منشورات
مكتبة الإمام الرضا العامة
(١١)

مصباح المتهجد

تأليف الفقيه الجليل المحدث
أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
٣٨٥ - ٤٦٠ هـ

بإهداء
[illegible]

تحقيق
الشيخ حسن البكري

منشورات مكتبة الإمام الرضا العامة
قم - إيران

BOBST LIBRARY
3 1142 01571 5462

New York University
Bobst Library
70 Washington Square South
New York, NY 10012-1091

DUE DATE	DUE DATE	DUE DATE
* ALL LOAN ITEMS ARE SUBJECT TO RECALL *		

108385

„Tūsī, Nāṣir al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad
/Muṣāri' al-muṣāri'/

من مخطوطات
مكتبة آية الله المرعشي العامة
(١١)

مصارع المصارع

تأليف الفيلسوف الحكيم القدوسي
أبي جعفر نصير الدين
محمد بن محمد بن الحسن الطوسي
٥٩٧ - ٦٧٢ هـ

باهتمام
السيد محمود المرعشي

تحقيق
الشيخ حسن المعزي

PT
7702
9
B
753
.S43
M838
1984

كتاب : مصارع المصارع
تأليف : نصير الدين الطوسى
تحقيق : الشيخ حسن المعزى
نشر : مكتبة آية الله المرعشى ـ قم
طبع : مطبعة الخيام ـ قم
التاريخ : ١٤٠٥ هـ
العدد : (٢٠٠٠) عدد

بسم الله الرحمن الرحيم

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

« والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا الى الله »
« لهم البشرى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون »
«أحسنه أولئك الذين هديهم الله وأولئك هم أولو الالباب»

(سورة الزمر : ١٨)

تقديم

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

١ ـ أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا .

وهو شيخ فلاسفة الاسلام ورئيسهم ، حكيم آلهي وفيلسوف مشائي ، صدر الاطباء ، وأستاد المناطقة .

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 وقدنقلوا 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 ـ 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 حظ 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 ـ نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي .

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

له في العلوم العقلية والاعتقادية والرياضية كتب ورسائل قيمة .

حرر رسائل جمة مما بقي من تراث فلاسفة يونان واحياء 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 القارىء ، فانك بعد أن تأملت وأمعنت النظر في تضاعيف كلمات الشهرستاني لم يبق لك بد الأن تحمل تأليفه على الثاني وكأنه قد اغتر بما عنده من العلم بالكلام ، كما يقول : وليعلم اني قد بلغت من العلم

بأطوريه ... »[1] .

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 الابطال، وأنازله منازلة الرجال ...[2] .

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 المبادىء، مسائل مشكلة وشكوك معضلة. واهداه الى السيد مجدالدين أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي نقيب ترمذ .

وبعد أن وصل كتابه هذا الى الحكيم القدوسي نصير الدين الطوسي «ره» وأمعن النظر فيه كما يقول في المقدمة: فلما طالعته وجدته مشتملا على قول سخيف ونظر ضعيف ...[3] .

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 ...[4]

فبين الحق وأتى بالقول الفصل ، جزاه 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 س ٢ .
٤) ص ٤ س ٦ .

أما بعد :

فهذا هو « مصارع المصارع » الاثر 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 .

قم : أول رمضان المبارك ١٤٠٥ هـ

حسن المعزى الطهرانى

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 نقتصر على ماذكره هو في ترجمة نفسه حسب مارواه تلميذه الشهير أبوعبيد 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 « خرميشن » ، وهي من أمهات القرى بتلك الناحية، وبقربها 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 الادب حتى يقضى مني العجب .

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 أتعلم منه .

ثم وصل الى بخارى أبوعبدالله الناتلي وكان يدعي التفلسف ، فأنزله أبي دارنا واشتغل بتعليمي، وكنت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتردد فيه الى اسماعيل الزاهد. وكنت من أفره السائلين وقد الفت طرق المطالبة ووجوده الاعتراض[1] على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بقراءة كتاب ايساغوجي على الناتلي ، فلما ذكر لي حد الجنس: أنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب « ما هو ؟ » . فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله وتعجب مني كل العجب وكان أي مسألة قالها تصورتها خيراً منه، وحذر والدي 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 توليت

---

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

حل بنفسي بقية الكتاب [1] بأجمعه .

ثم انتقلت الى المجسطي ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لي الناتلي : تول قراءتها وحلها بنفسك ثم أعرضها علي لابين لك صوابه من خطائه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب فحالته ، فكم من مشكل ما عرفه الا حين عرضته عليه وفهمته اياه . ثم فارقني الناتلي متوجهاً الى كركانج.

واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروع من الطبيعيات والالهيات 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 . وتعهدت 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 على العلم والقراءة سنة ونصفاً ، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة ، ولم أنم 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 أتحير فيه من المسائل ولا أظفر فيه بالحد الاوسط في القياس أتردد بسبب ذلك الى الجامع وأصلي وابتهل الى مبدع الكل حتى يفتح لي المنغلق 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 والانسب : توليت بنفسي حل بقية الكتاب .

الى شرب قدح من الشراب [1] 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 ماعلمته 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 لى : اشتره فصاحبه محتاج الى ثمنه وهو رخيص وأبيعكه بثلاثة دراهم فاشتريته فاذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب « مابعد الطبيعة » ورجعت الى داري وأسرعت 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 شكراً لله تعالى.

واتفق لسلطان الوقت ببخارى وهو نوح بن منصور مرض تحير الاطباء فيه ، وقد كان اشتهر اسمي بينهم بالتوفر على العلم والقراءة، فأجروا ذكري بين يديه وسألوه احضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمته

---

١) ولا يذهب عليك فان المراد من الشراب هنا المايعات المقوية كما فى القرآن الكريم «شراباً طهوراً» لاماحرمه الاسلام فان شأنه أجل من ارتكاب هذه المعاصى، والشاهد عليه قوله لكيما تعود الى قوتى فان الخمر تورث الضعف فى الانسان ولا تكون موجباً لتزييد القوى .

وسألته يوماً الاذن في الد خول الى دار كتبهم ومطالعتها وقراءة مافيها .

فأذن لي وأدخلت الى دارذات 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 مالم يقع اسمه الى كثير من الناس ولم اكن رأيته قبل ذلك ولا رأيته 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 والافالعلم واحد لم يتجددلي شيء من بعد .

وكان في جواري رجل يقاله 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 ، ولى اذ ذاك احدى و عشرون سنة .

وكان في جواري 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 والمحصول في قريب من عشرين مجلدة ، وصنفت له في الاخلاق كتاباً سميته كتاب البر الاثم[1]، وهذان الكتابان لايوجدان الاعنده فانه لم يعر احداً ينسخ منهما .

ثم مات والدي وتصرفت بي الاحوال وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ودعتني 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 .

وكنت اذ ذاك على زي الفقهاء بطيلسان تحت الحنك ، فرتبوا لي مشاهـرة 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 وحبسه في بعض القلاع وموته هناك .

ثـم مضيت الى دهستان ومرضت بها مرضـاً صعباً وعدت الى جرجان ، واتصل ابو عبيد الجوزجاني بى وأنشدني في حالي قصيدة فيها البيت للقائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشتري

قال الشيخ ابوعبيد : فهذا ما حكاه لي الشيخ من لفظه .

مؤلفاته : حسب مانقل تلميذه أبوعبيدالجوزجانى كثيرة نذكرهنا نموذجاً من أهم ما ألفه رحمه‌الله تعالى:

١ ـ القانون في الطب

٢ ـ الشفاء في الحكمة والمنطق والرياضي والهندسة والحساب والهيئة

٣ ـ الحكمة المشرقية في المنطق والحكمة

٤ ـ الاشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة

٥ ـ البر والاثم في الاخلاق

٦ ـ النجاة في الحكمة

٧ ـ المباحثات في الحكمة

٨ ـ التعليقات في الحكمة

٩ ـ لسان العرب في اللغة

١٠ ـ المبدء والمعاد

وفاته :

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

حياة الشهرستانى المتكلم

أبوالفتح محمد بن أبى القاسم عبدالكريم بن أبي‌بكر أحمد الشهرستاني الشافعي الاشعري.

كان يلقب بـ « الافضل » و« حجة الحق » و« تاج الدين » .

ولد في سنة ٤٦٧ أو٤٦٩ أو٤٧٩ الهجرية في بلدة « شهرستان » من بلاد خراسان .

لم يوجد في الكتب ذكر عن أيام أبيه وأجداده .

قضى أيام الطفولة وبدء الشباب في‌بلدة الجرجاجية « كركانج » في‌تحصيل العلوم الاولية كالكتابة والقراءة واللغة والتجويد والادب والمنطق .

ولمـا بلـغ حد الشباب خرج عن مسقطه رأسه وانتقل الى نيسابور ، وكان نيسابور في‌هذا العهد من أهم مراكز العلم في‌البلاد الاسلامية .

أساتذته :

توجه في نيسابور الى الفقه الاشعرى ، وقرأ الفقه عند :

١ ـ أبى المظفر احمد الخوافي المتوفى سنة ٥٠٠ بطوس .

٢ ـ أبي نصر عبدالرحيم بن أبى القاسم بن عبدالكريم القشيرى الاشعري المتوفى سنة ٥١٤ .

٣ ـ ة رأ الاصول عند أبي القاسم سلمان بن ناصر بن عمران الانصاري النيسابوري ، وهوأحد أعلام الفقه والتفسير والاصول والكلام وكان من تلامذة أبى المعالي الجويني وتوفي سنة ٥١٢ .

٤ ـ وأخذ الحديث عن أبي الحسن علي بن احمد 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 لطلاقته 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 السلجوقى من سنة ٥٢١ الى سنة ٥٢٦.

تأليفاته : الموجود منها :

١ ـ نهاية الاقدام في علم الكلام .

٢ ـ مصارعة الفلاسفة .

٣ ـ مفاتيح الاسرار ومصابيح الانوار في تفسير القرآن .

٤ ـ علم واجب الوجود ، كتبه لمحمد الايلاقي.

٥ ـ مسألة اثبات الجوهر الفرد .

٦ ـ الملل والنحل.

٧ ـ المكتوب من مجلس عقده في خوارزم .

مكانته العلمية :

كان لـه حظ من علوم متعددة لكنه كان متبرزاً فى علم الكلام والخطابـة والوعظ ، ومؤلفه الخالد «الملل والنحل» هو الشاهد على تبحره في هذا العلم.

وأما قدرته في الخطابة والوعظ فنظهر من تفويض هذا المنصب اليـه في النظامية ببغداد بأمر « أسعد المهيني » رئيس الجامعة .

ألف الشهرستانى رسائل وكتباً في العلوم العقلية لكنه لم يبلغ حد الحكمة والتبرز في الفلسفة .

وعند التحقيق في كلماته ومبانيه يظهر صدق هذا المدعى وان كنت فى ريب « أيها القارىء الكريم » فراجع كتاب تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقى[1] ومصارع المصارع لنصير الدين الطوسي، وكتاب الاسفار لصدر الدين الشيرازي[2].

وماذكره الجلالى النائيني في كتابه الذى ألفه في شرح أحوال الشهرستاني فى ص ٦٢ بهذه العبارة : « ظاهراً شهرستانى نخستين حكيمى است كه گفتار بوعلى را درمنطق .. »

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 ٦/٣٩ .

وفاته : توفي سنة ٥٤٨ الهجرية في بلدة « شهرستان » ودفن بها .

هذه نبذة من حياة هذا المتكلم والخطيب الشهير ، ومن أراد التوسع فى ترجمته بـأزيد مما اوردناه هنـا فليراجع الى المطولات المعمولة في هـذا الموضوع .

حياة الفيلسوف الطوسى

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 سنى 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، ولبث فيها مدة وحضر مجلس كثير من العلماء واستفاد منهم .

نشير الى أسماء بعضهم :

فريد الدين الداماد .

قطب الدين المصري .

كمال الدين الموصلي .

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 [1] .

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

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

أبو الثناء محمود بن مسعود بن مصلح الدين الكازروني .

أبو محمد ، رضا بن فخر الدين محمد بن رضي الدين محمد الحسني الافطسي الابى .

ركن الدين أبو الفضائل حسن بن محمد بن شرفشاه العلوي الاسترابادي.

ألف كتباً ورسائل وحواشى كثيرة يبلغ الموجود منها الى تسعة وتسعين ومائة نشير الى أهمها :

١ ـ شرح الاشارات والتنبيهات في العلوم العقلية.

٢ ـ تلخيص المحصل في العلوم العقلية .

٣ ـ تحرير المجسطي في الرياضيات .

٤ ـ تجريد الاعتقاد في المنطق والكلام .

٥ ـ أساس الاقتباس في المنطق .

٦ ـ تحرير اقليدس في الهندسة والرياضيات .

٧ ـ الجوهر النضيد في المنطق .

٨ ـ الاسطرلاب .

٩ ـ مصارع المصارع في العلوم العقلية .

---

١) كتاب أحوال نصير الدين ، تأليف المدرس الرضوى .

٢) أبو محمد خ ل .

١٠ ـ التذكرة وشرح التذكرة في الهيئة .

١١ ـ أخلاق ناصري في علم الاخلاق .

ولو تأملنا 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 « ر ه » في حقه : كان افضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وتآليفه القيمة خير شاهد على صدق هذا المدعى .

كان المحقق الطوسي من أجلاء رجال الشيعة ، ولنشر مذهب التشيع وترويجه وتركيزه في عالم الاسلام تراه من جانب يقمع 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 ولا يبالون .

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

وكان قصارى مساعي هذا الفيلسوف الكبير أن أصبح «ايران» 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 وخوانين المغول، وكان له عندهم منزلة عظيمة .

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

وبدخولـه في حكومة هلاكو وقبولـه مقام الوزارة خلص الاسلام والعلم والانسانية عن بلاء فاحش وخطر عظيم، وحفظ نواميس الاسلام والقيم الروحية والمثل العليا الاجتماعية .

هذه شذرة من حياة فيلسوفنا الشيعى الايرانى العظيم أتينا بها هنا لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

ومن أراد التوسع في ترجمته فليراجع مسفورات أصحاب السير والتراجم المتكفلة لهذا الامر .

