي ثم الى العقل الاول
ثم الى ذات واجب الوجود ، وهذه العينية^٢ مذهب قدماء الفلاسفة .

ان الاول تعقل ذاته بذاته ، وانما تعقل العقل الاول وما بعده من الموجودات
على اللزوم ، فلا يعقل الكلّيات من حيث أنها^٣ كليّات لانه يتكرر بتكررها ،
والجزئيات من حيث أنها جزئيات لانه يتغير بتغيرها ، وعلمه أعلى من أن يكون
كلياً أو جزئياً ، ويعلم^٤ به غير ذاته الاعلى .

السؤال: كثير من الاقوال للقدماء^٥ والمحدثين من الفلاسفة يظن من ينظر
فيها أن بعضها يخالف البعض ، وذلك يكون لسوء فهمهم .

أما قوله: لا يعقل كذا ، لا يصير الا من جهة كذا فقول يجري أمثاله في المسائل
الفقهية ، وهو أنهم يحكمون حكماً ثم يستثنون منه ما يخالف قولاً آخر مجعماً
عليه أو معلوم الثبات ، وينفى الباقي على ذلك الحكم . وهذا لا يستقيم في المعقولات
فان العقل اذا حكم بأن العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول ، فلا يمكن أن يخرج
من ذلك العلم معلول ما ، فيقال هذا المعلول لا يعلمه العالم بالعلة لانه يضره .
بلى ربما يكون لبعض الاشياء مانع ، كما اذا حكم على الحجر بأنه يهوى
واذا منعه مانع فلا يهوى ، وهناك لا يكون طبيعة الحجر وحدها موجبة للهوى بالفعل
بل تكون موجبة بشرط عدم الموانع . وليس ههنا كذا ، فان العلم بالعلة لا يكون

(١) كذا في نسخة . الف ب ج .

(٢) هذا بعينه . ب ج .

(٣) انه . الف .

(٤) أو يعلم . ب ج .

(٥) اقوال القدماء . ب .

ايجابه للعلم بالمعلول مشروطاً بأن لا يضر ذلك للعلمة .

قال: وأما قول ابن سينا؛ ولا يجوز أن يعلم الاشياء من الاشياء والا كان علمه انفعالياً .

اقول: فهذه مسألة بينهم وبين المتكلمين أنه يعلم الاشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده ، وان العلم يتبع المعلوم [فتبين المعلوم] على ما هو به أم المعلوم يتبع ، وان المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لا يجوز أن يكون شيئاً ؟ .

اقول: لم يذهب أحد من المتكلمين الى أن علم الاول بالاشياء يكون مع الاشياء أو بعدها ، بل يقولون بأزلية علمه وحدوث الاشياء .

وانما يقول قوم منهم : ان العلم يتبع المعلوم ، يعني أنه لا يؤثر في وجود المعلوم ، بل انما يستند المعلوم الى فاعله ، وهو يعلم قبل وقوعه أنه يصدر عن فاعله في وقته الخاص به على الوجه الذي يقع .

وهذا معنى أنه يتبع المعلوم ، ولم يقل أحد منهم أن المعلوم يتبع العلم ، بل قال بعضهم : انه اذا سبق العلم لم يجوز أن يخالفه المعلوم ، وان كان مستنداً الى فاعله وكان فاعله بالنظر الى سبق العلم لم يبق محتاراً ، وان لم يصرحوا بذلك .

أما أن المعلوم قبل وقوعه هل يجب أن يكون شيئاً ام لا ؟ فمختلف بينهم : يقول من يفسر الشيء بأنه ما يعلم أو يخبر عنه بأن المعدوم شيء ويقول^١ من يفسره بالوجود بأنه ليس بشيء .

قال: فعلى مذهب الرجل علم واجب الوجود علم فعلي ، أعني به أنه

(١) ليس في . الف ب .

(٢) نقول . خ ل .

سبب لوجود المعلوم ، ولا يلزم أنه لا يعلم المعلوم قبل كونه ولا بعد كونه ، بل علمه تكوينية له .

اقول: قد ذكر^١ أن الماضي والمستقبل والقبل والبعد يكون لمن يكون وجوده زمانياً ، أما من يتعالى عن الزمان فإن الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد يتساوى النسبة اليه ، يحيط علمه بأجزائه على التفصيل ، وبما يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء . وكان الزماني كمن يطالع كتاباً يعبر نظره على حرف بعد حرف ، فيكون حرف قد عبر عنه وحرف حاضر عنده محاذ لعينه^٢ ، وحرف لم يصل نظره بعد اليه ، والمتعالى عن الزمان كمن يكون جميع الممكنات حاضراً^٣ عنده وفي يده عالماً^٤ بترتيبه ، وعلم الاول بالزمانيات يكون هكذا . وأما علمه بتجدد وانصرام ، فيكون بواسطة النفس المتصورة لتلك المتجددات والانصرامات . وهذا دقيق يحتاج فيه الى نظر أدق مما يستعمله المصارع ، وان اشتغلنا بشرحه طال الكلام ، وكنا قد عدلنا عن السمت الذي^٥ قصدناه ، فلنقتصر على هذا القدر .

قال: وعلى هذا يلزم أن لا يعلم ذاته الا ويكون ذاته ، أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة الى الاشياء علماً فعلياً ، وعلمه بذاته علماً انفعالياً ، اذ حينئذ^٦ لا يكون علمه بذاته ذاته ولا يكون علمه بذاته علماً بالاشياء . فيالله من حيرة على حيرة ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

(١) ذكرنا ان . الف .

(٢) بعينه . ب .

(٣) حاضر . ج .

(٤) عالم . ج .

(٥) التي . ج .

(٦) وحينئذ . ج الف .

أقول: علمه بما لم يكن ، تكوينه له ، أما بما يوجب كونه فهو ليس بتكوين له بل هو نفس الكائن ، وإذا كان العلم نفس الكائن لم يكن انفعالياً ، فإن الانفعالي ما يكون مقتبساً من الكائن ، ولا محالة يكون بينهما مغايرة .

وأما قوله : وحيث لا يكون علمه بذاته ذاته .

أقول: فهذا يلزم من فرض علمه انفعالياً مغايراً لمعلومه ، وهو فرض باطل . وقوله : ولا يكون علمه بذاته علماً بالاشياء قول لم يقل به أحد ، فإن ابن سينا لم يقل : بأن علمه بذاته هو علمه بالاشياء ، بل انه يعقل من ذاته ما هو مبده له ، و « من » ههنا لا ابتداء^١ الغاية ، ولو كان يقول : بأن علمه بذاته علمه بالاشياء ، لقال : فيكون تعقله لذاته ، تعقله لما هو مبدأ له .

وأما الحيرة على الحيرة^٢ وإنما يتولد من الجهل المركب الذي هو كظلمات بعضها فوق بعضها . وهو نقل فاسد وتوهم خطأ واقتراء على عناد واعتراض على غير مفهوم ، ونور الله الذي جعله لعباده هو العقل ، لا الذي يحسبه الرجل والله الموفق .

(المعتقد الحق)

قال - في فصل سماه بالمعتقد الحق - : إن الانبياء تنكبوا عن هذه المسالك في مناهجهم ، ومنعوا الناس من الخوض في جلال الله عز وجل والجدال عليه والتكلم في صفاته .

أقول: ليت المصارع قبل منهم ما حكى عنهم ، فإذا رأى ابن سينا يخوض

(١) لا ابتداء الغاية . ج .

(٢) كذا في نسخة . الف ب ج .

في آيات الله ، أعرض عنه حتى يخوض في حديث غيره، ولا يشتغل معه بالسفه فضلاً عن الجدل عليه والتكلم في صفاته .

ثم انه أورد آيات وكلمات خطائية، وأدعية تارة يحكم بعلمه تعالى بالجزئيات والكليات، وتارة يجعله فوق القسمين، ويحيل ذنبك العلمين الى الحس والعقل ونقل عن الحكماء ما يتفرد به المتكلمون من ادراك الاول بادراك آثاره، وترتب ذلك الادراك بحسب مراتب المدركين ، وأنكر على ابن سينا ما فهم من كلامه وزعم أنه قال به مكرراً لما سبق ثم بأدعية رواها عن الصالحين، ولما لم يكن في ايراد ذلك سلوك لمنهج علمي ، ولا موضع بحث مستأنف رأيت أن أنقله^١ كما هو ، وأعبر عليه وأشتغل بما بقي من كلامه .

قال: وامتلائت كتبهم ، واشتهر قولهم : انه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء، فانه يعلم السر وأخفى، وأنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم وأنه عالم الغيب والشهادة، وأنه يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور . من غير فرق بين^٢ الكلّي والجزئي، ولا تميز بين الثابت والدائم، وبين الكائن^٣ والفاقد وعلى هذا شرعوا العبادات^٤ المشتملة على الدعوات ، والمناجاة التي تسدل على أنه يسمع ويرى ، ويجب وهو بالمنظر الاعلى ، فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدي ترفع اليه، والابصار تخشع له، والرقاب تخضع لقدرته وعزته، والالسن تضرع الى عفوه ورحمته ، فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب اليه ولا يرغب عنه، ولا تفنى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمته الوسائل، ولا ينقطع عنه حوائج

(١) أتركه . ب .

(٢) من الكلّي . الف .

(٣) من الكائن . الف .

(٤) العبادات . الف .

المحتاجين ، ولا يفتيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكلليات، بل علمه فوق القسمين، واحاطته
أعلى من الطريقين ، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة - أعني العقل يدرك
الكلي والحس يدرك الجزئي - وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعاً، لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ^١ .

وقد قالت ^٢ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة : ان الاول لا يدرك من
نحو ذاته [مع تجرد ذاته] ^٣ . وانما يدرك من نحو آثاره، وانما يدرك كل مدرك
بقدر الاثر ^٤ الذي أودع فيه وفطر عليه، وكل حيوان يسبحه بقدر ما احتمله من
صفته ^٥ ووجد أثره في طبعه .

ولما كان حظ الانسان من صنائعه أوفر، ونصيبه من ألطافه أكثر، كان معرفته
أقوى وتسيحه أوفى .

واذا كانت رتبة الملائكة المقربين الذين هم في أعلى عليين أرفع وأعلى
ولطائف الصنع في جواهرهم أسنى وأبهى، كان معارفهم أصفى، وكما لا يمكن
أن يقف الحيوان على وجوه معارف الانسان، كذلك لا يمكن أن يقف ^٦ على
وجوه معارف المقربين من الملائكة، فلا يقف الكل على وجه أحاط به الباري
تعالى لجميع الموجودات جملتها وتفصيلها وكلياتها وجزئياتها، ولا يشغله كلي

(١) آية ٦ سورة ١٠٣ .

(٢) قال . ب .

(٣) ليس في نسخة . ب ج .

(٤) الامر . الف .

(٥) صنته . ب .

(٦) يقف . ج .

عن كلي ولا جزئي عن جزئي ، وكلاهما بالنسبة اليه سواء.

ولم يلزم^١ أن يقال : انه علم الاشياء قبل كونها أو بعد كونها ، فان قبل وبعد ومع أحكام زمانية، وعلمه تعالى ليس بزماني بل الازمنة بالنسبة اليه على السواء. وليس اذا فعله كلياً خرج عن أن يكون زمانياً كما ظنه في الكسوف ، بل العلم الزماني بتغير تغير الزمان، والتغير الزماني لا يتغير بتغير الزمان البتة، وقد يجوز أن يكون كلياً وهو في زمان، بل الكلي لا يتصور في حقه تعالى كالقضايا الحملية والشرطية التي استعملها في الكسوف ، يعني ان كان كذا فيكون كذا ، وعلم الباري تعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطاً بأن كان كذا ، كان كذا. ومن العجب أنه فسر العقل والعلم بالتجريد عن المادة تارة ، والابداع أخرى ، وما هو مجرد عن المادة كيف يتصور أن يكون فعلياً ؟ لان التجريد نفى في المعنى، أي ليس هو^٢ في مادة، وان كان فعلياً أي موجباً للفعل، والموجود كيف يكون كلياً ؟ اذ الكلي ليس يوجد بالفعل في الاعيان .

فعلم^٣ من ذلك كله أن علمه تعالى فوق القسمين ، وأعلى من الوجهين ، ونسبته الى الكليات والجزئيات والازمنة المتغيرة^٤ والامكنة المختلفة^٥ نسبة واحدة ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير^٦ .

ألسنا نخشع أن حمل الناطق على الانسان وعلى الملاك حمل باشتراك الاسم ؟ فكذلك العقل الذي هو للانسان والملاك يكون باشتراك الاسم ، والملائكة لا

(١) ليس يلزم . الف .

(٢) له . الف .

(٣) فيعلم . ب .

(٤) المتغيرات . ب .

(٥) المختلفات . ب .

(٦) آية ١٠٣ . سورة ٦ .

يعقلون الاشياء تصوراً وتصديقاً بواسطة الحد والقياس ، بل تعقلاتهم خارجة عن
القسمين ، فما ظنك بعلم أعلى خارج ^١ من الاقسام كلها ، أفيقال ^٢ : انه كلي أو
جزئي ؟ ومن دعاء الصالحين : يا من لا تراهم العيون ، يا من لا يخاطبه الظنون ،
يا من لا يصفه الواصفون .

أي هو أعلى من الحس والخيال والعقل ، ثم يقولون : يا من حين ابتغيته
أجده ، يا من حين أعبدته أسكن اليه ، يا من اذا علم بوحدتي آنسني بحفظه ،
يا من اذا حبل بيني وبين الاستجارة أجارني ^٣ .

(١) يعلم خارج . ب .

(٢) فيقال . ب ج .

(٣) آجرني . خ ل .

[المسألة الخامسة]

(حدوث العالم)

قال المصارع^١ : المسألة الخامسة في حدوث العالم . اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذه المسألة :

فجماعة من الاوائل الذين هم أساطين الحكمة من الملتية وساميا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها ومن مركباتها^٢ وبسائطها ، كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من اثنية .

وأصحاب الرواق صاروا الى تقديم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات^٣ والمركبات ، فان المبادئ فوق الدهر والزمان ، فلا يتحقق فيها حدوث زمان ، بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان

(١) قال : المسألة . ج .

(٢) وبسائطها ومركباتها . ب ج .

(٣) المبسوطات . ب ج .

ومنعوا كون الحركات سرمدية .

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف ، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته ، ووافق من فلاسفة الاسلام : ان العالم قديم ، وان الحركات الدورية سرمدية .

القول : هذا نقل المذاهب ، والذي قال : مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف . والذين يقولون بقدم الكلمات من الاصوات والحروف طائفة ينكرون البحث والكلام من^١ العقليات ، ويقتصرون على العقليات كأصحاب أحمد بن حنبل وغيره من الذاهبين مذهب السلف ، ويعدون تلك الاصوات والحروف من صفات قديمة لله تعالى ، ليس يقولون بقدم العالم ولا بقدم شيء منها .

وأما الذين يقولون بقدم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الاصوات والحروف ، بل يشتون واسطة بين الخالق والخلق فسموه بالكلمة ، وربما تعدد بحسب الاشخاص ، فتكون كلمات . فمنهم الباطنية ، ويميل اليهم المصنف . **قال :** ونحن نقدم قبل الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين : احدهما في بيان معنى التناهي واللاتناهي في أي قسم من الاقسام يجب التناهي وفي أي قسم لا يجب ؟ والثانية في بيان معنى التقدم والتأخر والمعية وأنها على كم وجه يكون ؟ .