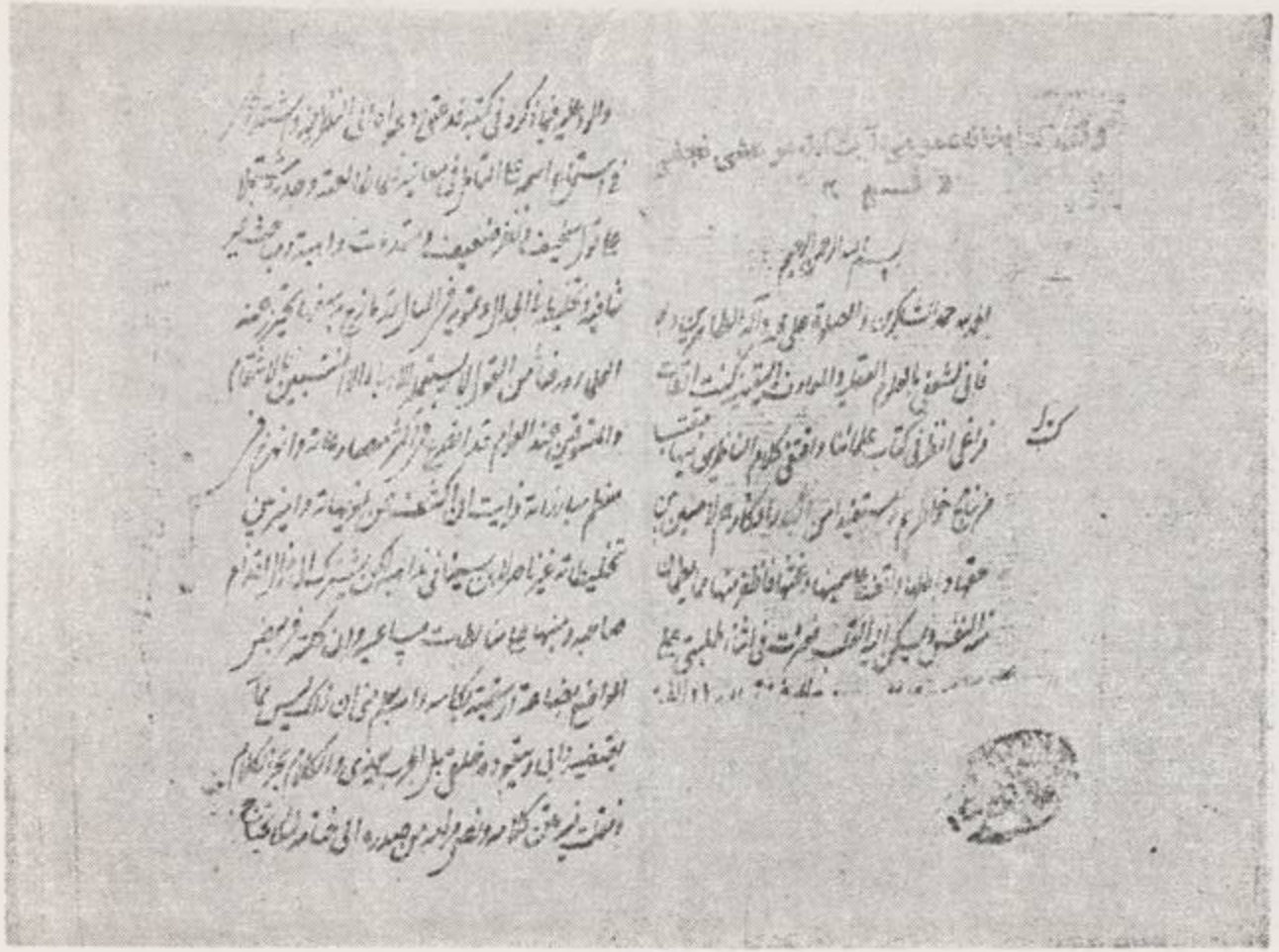
فى طريق التصحيح

اعتمدنا في التصحيح والمقابلة والتحقيق على ثلاث نسخ :

١ ـ نسخة مكتبة سماحة الحجة الاية السيد المعظم المرعشي النجفى دام ظله بقم ، والنسخة غير كاملة ، وهـي 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 » .

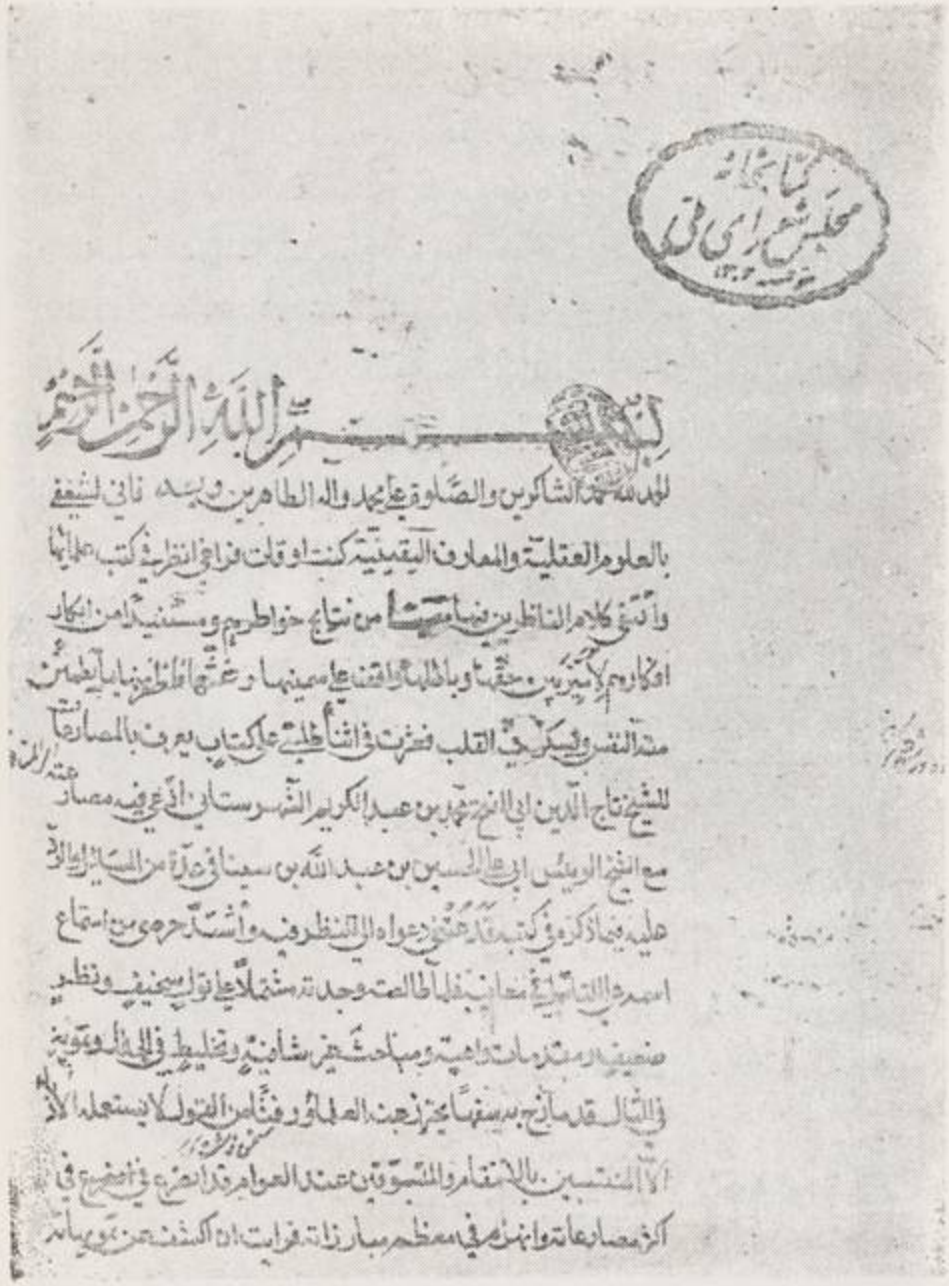
٢ ـ نسخة مكتبة المجلس النيابي بطهران (كتابخانه مجلس شورای ملي) برقم ١٧١٧ ت ٣٦٠٢٣. وهي كاملة غيرمصححة، بخط جيد مقرو، وليس فيها ذكر لسنه الاستنساخ ولااسم المستنسخ ، وقد رمزنا لها بـ « ب » .

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

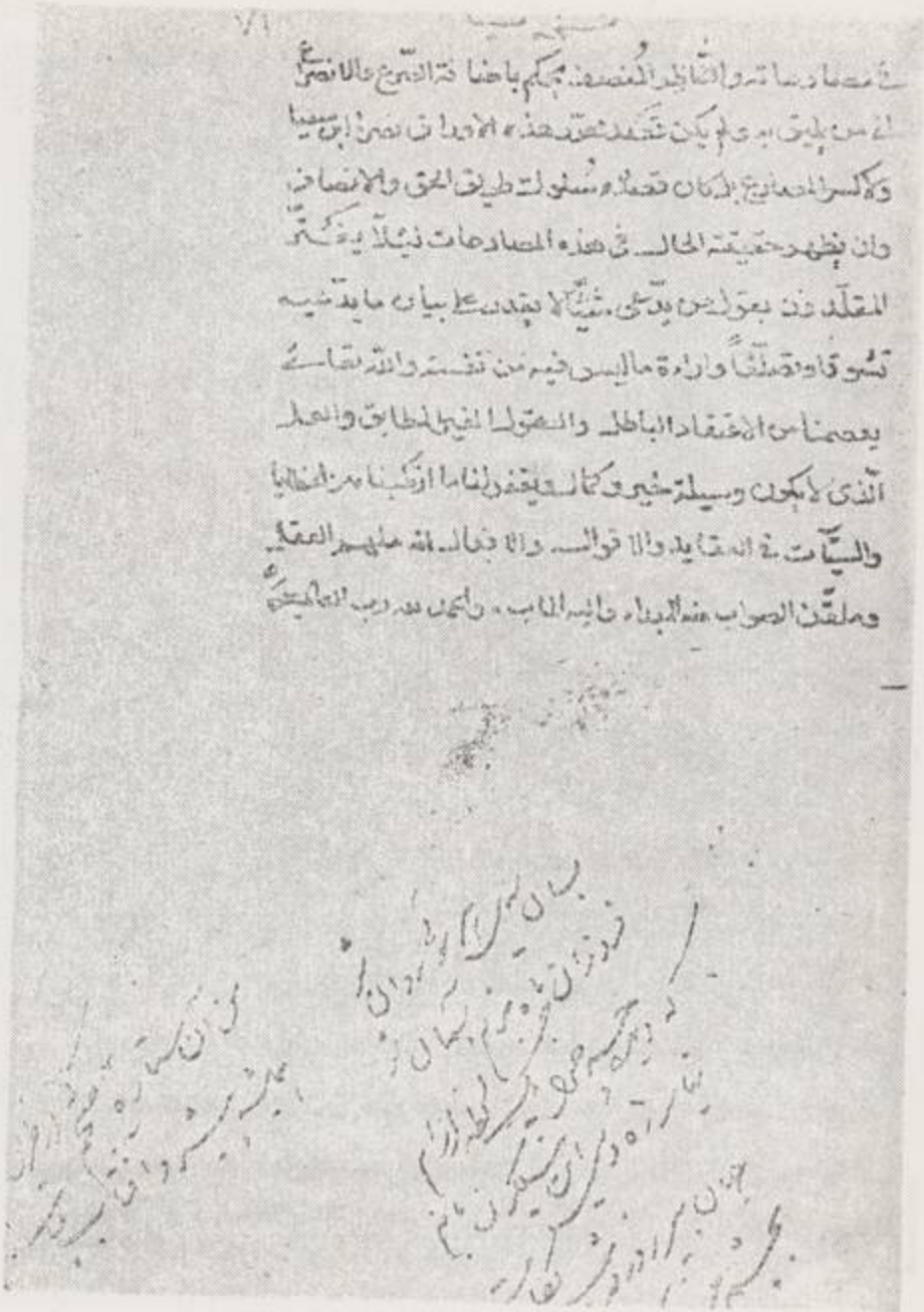


الصفحة الاولى والثانية من نسخة « الف »

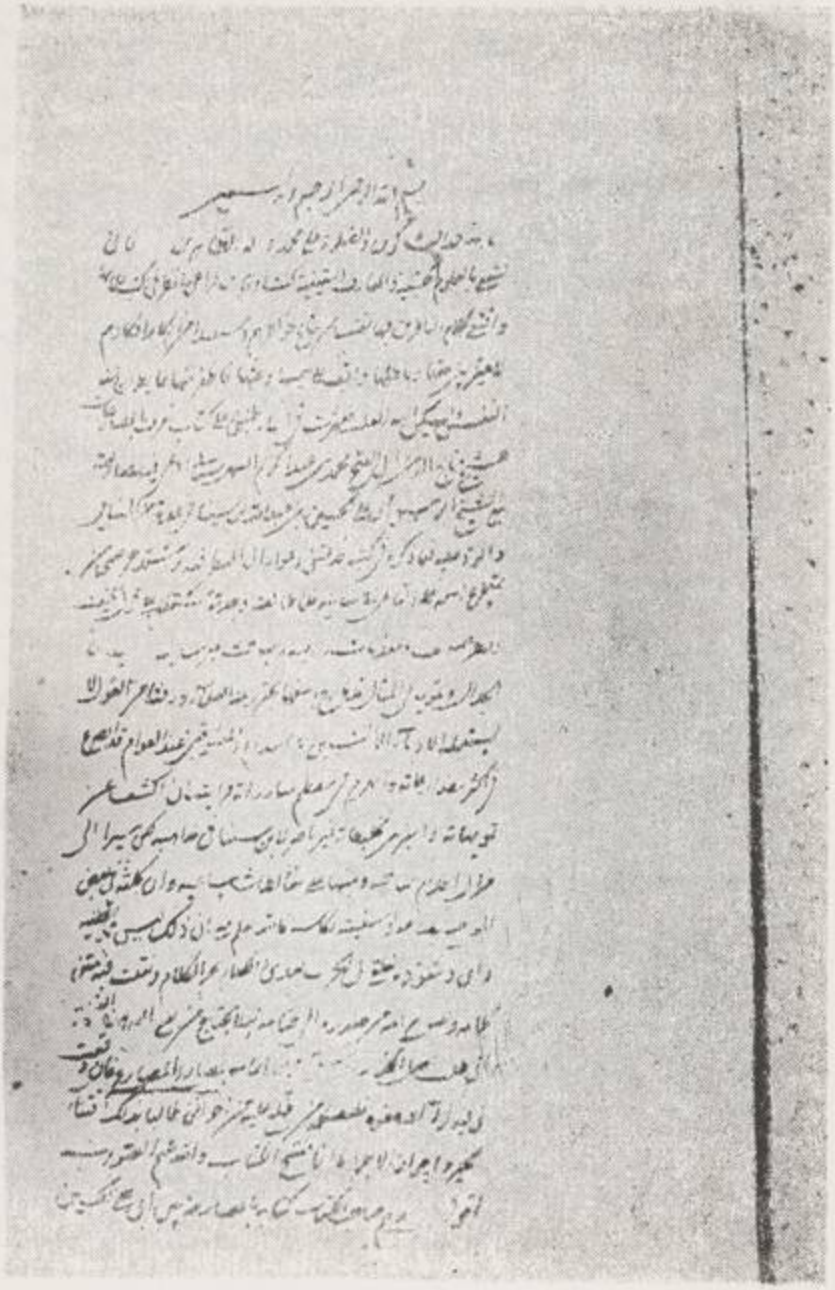
الصفحتان الأخيرتان من نسخة « الف »



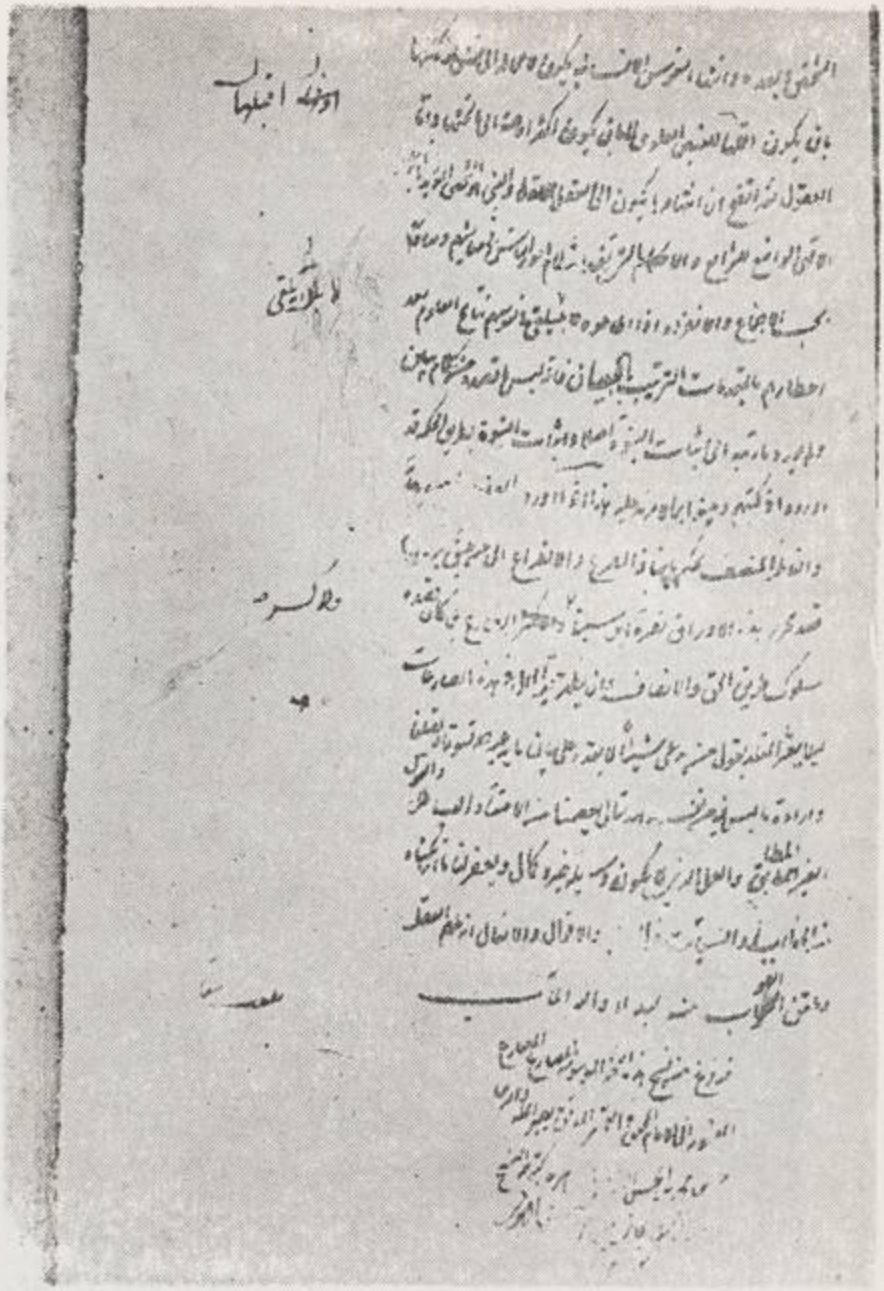
الصفحة الاولى من نسخة « ب »



الصفحة الاخيرة من نسخة « ب »



الصفحة الاولى من نسخة « ج »



الصفحة الاخيرة من نسخة « ج »

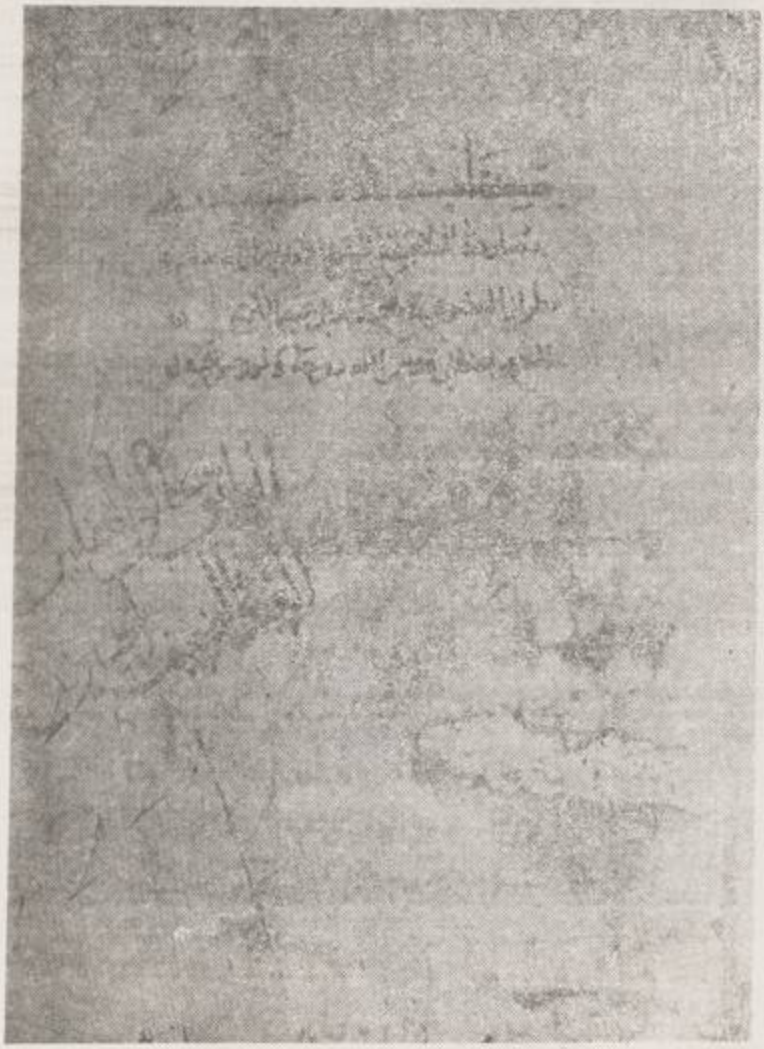
كتاب

مصارعة الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام

طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم

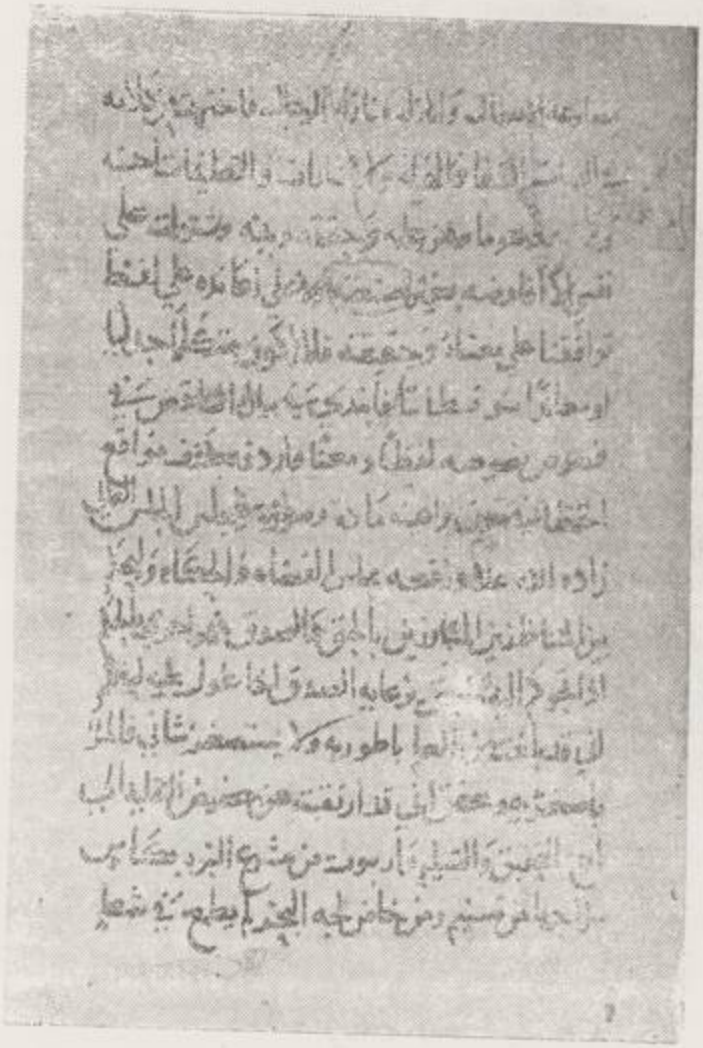
الشهرستاني



لوحة العنوان

لوحة ٢ (أ)

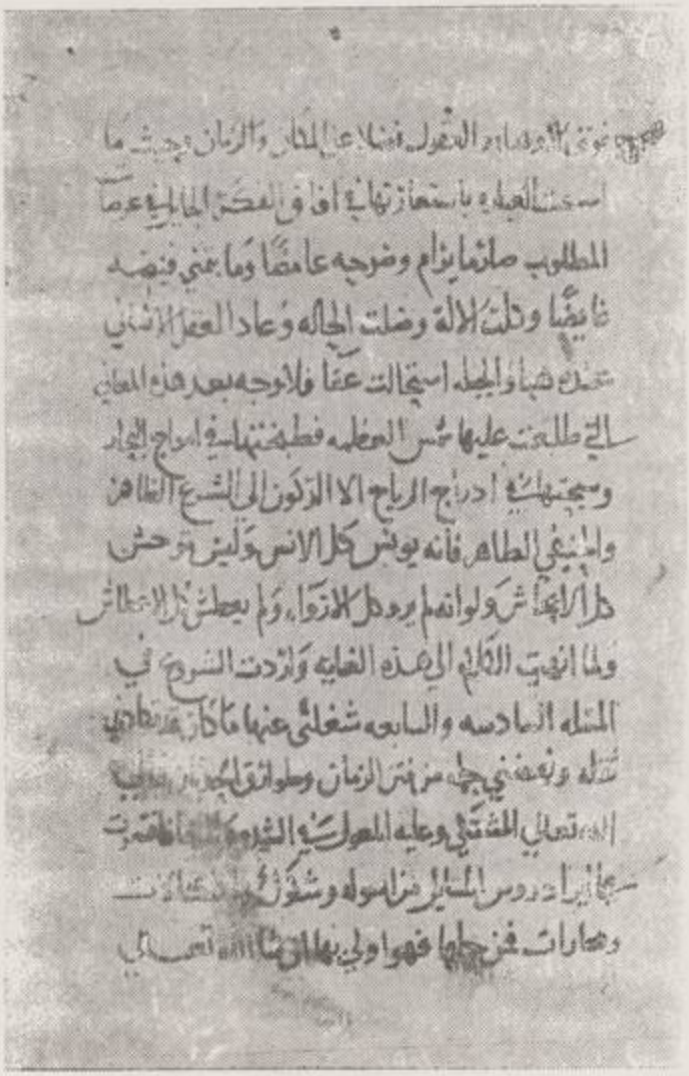
لوحة ٢ (ب)



لوحة ٣ (أ)

لوحة ٣ (ب)

لوحة ٣٤ (أ)



لوحه ٣٤ (ب)

لوحة ٣٨ (ا)

لوحة ٣٨ (ب)

اللوحة الأخيرة — ٣٩ —

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر برحمتك

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

لما أقام عالى مجلس الأمير ، السيد الأجل ، العالم ، مجد الدين ، عمدة الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي[1] ، ضاعف الله مجده وجلاله ، وأفاض عليه نعمه وأفضاله ، للمكارم سوقها ، ونهج

---

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

. قال صاحب كتاب «نهاية الأعقاب» إن جعفر بن ابراهيم بن موسى بن ابراهيم بن موسى الكاظم ، انتقل من أمينه — بلدة بخراسان — إلى ترمذ ، وتوفي عام ٥٤٥ هـ / ١١٥٠ م .

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

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

إلى المعالى طريقها ، وأظهر مكنون ما جبله الله تعالى عليه ، وأودعه فيه من شرفى الحسب والنسب ، و [لطيفتى] الخلق والخلق ، وحائتى العلم والقدرة ، وحارستى الديانة والإمامة ، وحاميتى النجدة والشجاعة ، سوى ما اكتسبه من بهجتى الفضائل والتوقى عن الرذائل ، وكمال المعرفة ، وغاية [الحسن] ، ومكارم الأخـــلاق ومحاسن الشيم ، والجود والبسطة ، و [علو] همة وسمو الرتبة ، مالو باهى بواحدة منها أهل زمانه ، كان له السبق المبين والخالفة والبشر .