(المقدمة الاولى)

المقدمة الاولى قالوا : التناهي قد يكون حسياً ، وقد يكون عقلياً . فالتناهي الحسي قد يكون بحد حسي ، وذلك على قسمين مكاني وزماني ، فالمكان كما

ينتهي حد جسم بحد جسم ، وانفخوا على أن جسماً لا يتناهى بحداً فسي جميع الجهات أو في جهة واحدة مستحيل ، والزمني كما ينتهي حد وقت جسم بوقت الجسم^١ . وقد قال المتأخرون: ان أوقاناً لا يتناهى متعاقبة في الوجود، وكذلك حركات ومتحركات لا تتناهى متعاقبة في الوجود ، غير مستحيل .

القول : التناهي الزمني لا يدرك بالاحساس والتناهي الحسي لا يقتصر على الاجسام ، بل ربما يكون للخلاء أو الى الخلاء .

قال : وأما التناهي العقلي فانما يكون بحد عقلي ، وذلك على قسمين : حد مركب من مقومات الشيء ، أو رسم مركب من لوازم الشيء^٢ ، به يمنع ويجمع وحقائق^٣ تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من مقومات ماهيتها كالمفارقات ، وقد أجمعوا على أن عللاً ومعلولات لا تتناهى مستحيل الوجود .

وقال المتأخرون منهم : ان نفوساً وعقولاً ما في الوجود أو متعاقبة غير متناهية غير مستحيل ، والضابط لذلك أن كل ماله وضع حسي^٤ كالجسم ، أو وضع عقلي مثل العلة والمعلول ، فان ما لا يتناهى فيه مستحيل . وما ليس له وضع حسي كالحركات الدورية ، أو عقلي كالنفوس الانسانية ، فان ما لا يتناهى فيه غير مستحيل .

القول : الضابط فاسد ، فان العلل والمعلولات^٥ ليس لها وضع حسي

(١) كما ينتهي حد وقت جسم بجسم بوقت . ب .

(٢) لوازمه . الف .

(٣) ويجمع حقائق . الف .

(٤) جسمي . الف .

(٥) كان الاصح « المعلولات » .

ولا النفوس الانسانية وهي أيضاً اذا قيل تعلق أشخاصها بها بالازمنة المتعاقبة كان لها وضع عقلي .

والضابط الصحيح : أن الشيء الموصوف باللانهاية لا يد وأن يكون له امتداد على سبيل الاتصال كما في الابعاد ، أو على سبيل الانفصال كما في الاعداد فاما أن يكون له ترتيب في سمت ذلك الامتداد ، واما أن لا يكون ، وكل واحد من القسمين . فاما أن يوجد جميعه دفعة ، أو لا يوجد . وهذه أربعة أقسام :

أحدها : ماله ترتيب ويوجد جميعها دفعة . وهو محال الوجود ، اما من المتصلات فكالبعد الغير المتناهي خلاء كان أو ملاء ، واما من المنفصلات فكالعمل والمعلولات .

والثاني : ما له ترتيب ولا يوجد جميعه دفعة . وهو ممكن الوجود ، أما من المتصلات فكالدهر الممتد في جانب الماضي الى الازل ، وفي جانب المستقبل الى الابد ، واما من المنفصلات فكالصور والاعراض المتعاقبة على المادة الواحدة في الجانبين .

والثالث : ما ليس له ترتيب ويوجد دفعة . وهو ممكن الوجود ، فالمنفصلات كالنفوس الانسانية الموجودة في زمان واحد ، وغير ممكن في المتصلات ، لأنه ليس بمعقول .

والرابع : ماله ليس ترتيب ولا يوجد دفعة . وهو ممكن الوجود في المنفصلات كالأشخاص الانسانية الموجودة في الزمان الماضي الى الآن ، وغير ممكن في المتصلات لما مر .

وبقي هنا متناه ولا متناه في الشدة والقوة ، ولم يدخل في هذه الاقسام الا ما بالعرض .

(المقدمة الثانية)

(فى التقدم والتأخر والمعية)

التقدم قد يكون زمانياً كتقدم الوالد على الولد ، وقد يكون مكانياً كتقدم الامام على المأموم ، وقد يكون شرفياً كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يكون ذاتياً كتقدم العلة على المعلول ، وزادوا فيه خامساً وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين .

اقول : قد ترك قسماً آخر ، وهو كتقدم الاجناس على الانواع ، والانواع على الاشخاص ، والصواب أن يكون هذا القسم والذي سماه مكانياً كلاهما قسمًا واحداً ، ويسمى بالوضعي ، لانه اذا جعل المبدأ جانب المحراب ، والجنس الاعلى ، كان الامام مقدماً على المأموم ، والجنس على النوع .

واذا جعل المبدأ من الجانب المقابل له ، كان المأموم متقدماً على الامام والاشخاص على الانواع ، والانواع على الاجناس .

قال : ويمكن أن يزداد فيه معنى سادس ، وهو التقدم بالوجود فقط كتقدم الموجد على الموجد .

اقول : هذا هو تقدم العلة على المعلول المسمى بالذاتى ، وقد زاد فيه المتكلمون قسمًا آخر سموه بالتقدم الرتبى ، قالوا : كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وهو ليس بزمانى لان الزمان لو وقع فى زمان لتسلسل .
وقيل فيه : ليس من شرط التقدم الزمانى أن يكون بزمان غير المتقدم والمتأخر [بل أعم منه حتى يتناول ما يكون الزمان فيه نفس المتقدم والمتأخر]^١ .

(١) زاد فيه قسمًا خامساً . ج خ ل .

(٢) ليس فى نسخة . الف .

قال المتكلمون : العدم السابق على الحادث الموجود الذي هو المعلول
الاول ليس نفس الزمان ولا واقعاً فيه ، فهو متقدم بالترتبة .

وأجيبوا : بأنه واقع في زمان مقدر ، والا لا يمكن اجتماعه مع الوجود الحادث
المفروض ، ولم يذكر المصارع هذا البحث ، وهو متعلق بالحدوث .

قال : وحصر الاقسام فيما ذكرناه ليس أمراً مبرهنأ عليه ، فمن زاد أو نقص
إذا أظهر المعنى كان مصيباً ، وكما أن التقدم والتأخر يرجعان الى هذه الاقسام
المحصورة ، كذلك المعية يرجع اليها بحسبها ، وقد يكون الشيء مع الشيء
زماناً ومكاناً وشرفاً وذاتاً وطبعاً ووجوداً ، وقد يكون مع^١ ما أنه معه زماناً يكون
مقدماً عليه ذاتاً وبالعكس ، وكذلك في كل القسمين .

ثم قال : فقال ابن سينا : العالم موجود بوجود الباري تعالى ، متقدم
على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول ، لكن العالم دائم الوجود بدوامه فقد
شرع^٢ في الاستدلال على ما قال وهو : ان العقل الصريح الذي لم يكذب يشهد :
أن الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها
فيما قبل شيء وهي الان كذلك ، والان^٣ أيضاً لا يوجد عنها شيء ، فاذا صار الان
يوجد منها شيء فقد حدث في الذات قصد أو ارادة ، أو طبع ، أو قدرة ، أو تمكن
أوشيء مما يشبه هذا لم يكن ، وأن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج
الى الفعل ، ولا يرجح له أن يوجد الاسبب ، فاذا كانت هذه الذات التي هي
العلة لا يرجح ، فاذا ترجح فلا بد من سبب مرجح ، والا كان^٤ نسبتها الى ذلك

(١) معها انه . ج .

(٢) وشرع . خ ل الف ب ج .

(٣) فالان . ج .

(٤) فكان . ج .

الممكن على ما كان قل ولم يحدث لها نسبة أخرى، فيكون الامر بحاله، وكان الامكان امكاناً صرفاً، واذا أحدث لها ' نسبة فقد حدث أمر لم يكن، ولا بد أن يحدث في ذاته أو خارجاً عن ذاته، وكلاهما محال .

أوقال أيضاً: كيف تميز في العدم وقت ترك ووقت شروع؟ وبماذا يخالف الوقت الوقت ؟ .

وأيضاً فإن الحادث لا يحدث إلا يحدث حال في المبدأ، فلا يخلو اما أن يكون ذلك ارادة أو غرضاً ، والا فالطبع لا يحدث والفسر والاتفاق باطل . وعلى كل حال فلا بد من حدوث صفة أو حال ، فإن حدث في ذاته صار محلاً للحوادث وان حدث في محل فلامحل قبل المحل ، وان حدث لافي محل، قال : فالكلام في ذلك الحادث كالكلام في العالم .

وقال أيضاً : الحق الاول مبدأ لأفعاله والمبدأ سابق على الفعل فيما اذا سبق^١، أبذاته سبق أم بزمان ؟ فإن سبق بذاته فقط فذلك حق ونحن نعرف به ، وان سبق بزمان فكلامنا في ذلك الزمان بعينه عائد، ووجوده تعالى لم يزل، فالازمنة أيضاً لم تزل. فيقدر تلك الازمنة الغير المتناهية موجودات^٢ غير متناهية . وكل ما الزمتمونا في الحوادث التي لا تنتهي، يلزمكم في الازمنة التي لا تنتهي هي . وكذلك كلامنا في الحركات . وكل متحرك يستدعي محركاً، والمحرك ان كان متحركاً لزم التسلسل، فلا بد من محرك غير متحرك، وهو اما جسم أو نفس أو عقل . وبالجمله يجب أن يسبق المحرك بذاته وبقارنه في زمانه، وهو كالضوء من السراج والشعاع من الشمس ، فانهما تتقاربان زماناً والسراج مقدم على

(١) واذا ثبت لها . ب .

(٢) فيما ذا سبق ؟ . ج .

(٣) بوجودات . ج .

الضوء. ولذلك تقول: وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول: وجد الضوء فوجد السراج. وكذلك تقول: تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي، ولا يمكنك أن تنكس ذلك . الى ههنا نقله .

(فصل)

(في الاعتراض على الشيخ)

ثم ابتداء بفصل سماه الاعتراض عليه. فقال: فنتكلم أولاً في الدعوى والفنوى ونبين فيها اشتراكاً في لفظ الدوام والوجود ، وما لم يتخلص محل النزاع عن وجوه الاشتراك ، لم تبين وجه الاحتياج .

فقوله أولاً: العالم موجود بوجوده يشتمل على قليل اشتباه ، وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بإيجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الوجودي الذاتي .
القول : اعترف ههنا بأن القسم الذي زاده في أقسام التقدم وسماه التقدم بالوجود فقط، وهو سادس الاقسام ، هذا التقدم الذاتي الذي جعل رابع الاقسام بعينه .

ثم ان أراد بقوله « موجود بإيجاده » أنه متقدم بالوجود، فقد جعل الوجود مشتركاً، لان المتقدم يجب أن يكون مشاركاً للمتأخر فيما هو متقدم به. ثم انه يمتاز عنه بمعنى، وذلك المعنى هو التقدم ، فلذلك لا يكون لما يقع في الزمان أو المكان على ما يقع فيهما تقدم ، ولا لما له شرف على ما لا يكون له مدخل في معنى الشرف تقدم .

وان أراد بذلك معنى آخر، فكان من الواجب عليه أن يجعل هذا التقدم نوعاً سابعاً ، فانه لم يشر الى ذلك فيما تقدم .

قال : وقوله : دائم الوجود بدوامه . فلفظ « الدوام » مشترك ، فان دوام

الوجود للباري تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته ، والواجب ما إذا فرض^١ عدمه لزم منه محال، ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه، أو بمعنى أنه واجب بغيره^٢، ولو فرض عدمه لم يلزم منه محال، فلم يتلزام في الوجود ابتداءً ودواماً.

اقول : ليس المفهوم من الدوام هو كون الشيء واجب الوجود، لأن الدوام لا يتحقق معناه من غير تصور زمان موجود أو مقدر: وليس الواجب كذلك بل يلزم الواجب من حيث امتناع ارتفاع وجوده ، وهو أن لا يمكن أن يفرض وقت يصدق في ذلك الوقت ، أن الواجب [تعالى]^٣ مرتفع الوجود .

وهذا هو معنى دوام واجب الوجود ، وليس دوام وجود العالم استمرار الزمان عليه ، فإن الزمان إنما استمر على شيء غيره ، وهو^٤ من جملة العالم فكيف يستمر على جزء من العالم هو علة الزمان ، وعلى جزء هو الزمان بعينه^٥ بل يستمر على جزء ويكون وجوده في الزمان أوسع الزمان ، والزمان يلزم العالم من حيث امتناع ارتفاع وجوده بالنظر إلى علته ، وهو أن لا يمكن أن يفرض وقت يصدق في ذلك الوقت أن العالم مرتفع الوجود وعلته موجودة .

وهذا المعنى لا يباين المعنى الأول إلا بما ليس له مدخل في معنى الدوام ، فلهذا المعنى المشترك يصح أن يقال : العالم دائم الوجود بدوام باريه .

قال : فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة ، ولم يكن الوجود في الدوامين بمعنى واحد، بل بمعنىين مختلفين

(١) افترض . ب .

(٢) لغيره . الف ج .

(٣) ليس في نسخة . الف .

(٤) وهي . ج .

(٥) نفسه . ج .

[في الحقيقة ^١ فالفتوى اذا غير مختلفة ، وأكثر الاختلاف ^٢ بين العلماء من اشتراك الالفاظ .

اقول : قد مر بيان الدوام والوجود فيهما بمعنى واحد ؟ .

قال : ثم الاية الكبرى التي استعظموها من ابن سينا ، هي قضايها وهمية ومقدمات خيالية ^٣ ، خيل من سحره اليهم أنها تسمى ، [فأوجس في نفسه خيفة موسى] ^٤ قلنا : لا تخف انك أنت الاعلى ، وهي بعينها شبهة الكرامية في المكان نقلها الى الزمان ، ولنا من يقعق بالسنان ^٥ .

اقول : هذا كما ترى كلمات مستعارة وعبارات مزخرفة ^٦ لأفائدة فيها ، والكرامية منسوبة الى أبى عبدالله محمد بن كرام السجستاني الذي كان في أيام الطاهر ، وأثبت زماناً ومكاناً للاول تعالى بطريق الادلة الكلامية ، كما قال بهما السلف من رواة الحديث من جهة النقل فقط .

قال : قوله : ان الذات الواحد اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكانت لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهي الان كذلك ، فالان أيضاً لا يوجد منها شيء .
قلنا : أثبت قبلاً وأنا للعالم اذ قدرت زماناً وأزمانين ، أحدهما متقدم والآخر مقارن ، فان قدرته على مذهب الخصم ، فالخصم ليس بثبت وراء العالم زماناً البتة لا متقدماً فيسمى قبلاً ولا مقارناً فيسمى الان ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً البتة لا خلاء ولا ملاء .

(١) ليس في نسخة الف . ب .

(٢) الاختلافات . ج .

(٣) خالية . ج .

(٤) ليس في نسخة . الف .

(٥) كذا في المتن وفي مجمع الامثال أتى بلفظة شنان مكان سنان . مجمع .

(٦) مزقوفة . ج .

اقول: القائلون بالحدوث على الوجه الذي لا يجتمع العدم السابق مع الوجود الحادث يقولون بقبلية تنصرم مرة وبقدم تتجدد وهو الزمان، وكذلك يقولون: الباري تعالى متقدم على العالم بتقدير أزمنة لانهاية لها، فاذا فسروا الازل قالوا: هو تقدير أزمنة ماضية لانهاية لها.

وبعضهم قال: هو استمرار وجود في جانب الماضي الى غير نهاية، وفي كسل هذا تقدير الزمان ظاهراً^١: وانما لم يقولوا بالزمان، لان الزمان عندهم حركة السماء والشمس وقد فرضوا هناك عددها، فكيف يشتون حركتها؟. وأما قوله: وكما لا يثبت وراء العالم مكاناً البتة لاخلاء ولا ملاء. فهو افتراء عليهم لانهم يقولون بخلاء لانهاية لها. والقول: بأن وراء العالم ليس بخلاء ولا بملاء ولا بمكان. قول أرسطو واتباعه.