انتدب أصغر خدمه ، محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، لعرض بضاعته المزجاة على سوق / ل٢ب كرمه ، فخدمه بكتاب صنّفه فى بيـــان الملل والنحل[1] ، على تردد القلب بين الوجل والخجل . فأنعم بالقبول . وأنعم النظر فيه . وبلغ الغاية فى معانيه ، وبالغ فى الثناء على أصغر خلّص مواليه .

وما كان للمصنف فيه كثير تصرف ، سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب ، وجودة النقل .

---

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

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

وقد اتضح لنا من النص السابق للشهرستانى — فى المتن عاليه — أن تاج الدين ألف « الملل والنحل » لأبى القاسم على بن جعفر الموسوى ، كما ألف له أيضاً ، « مصارعة الفلاسفة » .

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

وإنما تسبر غرر العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناجزة(١) الأقران ومبارزة الشجعان . والاختبار يظهر خبيئة الأسرار ، وبالامتحان يكرم الرجل أو يهان .

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

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

---

(١) مناجزة . كلمة مشتقة من نجز ، بمعنى قضى وفنى . والمناجزة : بمعنى المقاتلة كالتناجز (انظر القاموس المحيط ٢ / ٢٠٠ فصل الميم والنون ، باب الزاى ، وانظر أيضاً مختار الصحاح ص ٦٤٦) .

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

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

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

توفى عام ٤٢٨ هـ ، بعد أن لقب بالشيخ الرئيس .

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

بَلْه[1] الاعتراض عليه رداً ورضاً ، وتعقب كلامه إبطالا ونقضا . فان ذلك باب ضربت دونه الأسداد ، وقبضت عليه الحفظة والأرصاد .

فأردت أن أصارعه /ل٣ أ مصارعة الأبطال ، وأنازله منازلة الرجال . فاخترت من كلامه فى إلهيات « الشـــفاء » و « النجاة » و « الإشارات » و « التعليقات » أحسنه و [أمتنه] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

وشرطت على نفسى ألا أفاوضه بغير صنعته ، ولا[2] على أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلما جدليا أو معانداً سوفسطائياً[3] .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : يله وقد تكون بله - وهو الأرجح — بمعنى : بل أكثر من ذلك . ويمكن أن تقرأ أيضاً : تله ، بمعنى : صرعه أو ألقاه على عنقه وخده ، وبمعنى أقلقه وزعزعه أيضاً . وهى مؤدية معنى المصارعة ، الذى اختاره الشهرستانى 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 بدونه .

(٣) يتبين لنا من هذا النص ، كيف وضع الشهرستانى لنفسه منهاجاً للنقد يسير عليه ، فهو لا يناقش ابن سينا بغير طريقته . فابن سينا فيلسوف ، لذا أراد تاج الدين أن يكون دحضه لبراهينه بمنهج الفيلسوف ، الذى يبـــدأ بالعقل ثم يعضد قوله بالنقل ، حتى لا يقال لمه يحتج عليه بحجج المتـــكلمين أو الفقهاء ، بينما ابن سينا ليس فقيهاً أو متكلما .

وأبلغ الحجج تكون من جنس بعضها البعض . فالله سبحانه وتعالى حين أراد أن يثبت نبوة سيدنا موسى عليه السلام ، أيده بمعجزة — حجة — من جنس ما كان سائداً آنذاك ، هى السحر ، فجاء سحر موسى ، وقلبه العصا حيـــا تلقف ما أمامها من الثعابين ، أشـــد بلاغة مما لو كانت معجزته غير السحر . كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام ، إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى فى عصر كانت السيادة فيه للأطباء ، فكانت حجته عليهم بالغة . ولعجازه لهم سبباً فى تسليمهم له ولله تعالى . =

فأبتدىء فى بيان التناقض فى نصوص نصوصه لفظاً ومعنى[١] . وأردفه بكشف مواقع الخطأ فى متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالى — زاده الله علاً 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 والتسليم ، وارتويت من مشرع النبوة[٣] بكأس مزاجها من تسنيم .

ومن خاض لجة البحر ، لم يطمع فى شط ،/ل ٣ب ومن تعلى إلى ذروة الكمال ، لم يخف من حظ لا ينال[٤] .

= وأيضاً قة معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام — وهى القرآن الكريم — جاءت مضاهية لبلغاء العرب فى لغتهم وفصاحتهم ، بل تحداهم بها الله تعالى ، فقال « فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ، فان لم تفعلوا ولن تفعلوا » . وهذا هو سر الإعجاز ، حيث يكمن فى المضاهاة فى جنس العمل .

لذا اختار الشهرستانى أن يصارع ابن سينا بنفس منهجه ، حتى يكون رده عليه ونقضه لبراهينه حجة .

(١) مكتوبة فى الأصل « معنا » بالألف .

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

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

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

المجلس العالى ، على أسعد طالع ، وأيمن طائر ، وأوضح هدى ، وأنجح سعى ، وأصوب رأى وتدبير ، وأثقب تقدير وتفكير ، فى حرز حريز من الله العزيز . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

وهذه المصارعة فى سبع مسائل من الإلهيات ، من جملة نيف وسبعين مسألة فى المنطق والطبيعيات والإلهيات[١] ، خنقته فيها بوتده ورشقته[٢] بمشاقصه[٣] ، ورددته فى هوى حفرته ، وأركسته[٤] لأم رأسه فى زبيته[٥] . ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

المسألة الأولى : فى حصر أقسام الوجود .

= وتشير هذه العبارة إلى هدف من أهداف المعرفة الثلاثة التى حددها الشهرستانى ، 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 حط . لا يزال المجلس العالى ...

(١) لا يعنى تحديده لهذه المسائل السبع من الإلهيات أنه لا يختلف معه فى غيرها ، وإنما عنى بذلك أنه لن يتعرض لآراء ابن سينا فى المنطق أو الطبيعيات . وأن هذه المسائل التى حددها ، ليست هى كل مسائل ابن سينا فى الإلهيات ، وإنما هى ما أراده — فقط — بالنقض والنقد والإبطال ، وهى أمهات رأى ابن سينا . فان دحضها ، فكأنه دحض كل مذهبه .

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

(٣) مشاقصه : سهامه

(٤) أركسته : أوقعته ورددته . يقال : ركس الشىء إذا رددته ورجعته . وأركسه فارتكس . وفى التنزيل « والله أركسهم بما كسبوا » س النساء : اقتباس من آية ٨٨ « انظر لسان العرب لابن منظور ٧/٤٠٥ ، ٤٠٦ » .

(٥) الزبية حفرة تحفر للأسدة سميت بذلك لأنهم كانوا يحفرونها فى موضع عال . « انظر مختار الصحاح ص٢٦٨ » . واختيار لفظ الزبية يدل على أن الشهرستانى يعرف تماماً بقيمة ابن سينا العلمية ، حتى لأنه عندما يريد أن يهوى به ، فانه يهوى به فى حفرة الأسد .

المسألة الثانية : فى وجود واجب الوجود .

المسألة الثالثة : فى توحيد واجب الوجود .

المسألة الرابعة : فى علم واجب الوجود .

المسألة الخامسة : فى حدث العالم .

المسألة السادسة: فى حصر المبادىء ، حولت مع

السابعة : إلى مسائل مشكلة ، وشكوك[1] معضلة .

---

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

« ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عنها ما قد تكأدنى ثقله ، ونهضنى حمله من فتن الزمان وطوارق الحدثان ، فالى الله تعالى المشتكى . وعليه المعول فى الشدة والرخاء » .

المسألة الأولى

فى

حصر أقسام الوجود

اعلم /ل ٤ أ أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم[١] حاصر . وذلك أنهم قالوا : الموجود ينقسم إلى ماله أول ، وإلى مالا أول له . وما له أول ينقسم إلى : جوهر وعرض .

وعنوا[٢] بالجوهر : المتحيز ، الذى يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو . وبالعرض . القائم بالمتحيز[٣] .

---

(١) مكتوبة فى الأصل بزيادة واو : وبتقسيم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : عنو .

(٣) مكتوبة فى الأصل : بالمتحجر .

والجوهر والعرض من المقولات التى لا يمل الفلاسفة شرحها وعرضها فى كتبهم . وقد جعلها الفلاسفة المسلمون أصلا من أصول المنطق الصورى . والواضع الأول للمقولات — وهى عشر — أرسطوطاليس ، الفيلسوف اليونانى الشهير ، والمعلم الأول ، الذى قال إن المعرفة تقوم على أسس عشرة ، منها ينطلق الفكر السليم المستقيم فى اتجاهه نحو التعميم . وهذه الأسس العشرة هى المقولات المعروفة : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والإضافة ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال .

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

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

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

وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ، ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز .

لكن التقسيم الأول ، صحيح ، دائر بين النفي والإثبات ، إذا روعي فيه شرائط التعاند والتقابل ، من الاتفاق على معنى الأولية ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً .

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

وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة ، لأن المتحيز شيء ما ، له حيز . وقابل التحيز غير نفس التحيز ، فما به 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 /ل ٤ب بمتحيز . وهذا أعجب !

وأما الفلاسفة ، فقد أثبتوا جواهر عقليـــة ليست بمتحيزات مثل : العقول والنفوس والمواد والصور ، وأثبتوا أعراضاً ليست قائمة بمتحيزات مثل الحركات في الكم والكيف ، وغير ذلك .

وقد أورد [ا] بن سينا تقسيماً في مبدأ إلهيات « النجاة » ، وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الموجودات . فأنقله على وجهه[1] ، 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 الالهية » ط. الثانية ١٣٥٧ هـ / ١٩٢٨ م وبالتحديد من ص ٢٠٠ . وبمقارنة النصين ، الذي نقله الشهرستاني والموجود في كتاب ابن سينا ، لم أجد كثير اختلاف ، اللهم إلا في بعض كلمات قليلة ، لكنها لا تغير المعنى ، وسنشير إليها في موضعها .

قال : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم يكن ذات كل واحد منهما مجاورة[١] للآخر بأسره ، كالحال فى الوتد والحائط ، فانهما وإن اجتمعا ، فداخل الوتد غير مجامع لشىء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسيطة فقط .

فاذا لم يكن[٢] كالوتد والحائط ، كان[٣] كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته فى الآخر .

ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله[٤] مع مفارقة الآخر ، كان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الشىء[٥] موصوفاً[٦] والآخر مستفيداً لها ، فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلا ، والآخر يسمى حالاً فيه .

ثم إن[٧] كان المحل مستغنياً فى قوامه عن الحال فيه ، فانا نسميه موضوعاً /له أله ، وإن لم يكن مستغنيا عنه لم نسميه[٨] موضوعا ، بل ربما سميناه هيولى .

وكل ذات لم يكن فى موضوع ، فهو جوهر .

وكل ذات قوامه فى موضوع ، فهو عرض .

فقد[٩] يكون الشىء فى المحل ، ويكون مع ذلك جوهراً لا فى

---

(١) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : مجامعة .
(٢) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : يكونا .
(٣) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : بل .
(٤) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : بحاله .
(٥) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : الجميع .
(٦) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : موصوفاً بصفة .
(٧) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : إذا .
(٨) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : نسمه ، وهى الأصح ، لأن « لم » تجزم حرف العلة .
(٩) مكتوبة فى النجاة س ٢٠٠ : وقد .

موضوع(١) ، إذا كان المحل القريب الذى هو فيه متقوما به ليس متقوما بذاته ، ثم هو(٢) مقوما له ، ونسميه صورة .

وأما إثباته ، فقد يأتينا من فعل(٣) .

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

وإن لم يكن فى محل أصلا ، فاما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه ، أو لا يكون .

فان كان محلا بنفسه(٦) ، فانا نسميه هيولى المطلقة(٧) .

---

(١) مكتوبة فى النجاة س٢٠٠ : أعنى لا فى موضوع .

(٢) مكتوبة فى النجاة س٢٠٠ : ثم يكون مع هذا مقوماً له .

(٣) مكتوبة فى النجاة س٢٠٠ : بعد .

(٤) مكتوبة فى النجاة س٢٠٠ : أن لا يكون ، وهو الأصح .

(٥) ورد فى النجاة س ٢٠٠ هذه الكلمة العبارة التالية : فان كان فى محل لا يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل ، فانا نسميه . . . .

(٦) وردت الجملة التالية : لا تركيب فيه ، وذلك بعد كلة : محلا بنفسه . فى كتاب النجاة س ٢٠٠ .

(٧) مكتوبة فى النجاة س٢٠٠ « الهيولى » بزيادة ألف ولام . والهيولى المطلقة عند ابن سينا هى الجوهر الذى هو محل بنفسه لا تركيب فيه ، فهو لا يحتاج الى أن يكون فى محل أصلا . وتختلف الهيولى المطلقة عن الهيولى المتعينة . فالأولى لم تتعين بعد ، والثانية هى الجسم المتعين المركب من مادة وصورة .

وفكرة الهيولى — ولفظها — فكرة يونانية . ومعنى كلة « هيولى » فى اليونانية هو : الأصل والمادة . وهى فى اصطلاح الفلاسفة عبارة عن جوهر فى الجسم ، قابلة لما يعرض لذلك الجسم من عوارض الاتصال والانفصال . فهى محل للصورتين : الجسمية والنوعية . (انظر التعريفات للجرجانى ص ٢٣٠) .

والجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه أحد جزئيه . يقول ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » القسم الثالث ص ٤٧٣ : (والمكان 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 فى محل ، فهو[٢] موضوع ، فانا نسميه عرضاً .

وقد ذكر قبيل هذا الفصل أن الوجود ينقسم نحواً /لا بد من القسمة إلى جوهر وعرض ، وذكر بعده فى فصل إثبات واجب الوجود ،

فقال : لا نشك أن [ها هنا][٣] وجوداً ، وكل وجود فاما واجب وإما ممكن .

فأقول فى الاعتراض ، وبالله التوفيق :

القسمان الأولان — وهما الجوهر والعرض — من أقسام الوجود من

= كل واحد منها ، متقدماً) فالهيولى لاتتقدم الصورة ، لأنها شيء ما بالقوة ، فاذا حصلت كانت واقعة بالفعل ، فهى الجسم ، ولذا فالجسم — كذلك — لا يتقدم الهيولى .

والتقسيم الذى يورده ابن سينا هنا شبيه بتقسيم فلاسفة اليونان ، وهذا ما دعا الشهرستانى إلى تسمية كتابه «مصارعة الفلاسفة» لا مصارعة الفيلسوف ، حيث إن ابن سينا يمثل بعض آراء غيره من القدامى ، مما يجعل الرد عليه رداً عليهم كذلك .

(١) الصورة الجسمية فى نظر ابن سينا لا تخلو عن المادة الجسمية ، كما لا تخلو المادة الجسمية عن الصورة . ولا يشترط ابن سينا فى الجسم أن يكون فيه بالفعل أبعاد ثلاثة هى : الطول والعرض والعمق ، كما لا يدخل التناهى فى ماهية الجسم ، وإنما يعتبره لاحقاً من اللواحق . 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 — أى من حيث فرض الأبعاد الثلاثة فيه — هو جسم ، والمعنى منه المرتسم فى الذهن من الأبعاد هو الصورة الجسمية . أما اللواحق ، فهى من باب الكم لا من باب الصورة الجسمية .

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

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

حيث هو وجود مطلق ، أم من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن[1] ؟

فان كان الأول ، فواجب الوجود داخل فى قسمة الجوهر ، وكان قسيمه العرض .

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

ويتأكد هـــذا الالزام بقوله فى رسم[2] الجوهر : إنه الموجود لا فى موضوع ، فان واجب الوجود موجود لا فى موضوع .

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

وإن كان القسمان الأولان — أعنى الجوهر والعرض — من أقسام أحد القسمين ، وهو الممكن ، /٦ أ فهو صحيح فى المعنى غير صحيح فى اللفظ .

---

(١) يريد الشهرستانى بهذا التساؤل بيان أن ابن سينا لم يحدد تماماً معانى الألفاظ والمصطلحات التى استخدمها . فاطلاق لفظ الوجود ، والقول بأن الجوهر والعرض من أقسام الوجود ، غير واضح . اذ قد يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق . وقد يظن أنهما من أقسام الوجود الممكن . وفرق بين الاثنين .

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

(٢) الرسم : هو القول المعرف ، المتعلق بخواص الشىء 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 . فاذا أخذنا مثلا التصور لإنسان ، فرسمه التام : حيوان ضاحك ، ورسمه الناقص جسم ضاحك .

على أنه قد أتى فى شرح أحد القسمين ، وهو الجوهر ، بما يشمل الأعم ويساويه . فقال : الجوهر هو الموجود لا فى 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 : ما له 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 للآخر بأسره ، إلى قوله : كان كل واحد منهما موجوداً شائعاً فى الآخر بأسره .

أقول : هذه القضية منتقضة من وجوه ، والتالى[1] لم يلزم المقدم لزوماً بيناً ولا غير بيّن . فإن العرضين ذاتان يجتمعان فى محل ، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعاً فى الآخر بأسره .

والحال فى الهيولى /٦ ب والصورة بخلاف ذلك . فإن الصورة شائعة

---

(١) مكتوبة فى الأصل : الباقى .

فى الحولى بأسرها ، والهيولى ليست شائعة فى الصورة ولا مجامعة لها ببسيطها، فلم تكن كل واحدة منهما شائعة فى الأخرى بأسرها .

والحال فى الجسم والعرض كذلك ، فان العرض يوجد شائعاً فى الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع فى العـــرض بأسره ولا مجامعاً له ببسيطه ، ولا يكون شائعاً فيه بأسره .

فعلم من ذلك أن : الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى [1] .

واجتماع الجسمين غير ، واجتماع العرضين غير ، واجتماع الهيولى والصورة غير ، واجتماع الجواهر [2] العقلية غير ؛

فكيف سردها سرداً واحداً رميا فى عماية ، وليس ذلك على منهاج المنطق ؟ !

وقوله : ثم إن كان أحـــدهما ثابتا حاله مع مفارقة الآخر ، قسم لا قسيم له .

---

(١) يرى الشهرستانى أن الاجتماع على أنواع وأنحاء شتى . فمنه اجتماع العرضين ، ومنه اجتماع الجسمين ، ومنه اجتماع الصورة والهيولى . وكل واحد من هذه الثلاثة يختلف عن الآخر ، كما يختلف أيضا عن اجتماع الجواهر العقلية . فقد يجتمع الجسم والعرض نوع اجتماع ، فيكون العرض شائعا فى الجسم بأسره ، فى حين لا يكون الجسم شائعا فى العرض بأسره .

وأيضا اجتماع الصورة والهيولى ، فان الصورة تكون شائعة فى الهيولى بأسرها ، فى حين أن الهيولى ليست شائعة فى الصورة ولا مجامعة لها . فصورة الانسان — مثلا — شائعة فى زيد ، فى حين أن زيداً ليس شائعا فى صورة الانسانية ولا مجامعا لها . ولذا عاب متكلمنا على الشيخ الرئيس قوله : اذا اجتمع ذاتان ، فإما أن تجامع لجداهما الأخرى بأسرها ، ولما أن تجامعها ببسيطها .

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

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

فإن ذكر أحد القسمين ، لا يدل على الآخر .

ثم غيّر العبارة إلى قوله : أو كان أحـــدهما مفيداً لمعنى يصير الشيء موصوفا والآخر مستفيداً ، تقسيم صحيح . إلا أنه جعل الثابت والمستفيد محلا ، وغير الثابت [والمفيد][1] حالا /٧ أ .

ويلزم عليه أن يجعل الصورة غير الثابت مع أنها مفيدة ، والهيولى ثابتة مع أنها مستفيدة .

والثابت بالمفيد أولى من المستفيد .

على أن المحل قد يكون هيولى ، وهو ما لا يستغنى فى قوامه عن الحال فيه ، وهو العرض . فأحد المحلين ثابت بالحال ، والثانى ثابت بذاته . فكيف يستويان فى المحلية ؟!

على أنه سمى المحل الذى يستغنى فى قوامه عن الحال ، موضوعا . والذى لا يستغنى : هيولى . والموضوع هو الجسم ، إذ الجسم يستغنى فى قوامه عن الحال .

وكذلك قال فى آخر الفصل : إن الشيء إذا كان فى محل هو موضوع ، يسمى عرضا .

فقوله : كل ذات لم تكن فى موضوع ، فهو جوهر ، كان معناه : كل ذات لم تكن فى جسم ، فهو جوهر .

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

---

(١) بياض بالاصل ، عدا وجود الحرفين الأخيرين الياء والدال .

وليس هذا مما يعد ثباتا ، بل هو بكلام المجانين أشبه ، وعن مناهج العقلاء أبعد[1] .

وإن لم يكن للموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليتحقق له وجوداً غير اللفظ . أو قسيما له غير ذاته ، ولا يجد إليه سبيلا .

ويتوجه على مساق كلامه تقسيم /٧ ب آخـــر بأن يقال : إنك جعلت الهيولى محلا غير مستغن عن الحال فى قوامه موجوداً أو فى قوامه ماهية .

فان قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه موجوداً ، فكثير[2] من الجواهر والأجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الأعراض فى قوامه موجوداً ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى ، والحال لا يكون صورة.

وإن قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه وماهيته ، فغير مسلم . فان 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 الشهرستانى ، الذى كان يحرص دائما حتى فى اعتراضه على الخصوم ودحض آرائهم ، على التمسك بالأدب ، والتحلى بالأخلاق .

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

(لا تحب إنسانا بما لا تحب) انظر تاريخ حكماء الاسلام ص ١٤٢ .

ولذا أقول : إن هذه العبارة ليست اعتراضا ولا دحضا ، بل هى من الرد الذى لا يليق بمن يناقش خصمه ، مراعيا المبادىء الأخلاقية والمنطقية معا . وقد تكون — هذه العبارة — من وضع الناسخ أو غيره ، تأثراً منهم بما أوضحه الشهرستانى من تناقض فى كلام ابن سينا ، غير مدركين أنهم بذلك يؤذونه ويسيئون اليـه من حيث لا يعلمون .

واعتراض الشهرستانى يدل على أن ابن سينا لم يحدد معانى الألفاظ التى يستخدمها ، ولم يحصر الأقسام التى قسم الوجود إليها . فكان عليه إما أن يحدد ألفاظه تحديداً واضحا وصريحا ، وإما أن يعدل فى الأقسام التى ذكرها .

(٢) مكتوبة فى الأصل : فكثر .

فنحقق أن الهيولى محتاجة إلى الصورة فى وجودها لا فى ماهيتها[1] ، وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض .

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

وكما لا تخلو الهيولى عن الصورة وجوداً ، فما الفرق بين القسمين ؟

وهذا شك أوردناه فما التقصى عنه ، ولات حين مناص !

وأما أقسام الجوهر التى/٨ أ 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 مجازيا . وقد ذهب بعض الحسيين اليونانيين المتقدمين — قبل أرسطو طاليس — وبخاصة الطبيعيون منهم إلى أن الوجود الحقيقى هو وجود الجزئى ، فى حين قال الإيليون وغيرهم بأن الوجود الحقيقى هو وجود الكلى . وذهب بعض القائلين بهذا القول الثانى إلى أن الوجود الكلى واحد ، وذهب بعض آخر إلى أنه متعدد ، ومتمثل فى الماهيات أو الصور — كما قال أفلاطون — والأعداد كما قال الفيثاغوريون .

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

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

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

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

وكل جوهر لافى موضوع ، فإما أن لايكون فى محل أصلا ، أو يكون فى محل يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل .

وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن يقول : وكل جوهر ، فإما أن لا يكون فى محل أصلا ، أو يكون فى محل . وحينئذ لا يكون التقسيم تقسيما للجوهر ، بل للموجود الأعم منه . فان العرض يدخل فى القسم الثانى .

فان اعتبر القيد والشرط فى أحد القسمين ، فيجب أن لا يعتبره فى القسم الثانى .

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

وكذلك قوله فى المرتبة الثانية : وإن لم يكن فى محل أصلا ، فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه [أو لا] يكون .

ولعله اقتصر نوع اقتصار ها هنا ، وكان من /٧٨ب حقه أن يقول : فإما أن يكون محلا بنفسه أو لا يكون .

وما كان محلا بنفسه ، فاما أن يكون فيه التركيب أو لا يكون .

أو : ما كان محلا بنفسه ، فلا يخلو : إما أن يكون بسيطا ، أو مركبا .

ثم المحل البسيط هو الهيولى ، والمركب هو الجسم .

وهذا التقسيم إنما يرد على محل لا يستغنى فى القوام عن الحال ، لا على المحل المطلق . فان المحل المطلق محل الجوهر والعرض جميعا .

فالهيولى محل بسيط للصورة ، وهى جوهر ، لا محل للعرض .

والجسم محل مركب للعرض لا للجوهر .

ومن العجب : أن الجسم إنما يكون محلا بما هو ذو صورة ، إذ المحلية تشعر بالقبول والاستعداد ، وهذا للهيولى لا للصورة .

فاذاً رجع القسمان إلى قسم واحد .

وأما ما قال : إن ما ليس بحال ولا محل ، يجب أن يكون صورة عقلية ، هى العقل والنفس ، فتحكم محض . لأن نفس التقسيم لا يقتضى جواز وجودهما ، ولم يقم[1] على وجودهما برهانا ، وليس فى الجوهرية والحقيقة متماثلين .

وقد أغفل التقسيم الذى أورده أقساما من الجوهر ، وهى الجواهر [الثالثة] من /١٩ الأنواع والثالثة من الأجناس ، ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر ، بل لم يذكر تقسيما يستوفى جميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها ، حتى يتبين بالقسمة العقلية إمكان وجودها[2] ، وبالبرهان العقلى تحقيق وجودها .

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

الوجود الذى له معنى يرتسم فى العقل ، ويشمل ماهيات الأشياء[3] شمولا

---

(١) مكتوبة فى الأصل : يقيم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : وجوها .

(٣) الوجود عند الشهرستانى هو القابل للقسمة العقلية ، وهو يشمل ماهيات الأشياء على حد سواء . هذا الوجود لابد أن يكون له معنى يرتسم فى العقل ، حتى يقبل القسمة العقلية التى يشير إليها . وهذه القسمة لا تخرج عن كونها عقلية — أى ليست واقعية عينية — وهذه النظرة إلى الوجود ، تعد نظرة متكلم مسلم ، يريد أن يصل إلى فكرة معينة، هى فكرة تنزيه الله تعالى عن الوجود المادى من جهة ، وإثبات وجوده من جهة أخرى من الناحية العقلية دون التدخل فى الكيفية .

بالسوية ، فهو القابل للقسمة العقلية . فإن مالا يكون من الأسماء المتواطئة[1] ، لا يقبل التقسيم من حيث المعنى . وذلك ينقسم بالقسمة الأولى إلى : مايكون محلا لحال ، وإلى ما يكون حالا فى محل ، وإلى ما يكون قائماً بنفسه ليس بمحل ولا حال فى محل .

والمحل : ما يحله الحال حلول مشوع ، أعنى أن يكون الحال فيه بحيث[2] هو بأسره . وذلك ينقسم إلى :

ما يستغنى فى قوامه عن الحال ، ويعنى[3] به أن ماله باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ، ويسمى الهيولى /٩ ب .

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

ولما كان الجسم مركباً من هيولى وصورة ، وهو جوهر ، فجزآه جوهران . فان الجوهر لا يتركب من عرضين ، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين .

= فهو يعتبر « الوجود » من الأسماء المتواطئة التى تقبل التقسيم من حيث المعنى . وقد سبق أن أشار فى بداية الكلام عن حصر أقسام الوجود إلى أن ابن سينا قسمه إلى جوهر وعرض . ثم أشار متكلما إلى تقسيم آخر ، وهو ماله أول ومالا أول له ، وإلى مالبس بمتحيز ولا قائم بمتحيز . فهذه كلها أقسام للوجود .

(١) الأسماء المتواطئة : أى الأسماء التى لا تلزم أحداً من الناس أن يجعل لفظاً من الألفاظ موقوفاً على معنى من المعانى ولا طبيعة الناس تحملهم عليه ، بل قد واطأ تاليهم أولهم على ذلك وساله عليه ، بحيث لو توهمنا الأول اتفق له أن استعمل بدل ما استعمله لفظاً آخر موروثاً أو مخترعاً اخترعه اختراعاً واقفنه الثانى ، لكان حكم استعماله فيه كحكمه فى هذا (انظر الشفاء . المنطق ٣ — العبارة لابن سينا ص٣) .

(٢) مكتوبة فى الأصل : غيث .

(٣) مكتوبة فى الأصل . يغنى .