فالمصارع ركب ههنا مذهب من يقول بالحدوث على رغم نفسه من غير موافقة له في ذلك [و]^٢ القول بنفي المكان خارج العالم على مذهب أرسطو، واستدل بالآخر على الاول على طريقة الفقهاء في أقيستهم.

قال: وهذا كما يقول الكراميون: ان الذات واحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد معها شيء، ثم وجد معها شيء، فلا بد وأن يكون لجهة منها متباينة عنها بينونة متناهية أو غير متناهية.

اقول: لا يقول الكراميون^٣ هكذا، بل يقولون: كل موجودين متباينين؛ فلا بد من أن يكون أحدهما في جهة من الاخرى، وان ثبت أنهم^٤ قالوا هكذا

(١) ظاهر . ج .

(٢) ليس في نسخة . الف ب .

(٣) الكرامية . ب .

(٤) متباينين . ب .

(٥) أنه . الف .

فما وجه الدلالة من هذا على ما ذهب اليه من القياس الذي هو حمل الشبه^١ على الشبه^٢ ، مع أن ههنا ليس فيها معنى جامع ؟

القول : ويقدر^٣ وقت للترك ووقت للفعل ، كتقدير مكان فارغ ومكان مشغول .

القول : هذا لا يقتضي أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر .

القول : وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود الباري تعالى مكانياً لم ينسب اليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانياً لم يجز^٤ أن ينسب اليه وقت فارغ ووقت مشغول ، حتى يسمى أحدهما تركباً للفعل والثاني فعلاً .

القول : فإذا لم يجز أن ينسب اليه هذا ، فاما أن لا يوجد وقت هو فاعل أو لا يوجد وقت هو ليس بفاعل . والاول قول بأنه لم يصدر عنه شيء أصلاً ، والثاني قول ابن سينا .

القول : فان قال : انك اذا لم تثبت قبلاً على العالم ولا زماناً متناهياً أو غير متناه فقد قضيت بتلازم وجودين وجود الصانع ووجود المصنوع ، وكذلك اذا لم يثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل فقد صرحت بالتلازم .

قلت : انه أساء سمعاً وأساء اجابة^٥ ، انما يلزم التلازم في الوجود والزمان اذا كان الموجود قابلاً للزمان ، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون معه تعالى زماناً ، لانه لا يوجب أن يكون وجوده زمانياً ، فالتلازم والاقتران والزمان مستحيل ، والسبق والتقدم الزماني أيضاً مستحيل . وهذا كسؤال الكرامى حيث

(١) الشبه . الف .

(٢) الشبه . الف .

(٣) تقدير . ب .

(٤) لم يحسن . ج .

(٥) هذه الجملة من الامثال . العاخر ٧٢ .

قال : انك لم تثبت بينونة وراء العالم متناهية أو غير متناهية، فقد قضيت بتلازم وجودي الصانع والمصنوع ، لكنه لا يلزم ، اذ ليس وجوده تعالى مكانياً .
أقول: اذا اعترف بأن العالم لا قبل له، فقد قل بالقدم، فانه لا معنى للقدم الا هذا .

ثم انه أورد شبهاً للزمان بالمكان حتى يثبت بفساد مذهب الكرامي مذهباً جديداً قصده . فانه لا يخلصه مما يحذرده، وذلك أن ابن سينا يقول بأزمنة متعاقبة في جانب الماضي لانهاية لها، وصور واعراض متعاقبة في تلك الازمنة لانهاية لها، وهي المسماة بحدوث لأول لها، فكيف يبطل هذا؟ وان هذا هو المطلوب نفسه في باب حدوث العالم دون ما يكرره من التشبيهات والتطبيقات ، وما على القائل بهذا القول أو النافي له من وجود الكرامي وعدمه ، ومن كون الصانع مع الزمان أو ليس معه .

قال: انك اذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطلته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع، وان لم تثبت وقت التعطيل والترك فقد وافقتني في الايجاب، فاني أقول: لا يجوز أن يتعمل الجواد عن الجود فيتلازمان . قلت : ولا يلزم من قولنا : لم يفعل وقت [ثم فعل وقت]^١ تعطيل ووقت شروع ، فان في العبارة تجوزاً وتوسعاً ، فان في « لم يفعل » اشعار بالماضي ، وفي « ثم فعل » دلالة على المستقبل ، وليس في العدم ماض ولا مستقبل^٢ .

أقول : يحلل على نفسه ما يحرم على غيره تحكماً، فهو يجوز أن يكون في قوله : « لم يفعل ثم فعل » معنى ما يريد توسع، ولا يجوز أن يكون في قول من يقول « الباري لم يفعل ثم فعل » بمعنى الاجتماع بينهما تجوز ، بل يقول

(١) ليس في نسخة . الف .

(٢) ومستقبل . ب .

يلزمه أن يكون البارى في الزمان ، وهذا كما تراه !

قال: وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ، ثم أبدع النفس ، ثم أبدع الهيولى ، ثم أبدع الجسم ، ولم يشعر ذلك بالماضي ، وتعاقب الزمان بعده .
أقول: هو يقول : بتقدم أو تأخر غير زمانيين ، ولذلك يقول : ثم .

فإن قلت : أنت تتقدم بالعدم على الوجود والترك على الفعل بمثل هذا فهو عين^١ مذهب خصمك ، فإذا استشهداك بقوله يكون عليك لا لك .

قال: وليس في العقل وقت قبل الوقت ، ولا وقت مع العقل^٢ ، كما ليس في العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم مياناً^٣ ولا مياسراً^٤ ولادون العالم تحتاً .

أقول: قولك : ليس في العقل وقت قبل الوقت . خلط وهذيان ، فإن ابن سينا يقول : ليس للوقت قبل أصلاً ، فأنت تقول : ليس وقت قبل الوقت ، أين لك قبل الوقت حتى تكون فيه وقت أم لا ؟ .

وقولك : لا وقت مع العقل ، هو لا يسلمك ، فهو دعوى بلاينة .
وقولك : كما ليس في العقل عالم وراء العالم ، فالكرامي يقول : بل عالم هناك وراء العالم ، وأين دليلك على نفيه ؟ .

قال: وإني لا أثبت التعطيل عن الفعل إلا حيث يتصور وجود الفعل ، إذ الفعل ماله أول والازل ما ليس له أول ، والجمع بين ماله أول ومالا أول له محال .

(١) غير . الف .

(٢) مع العقل . الف .

(٣) مياناً . ب ج .

(٤) مياسراً . ب ج .

القول: صرح ههنا بأنه يقول للشوق^١ ، وطلب الجاه عند العوام كما هو عادة المذكورين ولا يريد^٢ به الحق ، فانه أثبت أنواع التقدم في المقدمة^٣ الثانية ، ويعلم أن الفعل له أول بمعنى الاولى الذاتية ، والازل له أول بمعنى الاولى الزمانية ، وقد صرح بأن الجمع بينهما ليس بمحال في تلك المقدمة . فانظر اليه كيف يقول هذا مع اعترافه بطلان قوله في مقدماته ؟

قال: وأنت اذا قلت : أنه صانع في الازل فقد جمعت بين طرفي نقيض أعني اثبات الاولى ونفي الاولى .

القول: هذا اذا كانت الاولى فيهما بمعنى واحد، وليس كذلك باعترافك حيث قلت: [وقد يكون]^٤ مع ما أنه معه زماناً يكون متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس وكذلك في كل قسمين .

قال:^٥ فهلا قلت : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن افاضة الجود حيث يتصور الجود ، واذا لم يكن يتصور الجود فلا يسمى ذلك تعطيلاً . أليس لو قال^٦ قائل : اذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً في الجهات غير متناه فقد تعطل عن افاضة الجود وانتقص^٧ الجود عن كماله ؟ .

قيل : اذا لم يكن وجود جسم غير متناه رجوع النقص الى قابل الجود لا الى جود المفيض .

(١) للشوق . ب .

(٢) ولا يؤيد . الف .

(٣) مقدمته . الف ج .

(٤) ليس في نسخة . الف .

(٥) أقول . ب .

(٦) اذا قال . ج .

(٧) اذا انتقص . الف .

القول: إذا لم يكن تصور الجود فلا يكن هناك الجواد أصلاً، لأن الجواد يكون باضافته الى جود الجواد ، وهو مطالب ههنا بامتناع زمان لانهاية له في جهة الماضي ، فلا يغنيه التكرار والتمثيل ، بل عليه اقامة الدليل الذي لا يحوم حوله .

قال: - ناقلاً عن ابن سينا - : فقد تصور عندك في قضية العقل جواز أن يخلق العالم قبل وقته بزمان ^٢ ، وإذا كان ذلك متصوراً ولم يخلق فقد تعطل عن الجود .

ثم قال عليه : التقدير العقلي في الزمان كالتقدير العقلي في المكان ، حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ^٣ ، فالوهم كما يتصور والعقل يقدر وراء العالم عالماً آخر فوقاً أو تحناً ، ويقدر جرم الكل أكبر بما هو عليه أو أصغر ، لكن بشرط أن يكون متناهي الذات، إذا قام الدليل على أن جسماً لايتناهي غير ممكن كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً أو موجوداً بزمان ولكن بشرط أن يكون متناهماً فان زماناً لايتناهي غير ممكن كما سنبين .

القول : لم يقل ذلك ابن سينا مبرهنأ لكنه قاله مبيناً لكيفية تصور تقدير الوقت عند فرض الوقت متناهياً، ولايلزم ابن سينا أن يكون حكم تقدير الوقت حكم تقدير الخلاء بعد أن قام على امتناع الثاني دليل على امكان الاول، بل على وجود مقدره دليل .

قال: - ناقلاً عنه - قال : للجسم وضع طبيعي فلا يمكن فرض اللانهاية فيه وليس للزمان وضع طبيعي ، ولا ترتيب عقلي، فيتصور فرض اللانهاية فيه . ثم - قال عليه - : قلت: هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر، لان البرهان

(١) قال . ب .

(٢) زماناً . ج .

(٣) مجمع الامثال ١/١٩٥ ، تفسير القمي ٢/٤١٣ ، الامثال النبوية ١/٣٦١ .

الذي دل على استحالة وجود جسم لايتناهي بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لا تنتهى زماناً، ووجود النفوس النباتية لا تنتهى عدداً، إذاً الاوسط فيه أمور أولية.

منها : ان الأقل من الاعداد الموجودة لا يكون مثل الاكثر .

ومنها : أن الأقل والاكثر انما يكونان في العدد المتناهي وما لا يتناهي لا يتصور فيه الأقل والاكثر.

ومنها : أنه لا يتحقق في غير المتناهي جزء معلوم، مثل النصف والثالث والرابع ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة: ولنفرض الكلام أولاً في النفوس الانسانية، فنقول : لو جعل^١ في الوجود ما لا يتناهي من النفوس الانسانية يوم الاحد لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الاثنين، فان ما لا يتناهي عدداً لا يزداد بعدد لكن قد ازداد، فاستثناء نقيض التالي أنتج نقيض المقدم .

أقول : ما نقله^٢ فيه فساد ، لان ابن سينا لم يحتج الى الرضع الذي للجسم أن يكون طبيعياً ، ولم ينف عن الزمان الترتيب العقلي ، بل انما فرق بينهما بوجود الامتداد وعدمه ، وما ادعاه : بأن البرهان الذي دل على استحالة الجسم غير متناه، يدل على استحالة زمان أنفوس غير متناهية . فباطل والامور الاولى التي زعم أنها أوسط ذلك البرهان ، ليست بأولية .

بيانه : أن أولها قوله : الأقل من الاعداد الموجودة لا تكون مثل الاكثر ، وهو لا يمكن أن يستعمل في الزمان ، لانه يختص بالاعداد الموجودة وأعداد الزمان ليست بموجودة .

(١) أو جعل . الف .

(٢) بعد ولكن .

(٣) اما قوله . ب . اما نقله . ج .

وأيضاً ان كان الشيء له جهتان احدهما متناهية والاخرى غير متناهية، فالأقل^١ والاكثر يتصوران في الجهة الاولى دون الاخرى، ولا يقتضي ذلك تناهي الاخرى. وثانيهما قوله: ان الأقل والاكثر انما يلزمان في العدد المتناهي، ومالا يتناهي لا يتصور فيه الأقل والاكثر، وهو غير محصل، لان تضعيف الواحد مرات لا يتناهي أقل من تضعيف الاثنين بمرات لا يتناهي، وهذا أكثر منه، مع أنهما غير متناهيين.

ثم انه قيد جهة الامتداد الذي فيه النهاية واللانهاية، فيكون الأقل في تلك الجهة متناهياً، ولا يلزم أن يكون الاكثر منه متناهياً.

وثالثها: قوله: لا يتحقق في غير المتناهي جزء معلوم مثل النصف. أيضاً غير محصل، فانه ان أراد بالجزء المعلوم جزءاً مضافاً الى الكل فالتصف فهو حق لكنه ليس بنافع له، وان أراد به جزء أكيف كان فباطل، فان المتناهي جزء متحقق من غير المتناهي فهذه مقدماته.

وأما برهانه على امتناع النفوس الانسانية: بأن مالا يتناهي عدداً لا تزداد بعدد. فمزيف، لان النفوس متناهية من جهة انتهائها يوم الاحد وغير متناهية من جهة وجودها في كل يوم قبل كل يوم الى الازل، وازدياده في الجهة المتناهية ليس بممتنع ولا بمقتض لنهاية^٢ في الجهة الاخرى.

وأما منطقته: بأن استثناء نقبض التالي ينتج نقبض المقدم. فاعطاهار لوقوفه على علم المنطق، وذلك لا يسمته ولا يغنيه من جوع.

قال: وتركيب آخر: ان النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الاحد وهي غير متناهية في يوم الاثنين كان الأقل مثل الاكثر، واذا تناهت النفوس عدداً فلا بد

(١) والأقل . الف .

(٢) لا نهاية . ج .

أن يتبدى من نفس ليس قبلها نفس متناهي الاشخاص ، ولا بد من أن يتبدى من شخص ليس قبله شخص متناهي الحركات والمتحركات ، ولا بد أن يتبدى من حركة ليس قبلها حركة متناهي الزمان العاد للحركات ، ولا بد أن يتبدى من زمان ليس قبله زمان ، وذلك ما أردنا أن نبين .

القول : أعادنا الله من سوء التميز ، أليس لهذه النفوس امتداد في جهة الماضي يزيد اثبات تناهيه ، وامتداد في جهة المستقبل أثبت تناهيه بفرض انتهائه الى يوم الاحد ؟ . فهذا التناهي كيف اقتضى ذلك التناهي بالزيادة في هذا الطرق الدالة على النهاية فيه . وهذه النهاية مستغنية عن الاثبات .

وان قلت : ان مجموع النفوس من الازل الى يوم الاثنين : ولا نسلم لك أن هذه العلة تقتضي التناهي ، فانها ليست أولية ولا برهان عليه . وأما باقي الكلام فبناء على القاسد .

قال : وتركيب آخر ، أن كل حادث بسبب فقد يتوقف وجوده على وجود سببه ، ولو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر أدى [ذلك] ^١ الى التسلسل ، وهو باطل لعللة التوقف ، فان ما يتوقف وجوده على وجود شيء لم يمكن تحصيل وجوده الا وذلك الشيء وجد قبله ، فلو توقف كل سبب على سبب الى ما لا يتناهي لم يكن ^٢ تحصيل هذا السبب الذي وقع الفرض فيه ، لتوقف وجوده على وجود مسالا يتناهي متعاقبة أو محصورة في الوجود ، وذلك غير ممكن .

القول : توقف وجود الشيء على الاشياء التي لا يتناهي ولا يجتمع في الوجود مما يقول به ابن سينا ، وتوقفه على الاشياء التي لا يتناهي ويجتمع في

(١) فيتوقف . ب .

(٢) ليس في نسخة . الف .

(٣) لم يمكن . ج .

الوجود مما يمنعه، فأضاف جميعها وادعى من غير تمييز وبيان وإيراد برهان أنها محال .

فيقال له نيابة عن ابن سينا : لم قلت : إن ذلك غير ممكن بالبدئية ، ولو كان بدئياً لما خالف العقلاء فيه ، فإن أصحابك يجدون البدئي بذلك أم بالبرهان ؟

فإن قال : ننقل هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الإنسانية .

فنقول : هذا الإنسان - ونشير به إلى زيد - قد توقف وجوده على وجود النطفة التي خلق منها، ووجود تلك النطفة توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ، فلذلك يتسلسل إلى ما لانهاية له ، وذلك باطل .

أقول : هذا مثال يصلح لمعلمي الصبيان أن يفهمهم معنى التسلسل . والكلام في بطلانه الذي ادعاه من غير بيته .

قال : وقد اتفقنا^١ على استحالة وجود علل ومعلولات بلانهاية له ، إلا أنهم أجروا هذا الحكم في العلل الفاعلية يوافقها ، ونحن ألزمنهم عين ذلك في العلل المادية ، والعلل في توقف المعلولات عليها متساوية .

أقول : لم يفرق خصومه بين العلل الفاعلية والمادية ، وإنما لم يذكروا المادية ، لأن المادية لا يمكن أن يكون لها مادة قبلها إلى ما لا يتناهى .

وذلك أن الأب ليس بمادة للنطفة ، إنما هو محل لحدوث مادة نطفة الأب وإذا لم يكن الأب مادة للأبن فليس^٢ مادة الأب مادة الأبن ، فليس هذا تسلسل^٣ في العلل المادية ، والممتنع عند خصومه امتناع تسلسل العلل الموجودة معاً .

(١) فأين قال . الف .

(٢) توافقاً . ج .

(٣) وإذا لم يكن مادة الأبن فليس . خ ل .

(٤) التسلسل . الف ج .

والمصارع ما يتعرض لمحل النزاع، ويكرر الكلام ويكثره من غير فائدة.
قال: فإذا ثبت أن النفوس والأشخاص متناهية، وإنما يتبدى من مبدء
لها سواء كانت متعاقبة في الوجود، أو كانت معاً في الوجود غير متعاقبة، ثبت
بعد ذلك أن الحركات الدورية والمنحركات متناهية، لأنها لو كانت دائمة الحركة
لكانت المواليد من تلك الحركات دائمة الوجود غير متناهية - وقد ثبت أنها
متناهية. فالزمان الذي هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً، وهذا غاية ما
أردناه.

اقول: لم يحتج في تنامي الزمان الى توسط المتحركات والحركات^١
بل لو قال في أجزاء الزمان من الايام والساعات، أو في الشهور والايام ما قاله
في الأشخاص، كان كما زعم وإذا كان راضياً بالذي [. . .]^٢ فما هذا التطويل
الذي لافائدة فيه الاضباع الزمان؟

قال: ونقول^٣ أيضاً: البرهان الذي أوردتموه على استحالة بعد لايتناهي
أو جسم لايتناهي: هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهي نقطة، وتفقد
في وهمك بعداً لايتناهي مبدؤها تلك النقطة، وتفرض خطأ آخر على موازاة ذلك
أقصر منها بذراع، ثم تطبق النقطة على النقطة والخط على الخط. فلا يخلو إما
أن يبقى الخطان غير متناهيين كان الأصغر مثل الأكبر، وإن انتقص من الطرف
لغير المتناهي بمقدار الذراع القاصر، صار الغير المتناهي منقطعاً متناهياً، فما
يوازيه صار متناهياً، فبان أنه لايتصور جسم أو بعد في جسم غير متناه.

فتنقل هذا البرهان بعينه الى أعداد النفوس الانسانية، وأعداد الحركات الدورية
وهم لايفرقون بين الصورتين، إلا بأن الجسم له وضع فيمكن أن يفرض فيه خطان

(١) الحركات والمتحركات. ب.

(٢) ياض في الاصل.

(٣) ويقول. ج.

يتبدآن من نقطة الى ما لانهاية له ، والنفوس والحركات لاوضع لها .

قيل: مجرد الوضع وغير الوضع لاثاثير له في الفرق، فان الخط المفروض في الجسم موهوم ، وكل ما بقدره في الخط الموهوم أمكن تقديره في العدد الموهوم. فالمرض زيدا واجعله نقطة ، وافرض آباءه الى ما لايتناهى خطأ ، ثم قدر أن زيدا وعمرا توأمان في الوجود ، وسق البرهان الى نهايته ونحن بينا قبل نوع ترتيب في الاشخاص كلما كان في العلل والمعلولات ، والترتيب في العلل والنفوس والاشخاص كالوضع في الاجسام والابعاد ، [والبرهان]^١ كالبرهان كفرسي رهان .

اقول : برهان ابن سينا مبني على التطبيق ، والتطبيق لايعقل الا في امتدادين موجودين كما في الاجسام ، والتطبيق والامتداد الذي يفرضه في زيد وآبائه وعمرو وآبائه ليسا لموجودين ولالمتوهمين^٢ ، والذي يفرضه في النفوس الانسانية الموجودة مما ليس فيه امتداد لا في الخارج ولا في العقل ولا في الوهم ، لان الوهم لايحيط الا بما لايتناهى ، والعقل لا يحكم الا بما في الوجود ، ففي احدي صورتيه يفقد الوجود وان وجد الامتداد ، وفي الثانية يفقد الامتداد وان فرض الوجود ، ولذلك لم يكن تطبيقهما لافي الوجود ولا في العقل ولا في الوهم ، فكيف تكون سياقة البرهان فيهما متساوية ، وكيف كان البرهان كفرسي رهان؟ بل كان كرهان فرس^٣ جواد مع فرس منحوت من جماد ا

قال: ثم اعلم أن الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر، انما ينقطع اذا عينت الابتداء من أحد الطرفين^٤ ، والاتوقف وجود

(١) ليس في نسخة . الف .

(٢) ولا بمتوهمين . الف ب .

(٣) بفرسي . ب .

(٤) أحد طرفي الدور . ب ج خ ل .

أحدهما على وجود الآخر، ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر، وذلك يؤدي إلى أن لا يحصل أصلاً وقد حصل، فلا بد من قطع الدور بأحدهما، والمبدأ في الأشخاص الإنسانية بالاكمل أولى .

إقول: أحسنت بإعلامه العلماء فيما تسأل عنه العوام والصبيان، فانه ليس بدور^٢ إلا في اللفظ، لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده إلى مثل^٣ ذلك الشيء لا يكون دوراً يؤدي إلى أن يحصل، بل ربما يتسلسل والتسلسل وان استحال وجب أن يكون له مبدأ، فهنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع .

وليت شعري ما هذه الأولوية في جعل الشخص مبدأ دون النطفة؟ نعم اذا كان أحد طرفي التردد^٤ بين^٥ أفعاله واختياره بعض حركاته دون بعض، ترجح البعض على البعض بالأولوية، أما هنا فمن أين حصل ان الشخص أولى بالمبدئية من النطفة؟، ان لم يكن^٦ يقرأ في الكتب الالهية خلق آدم عليه السلام، واذا كان المبدأ بالاكمل أولى فلم لم يخلق الناس أولاً عقلاء كاملين، والاشجار أولاً مثمرة كاملة، ثم ردوا إلى النطف والحبوب . أليس هذا حمقاً وبلاهة وسخفاً من القول؟ أثبت في كتابه الذي صنفه للرد على فاضل^٧ الفلاسفة .

قال : ومما يستدل على ابن سينا أنه ذكر في الشفاء: أن الاستدلال بالوجود

(١) يسأل . ج .

(٢) بدور . ج .

(٣) إلى قبل . ب .

(٤) الدور . ب .

(٥) دون . ج خ ل .

(٦) ان لم تكن تقرأ . خ ل .

(٧) أفاضل . ب .

على اثبات واجب الوجود، وبواجب الوجود على الاشياء، أولى وأشرف مما يستدل بغيره عليه ، ومن هذا قال: لان شك أن هنا وجوداً وانه ينقسم الى واجب لذاته والى ممكن بذاته فنتكلم على القسمين .

ثم قال عليه : اذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته والممكن ما ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم، بل يستوي عند العقل طرفاه وجوداً وعدماً واذا ترجح جانب الوجود على جانب العدم احتاج الى مرجح، والى ههنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان . فأقول: المرجح لا يخاو اما أن يكون موجداً ، واما أن يكون موجباً .

أقول : الى ههنا كان الكلام منتظماً، وحيث استقل بالتفرد أفسد الكلام فان الموجب لا يعاند الموجد حتى يقال : اما واما .

قال: وأبطل أن يكون موجباً لان الممكن ما يردد بين الوجود والعدم لامرجح الوجوب على الامكان ، فهذا مفيد الوجود لامفيد الوجوب .

أقول: لا يعنون بالموجب الا ما نسميه مرجحاً، لان المرجح ان جاز معه وجود الطرف المرجح لا يكون هو مرجحاً، فان طريان المرجوح على الراجع يقتضي رجحان المرجوح على الراجع ، وهو تناقض . وان لم يجز معه وجود الطرف المرجوح ، كان المرجح موجباً، لانا ما نريد بالايجاب الاعدم جواز وجود مقابل ما يوجبه .

قوله : فالمرجح اذا مرجح الوجود على العدم .

قلنا : هو من حيث مرجح الوجوب موجب ، ومن حيث مرجح الوجود موجد ، فهو موجب وموجد معاً .

وأما قوله : لامرجح الوجوب على الامكان . هذيان لامعنى له .

قال: بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظراً الى سببه .

اقول: هذا الوجوب اللاحق والكلام فيه ههنا .

قال: والوجود مستفاد له من الموجد نظراً الى ذاته ، اذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم ، ولا يقال : الممكن غير ضروري الوجوب والامكان لان ذلك متناقض في نفسه لفظاً ومعناً .

ويرجع حاصل القول : الى أن الممكن غير ضروري الامكان ، وكيف يكون ذلك ؟ والامكان ماهية وماهية الشيء ضرورية له ، ولا يفارق الذات ذاته فينتعين أن المرجح موحد لاوجب [و] سقط التلازم الموهوم أصلاً .

اقول: صدق ان الممكن غير ضروري الوجود والعدم ، لكن الوجود المستفاد من الموجد لا يوجد الا بعد أن يصير ضروري الوجود، فيكون موجدته بذلك الاعتبار موجباً .

وأما قوله : القول بأن الممكن غير ضروري الوجوب والامكان متناقض . كلام لا يقوله عاقل !

قوله : الممكن غير ضروري الوجود . يجري مجرى قوله : الممكن غير واجب الوجود .

وقوله : الممكن غير ضروري الامكان . يجري مجرى قوله : الممكن غير واجب الامكان . وقد يصح القولان معاً ، ان كان المراد بالوجوب الذاتي في الاول ، وبالوجوب بالغير في الثاني [و] لا يصح أحدهما بالعكس ، ويكذب أحدهما دون الآخر ان كان بمعنى واحد ، ولا يتناقضان لاختلاف المحمولين . قوله : وكيف يكون ذلك ؟ والامكان ماهية . قول باطل ، بل كيف يكون الامكان الذي هو كيفية نسبة ماهية الممكن الى وجوده أو عدمه بماهية الممكن . وقوله : ماهية الشيء ضرورية . أليس بحجة على كون الامكان ضرورياً

(١) ليس في نسخة . الف .

(٢) ليس في نسخة . الف .

للممكن ؟ بل الحجة هي أن الصفة التي تقتضيه ذات الشيء ، ضرورية القبول لذاته ، فظهر أن قوله : المرجح موجد لا موجب وسقط التلازم الموهوم أصلاً . قول باطل .

قال : بقي موضع بحث ، وهو أنه : متى يضاف الممكن الى الواجب وعلى كم وجه يضاف الفعل الى الفاعل ، والمقدور الى القادر ؟ فأما متى فلا متى ، فلا يقدر فراغ وشغل ووقت فعل ووقت ترك ، اذ الاوقات متشابهة ، فلا يؤثر وقت على وقت الا بسبب مخصص .

القول : كون الفعل في وقت لا تناقض كون الفاعل ليس في وقت ، والا لاستندت الحوادث الزمانية الى غير العلة الاولى الموجد للزمان والزمانيات . وقوله : اذ الاوقات متشابهة . ليس مما يتعلق بقوله : لا متى ، فلا يصلح التعليل به .

قال : واذا كان الفاعل كما كان ولم يحدث أمر ، ولم يحدث تخصيص^١ ولا ترجيح^٢ سواء ألزمه وجوداً أو سببه ؟

القول : اذا لازمه وجوداً أو سببه سبقاً بالذات ، لم يحتج الى تخصيص وترجيح ، بل كون اللازم موجوداً مع الملزوم دائماً .

قال : وعند القوم انما يترجح^٣ الوجود على العدم في الممكن لذاته بافاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الافاضة والايجاب ، ويقال^٤ : ما الذي اقتضى كونه

(١) فلم يحدث . ب .

(٢) مخصص . ب . ج .

(٣) مرجح . ب . ج .

(٤) يرجح . ج .

(٥) فيقال . ب .

(٦) مقتضياً . ب .

مفيضاً موجباً^١ كما طالبونا بوقت الافاضة والايجاب ؟

القول : انهم يقولون بكون ذاته مقتضية للافاضة لذاته لا لشيء غيره ، ولا يمكن للمصارع مطالبتهم بالمقتضي للموجب ، ولهم أن يطالبوه بتغير مخصص يخص بالافاضة والايجاب منه تعالى بوقت^٢ دون وقت .

قال : وكان جوابهم : أن ذاتاً يفيض منها شيء أشرف من ذات لا يفيض منها شيء . قيل لهم : هذا يشعر باستفادة الكمال من الافاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : ان الفيض منه تبع لكماله ، لا أن كماله تبع لفيضه .

قيل لهم : فلم يكن إذا مفيضاً موجباً [بالذات]^٣ ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير افاضته وايجابيه .

القول : هذا الذي أجاب عنهم بأن ذاتاً يفيض منها شيء اشرف من التي لا يفيض منها شيء ، جواب لا يليق الا بأمثاله من المذكورين الذين يتصورون الذوات متساوية في الذاتية ومتمايزون بالشرف والخسة ، وابن سينا وأصحابه يقولون : ان الامور التي تفيضها ذوات العلل لا يعلى بغيرها ، أعني لا يقال : ان هذه العلة أوجبت هذه لذاته للعلة الفلانية ، فان ذلك يشتمل على تناقض . وقوله : هذا يشعر . صحيح ، لو قالوا : أنه أفاض ليحصل له شرف ، وهذا ما اخترعه هو ، وهم لا يقولون به .

وقوله : اذا كان الفيض تبعاً لكماله لا يكون مفيضاً ، بل تكون الموجودات عنه فائضة .

فجوابه : أن الفيض اذا اعتبر بنفسه كان فيضاً ، واذا اعتبر بالقياس الى مبدأ

(١) فلا يمكن . ج .

(٢) لوقت . ج .

(٣) ليس في نسخة . ج .

يكون افاضة ، ولا تفاوت في الحقيقة ، كما قلت في التحريك والحركة .

قال: وهذا حكم التبع والتابع أبداً مع المتبوع في الوجود ، ولكن لا يضاف الى المتبوع مقصوداً وبالذات بل تبعاً وبالعرض . قول غير قولك يحصل لان كل علة تقع لمعلوله ، ولا يقال : انه ليس يصدر عن علته بالذات .