فأما الحال ، فينقسم إلى :

ما لا يستغنى عنه محله فى قوامه ، وذلك هو الصورة الجسمية ، مثل التحيز ، والاتصال الذى لا ضد له .

وإلى ما يستغنى عنه المحل فى قوامه ، ولا يتبدل المحل باستبداله ، مثل الكون فى مكان ، والاتصال الذى هو ضد الانفصال ، ويسمى عرضاً .

وأقسام الأعراض غير محصورة بالنفى والإثبات فى عدد ، إلا أنها حصرت بالمقولات التسع ، وقد حصرت فى الكم والكيف .

والمحل : منه ماهو بسيط ،ومنه ما هو مركب .

والحال : منه ما هو جوهر ، ومنه ما هو عرض .

والمحل والحال معاً شخص معين [1] .

وتسمى الأشخاص الجواهر الأول ، والأنواع الجواهر الثانية ، والأجناس الجواهر الثالثة ، لقربها وبعدها من الحس ، وإن عكست ، فلقربها وبعدها /١٠ أ من العقل .

وأما القائم بنفسه ، الذى ليس بحال ولا محل،بل هو المستغنى عنهما [2] ، فلا يخلو : إما أن يكون له تعلق بها ، أو لا يكون .

---

(١) قوله : « المحل والحال معاً شخص معين » فيه دلالة واضحة على اعترافه بالكائن العينى المتشخص ، والموجود الواقعى المادى . فالوجود الواقعى هو الحال والمحل معاً ، هو الجوهر بأعراضه الحالة فيه . ولا يتحقق وجود جوهر بلا أعراض ولا عرض بلا جوهر . فلا يوجد محل بلا حال ، ولا حال غير موجود فى محل . فوجودهما معاً شىء لازم لتحقق العينى ، ولذا فهما معاً شخص معين .

والموجود بالفعل والمتحقق فى الواقع هو ذلك الشخص العينى المادى ، ولا نفرق فيه بين حال ومحل ، وإنما تأتى التفرقة بين حال ومحل ، وينقسم الموجود إلى حال ومحل ، فى الذهن فقط .

(٢) مكتوبة فى الأصل : عنها .

وما له تعلق ، فاما أن يكون له تعلق إفاضة الحال فى المحل ، أو تعلق إقامة المحل بالحال ، أو تعلق بين[١] تدبير الحال والمحل معاً .

فماله تعلق إفاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال الواهب للصور[٢] . فان الصور والأعراض التى تحدث فى المواد والمحال من فيضه وسببه .

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

ومالـه تعلق تدبير بين الحال والمحل معا حتى يتوجه إلى كمالاتهامن مبادئها ، فلا يخلو : إما أن يكون مدبراً للمحل ، أعنى العالم بأسره ، وتدبيره تدبير كلى لا جزئى ، فتسمى النفس الكلية .

وإما أن يكون مدبراً للأجسام الجزئية[٣] ، أعنى بعضها دون بعض .

وذلك ينقسم إلى :

---

(١) هنا تقديم وتأخير فى الكلمة ، والأصح : تعلق تدبير بين . . .

(٢) العقل الفعال : يقول أرسطو : كما أن فى جميع الطبائع شيئين : أحدهما هيولى كل جنس ، وهذه الهيولى هى جميع الأشياء فى حد القوة ، والآخر علة فاعلة . . فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع ، والعقل الفعال . . مفارق لجوهر الهيولى ، وهو غير معروف ولا مفارق لشىء . والفاعل أبداً أشرف من المفعول. (انظر فى النفس ص٧٤ ، ٧٥) .

ويقول ابن سينا : إن الشىء لا يخرج من ذاته إلى الفعل إلا بشىء يفيده الفعل وهو صور المعقولات . فهناك شىء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات ، لأنه — لا محالة — عنده صور المعقولات ، وهذا الشىء بذاته عقل . وهو ليس بالقوة ، وإنما يخرج العقول من القوة إلى الفعل ، ويسمى بالقياس إلى العقول التى بالقوة عقلا فعالا ، كما يسمى العقل الهيولانى بالقياس إليه عقـــلا منفعلا ، والعقل الكائن بينهما يسمى عقلا 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 فى الأصل : الجزفة .

مدبرات الأجرام السماوية ، التى لا تقبل الكون والفساد ، فتسمى النفوس الملكية ، وهى متعددة تعدد الأفلاك والأنجم التى قامت عليها الأرصاد أو فاتت أرصاد العباد / ١٠ ب .

وإلى مدبرات الأجسام الأرضية ، التى تقبل الثانية التى تحت الكون والفساد ، وذلك هى النفـــوس النباتية والحيوانية ، وهى فاسدة بفساد المزاج ، وتدبيرها تسخير طبيعى .

والنفوس الإنسانية ، التى لا تفسد بفساد المزاج ، وتدبيرها تخيير عقلى .

وأما ما لا تعلق له بالحال والمحل ، أعنى المفارقات لمواد الأجسام ، فلا تقتضى الحكمة أن تكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق فى النفوس التى هى المدبرات أمراً .

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

ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلى ، ويكون له تعقل كلى ، يفيض [١] الخير المطلق على الكل بواسطة النفس ، وينتهى إليه الوجود ، كما ابتدأ منه الوجود .

سلسلة مترتبة متصلة بأمر البارى تعالى وتقدس عن أن يكون [جل] جلاله تحت [٢] الترتيب فى الموجودات أو التضاد فى الكائنات [٣] . فهو منتهى مطلب الحاجات ، ومن عنده نيل الطلبات ؛

---

(١) مكتوبة فى الأصل : تفيض .

(٢) مكتوبة فى الأصل : تحب .

(٣) يبدو أن الشهرستانى قد أورد تقسيمه — الذى قال إنه حاصر — للوجود مضاهياً به ابن سينا . ولما وجد نفسه قد انتهى إلى وضع سلسلة مترتبة فى الوجود تبدأ من الله سبحانه وتعالى وتنتهى إليه ، عاد ليقول مؤكداً أن الله يتعالى ويتقدس عن أن يكون حلقة فى سلسلة أياً كانت ، وأياً كان ترتيبه فيها. =

فالعقول محتاجة إليه لتعقل كليات أو جزئيات ، والنفوس مفتقرة إليه لتدبر سماويات أو أرضيات، والطبائع /١١ أ مسخرات له بسائط ومركبات .

« ألا له الخلقُ والأمرُ ، تباركَ الله ربُّ العالمين »[1] .

« هو الحيّ لا إله إلا هو ، فادْعوه مخلِصين له الدين »[2] .

الحمد الله رب العالمين . اللهم أنفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا ، بحق المصطفين من عبادك ، عليهم السلام .

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

لكن كان تقسيمه للوجود بهذه القسمة العقلية مؤدياً إلى هذه النتيجة ، ولا بعدو أن يكون — كما سبق وأشرنا — تقسيما لمسايرة الذين سبقوه إلى التقسيم ، ولكي يضع — كما وضعوا — تسقاً عقليا للوجود .

لذا قال في نهاية كلامه إن الله تعالى وتقدس منتهى مطلب الحاجات ، والعقول محتاجة إليه ، والنفوس مفتقرة إليه ، كذلك الطبائع ، وكل ما سواه مفتقر إليه تعالى .

(١) من الأعراف : آية ٥٤ .

(٢) من غافر : آية ٦٥ .

المسالة الثانية

فى

وجود واجب الوجود

قال [ا]بن سينا . لاشك أن [هاهنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى واجب بذاته [1] ، وواجب بغيره [2] ، ممكن باعتبار ذاته .

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً [3] . فلا يجوز أن يكون لذات واجب الوجود بذاته مبادىء تجمع [4] ، فيتقوم [5] منها واجب الوجود ، لا أجزاء حد ولا أجزاء كمية . ولا يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شيء هو فى الوجود غير الآخر بذاته .

وقال : واجب الوجود بذاته ، هو واجب الوجود من جميع جهاته . فكل واجب الوجود بذاته ، فانه خير محض ، وكمال محض ، وحق محض [6] .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : لذاته

(٢) مكتوبة فى الأصل : لغيره .

(٣) هذه العبارة من كلام ابن سينا منقولة عن « النجاة » ص ٢٢٥ . ومن الجدير بالذكر أن الشهرستانى كان يختصر بعض كلام ابن سينا ، فيلخص رأى الشيخ بعبارات الشيخ ذاتها . فبعد أن ذكر العبارة السابقة من ص ٢٢٥ ، جاء مباشرة ببعض من ص ٢٢٧ .

(٤) مكتوبة فى النجاة ص٢٢٧ : تجتمع .

(٥) مكتوبة فى النجاة ص٢٢٧ : فيقوم .

(٦) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩ .

وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه /١١ب له بعينه [١] .

فلا يجوز أن يشترك واجب الوجود فى وجوب الوجود ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً ، أو لازما عموما بالسوية ، بل تعينه ، لأنه واجب الوجود فقط لا لأمر غير ذاته المتعين ؛

ثم أن كل ممكن باعتبار ذاته ، ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد .

فاذا ترجح الوجود على العدم ، احتاج إلى مرجح لا محالة .

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

الاعتراض بعد [بيان] المناقضات فى كلامه ، ثم نشتغل بالنقض والإبطال [٢] .

قوله : واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون بغيره ، قول بعموم وجوب الوجود للقسمين .

وقوله : ولا يجوز أن يشترك واجبا الوجود فى وجوب الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنسا أو لازما ، قضيتان متناقضتان فان المعنى إذا لم يعم ، لم ينقسم ، وإذا قسم ، فقد عم .

ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثانى لغيره . وهذا فصل ذاتى أو لازم . فلولا /١٢ أ عموم ذاتى أو لازم ، لما صح الاعتذار .

---

(١) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩

(٢) بين الشهرستانى هنا منهجه فى الرد على ابن سينا ، فيشير إلى أنه سيبدأ أولا ببيان التناقض فى كلام الشيخ الرئيس ، ثم يدحضه ويبطل براهينه التى استدل بها على صحة قوله فهذان طريقان من طرق الرد

التناقض الثانى: قوله لا يجوز أن يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شىء [هو فى الوجود] دون الآخر بذاته فى الوجود.

ومطلق قوله : واجب الوجود بذاته ، مشتمل على ثلاثة ألفاظ: واجب ووجود ، [و] بذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الثانى.

وعن هذا صحت القسمة ، بأن يقال :

الوجود ينقسم إلى واجب ، وإلى ممكن .

ثم ، الواجب ينقسم إلى ما يكون واجبا بذاته ، وإلى واجب بغيره [1] .

ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيده القسم الثانى . ويدل على شىء هو فى الوجود غير ما يدل عليه الثانى .

وذلك تناقض ظاهر [2] .

ومن العجب أنه يقول: ليس لواجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من هيولى وصورة ولا أجزاء حد كالمركب من جنس وفصل . ولا أجزاء عموم وخصوص كالنوعية والرياضية [3] .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : لغيره

(٢) قد يبدو أن هناك تناقضا ظاهراً واللفظ ، حيث قسم ابن سينا الواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره ، وهو فى كلتا الحالتين واجب سواء كان بذاته أم بغيره . لكن المعنى المقصود بالواجب بذاته يختلف عن الواجب بغيره . ففى حين أن الأول مستقل فى وجوده ، غير مفتقر إلى موجد آخر يوجده ، نجد الثانى لا يجب ولا يتحقق له الوجود إلا بالواجب بذاته ، فهو ممكن الوجود ، مفتقر إلى غيره فى وجوده . فإذا وجد ، كان وجوده بغيره ، وصار واجب الوجود — أى متحقق الوجود — بغيره لا بذاته .

وهذا يذكرنى بالذين يقولون إن الكذب منه ما هو أبيض نافع ، ومنه ما هو ضار ، على الرغم من أننا فى كلتا الحالتين نسميه كذبا . ولكن المعنى أن الكذب إذا أريد به خيراً ، فهو نافع . وإن أريد به شراً ، فهو ضار . فالمعنى مفهوم ومقبول ، واللفظ متناقض ومرفوض ، كذلك الواجب بذاته والواجب بغيره .

(٣) مكتوبة فى الأصل : الهيولية .

فكيف جعل الوجود شاملا لقسمى الوجوب والإمكان ، ثم جعل الوجوب خاصا به ؟ !

فكيف يجعل وجوب الوجود شاملا لقسمى الوجوب بذاته والوجوب/١٢ب بغيره ؟!

ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ؟ !

[أ]ليس ذلك قولا صريحا بأجزاء عموم وخصوص ، كالكونية والبياضية ؟! اللهم إلا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها إعراضا كليا، فيقول : هو حقيقة ما ، عديم الاسم .

وقد ذكر هذا[1] فى مواضع أخر من « الشفاء »[2] وغيره[3] ، إذ قد بينه بمثل هذه الإلزامات .

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

فيالله ، من عدم[4] اسم ، له شرح اسم ؟!

فهلا قال : إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا !

التناقض الثالث: قوله : واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جميع جهاته وأخذ يبرهن عليه ، فإذا لم تكن له جهات ، لاجهات مكانية حيثية ،

---

(١) يعنى الكلام فى واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره

(٢) انظر كتاب الشفاء لابن سينا ج٢ الإلهيات ص٣٤٢ ، ٣٤٣ بتحقيق د. يوسف موسى وآخرون ط سنة ١٩٦٠م .

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

(٤) مكتوبة فى الأصل : عديم .

ولا جهات اعتبارية عقلية . فكيف أتعب نفسه فى البرهان على أنه واجب الوجود من جميع الجهات ، وهو كمن أخذ يبرهن على أنه واجب الوجود من جميع الأجزاء والحدود [بعد][1] أن [برهن على] أنه لاجزء [له] ولا حد !

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

ولا يدرى ما معنى هذا الكل ، /١٣أ أى كل واحد من واجب الوجود ، فهو خير محض ؟!

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

فما ذلك التوحيد الصرف حتى فى اللفظ !

وما هذا[2] التكثير الظاهر حتى فى المعنى !

التناقض الرابع[3] : قوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته . فكيف استجاز أن يقال نوع واجب الوجود فى ذاته ، كما يقال فى النقطة[4] إن نوعها فى شخصها ؟!

أما عرف أن نفى كثير من النقائص عن الحق جل جلاله ، نقص له ، كما تقوله الحاكة[5] من الحشوية والدامية من القاصة[6]: نه جسم ، نه جوهر ،

---

(١) مكتوبة فى الأصل : س ان انه .