وأما انه غير مقصود ، فان أردت أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب ، وان أردت به أن العلة لا يقصده - أي لا يكون له في ايجاده قصد غير ذاته - فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها .

أقول: فأنتم طالبتونا بوقت الابداع وسببه ، ونحن طالبناكم بأصل الابداع وسببه .

القول: مطالبتهم صحيحة ، اذا جعلت الابداع لامن ذات المبدع بل بحسب أمر خاص ، ومطالبتك فاسدة لانهم جعلوا سبب الابداع الذات لا غير .

قال: وأزمتونا حدوث حادث لامر حادث ، وأزمتناكم وجود الموجودات تبعاً وبالعرض لا بالاختيار ، والقصد الاول ، والطبع والاتفاق باطلان ، لمدخل لهما في كماله تعالى .

أقول: ألزموك أن حدوث حادث لامر حادث يقتضي تخصيص الحدوث بوقت دون غيره ، وكانوا ملتزمين أن وجود الموجودات تبع لذاته بالذات والقصد الاول لا بالعرض من غير الزامك إياهم ، وأنكروا الاختيار والطبع والاتفاق ، لاقتضاء ذلك كون المبدأ متكرراً .

قال: بلى^١ نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعني

(١) قال . الف ج .

(٢) بل . ب .

ترجع جانب منها على جانب [قلنا]^١ : ولا بد من مرجح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

أقول : إذا دخلت الممكنات بالذات في الوجود ، وترجع أحد طرفيه فما الاحتياج الى المرجح ؟ وإذا قلت : انه يفعل بالاختيار فقد قلت بالإمكان في أفعاله ، ولم يكن قولك : لا إمكان له بوجه من الوجوه صحيحاً .

وان قلت : صحة قولك هذا ؟ فلم أنكرت علي من يقول : انه تعالى واجب من جميع جهاته . أليس هذا تناقضاً صريحاً ؟

قال : وإضافة الممكنات اليه تعالى ووجوه الإضافات [اليه]^٢ مختلفة : فمنها الإفاضة^٣ والإيجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الإرادة والاختيار والقصد [والایثار]^٤ فلك أن تؤثر الأشرف فلاشرف منها .
أقول : القول بوجوه الإضافة المتعددة قول بتكثر المبادئ ، لان الذات مع وجه يقتضي غير ما يقتضي مع وجه آخر . والإيجاب والاختيار متقابلان ، ولا يمكن أن يوصف ذات بهما إلا من وجهين متقابلين . والطبع والميل خاص لمن لا يتخلف أفعاليه ، والغرض والقصد يشعان بنقصان من يتوجه نحوهما ليستكمل بحصول غرضه ومقصوده ، والحكمة ليست من هذه الوجوه المحدودة انما هو إفاضة أشياء منتظمة ومتقنة بحسب العلم بها وبنظامها ، وانما يكون لنا أن نؤثر الأشرف فلاشرف اذا كان أفعاله موقوفة على رأينا . وليس شيء من هذا بضار لابن سينا ، لانه لا يقول بغير الإفاضة والإيجاب والحكمة التي هي

(١) ليس في نسخة . ج .

(٢) ليس في نسخة . ج .

(٣) الإضافة . الف .

(٤) ليس في نسخة . ب .

واحد في المعنى ومتكرر بحسب الاعتبارات التابعة للذات .

قال: والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الافاضة بالاختيار والارادة والخلق والامر والملك لما في هذه الافاضة من كمال الجلال والاكرام ولما في سائر الوجوه من النقص والانثلام .

اقول: هذا تمسك بالنقل، وللنقل وجوه بعضه له اذا كان صادقاً وبعضه عليه اذا لم يكن صادقاً ، وتلك صناعة غير ما هو فيها .

قال: ففي الايجاب والاضافة شبه^١ التوالد والتناسل^٢ ، وفي الطبع والميل شبه القسر والحاجة ، وفي الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة ، والله تعالى منزّه عنها . تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام^٣ .

اقول: القول بأن الايجاب والافاضة شبه التوالد والتناسل^٤ ، قول شعري لا محصول له ، والقول بأن : في الطبع والميل شبه القسر والحاجة . أقول : والطبع والميل يقابلان القسر ، فكيف يكون ههنا^٥ شبهه ، بل^٦ يكون أشبه من جهة التقابل ، لا من جهة المناسبة ، والحاجة لا يناسب الطبع أصلاً وإنما يناسب الميل الاختياري لا الطبيعي .

وهذا الكلام ليس مما يتعلق بمصارعته .

(١) تشبيه . الف خ ل .

(٢) والتناسب . ب .

(٣) آية ٢٨ . سورة ٥٥ .

(٤) التناسب . ج .

(٥) فيهما . ب ج .

(٦) بلى . ج .

(ذكر ما أورده في فصل سماه بالمختار الحق)

قال: قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية على أنحاء أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم بالمكان ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات . وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالرجوع فقط . وفرق بينهما وبين التقدم بالذات ، بأن تقدم الواحد على الاثنين معلوم ، والواحد لا يوجب الاثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو التقدم بالطبع ، وتقدم الموجد على الموجد وراء العلية بالذات .

وقد بينا أن مفيد الوجود غير مفيد الوجوب ، يقال : أوجده فوجب به ، ولا يقال : وجب به فوجد .

واذا تقررت هذه القاعدة في التقدم والتأخر ، تبين أن الوجوه المذكورة جارية كلها في المعية . فنعود^١ فنقول^٢ : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان ، فإن وجود البارئ تعالى ليس زمانياً ، وكما لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زماناً كذلك لا يكون معه زماناً . وليس العالم معه تعالى بالمكان ، فإن وجوده ليس بمكاني ، فكما لا يكون فوقه مكاناً^٣ لا يكون معه متیاناً أو متياسراً مكاناً . وليس العالم مع الله تعالى بالشرف ، فإن واجب الوجود لا يساوي بجائز الوجود بالشرف ، وليس العالم مع الله تعالى بالذات .

أما عندهم فلان الموجب لا يكون مع الموجب بالذات ، وأما عندنا فلان الموجد لا يكون مع الموجد بالذات ، وليس العالم مع الله تعالى بالطبع ، فإن وجوده لا من طريق العدد ، ثبت أنه كان الله ولم يكن معه شيء .

(١) فيعود . الف .

(٢) فيقول . الف .

(٣) مكانياً . خ ل .

وقد سئل النبي « ص » عن بدو هذا الامر ، فقال : كان الله ولم يكن معه شيء^١ .

وقد أخبر عن سر المسألة ، ونص على متن الحكمة وقطع الامر بما يقل الحر^٢ ويصيب المفصل ، فإذا لم يكن معه شيء بوجه من وجوه المعية ، كان الله تعالى متقدماً على كل شيء بكل وجه من وجوه التقدم ، فلا يجوز أن يقال : واجب الوجود مقدم^٣ على ممكن^٤ الوجود بالذات ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم السراج على الضوء وتحرك اليد على تحريك الخاتم ، فإن الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ، ويكون معه بالزمان كالمثالين المذكورين ، فإن وجودهما زماني .

ولا يجري هذا الحكم في حق الباري تعالى ، فإنه يتقدس عن الزمان ، فلا يجوز أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان ، ولا أن يقارن بالوجود ، فإنا قد بينا أن الموجد يتقدم على الموجد في الوجود ، ولهذا قالوا : الوجود له [به خ ل] تعالى أولى وأقدم .

فأسفر وجه المسألة كغلق الصبح ، وتبين منار الشبهة ، وعاد الخلاف إلى أن حوادث لا أول لها محصورة بالوجود معاً أو معاقبة متتالية مستحيل الوجود وقد بينا ذلك بما فيه مفتح .

أقول : قوله - بعد نفى المعية عنه تعالى - : أنه كان متقدماً على كل شيء بكل وجه . يناقض كلامه فيما مضى ، فإنه نفى التقدم الزماني عنه هناك وكان يليق

(١) في كتاب التوحيد الشيخ الصدوق ٦٧ « كان الله ولا شيء معه » .

(٢) وفي نسخة . ب : بما يقلب الحد . وفي نسخة . الف : بما يقلب الحر .

(٣) يتقدم . الف ب .

(٤) جائز . ب .

به أن يقول : المعية والتقدم منفيان عنه ، فانه لا يثبت الحكم باجتماع المتقابلين والمتناقضين ، وقد نفى المعية بالطبع بأنه وجود لشيء [من] طريق العدد . وكأنه تصور من مثال الواحد والاثنين أن ذلك التقدم لا يكون الا في العدد ، وهو تصور خطأ ، وقد مر الكلام في جميع هذه المقامات فلا وجه لاعادته .

قال : ومن الموجودات العلوية مفارقات للمادة مجردات عن الهوى ، قدسيات^٢ عن الاحياز المكانية والاحوال الزمانية ، والاعراض الجسمانية ، لها مبدأ ذاتي وأول وجودي ابتدعها^٣ الباري تعالى بقدرته ابتداءً ، واختراعها على مشيئة اختراعاً .

القول : هو مطالب باثباتها ، ثم بامكان كونها كثيرة ، ثم ببيان وجوب مفارقتها وتجريدها ، ثم ببيان كيفية ابتداعها واختراعها . وليس في النقل ذكر مفارق للمادة مجردة عن الهوى قدسي عن المكان والزمان والاعراض الجسمية فاذاً يجب بيان ذلك من العقل لا من طريق^٥ الحكماء والمنكلمين ، وما أدري كيف يمكن أن يخرج من عهدة هذه الدعوى ؟ !

قال : وهي مظاهر الكلمات الثامسات الطاهرات الزاكيات ، والكلمات مصادرها .

القول : ما هذه الكلمات ؟ ان أثبتها بالنقل ، فليس فيه الكلمة واحدة عبر عنها بلفظة « كن » المؤلف من حرفين ، وان أثبتها بالعقل فأين المقدمات ؟ اذ ليس الحكم بوجودها بديهياً ، وما يعني بالمظاهر والمصادر ؟ وهذه المظاهر

(١) ليس في نسخة . الف ج .

(٢) قدسيات . ج .

(٣) ابتدعها . خ ل .

(٤) ابتدعاً . خ ل .

(٥) طرق .

أخفى من المصادر، فلمعري ماهذه العبارات إلا أنها يستعملها الخطباء والشعراء لأنها ليست بمظنونة ولا بمخيلة فضلاً عن أن يهول بها مثل ابن سينا .

قال: ومادونها الافلاك، والافلاك والكواكب المتحركة التي هي هياكل تلك الروحانيات .

اقول: ما معنى الهياكل ؟ ان كنت تريد بها أن تكون لتلك المبادئ الروحانية بها تعلق أوفيهما تصرف، فقد ناقضت قولك بكونها قدسيات من الزمان والمكان والاعراض الجسمانية، وان كنت تريد بها أنها على مثل تلك الروحانيات - كما يقول أصحاب الاصنام في هياكل أصنامهم - فكيف يليق أن يكون الجسماني مثلاً وشبيهاً للروحانيات ؟

قال: فانما يتبدى الدهر والزمان حيث حدوث الحركة ، وانما يتبدى الحركة منها حيث الشوق الطبيعي ، والنزاع الطلبي الى كمالاتها ، فالاولية الزمانية لا يكون ^١ الا للمتحركات ، والاولية الذاتية لن يكون ^٢ الا للمفارقات . والرب تعالى هو الاول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر كان بعده [فهو الاول والآخر] وليس وجوده زمانياً . والظاهر والباطن ، أي ليس وجوده مكانياً .

اقول: القول بالدهر مع القول بكون الحركة متناهية يكون على اصطلاح آخر ، واذا كان معنى الاول والآخر أن ليس وجوده زمانياً ، فالمفارقات بزعمه أوائل وأواخر ، واذا كان معنى الظاهر والباطن أن ليس وجوده مكانياً فالدهر والزمان وسائر الاعراض وجميع المفارقات كذلك.

(١) لان يكون . خ ل .

(٢) ان يكون .

قال : وأمثال هذه المتناقضات^١ لفظاً متفقات في حقه تعالى معنى ، فالمكان والزمان توأمان .

اقول:^٢ تراكضا في رحم واحد وارتضعا من ثدي واحد، ونوغي عليهما في مهد واحد ، فاضرب الدهري بالجسمي والجسمي بالدهري ، واطلب دين الله عزوجل بين الغالي والمفصر ، وجلال الله تعالى فوق الاوهام والعقول فضلا عن الزمان والمكان .

وحيثما اتسعت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر الحائل في عرصات المطلوب صار مايرام في وضوحه^٣ غامضاً ، وما يتمنى قبضه^٤ غائضاً ، وكلت الالة وصلت الحالة، وعاد العقل الانساني هباء والحيلة^٥ عناء . فلا وجه بعد هذه المعاني التي اطلعت عليها شمس العظمة وطبختها^٦ في أمواج البحار ونسجتها^٧ في ادراج الرياح، الا الركون الى الشرع الظاهر والحرم^٨ الظاهر، فانه يؤنس كل الانس وليس يوحش كل الابهاش، ولو أنه لم يروكل ادواء لم يعطش كل الاعطاش.

اقول : هذه كلمات موهيات موهيات كلها شعرية ودون الشعرية، وجعل فيه مطابقات وموازنات ، واعترف بالعجز أخيراً وأمر باتباع الشرع ، وليس ذلك مما نتكلم نحن فيه .

(١) المتناقضات . ج .

(٢) زائد في نسخة . ب .

(٣) ما ترا في وضوحه . ج . ما ترا في وضوحه . ب .

(٤) قبضه . الف خ ل .

(٥) واستحالت عناء . ب .

(٦) طبخها . ج .

(٧) نسجها . ج .

(٨) الحنفى . ج .

قال المصارع : ولما انتهيت ^١ في الكلام في هذه المسألة الى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة ، شغلني عن بيانها ما قد تكادني ثقله ، وبهضني حمله ، من فتن الزمان وطوارق الحدثان والى الله المشتكى وعليه المعول في الشدة والرخاء ، فاقصرت على ايراد رؤوس المسائل من أسئلة وشكوك ، واشكالات وممارات عقول ، فمن حلها فهو أولى ^٢ . والله ولي التوفيق .

القول : وعد في المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى ، وأما السابعة فهي مسائل مشكلة ، وقد أوردتها هنا الا أنها لم يشرع في الخوض فيها على عادته السابقة ، وأنا أورد ما أورده ، وأقول فيه على منوال ما قال ابن سينا واتباعه .

فصل

(مجاراة العقول)

قال : فسي فصل سماه مجاراة العقول : ان الحكيم يطلب العلة في كل شيء والسبب لكل حادث ، اما علة فاعلية ، أو علة مادية ، أو علة غائية ، وقل ما يطلب العلة الصورية ^٣ .

القول : الحكيم لا يطلب العلة في كل شيء والا لتسلسل الطلب أو دار لكنه يطلب العلة لما له علة ، ولا يطلب أيضاً لجميع ذلك بل لما يكون علته غير ظاهرة ، ولا يطلب لما لا يعلم عليه علة أصلاً ، ويطلب السبب لكل ممكن له

(١) أنهيت . ج .

(٢) فهو بها احق واولى . الف ، فهو احق . ج .

(٣) الصورة . ب ج .

سبب غير ظاهر من شأنه أن يعلم ، سواء كان حادثاً أو لم يكن ، ويطلب العلل
الاربعة ، والعلة الصورية تكون قليلة في الطبيعيات وتكون كثيرة في التعليميات
فليس هذه الاحكام على ما أفنى به مطلقاً .

قال :^١ فأول ما يسأل عن حصر المبادئ ، أهى محصورة في عدد معلومة
أم غير محصورة ولا متناهية ؟

القول :^٢ قدמר أن المبدأ الاول واحد ، وكذلك ما يليه ، فهما محصوران
بالبیان العقلي ، وما بعدهما ليست محصورة . ولا يجوز أن تكون غير متناهية ،
لاساندهما الى المبدأ الاول ، وانما يقول الحكيم بعدتها من حيث العلة ، أي
لا يكون أقل من ذلك ، وأما من حيث الكثرة فلا .

قال :^٣ فإن كانت محصورة بعدد فلا عدد أولى من عدد .

القول :^٤ لو كانت المبادئ غير متعددة ثم تعددت بعدد خاص لبحسب
ذواتها ، لتوجه ما قال : انه ليس عدداً أولى بها من عدد ، أما اذا كان صدورهما
عن المبدأ الاول لوجوه يقتضي تعددها فذلك العدد المقتضي أولى بها من غيره
لا بل يجب أن يكون هو لا غير .

قال :^٥ وان من الاوائل [من]^٦ قال : المبادئ أربعة الاول والعقل والنفس
والهوى . ومنهم من قال خمسة ، وزاد الطبيعة . ومنهم من قال ستة ، وزاد الخلاء
ومنهم من قال سبعة ، وزاد الدهر والزمان .

(١) أقول . ب .

(٢) قال . ب .

(٣) أقول . ب .

(٤) قال . ب .

(٥) أقول . ب .

(٦) ليس فى نسخة . ب ج .

اقول: ^١ يرد على كل قول من هذه الأقوال كلام، إلا أنه ليس مما يتعلق

ببحثنا .

قال: وابن سينا يميل إلى أنها تسعة ، هي العقول والمفارقات ، وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ بها نبأ وأربعين عقلا .

وربما يقول: تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات، وتعددت النفوس بعدد الافلاك ، ولربما دل الرصد على أنها تسعة فثبت أن المبادئ تسعة .

فما الذي ينحينا من هذه الحيرة ، ومن الذي يخلصنا من هذه الورطة ؟

القول: ^٢ ابن سينا يقول بأنها تسعة ، باعتبار كون الافلاك تسعة وهي دون العقل الاول ، ومعها يكون عشرة. ويقول : انها ثيف وأربعون أو أقل أو أكثر باعتبار جميع الافلاك التي للكواكب من الممثلات والمائلات وخارجة المراكز والتدوير ومحركات العروض، فانها كثيرة. ويقول: تعدد العقول بتعدد النفوس لان اختلاف حركات النفوس يدل على أنها تبثديء في طلب الكمال بمبادئ مختلفة ، وتعدد النفوس بتعدد الافلاك التي يدل على تعددها اختلاف الحركات الموجودة بالرصد ، وليس بين هذه الأقوال مباينة ومناقضة ، انما هي بحسب استدلالات عقلية وتوقف فيما لا دليل عليه .

وان كان ما لا يعرف المصارع يقتضي له حيرة وورطة فبشره بداء لا دواء له ، اذ العالم بكل شيء ليس الا واحد بالحقيقة تعالى وتقدس .

ثم أورد اشكالا فقال: هي تمايز بالفصول النوعية كالنطق للانسان أو بعوارض شخصية كالشكل والصورة للانسان أم بوجه آخر، كما نص عليه أنها تمايز ^٣

(١) قال . ب .

(٢) قال . ب .

(٣) تمايز . خ . ل .

بالحقائق الذاتية. وهذا القسم ليس بمعلوم، فإن اسم الجوهرية قد شملها شذولا ذاتياً كالجنس، فلا بد من تميز بفصل ذاتي^١، ولا بد من عوارض شخصية هيئية حتى يمكن أن يشار الى كل واحد اشارة عقلية بهذا أو ذلك .

اقول: الاول تعالى يمتاز عن غيره، ويمتاز عنه غيره من المعقولات، كالأجناس العالية والمعاني العارضة لها المسماة بالأمور العامة، كالوحدة والكثرة والوجوب والامكان والامتناع والحدوث والقدم بحقائقها المخصوصة . ويمتاز كل واحد من غيره أيضاً بالحقيقة الذاتية التي له .

وأما ماعدا الاول من المفارقات يشترك في جنس الجوهر، ويتميز بالفصول النوعية، فهي أيضاً تتميز بحقائقها الذاتية، فإذا تعين كل منها بحقيقة واستند الى علة فلا يحتاج بعد ذلك الى مميز عارض شخصي، بل يمكن أن يشار اليها بحقائقها اذا عرفت، أو باستنادها الى عللها، أو بأن من شأنها أن يكون كذا وكذا .

وهذه وان كانت عوارض غير مشتركة^٢ ولكن ليست من الشخصيات التي ليست بمشتركات الماهية، وهذا كله مما دلت عليه الدلائل العقلية .

قال: ولا يكون ذلك الا بأبدان لها كالأفلاك، فلا يكون اذا مفارقة^٣ مجردة عن المادة من كل وجه، ولا يحصل الفرق بينها وبين النفوس الانسانية، وحينئذ تمكن فيها هيات من أحوال حركات الافلاك، كما تمكنت في النفوس الانسانية من حركات الأبدان . وبالجمله فيخرج عن أن يكون مفارقة^٤ من كل وجه .

اقول: لا تحتاج الماهيات المتمايضة بحقائقها الى أبدان لها في امكان

(١) نوعي . الف .

(٢) غير مشترك فيها . خ ل .

(٣) مفارقات . ج خ ل .

(٤) مفارقات . ج خ ل .

الإشارة إليها ، فإن الإشارة العقلية تختلف بحسب الاختلاف^١ الحقائق ، وليس تعلق النفوس الفلكية بالافلاك هي المقنضية لتعددتها وتشخصها ، لأنها متعددة بحقائقها ومتشخصة باستنادها الى عللها ، بل ربما يدل عليها عندنا باستنادها الى أفلاكها ، وهي بحسب الدلالة العقلية بالقياس الى من لا يعرفها بحقائقها ، وليست احتياجها في أنفسها الى ذلك ، انما يحتاج في استكمالها بأن يخرج من القوة الى الفعل من جميع الجهات الى أبدان هي الافلاك .

وأما النفوس الانسانية عند من يقول بانحاد ماهيتها ، فقد تمايز بحسب اختلاف أبدانها ، لا بأن تكون الابدان علة لتمايزها ، بل بأن يكون عوارضها كالمزاج شرطاً في حدوثها ، فاذا حدثت استكسبت هيئات بدنية ومزاجية بها يتمايز وتبقى هي معها ، فهي مشخصاتها . وليس البدن الا شرطاً في حدوثها من واهب الصور فيها ، وينقطع الاحتياج الى شرط الحدوث بعد حال الحدوث وانما بقيت محتاجة الى الابدان لا في حقائقها ولا في تمايزها ، بل في استكمالها كما مر في النفوس الفلكية .

وأما ما عدا النفوس المفارقة من الاشخاص المادية وغيرها ، فانها اذا شاركت في الماهيات تعددت بالمواد والازمنة والامكنة على ما مضى شرحها . واذا^٢ تبين أن النفوس تحتاج في استكمالها الى الابدان تبين أن العقول التي لا يكون فيها شيء بالقوة من شأنه أن يخرج الى الفعل ، لم يحتج الى الابدان^٣ لا في ماهياتها ولا في تمايزها ولا في استكمالاتها ، فتكون مفارقة من كل وجه ، وبه يحل اشكاله الذي حار فيه عقله .

(١) بحسب اختلاف . ج .

(٢) واذا . ب ج .

(٣) ابدان . ب ج .

(اشكالات)

ثم قال - في فصل وسمه باشكالات - : الجسم مركب من مادة وصورة يستدعي علة فاعلية ، فما العلة لوجود المادة ؟ [وما العلة في وجود الصورة ، وما العلة لتركبهما معاً ؟ فان كان الامكان في ذات العقل الاول هو العلة لوجود المادة] ^١ ، فالامكان في كل موجود غير واجب الوجود ، [و] كذلك فليناسب وجود المادة حتى يوجد كل موجود ممكن مادة ، بل الامكان طبيعة عديمة ، فلا يناسب وجود شيء ما ، والعلة في وجود الصورة لايجوز أن يكون امكان وجوده بل وجوب وجوده بالغير وجوب الوجود بالغير في كل موجود غير العقل الاول [على] ^٢ وتيرة واحدة فليناسب كل صورة .

وبالجملة كل ما يذكرونه ^٤ من وجوه المناسبات في الفلك ^٥ فهو موجود في المعلولات ، وليست العلة يعقل بعليتها من المعلوم .

القول : أخذ الجسم المطلق والمادة المطلقة والصورة المطلقة وطلب علتها . وجوابه : العلة الاولى بشرط وجود معلولاتها التي يصدر عنها قبل صدور الجسم علة لوجود الصورة ، وبشرط امكان تلك المعلولات علة للمادة ، ثم بشرط وجود الصورة علة لقوام المادة ، وبشرط وجوده المادة علة لتشخص الصورة وبشرط وجودهما علة لتركب الجسم منهما .

(١) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

(٢) ليس في نسخة . الف ج .

(٣) ليس في نسخة . الف .

(٤) ما يذكر كونه . ب .

(٥) في الملل ، خ ل .

والامكان الذي ذكر: ان طبيعته عدمية. ليست علة بالاستقلال، انما هو شرط والشرط يجوز أن يكون عدمياً، فهذا على الاجمال .

وأما التفصيل^١: فالعلة الاولى بشرط وجود العقل الاول علة لصورة الجسم الاول وهو الفلك^٢ الاقصى المحيط بالكل، وبشرط امكانه علة لمادة ذلك الجسم وليست الامكانات متساوية ولا الوجودات ، حتى يجوز أن يكون وجوده غيره أو امكان غيره يقوم مقامه .

وأما الامكانات فلأنها اضافات الماهيات الى وجوداتها وعدماتها والماهيات مختلفة ، فكذلك امكاناتها، ألا ترى ان الاضافة الى الكم يكون بالطول والقصر وبالكثرة والقلة ، والى الكيف يكون بالشدة والضعف ، وكذلك في سائر المقولات؟ فكما أن الطول لا يناسب الشدة. كذلك امكان المعلول الاول لا يساوي امكان المعلول الثاني ، والوحدات مختلفة بالتقديم والتأخير والاولية وعدمها . واذا اختلفت الشروط اختلفت المشروطات، كما أن الحرارة تؤثر في الجسم الذي [ليس]^٣ فيه ندادة باسوداده ، والذي فيه ندادة بابيضاضه ، فلاختلاف الشروط والاعتبارات اختلفت المعلولات ووجب وجودها بوجود عللها ، فلم يبق للسؤال عن أولوية عللها وجه .

واعلم أن وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها، وعند العقل متأخر عنها، وباعتبار تقدمها يكون للصور^٤ تقدم على المواد كما تبين في الكتب الحكمية ، وليس لنا أن نعرف علل الاختلافات الا بالوجه الاجمالي ، وذلك

(١) واما بالتفصيل . ب ج .

(٢) للفلك . الف .

(٣) ليس في نسخة . ج .

(٤) للصورة . ج .

بأن يتقن أن صدور الكثرة المختلفة المهيئات^١ عن الواحد غير ممكن ، اما أن كل موجود معين من الموجودات كيف صدر ، وما علته التامة ، وما شروطه وما اعتباراته التي انضاف الى الفاعل بأعيانها ، والوسائط التي وقعت بين العلة الاولى وبينها بأعيانها ؟

فما لا يعلمها بالحقيقة الا الله تعالى ، وليس لنوع الانسان في شيء من العلوم أن يحصل له احاطة تامة ، بل يعلم الاصول والجمال ويكون غاية علمه العجز عن الحقائق والدقائق كما هي في الوجود .

قال: ثم الاستعداد في المادة ليس منشأ بها في جميع المواد، بل مختلف فما سبب الاختلاف فيها ؟ فانما نختلف الصور لاختلاف استعدادات المواد .
القول: سبب الاختلاف اختلاف المواد، وسبب اختلاف المواد اختلاف شرائط وجودها ، والاعتبارات التي صدر وجودها بانضمامها الى الموجد .

ثم الاستعداد أمر اضافي ويختلف باختلاف ما يضاف اليه كما مر، والصور التي لا تفارق المواد لا تختلف باختلاف استعدادات موادها فقط لانها متقدمة على موادها نوعاً من التقدم ، ثم ما يعرض لموادها من الاستعدادات وغيرها ، بل يختلف باختلاف عللها أولاً، ثم تشخص أشخاصها مختلفة بحسب تلك الاستعدادات المختلفة .

وأما الصور المفارقة لموادها فهي^٢ تختلف باختلاف استعدادات موادها وبأسباب تنضم الى ذلك .

قال: والهولي الاولى لا تختلف استعداداً ، بل هي مستعدة لقبول صور الجسمية فقط .

(١) الماهيات . الف ج .

(٢) فهل . خ ل .

اقول : ولصور نوعية بها يتم وجود أجسامها ، فانه لا يوجد جسم مطلق لا يكون نوعاً خاصاً من الاجسام ، ولولم يكن الهيولى مستعدة لها لما حملها .
قال : فأما مقادير الصور والاشكال في الصغر والكبر والاقبل والاكثر والخاصية والاثر فيستدعي عللا يناسبها ، فما تلك العلل ، وما الذي أوجب اختصاص الهيولى بقبول صورة جسم الكل على المقدار الذي هو عليه ، ليس يزيد ولا ينقص ؟

اقول : انا نعرف نهاية المقادير . وأما نعين مقاديرها فنعرف على الاجمال أنه يكون سبب اختلاف عللها بالقرب والبعد من العلة الاولى ، وبحسب ماهياتها ووجوداتها وسائر الاعتبارات والشروط اجمالاً ولا نعرفها تفصيلاً . وليس هذا في المقادير فقط ، بل في حصة كل جسم من كل مقولة ، وكذلك في المركبات فاننا نعرف أن الانسال لا يصير في العظيم كالقيل ، ولا في الصغر كالعوضة الا لعله يقتضي ذلك ، ولا نعرف تفصيل ذلك ولا تعيين تلك العلة ووجه مناسبتها لهذا الامر . ولو طلب المصارع علل جميع ما في الوجود لضاق عليه المسلك ولم يضمن له أحد من الحكماء بيان جميع ذلك على التفصيل ، وانما يلوح هو : ان له علماء يحيطون علماً بجميع الاشياء ، فليطلب عنهم هذه الدقائق التي عجز الحكماء عن بيانها .

قال : وانكم طلبتم العلة لكريتها فقلتم ^١ : ان العلة اذا كانت واحدة والمادة واحدة وجب أن يكون الجسم متشابه ^٢ الاجزاء ، وهو شكل الكرة ، اذ لازاوية فيها يتخصص بها شكلاً مربعاً أو مثلثاً أو غير ذلك ، فهلا طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟ !

(١) فكنتم . ج .

(٢) مشابهة . ب .

أقول: طلبوا وعرفوا أن اختلاف مقاديرها لاختلاف موادها وصورها
اجمالاً ، وأما التعمين^١ فلم يقدروا على ذلك ، فاهترقوا بالعجز ، ولم يموهوا
على الناس بادعاء الاحاطة بالمعارف كلها زوراً وكذباً .

قال: وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجماً كان أو فلکاً علة؟ فيعرف منها^٢
مقادير الاعظام والاجسام، وكذلك القول في أبعادها وأماكنها وحرركاتها وأزمانها
فإن المجسطي^٣ ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة وجودها ،
والالهيات يشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية .

أقول: انهم لا يدعون الغيب، بل يتأملون فيما ثبت كونه من الموجودات
ويحصلون بقدر استطاعتهم علماً مطابقاً لما عليه الوجود ويعترفون بالعجز عما
لا يستطيعون أن يحيطوا به علماً . وهذا هو تفسير الحكمة والالهيات كما اشتمل
على بعض العلل الغائية اشتمل على بعض العلل الفاعلية والمادية والصورية بحسب
ما تدركه العقول .