(٢) مكتوبة فى الأصل : هو .

(٣) مكتوبة فى الأصل : والرابع .

(٤) مكتوبة فى الأصل بطريقة الحساب : [٠] .

(٥) لا توجد فرقة من الفرق ، حتى الذين كتب عنهم الشهرستانى فى ملله ونحله بهذا الإسم ، ولكن بالرجوع إلى كتاب « مصارع المصارع » للطوسى ، وجدت أنه كتب اسم هذه الفرقة فى اللوحة ٩٥ « الحاكة » ، وقد تكون هى ذاتها فرقة المحكمة=

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

ويقول الهمج من الناس[1] : سبحان الله، سبحان الله.

= الأولى من الخوارج. وعنهم يقول الشهرستانى فى « الملل والنحل » ج١ / ١١٥ : هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين. واجتمعوا بحروراء [قرية من قرى الكوفة] ورأسهم عبد الله بن الكواء، وعتاب بن الأعور، وعروة بن جرير وغيرهم. وكانوا يومئذ فى إثنى عشر ألف رجل ... وكان خروجهم لأمرين : بدعتهم فى الإمامة، وتجويزهم أن تكون فى غير قريش. وبدعتهم فى تحكيم الرجال، وكذبهم على على رضى الله عنه من وجهين :

الأول : حمله على التحكيم. والثانى : قولهم إن التحكيم فى الرجال جائز، فان القوم هم الحاكمون فى هذه المسألة. (انظر الملل والنحل ١/١١٥ط. ١٣٨٨هـ بتحقيق محمد سيد كيلانى، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى ص٧٤ وما بعدها، وغيرها).

أما أن الشهرستانى قد جعل المحكمة أو الحاكمة من الحشوية، فلأن الحشوية كانوا يزيدون فى أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، ويحشونها بما ليس فيها من الأقوال. كذلك كانت تفعل المحكمة.

= (٦) الدامية من القاصة : بالبحث فى كتب الفرق والملل والنحل، وعلى رأسهم كتاب الشهرستانى « الملل والنحل »، لم أجد أية إشارة أو ترجمة لهذه الفرقة.

وقد يكون اسم الدامية واسم القاصة قد صحفا من الناسخ، ولعلهما البراهمية والقاضية والبراهمة من الهند، أتباع رجل يقال له براهم، مهد لفرقته نفى النبوات أصلا. (انظر الملل والنحل ٢/٢٥٠ — ٢٥٣ط. كيلانى).

وقد تكون هذه الفرقة قد ظهرت بعد تأليف الشهرستانى للملل والنحل، الذى أرخ فيه للفرق. وقد تكون فرقة فارسية، لأن الشهرستانى أتى بكلامهم فى صيغته الفارسية فقال — عن لسانهم :

نه جسم، نه جوهر ... الخ.

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

(١) الهمج : هم الحمقى، وقد يعنى بهم عامة الناس. ويقصد الشهرستانى هنا أن الجميع ينزه الله تعالى عن الشريك، وينفى عنه النقائص، حتى أن العامة من الناس والحمقى الذين لا يستطيعون إثباتاً لله تعالى عن طريق العقل، ولا إقامة الأدلة على التوحيد والتنزيه، فينزهونه عزّوجل عن طريق التسبيح، فيقولون : سبحان الله، سبحان الله. =

فأخذ ابن سينا[١] يطول الفصول فى كتبه بنفى أمثال هذه الصفات عن واجب الوجود بذاته قبل إثباته .

ثم أخذ فى إثباته بأن : الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته [فكأنه أخذ][٢] [بـ]نوعيته فى الذهن ، وقرر مايلزم نوعيته من هذه/١٣ب السمات .

ثم أخذ بعينيته ، حتى أثبته بدليل الإمكان فى الممكنات واستنادها إلى واحد هو واجب الوجود بذاته .

وما هو إلا خبط عشواء ، ورمى فى عماية عمياء . ونفى نقائص ، هى إثبات نقائص .

وأما إبطال ما استدل به وأطلقه ، فنقول : قولك : لاشك أن [هنا] وجوداً وأنه إما واجب لذاته وإما ممكن بذاته ؛

فقد جعلت[٣] لواجب الوجود قسما ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون شاملا للقسمين شمولا بالقسمة[٤] من حيث الوجودية ، فيصلح أن يكون جنساً أو لازما فى حكم الجنس[٥] .

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

(١) مكتوبة فى الأصل : بنى شينا .

(٢) بياض بالأصل .

(٣) مكتوبة فى الأصل : جعل .

(٤) مكتوبة هكذا ، ولعلها : بالسوية .

(٥) يعيب الشهرستانى على ابن سينا أنه لم يوضح فكرة التنزيه ولا التوحيد ولا الاستغناء المطلق توضيحاً تاماً ، حيث جعل الوجود يشمل الواجب والممكن ، مما أدى إلى أن يكون الممكن قسيم الواجب فى الوجود ، وقد سبق أن علقنا على ذلك من قبل .

وتخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلا أو فى حكم الفصل . فيتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل ، أو ما فى حكمهما من اللوازم . وذلك ينافى الوحدة ، وينافى الاستغناء المطلق ؛

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

قال ابن سينا : إنى لا أجعل الوجود [عاما شاملا][1]/١٤ أ للقسمين شمولا بالسوية ، فانه من الأسماء المشككة[2] دون المتواطئة ، وهو فى واجب الوجود أولى وأول ، وفى ممكن الوجود لا أولى ولا أول .

وما كان من المشككة ، لم يصلح أن يكون جنسا ، بل الأسماء المتواطئة التى تشمل الماهيات شمولا[3] بالسوية ، تصلح أن تكون جنسا .

فلم يلزم ما ألزمته ، ولم ينتقض ما أبرمته .

قلت : صادرت على المطلوب الأول من وجهين :

أحدهما : أن انقسام الوجود[4] إلى الواجب بذاته والممكن بذاته ،

---

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة فى الأصل : المشكلة ، والأصح : المشككة . والإسم المشكك له معنى يختلف عن معنى المتواطىء . فان الشيء المنقسم بقسمين لا يجب أن يكون شمولهما بالسوية ، وذلك أنا إذا قلنا إن البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض العاج وإلى غيرهما ، لم يجب أن يتساوى بياضا الثلج والعاج فى البياضية . (انظر مصارع المصارع . خ . الطوسى ل٦١ ، وانظر أيضاً الشفاء لابن سينا . قسم المنطق . العبارة ص١٤ ، ١٥) .

(٣) مكتوبة فى الأصل : شمولا لا .

(٤) مكتوبة فى الأصل : الوجود ينقسم .

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

والوجود أمر ذاتى للقسمين الأخصين[1] به ، وإن [كان] عرضيا بالنسبة إلى الجوهر والعرض وسائر الماهيات .

وقد عرفت[2] من تعريف الذاتى أنك إذا أحضرته فى الذهن، وأحضرت ما هو ذاتى له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتى له إلا بذلك الحاضر فى الذهن ، وكان وجوده فى الذهن بوجوده ، لا عند وجوده ، وارتفاعه/١٤ب عن الذهن ، بارتفاعه .

والحالة فى الواجب والوجود كذلك ، فانك لا يمكنك تصور واجب الوجود إلا بسبق تصور الوجود . وإذا رفعت الوجود ، ارتفع الوجوب بارتفاعه .

والرجل لما تفطن لمثل هذا الإلزام ، وضع لنفسه قسما وراء المتواطئة سماه المشككة[3] .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : الأحفين .

(٢) مكتوبة فى الأصل : عرفته .

(٣) التعليق الذى يمكن أن يقال فى هذا الموضع ، هو رد نصير الدين الطوسى فى « مصارع المصارع » ل ٦٣ ، ٦٤ ، حيث قال : (هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما فى منطق الحكماء ، وإلا لو وقف على كلام المعلم الأول عند استعمال الألفاظ المشككة بدل المتواطئة فى البراهين وجه المجادل والمغالطة ، لم يقل ذلك ... وجدت فى التعليم الأول فى كتاب طوبيقا فى المقالة الثانية ، ما هذه عبارته : ولما كان بعض المتفقة أسمائها قد تخفى حتى لايشعر به ، وجب علينا إذا سألت أن نستعمل المتواطئة ، وذلك لأن حد أحدهما لا يطابق الآخر ، فيظن لذلك أنه لم يحد على ما يجب ، أو كان ينفى أن يكون الحد يطابق كل متفق الإسم ، فاذا أنت أجبت ، فينبغى أن يقسم . ولأن قوماً يقولون إن التواطؤ متفق فى الإسم اذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وأن المتفق فى الإسم متواطىء إذا كان يطابق كلها . فينبغى أن تعرف فى أمثال هذه أن أيهما كان منهما هو متفق الإسم أو متواطئه) .

وليس فى منطق الحكماء ذلك ، ولا يفتيه مرجوع ، ولا الإلزام عنه مرفوع[1] .

---

(١) وجدت بعد هذه العبارة من كلام الشهرستانى ، أقوالا أخرى نقلها الطوسى على لسان الشهرستانى مع رده عليها فى كتاب « مصارع المصارع » ، وهى متصلة بنفس النقطة التى يبحثها تاج الملة والدين .

وكما ذكرت فى المقدمة ، أن النسخة التى اعتمد عليها الطوسى فى رده على الشهرستانى ، قد تكون نسخة أخرى غير التى بين أيدينا ، وجدها فى زمنه ثم فقدت بعد ذلك . وسأذكر هنا قول الشهرستانى ، نقلا عن نصير الدين الطوسى — وأيضاً رد الطوسى عليه لما فيه من فائدة وتوضيح .

والمهدة فى الأمانة فى النقل على الطوسى ، فلست فى هذا المقام الا ناقلة وناسخة لما ذكره الطوسى .

جاء فى اللوحة ٦٤ من كتاب « مصارع المصارع » ما يأتى :

(قال : وأيضاً إن حد الإنسان شيئاً من التى تقال على أشياء كثيرة القول الذى ينطبق على جميعها ، فلم يقل لأنه متفق فى الاسم ، ولم يقل لأن الإسم ينطبق على جميعها ، لأن القول أيضاً لا ينطبق .

أقول : فهذا بيان معانى الألفاظ المشككة صريحاً . ووجدت فى تفسير الاسكندر الأفروديسى أول قاطيغورياس من التعليم الأول نقل يحيى بن عدى ما هذه عبارته : وآخرون يقولون إن المقولة واحدة هى الموجود ، وذلك أن هذا يحمل على الكل . ويقومون كلامهم بهذا النحو : الموجود يحمل على الجواهر والأعراض اللذين هما مختلفان بالنوع ، وأيضاً الموجود يحمل عليهما بما هو ، والذى يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس ، فالموجود جنس .

ويقول ان هذا وحده لا يكفى أن يكون جنساً ، لكن يجب أن يحمل الجنس بالتواطؤ . والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق . يريد باتفاق الإسم والحد ، فان الذى هو موجود ، هو أمر مقوم لذاته ومتقوم بآخر/ل ٦٥ والجوهر لا يقبل هذا الحد كله لكن نصفه ، لأن الجوهر هو مقوم لذاته وعلى هذا المثال بعينه ؛ ولا العرض أيضاً يقبل هذا الحد كله لكن نصفه . ذلك لأن العرض متقوم بآخر .

ووجدت فى تفسير من الايساغوجى من كلام فرفوريوس هكذا : ان كان الموجود جنساً للجوهر والكم والكيف ولسائرها ، فيجب أن يكون له عندها شروط الجنس عند أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه هى أن تتساوى أنواعه فيه . أعنى 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 أنا نجد الجوهر فى الوجود أكثر وأقدم وأحق : =

. . . . . .

= ثم قال : فان قال قائل : فكيف يحمل عليها باسم مشترك ، وما يحمل على الأشياء باسم مشترك إنما تشترك الأشياء بالإسم فقط ، ونحن نجد الجوهر والكيف وسائرها ، انما سمى موجوده ، بل كل واحد منهما بمعنى الوجود ، وان كانت على جهات مختلفة .

ثم قال : والمعنى الذى تشترك فيه هذه الأشياء على هذه الجهة هى متوسطة بين المعنى الذى يكون منه الأشياء متواطئة أسمائها وبين الإسم المشترك الذى يكون فيه الأسماء متفقة أسمائها .

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

ثم قال : /ل ٦٦ قال من المتأخرين أبو نصر الفارابى فى كتابه فى المقولات بهذه العبارة ، فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة ، وهى أسماءها التى يختص واحد واحد منها واحداً واحداً من العشرة ، مثل الجوهر والكمية والكيفية وغيرها . ومنها أسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعاً ، وهى الموجود والأمر والشىء 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 أولا ، ثم على كل واحد من سائر المقولات .

وقال فى كتاب البرهان : والذى يستعمل أجناساً وفصولا فى الحدود صنفان : أحدهما بمنزلة ما يقال فى الحيوان أنه جنس وفى الناطق أنه فصل ، والثانى ما تدل عليه المشككات التامة التشكيك مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما أشبه ذلك والصنف الأول هو أحرى ما يكون جنساً وهو الجنس على الإطلاق .

وقال أيضاً : وأما الحدود التى تؤلف من سائر تلك الأجزاء ، فان الموضوع فى الحد مكان الجنس على الإطلاق اما أن لا يكون جنساً أصلا بل يكون اسما مشككا أو جنس بنحو آخر/ل ٦٧ .

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

وقال أيضاً فيه : والمشتركة فى أنفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعارة ومنها منقول .

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الأسماء لم يخترعه ابن سينا ، ولم يضع لنفسه قسما وراء المتواطئة ، اسما مشككا . وقد أغناه من القول بأن الواجب مركب من جنس وفصل وما يجرى مجراها ، فلولا محافة التطويل لأوردت أكثر مما أوردت على الحكماء المتقدمين على ابن سينا فى هذا الكتاب ، ولكن فيما أوردته كفاية ، ولنعد الى ما كنا فيه .
=

والوجه الثانى : نقول : هب أن الوجود من المشكك وهو قسم آخر، أليس أن الوجود يعمهما عموماً ما ، والوجوب يخصه خصوصاً ما ؟!

وما به عمّ غير ما به خص ، ففيه تركب وجهين بلفظين ، يدل كل واحد منهما على غير ما يدل عليه الثانى .