قال: والمطالبة توجهت عليهم في هذه المسائل توجه مطالبة الغريم على
الغريم الماثل ، وإذا أعياك جاراتك فعو كى على ذي بيتك^٤ ، « ما أشهدتم
خلق السماوات والارض »^٥ الآية .

أقول: لو ضمنوا للمصارع الخروج عن عهدة الجواب عن حل سؤالاته
المتوجهة وغير المتوجهة ، أو ضمنوا له بيان كل ما يحيط علم الله به ضمان ذي

(١) التعمين . ب .

(٢) بها . خ . ل .

(٣) المجسطي .

(٤) مجمع الامثال ٧٨/١ .

(٥) آية ٥١ . سورة ١٨ .

بينه الذين أشهدهم الله خلق السماوات والأرض وخلق أنفسهم، وكانوا مصادر لجميع العقول والنفوس المفارقة في بدء الفطرة، لتوجهت مطالباته عليهم حتى يؤذون إليه حقه، ان رأوه أهلاً لان يقولوا معه جميع أسرار الوجود مستعداً لتعلم ذلك لكن لم يضمنوا له ذلك، ولم يدعوا تلك العلوم، بل اعترفوا بالمعجز والقصور في كل شيء، فما أدري حجة توجهت مطالبته عليهم.

والعجب ممن يكون له ذو بيت غنى فترك السؤال منه، ويسأل عن جاراته الفقراء والضعفاء والمساكين، ويشنع عليهم بما هم معترفون به.

فصل

(سؤالات واشكالات)

ثم قال - في فصل سماه بسؤالات واشكالات : ان كان كل متحرك يستدعي محركاً، فان كان المحرك متحركاً استدعى أيضاً محركاً، ويتسلسل القول فيه الى أن يستند الى محرك غير متحرك، فلا يخلو بعد ذلك اما أن يكون ذلك المحرك الاول ساكناً أو غير ساكن ولا متحرك، وان كان غير ساكن ولا متحرك فيجب أن يكون جوهرأ عقلياً، فما الذي أوجب فيه أن يكون محركاً لغيره، أشوق بحمله، أم كمال يطلبه ؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أيمكن الوصول الى كماله أم لا يمكن ؟ فان امكن ووصل فيجب أن يقف من التحريك فتسكن المتحركات كلها، وان لم يمكن ولا يصل الى كماله البتة فهو اذا متعب أبداً، دائم العذاب، متواصل الاحزان

متزايد النقصان ، لايزداد بحركته الا شوقاً الى كماله ، ولا شوقه الا بعداً عن كماله .

وان قيل: انه ينال في كل حركة كمالاً جزئياً، فالتذاه بكماله الجزئي يليه عن أذى الشوق الى كماله الكلي .

قيل : بل توقف العقل عن نيل كماله يليه عن الالتذاد بكماله الجزئي .

أقول: انه لم يطل التسلسل فيقال له : لم لايجوز أن يكون المحركات والمنحركات متسلسلة . ثم ان كان الجسم الكلي كرة متناهية فليس لها سطح أعلى ، أو ليس ورائها خلاء وملاء يظهر بسطح هو أعلى ، فاذا توهم شيئاً ما اما خلاء أو ملاء ، فحينئذ يتصور له أسطح أعلى .

ثم اذا تحركت الكرة ظهر القطبان المتوازيان ، فما الذي أوجب تعيين القطبين بالمكان الذي هما فيه^١ الان؟ واجزاء الكرة متساوية متشابهة وليس جزء من جزء ، وانما أطلب بهذه المطالبة العلة الفاعلية لا الغائية .

ثم ان كانت حركات الاجزاء مكانية ، أوجبت خرق تلك الاجرام ، وهي لا تقبل الخرق ، وان كانت وضعية فالحركات الوضعية انما تحدث اذا استيقنتها حركة المكان والابن كالمربع ذو وضع ، فاذا تحركت نقله^٢ الى شكل آخر غير الترييع حدث له حركة في نفسه^٣ الاجزاء بعضها الى بعض ، فلا بد من حركة النقلة لبعض الاجزاء حتى يتبدل^٤ نسبة سائر الاجزاء بعضها الى بعض ، والا فالحركة في الوضع لا يتصور وجودها .

(١) يتافيه . ب .

(٢) رحله . ب خ ل ج .

(٣) تميته . الف .

(٤) يبدل . الف .

[قال : انه لم يطل التسلسل ، فيقال له : ام لا يجوز أن تكون المحركات والمتحركات متسلسلة] ^١ .

ثم انه ان لم يجر فلم لا يجوز أن يكون المحرك الاول ساكناً ؟

قوله : السكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها . يقال : لانسلم أن السكون ضد الحركة ، ولو سلمناه فلم لا يجوز أن يكون الضد مقتضياً لضده ؟ كما يفعل الحار تبريداً عند الطبيعيين ؟ وان سلمنا أن السكون لا يفعل الحركة ، فلم قال : ان الساكن لا يوجب الحركة ، والساكن ليس بضد الحركة ؟ .

ولم قال ان كان غير ساكن ولا متحركة فيجب أن يكون جوهرًا عقلياً ؟ ولم لا يجوز أن يكون طبيعة ؟ فانها مبدأ الاول لكل حركة وسكون بالذات ، ولم لا يجوز أن يكون قوة كالجاذبة والدافعة أو صورة كصورة النار المصعدة لجسمها الى فوق ؟ أو صورة نباتية تحرك أجزاء النبات ، أو نفساً متطبعا كنفوس الحيوانات وما لم يطل هذه الاقسام البين وجودها ، كيف يجوز له أن يحكم بوجود كون المتحرك الذي ليس بساكن ولا متحرك جوهرًا عقلياً ؟ !

ثم ان الجوهر العقلي لا يكون فيه شيء بالقوة من حيث هو عقل ، فكيف تقتضي الحركة التي هي خروج ما من القوة الفعل ؟ سلمنا انه جوهر عقلي ، فلم أوجب أن يكون الموجب لتحريكه شوق أو طلب كمال ؟ وبأي علم عرف أن السبب لتحريك الجوهر منحصر فيهما ؟ .

وان سلم له ذلك فلم قال : انه اذا وصل الى كماله وقف ؟ وذلك يكون اذا لم يكن له كمال آخر ، فلم لا يجوز أن يسنح له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع ؟ .

(١) بين القوسين ليس في نسخة . ب ج .

ولم قال : انه اذا وقف متحرك ينتهى الى محركه أي كماله، وقف جميع المتحركات ؟ وذلك يكون اذا كان المحرك للكل محركاً واحداً .

ولم قال: انه ان لم يصل الى كماله فهو متعب؟ والتعب انما يحصل بالانحلال أجزاء المتحرك الحساس بذلك ، فلم أوجب أن يجوز عليه الانحلال، ويكون له الاحساس بالانحلال؟

ولم قال: بأنه معذب؟ والعذاب انما يحصل من حال غير ملائم فلعل الحركة نفسها ملائمة له فلا يتعذب^٢ بها .

ولم حكم بحزنه ؟ والحزن يحصل لمن يفعل نفسه بقصور شيء مركبة ليست بوضعية خالصة ، والحركة الوضعية الصرفة كحركة الكرة على مركزها ومحورها الثابتين لا تكون مسبوقة بحركة الاين لافي الكرة ولا في جزء منها ، اذا لاجزاء لها الابلعرض ، واذا فرض لها جزء لامحالة يكون محاطاً بغيره من الاجزاء، فتكون السطوح المحيطة بالجزء من الاجزاء المحيطة مكان ذلك الجزء. والجزء لا يخرج من تلك السطوح ، فلا يكون حركة أينية يسبق على الوضعية بل قد قام البرهان على كون الحركة الوضعية أقدم الحركات ، وان الحركة الأينية لا يوجد الا بعد وجودها .

(فصل)

(الشك)

قال: - في فصل سماه « بشك » : العلة والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجود، ووجد منه شيء آخر، ثم قد يكون فيه وجوده من ذاته وقد يكون من

(١) هي . ب .

(٢) فلا يعذب . خ ل .

غيره ، وما يكون من غيره فقد يكون كالجزم لما هو معلول له كالصورة والمادة للجسم ، اذ لا يكون كالفاعل والغاية على التقسيم الذي ذكره ابن سينا في كتبه ، وهرضة حصر العلل في أربعة : المادة ، والصورة ، والفاعل ، والغاية .
والشك عليه : ان المادة لم يتم لها وجود ووجد منه شيء آخر ، بل انما يتم وجودها بالصورة حتى يوجد منها جسم ، وما لم يتم وجوده في نفسه كيف يوجد منه شيء آخر ؟ .

اقول : المادة قد تم وجودها من حيث هي مادة ولم تتم من حيث هي جسم وانما يتم الصورة جسمينها لاماديتها ، والاحكام المعقولة تتغير بتغير الاعتبارات والمصارع بتشكك افلته عنها .

قال : ثم التقسيم الذي أورده ليس بحاصر لجميع أقسام العلل ، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الاقسام التي أوردها كما عدوه من الالة .
اقول : الالة جزء من العلة الفاعلية ، فان الفاعل لا يراد به شخص فقط ، بل يراد به ما يصدر عنه الفعل ، والفعل لا يصدر من الصانع بغير آله .

قال : وما ذكروه من التقوم به ، احتراز لفظي ليس يمنع معنى العلية والسببية .

اقول : كل ما لا مدخل له في تقوم المعلول به لا يكون علة ولا سبباً ، وليس هذا لفظياً بل معنوياً .

قال : ولو قيل الفاعل والغاية كافيان في العلية ، والمادة كالالة والصورة كالصورة في نفس الفاعل ، فمن زاد أو نقص من التقسيم كان له مجال ولم يلزم منه محال .

اقول : اذا قسم العلل اذا يكون جزءاً من المعلول ربما يكون لم يحتمل

كون المادة آلة والصورة التي يقال ههنا ليست بالصورة التي في نفس الفاعل فان الذي في نفس الفاعل لا يكون جزءاً من المعلوم، بل هي ما يتم فاعلية الفاعل بها ، وربما تكون هي مبدأ لصدور المعلوم عن الذي قيل له انه فاعل كالعلم الفعلي ، والزيادة والتقصان في التقسيم الذي أوردوه بالاعتبار الذي اعتبروه غير ممكن .

والموضوع لم يذكره المصارع، وهو من جملة العلل على بعض الوجوه .

(فصل)

(في اثبات النبوة)

ثم انه أورد فصلاً وسمه «بإثبات النبوة» من مدارك العقل ومنهاجه فقال فيه: مخرج العقول الهيولانية الانسانية من القوة الى الفعل يجب أن يكون عقلاً بالفعل فانها لا تخرج بذواتها الى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة هو مبرهن ومسلم، فلا ينبغي أن يكون ذلك المخرج الذي هو عقل بالفعل واحد بعينه هو العقل الفعال المدبر لفلك القمر يسمى^١ واهب الصور ، دون العقول التي هي مدبرات لسائر الافلاك أو معها بالشركة، ولم لا تضاف^٢ الصور كلها الى العقل الاول الذي هو واسطة الكل، فيكون هو الواجب الفعال، ولا يتكثر بتكره الصور، كما لا يتكثر العقل الاخير^٣، بل ولم لا يضاف الصور كلها الى واجب الوجود الاول تعالى وتقدس، فلا يتكثر ذاته [فيه] بتكثر الصور تبارك الله الواحد القهار العزيز

(١) سمي ج .

(٢) لم لا يضاف . الف ب .

(٣) الفعال . ب خ ل .

أقول : إذا سلمت أن مخرج النفوس من القوة الى الفعل عقل ، فهذا يكفي لابن سينا ، وهو ما جزم من أن ذلك العقل هو عقل فلك القمر ، بل قال : يشبه ذلك أن يكون هو ، ومدير فلك القمر ليس بعقل ، لأن العقل لا يدبر الاجسام بل انما يدبرها النفوس ، وعقل فلك القمر هو الذي يكمل النفوس المدبرة لفلكه ، وانما سمي العقل المكمل لنفوس البشر فعلا لكثرة أفعاله بالقياس الى الاشخاص ، وانما قيل : انه وأهب الصور ، لانه يكفي فيه وحتى لا يحكم بكثرة الاحتياج اليها ، فانه يمكن أن يكون مكملا للنفوس مفيضاً للصور .

وانما قيل : يشبه أن يكون العقل الاخير ، لان هذه النفوس والصور متأخرة في الرتبة عن جميع المفارقات ، فالابعد ^١ عن العلة الاولى أكثر مناسبة لها . والمصارع اذا كان من جملة أتباع الشاهدين على خالق السماوات والارض كان عليه أن يثبت أمثال ^٢ هذه الاشتباه ^٣ بالتميين ^٤ ، ويحكم فيها حكماً عقلياً جزئياً ، واما ابن سينا وأصحابه فقد اعترفوا بالمعجز عن هذا المقام وأمثاله .

قال : وان طلبتم سبباً قريباً من السماوات وجعلتم الفلك الاخير مدبره هو الاقرب ، فيكون هو المفيض على المواد للصور التي استعدت لها ، فلم اعتبرتم القرب المكاني في الجواهر العقلية ؟ . وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية في القرب ^٥ والبعد على الدواء ، وهل لا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ،

(١) والابعد . الف ج .

(٢) أمثال . ب خ ل .

(٣) الاشياء . ب .

(٤) بالتمييز . ب .

(٥) في البعد والقرب . ب .

هو المخرج لها من القوة الى الفعل دون العقول، «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور»^١.

اقول: لم يعتبروا فيه اقرب المكاني، بل اعتبروا فيه البعد من المبدأ الاول لكثرة الوسائط بينه وبينه، وهذه المعلومات أبعد منه لمثل ذلك فهما متناسبان، ولم يجزوا القول بذلك أيضاً.

وأما ان واجب الوجود أقرب من كل قريب، فهم قالوا: الفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاختبارات والشروط التي لا بد منها في أن تصدر الكثرة عنه تعالى.

قوله: هو المخرج لها من القوة الى الفعل دون^٢ العقول. لا يوافق مصطلحاتهم، فان ما يخرج من القوة الى الفعل لا يكون عقلاً. اللهم الا بعد خروجه التام.

قال: أولاً جوزتم أن يكون من العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل، فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة القدسية^٣ وأوجهتم في النفوس تفاضلاً وفي العقول ترتباً، والمتفاضلات المترتبات تنتمي الى واحد هو الافضل فلا يتسلسل.

«يا أيها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً * وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً»^٤.

اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك، وصلى

(١) آية ٢٥٧. سورة البقرة.

(٢) بلون. ب.

(٣) القدسية. ب.

(٤) آية ٤٥. سورة ٢٣.

الله على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين .

اقول : كلما يتعلق بالبدن ولا يكون عقلاً بالفعل من كل وجه فلا يكون

سبباً قريباً لتكميل النفوس الا بالاعداد ، كالمعلم الذي يعد نفس المتعلم لان يقل ما يفيض عليه من كماله الحقيقي ، ولو كان سبباً مفيضاً على النفوس صوراً عقلية لكان متساوي النسبة اليهم ، وكيف يكون من يتعلق ببطن خصاص ويعمل بتوسطه متساوي النسبة الى جميع الناس حاضريهم وغائبيهم أولهم وآخرهم ، والذي يولدون قبل ذلك الشخص وبعده ؟

وانتهاء النفوس الانسانية يكون لامحالة الى نفس هو أكملها ، بأن يكون

أقبلها^١ للفيض العلوي ، لا بأن يكون أكثر افاضة على ما تحتها .

وأما العقول ، فقد اتضح أن انتهاءها يكون الى العقل الاول ، والنبى هو

الشخص المؤيد بالتأييد الالهى الواضح للشرائع والاحكام التى يفيد انتظام أمور الناس في معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع والانفراد اذا أطاعوه ، بل يلتقى في نفوسهم نتائج العلوم بعد احضارهم بالمقدمات الترتيب بالبيان ، فانه ليس ما قصده من كلامه يبين ولم يورد ما رتبته الى اثبات النبوة أصلاً ، واثبات النبوة بطريق الحكمة قد أوردوا في كتبهم ، وبينوا بما لا مزيد عليه .

* * *

هذا آخر ما أوردته المصارع في مصارعاته ، والناظر المنصف يحكم باضافة

الصرع والانصراع الى من يليق به ، ولم يكن قصد محرر هذه الاوراق نصرة

ابن سينا ، ولا كسر المصارع ، بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف

(١) أظها . الف ب .

وأن يظهر حقيقة الحال في هذه المصارعات لئلا يفتر المقلدون، بقول من يدعي شيئاً لا يقدر على بيان ما يدعيه تشوقاً وتصلفاً وإراعاة ما ليس في نفسه .

والله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل . والقول الغير المطابق ، والعمل الذي لا يكون وسيلة خبير وكمال ، ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والسيئات في العقائد والأقوال والأفعال ، انه ملهم العقل وملقن الصواب، منه المبدأ واليه المآب . والحمد لله رب العالمين .

تم بعون الله الملك الوهاب .

الفهارس العامة

- * الآيات الكريمة
- * الأحاديث الشريفة
- * الأمثال العربية
- * المذاهب والمدارس العقائدية
- * الأعلام والأشخاص
- * الكتب والمصادر
- * المصطلحات الفلسفية

الآيات الكريمة

- فلا تجعلوا لله انداداً وانتم تعلمون ١٠٦ ، ٧٢
والله الاسماء الحسنى فادعوه بها ١١٢ ، ٧٢
أفي الله شك فاطر السماوات والأرض لاله الا الله ١٠٢
ذلكم بأنه اذا دعي الله وحده كفرتم ١٠٤
اذا ذكر الله وحده اضمأرت قلوب الذين لا يؤمنون ١٠٤
واذا ذكرت ربك ولو على أديارهم نفوراً ١٠٤
ان كل من في السماوات والأرض الا آتى الرحمن عبداً ١٠٧
وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ١٠٧
رب العالمين * رب موسى وهارون ١٠٨
فأتبعه شهاب ثاقب ١٠٨
وهو على كل شيء قدير ١١١
ولكن أكثر الناس لا يشكرون ٧

ولات حين مناص ٣١ ، ٢٥

فأوجس في نفسه خيفة موسى ١٥٧

الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ٢٠٠

يا أيها النبي انا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ٢٠٠

الاحاديث الشريفة

إذا انتهى الكلام الي فأمسكوا ١١١ ، ٥٠

إذا لم تستحي فاصنع ما شئت ٩٣ ، ٢٥

كان الله ولم يكن معه شيء ١٧٩

من كثر كلامه كثر ملامه ١٢٤

الامثال العربية

آفة الكذب النسيان ١٠٣

آفة العلم النسيان ١٠٣

إذا أعباك جاراتك فعوكي على ذي بنبك ١٠١

إذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا ٥٠

الجرب يعدي ٤

حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ١٦٣

الحرب يعدي ٤

رمتني بدائها وانسلت ٢٦

الشعير يؤكل ويذم ٢٣

لستأمن يقعق باللسان ١٥٧

من تعاطى علم مافوقه ابتلي بجهل ماتحته ٩٥

من كثر كلامه كثر سقطه ١٢٤

المذاهب والمدارس العقائدية

الإشاعة ١٢٧ ، ١٢٠ ، ٨٣

الباطنية ١٤٩

البقاة ٨٣

البقاة ١٢٤

التعليميون ٨٢

الحشوية ٥٣

الحكماء ١٨٠ ، ١٤٥

الروافيون ١٤٨

السبائيا ١٤٩

الفقهاء ١٣٩

الكرامية ، الكراميون ١٥٧

المتصوفة ٨٥

المتكلمون، ١٤١، ١٣٦، ١٣٥، ١٢٤، ١١٣، ١١٢، ٨٣، ٢٤

المشائون، ١٨٠، ١٥٣، ١٤٤، ١١١، ٢٦

المعتزلة، ٨٣، ١٠

المنطقيون ١٢٢

النصاري ١٢٠

الاعلام والاشخاص

ابن الاثير : ٩٣ .

ابن سينا : ٣ ، ٤ ، ٥ ، ١٣ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٣ .

٤٦ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٦ .

٧٧ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٠٣ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٤٤ .

١٥٣ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٦ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢٠١ .

أبو الحسين : ٨٣ .

أحمد بن حنبل : ١٤٩ .

أرسطو : ٢٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٩٨ ، ١٣٦ ، ١٤٩ ، ١٥٨ .

اسكندر الافروديسى : ٥٨ .

أمير المؤمنين عليه السلام : ١٢٤ .

أهرمن : ٩٨ .

بطليموس : ١٣٦ .

جالينوس : ١٣٦ .

الحسن البصري : ٥٥ .

الخليل عليه السلام : ١٠١ .

دهخدا : ٥٧ ، ١٠٣ ، ١٢٤ .

زرادشت : ٩٨ .

الشهرستاني : ٣ ، ٤ ، ٥ .

الشيخ الصدوق : ٩٣ .

علي بن جعفر الموسوي نقيب ترمذ : ٥ .

فرفوريوس : ٥٨ .

فيثاغورس : ١١١ .

محمد بن كرام السجستاني : ١٥٨ .

محمد بن عبد الكريم : ٣ .

المصارع : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٧١ ، ٧٥ ، ٧٩ ،

٨٢ ، ٨٩ ، ٩٩ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ،

١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٠١ .

نبينا صلى الله عليه وآله وسلم : ١٠١ .

يحيى بن عدي : ٥٨ .

يزدان : ٩٨ .

الكتب والمصادر

- الإشارات ٦
- أصول الكافي ٥٠
- أمثال وحكم ١٢٤
- الأمثال النبوية ١٦٣ ، ٩٣
- التعليقات ٦
- التفسير للقمي ١٦٣
- التوحيد للشيخ الصدوق ١٧٩
- الخصال ٩٣ ، ٢٥
- ديوان الأديب صابر الترمذى ٥
- الشفاء ٥ ، ٦
- كشف اصطلاحات الفنون ٥٣
- لفت نامه دهخدا ٥٧

لسان العرب ٢٦

محبوب القلوب للديلمى ١١١، ٩٨، ٥٨، ٢٦

مجمع الامثال للميداني ١٠١، ٢٦، ١٣، ٦، ٤

مستقصى الامثال ٦

مصارع المصارع ٤

الملل والنحل ١٠

المنطق لارسطو ٥٧

موارد الاتحاف ٥

النجاة ٨٩، ٥١، ٤٤، ١٥، ١٣، ٦، ٤

النهاية لابن الاثير ٩٣

المصطلحات الفلسفية

- الابداع: ٩٩، ١١٨، ١٢٩، ١٣٠.
- الاجتماع: ٢٦.
- الانحياز: ٥٩.
- الاحكام: ١٣٦، ١٣٧.
- الاستعداد: ١٩٠.
- الاشتراك: ٧٨.
- الإضافات: ٦٩.
- الإضافة: ١٠٦، ١٧٦.
- الأفلاك: ١٨١.
- الأقل: ١٦٤.
- أقسام الجواهر: ٣٢.
- الاقنوم: ١٢٠.
- الأكثر: ١٦٤.

- الامكان : ١٠٣ .
- الانواع : ١٣١ .
- الاول تعالى : ١٨٦ .
- الاولى : ٩ ، ١٦٢ .
- الايجاب : ١٧٧ .
- الالين : ١٢ .
- ايهام العكس : ٢٩ ، ٣٦ .
- البسيط : ٣٤ .
- التابع : ١٧٥ .
- التأثير : ١٢٥ .
- التأخر : ١٥٢ ، ١٧٨ .
- التثليث : ١١٩ .
- التحيز : ٢٤ .
- التخصيص : ١٠٧ .
- التدبير : ٤٠ .
- التسلسل : ١٩٤ ، ١٩٥ .
- التشكيك : ٥٥ ، ٦٠ ، ٧٩ ، ١٢٤ .
- التطبيق : ١٦٦ .
- التعاند : ٣٣ .
- التعدد : ١٣٥ .
- التعطيل : ١٦٠ ، ١٦١ .
- التعقل : ٣٠ ، ٤٢ .

- التعلق : ٣٩ .
- التميم : ١٠٧ .
- التقدم : ١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٧٨ .
- التقدير : ١٦٣ .
- التكثر : ٦٣ .
- التكوين : ١٤٣ .
- التماثل : ٣٧ .
- التقايمة : ٨٢ .
- التمييز : ٦٣ ، ١٥٤ .
- التناهي : ١٤٩ ، ١٥٠ .
- الثبات : ٢٨ .
- الجزئيات : ١٣٥ ، ١٣٧ .
- الجسم : ١١ ، ٣٥ ، ١٨٨ ، ١٩١ .
- الجواهر : ١١ ، ٣٨ ، ٦١ .
- الجوهر : ٨ ، ١١ ، ٢٤ ، ٥٨ ، ١٩٥ .
- الحادث : ١٦٦ .
- الحال : ٢٢ ، ٣٨ .
- الحد : ٦٠ .
- الحدوث : ١٤٨ ، ١٥٨ .
- الحركات : ١٦٨ .
- الحركة : ١٢ .
- الحصر : ٨ .

- حصر المبادئ : ١٨٣ .
- الحشية : ١٠ .
- الخصوص : ٧ .
- دائم الوجود : ١٥٣ .
- الدوام : ١٥٥ .
- الدور : ١٦٩ .
- الدهر : ١٤٨ ، ١٨١ .
- الذات : ٥٦ .
- الذاتي : ١٢١ .
- الروحانيات : ١٨١ .
- الزماني : ١٣٤ .
- السرم : ١٤٩ .
- السلوب : ٦٩ .
- شمول الاعراض : ٢١ .
- الشمول بالسوية : ٦٦ .
- الصبورة : ١٠ ، ١٤ ، ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ١٨٨ .
- العام : ٧٨ .
- العالم : ١١٢ ، ١١٣ .
- المرض : ٨ ، ٢٠ ، ١٤ .
- المرضى : ٥٥ ، ٥٦ .
- العقل : ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١٢٣ ، ١٢٨ .
- ١٣٠ ، ١٣٩ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ .

القول : ٨٠ ، ٩٢ ، ١٨٣ ، ١٩٨ ، ٢١٠ .

الملة : ١٣٧ ، ١٩٦ .

الملل : ١٥٠ .

العلم : ١١٢ ، ١١٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٣٨ .

١٤١ ، ١٤٣ .

العموم : ٦٧ .

الغاية : ١٩٧ .

الفتى : ١٠٣ ، ١٠٤ .

غير المتناهي : ١٦٥ .

الفاعل : ١٩٧ .

الفصل : ٤٨ .

القطرة : ١٠٢ .

اقلك : ١٩٩ .

الفيض : ١٧٤ .

القبل : ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ .

القدم : ١٤٨ .

القسمة : ٢١ ، ١٥ ، ٢٧ .

القوام : ٣١ .

القول الشارح : ٤٧ ، ٤٨ .

الكثرة : ١١١ .

الكره : ١٩٢ ، ١٩٤ .

الكلبي : ٦٥ ، ٦٦ .

الكم : ١٢ ، ٢٥ ، ٣٧ .

الكيف : ١٢ ، ٢٥ ، ٣٧ .

لا نهاية : ١٥١ ، ١٦٣ .

اللفظ العام : ١٨ .

المادة : ١٨٨ ، ١٩٧ .

ما لا أول له : ٨ .

ما له أول : ٨ .

الماهية : ٨٣ .

المبادئ : ١٨٤ .

المبدأ : ٩٦ ، ١١٦ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٥٨ ، ١٩٦ .

المتحرك : ١٩٣ .

المتحيز : ١٠ .

المترادف : ٥٩ .

المتضائفيين : ٣٢ .

المتففة : ٥٧ .

المتقدم : ١٥٧ .

المتناقضين : ٣٦ ، ٤٦ .

المتناهي : ١٦٥ ، ١٦٨ .

المتواطئة : ٥٧ .

المتوابع : ١٩ .

المحل : ٢٢ ، ٣٥ ، ٣٨ .

المركب : ٣٥ .

- المستغنى : ٣٠ ، ٣٩ .
- المستفيد : ٢٧ .
- المشترك : ٥٩ .
- المشككة : ٥٧ .
- المشهورات : ١٣٥ .
- المعقول : ١٢٦ .
- المعلول : ٨٨ ، ٨٩ ، ١٣٧ ، ١٥٠ .
- المعلولات : ١٨٩ .
- المنية : ١٧٨ .
- المفارقات : ٨٤ ، ١٨٠ ، ١٨٥ .
- المفارقة : ١٨٦ .
- النفيد : ٢٧ .
- المقادير : ١٩١ .
- المكاني : ١٣٤ .
- الممكن : ٨٥ ، ١٧٢ .
- المنفصلة : ٣٣ .
- الموجب : ١٧١ .
- الموجود : ١٦ ، ٥٨ ، ١٠٩ .
- الموضوع : ١٤ ، ٧٦ .
- النبوة : ١٩٨ .
- النفوس : ١٨٧ .
- النوع : ٥٢ ، ٧٥ ، ٧٦ .

المباكل : ١٨١ .

المهيولى : ١٤ ، ٢٠ ، ١٩٠ .

واجب الوجود : ١٧ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٥

٧٦ ، ٨١ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ١١١ ، ١٧١ ، ١٧٩ .

الواحد : ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٣ ، ٨٥ .

الوجوب : ٩٦ ، ٦٢ .

وجوب الوجود : ٧٤ .

الوجود : ١٦ ، ٥٤ ، ٧٦ .

الوحدة : ٢٥ ، ٦٠ ، ١٠٠ .

الوضع : ١٢ .

الوقت : ١٧٣ ، ١٧٦ .

فهرس الكتاب

٣	خطبة الكتاب
٣	مقدمة نصير الدين الطوسي
٧	فهرس المسائل الواردة في الكتاب
٨	حصر أقسام الوجود
٤٤	اثبات واجب الوجود تعالى
٤٥	التناقض الاول
٤٧	التناقض الثاني
٥٠	التناقض الثالث
٧٣	توحيد واجب الوجود تعالى
٧٥	التناقض الاول
٧٦	التناقض الثاني
٧٧	التناقض الثالث
٧٧	كيفية صدور الكثير عن الواحد
١١٢	علم واجب الوجود تعالى

١١٥	التناقض الأول
١١٧	التناقض الثاني
١١٨	التناقض الثالث
١١٨	النقض والابرام
١٤٣	المعتقد الحق في المسألة
١٤٧	حدوث العالم
١٥٢	التقدم والتأخر والمعية
١٥٥	الاعتراض على ابن سينا
١٨٣	مجاراة العقول
١٨٨	اشكالات
١٩٣	سؤالات واشكالات
١٩٦	فصل : الشك
١٩٨	في اثبات النبوة
٢٠٠	خاتمة في اعتذار المصنف
٢٠٣	الفهارس العامة للكتاب
٢٠٥	فهرس الايات الكريمة
٢٠٧	فهرس الاحاديث الشريفة
٢٠٨	الامثال العربية
٢٠٩	المذاهب والمدارس العقائدية
٢١١	الاعلام والاشخاص
٢١٣	الكتب والمصادر
٢١٥	المصطلحات الفلسفية