وذلك ينافى الوحدة المحضة .

فإن قال : معنى الوجوب أمر سلبى لا إيجابى ، أو اعتبارى لا وجودى ، فلا يلزم التكثر فى ذاته .

قلت : كلامنا أولا فى الوجود ثم فى الوجوب ، فما تقول فى الوجود ومفهومه فى الذهن ؟

= قال المصارع : وهب أنه قسم موجود ، فليس يختص ذلك بالوجود ، بل يجرى مثله فى الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الأجناس والأنواع ، فيقال : الوحدة تطلق على كل واحد ، وهى بالأول أولى ؛

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

واسم الجوهر يطلق على ما اذا وجد كان وجوده /ل٦٨لا فى 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 فى كونها موجودة لا فى موضوع يساوى غيرها من الجواهر ، ثم ان كانت العقلية أقدم وأشرف ، فذلك التفاوت ليس فى الجواهر بل فى شىء آخر .

ثم اذا قيل : الحيوان اما فرس واما ثور واما غيرهما ، لم يكن أحدهما بالحيوانية أولى من الآخر .

وقيل : الإنسان يشمل زيداً وعمروا ، لم يكن أحدهما بالإنسانية أولى من الآخر .

فهذه متواطئة ، ولم ينتف هذا القسم زعماً له ، وظاهر من جميع كلامه ههنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلا ، بل ولا معنى التواطؤ) .

أهو قضية عامـــة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولا ما ، أم/ ١١٠أ لا؟

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

فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتى له !

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

ونحن 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 : سلبا .

(٢) لا يلزم من قول الشهرستانى أن الوجوب اذا كان أمراً سلبياً ، أن يكون الإمكان أمراً وجوديا . فعلى الرغم من كونهما متقابلين ، الا أن هذا لا يستلزم اذا كان الوجوب سلبياً ، أن يكون الإمكان — الذى فى مقابلته — وجوديا . فاننا اذا قسمنا معنى بقسمين ، ثم قسمناه الى قسمين آخرين ، فان كان أحد القسمين الأولين مقولا على أحد القسمين الآخرين ، فلا يلزم من ذلك كون القسم الثانى من التقسيم الأول على القسم الثانى من التقسيم الآخر أى أننا اذا قلنا هناك وجود وعدم وسلب وايجاب ، لم يلزم من قولنا ان العدم ايجاب ، أن يكون الوجود سلبا .

(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 سيأتي تفصيله .

وأما قوله : إن التمييز بين الوجود والوجوب /١٥ب بالعموم والخصوص ، أمر اعتباري 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 كلي في الوجود ، ولا كلي إلا في الذهن[1] ؟ !

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

---

(١) يرى الشهرستاني أن الوجود الكلي لا يتم الا في الذهن ، أما الواقع فهو للوجود الجزئي . ولا يمكن أن يتحقق موجود كلي في الأعيان . فالإنسانية معنى كليا ، وهو عبارة عن تجريدات ذهنية لكائنات جزئية متحققة في الواقع المادي العيني . هذه الموجودات هي — مثلا — زيد وعمرو وزينب وخديجة ، فلا وجود لزيد في الأذهان ، وانما وجوده في الأعيان ، ولا وجود لمعنى الإنسانية كمعنى كلي ، الا في الأذهان . (انظر نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٤٤ وما بعدها ، وانظر أيضا كلام تاج الدين في الحال في نفس الكتاب ص١٣١ — ١٣٣) .

وقد شغلت فكرة الكلي 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[1] فى الوجود ، [و] لونية البياض[2] غير بياضيته .

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

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

وقولنا : إنه واجب الوجود بذاته ، أى هو ذات مسلوب عنه الحاجة إلى الغير . وعموم الوجود وخصوصه فى حقه/١١٦أ تعالى ، واحد . فإن وجوبه [و] وجوده وتعينه ، لا يقتضى معنى آخر بعينه لازما أو غير لازم .

ووحدته لا تستدعى معنى آخر يوحده[3] ، فهو واحد لأنه واجب الوجود .

وقوله : لأنه ليس تعليلا فى الحقيقة ، بل المعنى فيه أنه ليس إلا كذلك .

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

وقولى : إن كثرة الإضافات والسلوب ، لا توجب كثرة فى ذاته :

---

(١) مكتوبة فى الأصل : وألا .

(٢) مكتوبة فى الأصل : البياضية .

(٣) مكتوبة فى الأصل : يوجده .

قضية مسلمة عند الكل .

فإن قولنا : هذا الجسم قريب من كذا ، بعيد من كذا ، ليس فيه صفة كذا وكذا ، لا يوجب تكثراً فى ذات الجسم مع كونه قابلا للتكثر ، فكيف الحال بذات مقدس عن سمات التكثر والتغير ؟ !

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

والمفهومات فى الذهن إنما تكون صحيحة لمطابقتها ما هو [فى] الخارج عن الذهن . ولا أعنى بالمطابقة أن يكون الكلى فى الذهن ، يطابق كليا فى الخارج ، إذ ليس فى الأعيان /١٦ب أمر كلى ، بل[1] الكلى فى الذهن ، يطابق كل واحد واحد من الجزئى فى الخارج . كالإنسانية العامة فى الذهن تطابق كل شخص شخص مما يوجد ومما لم يوجد ، ثم التمييز بين نوع ونوع إنما يكون بالفصول الذاتية ، والتمييز بين شخص وشخص إنما يكون باللوازم العرضية[2] .

وإذ [ا] تحقق ذلك ، فبين أن الوجود العام شمل الواجب والممكن شمولا ما . فان كان الشمول بالسوية ، صلح أن يكون جنسا ، فلا بد من فصل ذاتى . فتركب الذات من جنس وفصل — وإن لم يكن بالسوية —

---

(١) مكتوبة فى الأصل : بلى .

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

لم يخرج عن العموم والشمول ، فلابد أيضا من فصل ذاتى أو غير ذاتى . 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 الإلهى(٢) .

وبطل ذكرك فى الكتب التى صنفتها : لوازم الوجود من حيث هو وجود ، وتعديدك /١٧أ لوازمه من حيث هو واجب لا من حيث هو وجود .

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

وكونه واحداً 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 فى الذات ، قضية تسلمها عامة أصحابه ، وليست هى يقينية ، لا بينة بنفسها ولا مدلولا عليها إلا بمثال القرب والبعد .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : فركب .
(٢) مكتوبة فى الأصل : اللا لهى .
(٣) أن لا وجود يعنى اللاوجود .

ولم قال : إن جميع الإضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟

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

أليس صورة الرجل أباً إذا حصل له ولد ، [عمّا] إذا حصل له ابن أخ ، وفاعلا حتى يحصل منه فعل ، ليس [حكمه] حكم القرب والبعد !

وكذلك فى جانب السلب ، [فان] سلب القطع من السيف ، ليس(١) كسلب القطع من الصوف /١٧ب والسلوب مختلفة والإضافات(٢) مختلفة ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ، بل نفس الفرق بين المعانى الإضافية والمعانى السلبية ، أوجب كثرة اعتبارات(٣) فى الذات !

فانك تقول : هذا معنى إضافى له لا سلبى ، وهذا سلبى لا إضافى .

وتقول : 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 يتكثر بكثرة السلوب والإضافات .

وسنعود إلى ذلك فى مسألة التوحيد .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : وليس .

(٢) مكتوبة فى الأصل : والاضاف .

(٣) مكتوبة فى الأصل : اعتبارين .

المختار عادتنا أن نذكر فى آخر كل مسألة فصلا ، يطلع الناظر على مثار الغلط والخطأ الذى عرض لابن سينا ، وينبه الطالب على وجه الصواب والحق بكلام متين [يقلب][1] الحد ويصيب المفصل ، والله الموفق والمعين .

أقول : إنما توجهت هذه المناقضات [والمطالبات] /١٨ أ على ابن سينا وشركائه فى الحطمة ، لأنهم وضعوا الوجود عاماً بعموم الجنس أو عمـــوم اللوازم ، وظنوا أنهم لما وضعوا المشكـكة وأخرجوه من المتواطئة ، خلصوا نجياً من هذه الالزامات . ولا يخلصهم عنها إلا وضع الوجود ، وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى وتقدس من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالتشكيك .

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

وكذلك الحق والخير ، فهو حق بمعنى أنه يحق الحق ويبطل الباطل ، وواجب وجوده بمعنى أنه يوجب وجود[2] غيره ويعدم ، وحى[3] بمعنى أنه يحيى الميت[4] .

والمتضادات متخاصمات ، والمختلفات متحاكمات ، والحاكم عليها لا يكون فى عداد أحد المتحاكمين إليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق الحق على الحاكم ، بمعنى أنه يظهر الحق ويخفيه ، لا بمعنى أنه يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه /١٨ ب تارة[5] ويباينه أخرى .

---

(١) بياض بالأصل .
(٢) مكتوبة فى الأصل : وجوده .
(٣) مكتوبة فى الأصل : وحتى .
(٤) مكتوبة هكذا ، وقد يكون الأصح : يحيى ويميت ، ولان كان هذا لا يؤدى معنى الحى لأن الحى هو الذى لا يموت . فصفة الحياة ضد الموت .
(٥) مكتوبة فى الأصل : بتارة .

فالوجود والعدم ، والوجوب والإمكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات ، وتعالى الله عن الأضداد والأنداد .

« فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون »(١) .

« ولله الأسماءُ الحسنى فادعُوه بها ، وذروا الذين يلحِدونَ في أسمائه ، سيجزَوْن(٢) ما كانوا يعملون »(٣) .

* * *

(١) س البقرة : ٢٢ .
(٢) مكتوبة في الأصل : يسخرون . وصحيح الكلمة في الآية هو ما أثبتناه .
(٣) س الأعراف . آية ١٨٠ .

المسألة الثالثة

فى

توحيد واجب الوجوب

قال ابن سينا : إن واجب الوجود لا يقال[1] على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فان وجود نوعه له بعينه إما أن يقتضيه ذات نوعه ، أو تقتضيه علة غير ذاته ؛

فان 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 ، والشيئان إنما يكونان اثنين[2] إما بسبب المعنى ، وإما بسبب الحامل المعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجملة /١٩ أ لعلة من العلل .

وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، وإنما يختلفان بشىء غير[3] المعنى[4] .

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

---

(١) مكتوبة فى الأصل : لا يقابل .

(٢) مكتوبة فى الأصل : اثنان .

(٣) مكتوبة فى الأصل : عن .

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

ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته فى الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس إلا له ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه .

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

وإما أن يكون من مقومات ماهية تتقوم به ؛

وإما أن يكون [عبا]رة عن تلك الذات الواجبة بعينها ، لا يشاركها غيرها فى وجوب الوجود ألبتة ، وهو الحق .

وقال بعده : ولا يجوز أن يقال إن واجبى الوجود لا يشتركان فى شىء[1] ، وكيف وهما يشتركان فى وجوب الوجود ، ومشتركان فى البراءة من الموضوع .

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

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

فان كان واجبا ، فقد صح وجوده ، وهو المطلوب .

وإن كان ممكناً ، فكل ممكن ينتهى وجوده إلى واجب .

وشرع فى تحقيقه بالتقسيم الذى ذكره ، وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد[2] ، إذ لو صدر عنه اثنان ، فهن حيثيتين مختلفتين ، فانه

---

(١) ورد هذا النص كعنوان لفصل فى كتاب النجاة لابن سينا ص ٢٣٠ .

(٢) الأصح : الا واحد ، لأن قوله : الا الواحد ، قد تفيد نفس معنى الواحد الأول ، الذى هو واجب الوجود الحق ، لكن « واحـد » بلا أداة التعريف « ال » تعنى أى واحد .

لو صدر عنه أ من حيث صدر عنه بَ ، كان أ بَ ، وهذا محال .

ثم الصادر عنه ، فيجوز أن يتحقق له أحياث مختلفة ، إذ هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، واجب الوجود باعتبار موجبه ؛

فليس يلزم أن يكون واحداً من كل وجه ، فليس يلزم أن يصدر عنه واحد ، فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية .

فمن حيث هو ممكن بذاته ، يصدر عنه نفس أو هيولى ؛

ومن حيث هو واجب بغيره ، يصدر عنه/٢٠ أ عقل أو صورة[1] .

---

(١) هذه هى نظرية الصدور أو الفيض التى سبقه اليها أبو نصر الفارابى ، ونظرية الصدور عبارة عن نظرية فى كيفية الخلق وارتباط المحسوس بالمعقول . فابن سينا يرى أن الواحد — الله — لا يصدر عنه الا واحد ، لأن الاثنينية فى الفعل تقتضى الاثنينية فى الفاعل . ولما كان الفاعل واحداً ، فلا يصدر عنه الا واحد . ولا يجوز أن يكون أول صادر عنه جسما ، لأن الجسم يتركب من هيولى وصورة ، أى يحتاج — حسب نظرية ابن سينا — الى علة ذات اعتبارين أو الى علتين ، ولذلك يستحيل صدوره عن الله الواحد. فلا يصدر عن الله تعالى الجسم ، وانما يصدر عنه جوهر مجرد هو العقل الأول أو الصورة ، وذلك نتيجة أن الواجب علم ذاته ذلك العقل علم الأول وعلم ذاته ، فبعلمه الأول ، صدر عنه عقل ، وبعلم ما دون الأول ، وجب عنه نفس الفلك ، وهكذا الى أن نصل الى العقل الأخير الذى يقال له العقل الفعال ، وواهب الصور .

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

(انظر الرسالة العرشية ص ١٥ ، النجاة ص ٢٥١ ، ٢٧٣ وما بعدها ، الشفاء ٢/٤٠٢ وما بعدها) .

الفصـــل

الاعتراض عليه من جهة التناقض فى كلامه

والخلل فى أقسامه ، لا فى 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 يشاركه فى الاسم غيره ؟!

دع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .

التناقض الثانى :

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

وإذا لم يكن نوعه لغير/٢٠ب ذاته ، فقد أخذه بعينيته . فالعين مثل زيد ، لا يؤخذ تارة 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 ، وعدّد سبعة أوجه[1] .

أقول : إنما يكون واحد من كل وجه ، إذا لم يكن له وجوه ألبتة .

والواحد المطلق ، مالا كثرة فيه .

وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ، تنافى الوحدة المطلقة الخالصة .

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

التناقض الرابع :

قال : ولا يمكن أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان فى شيء ، فكيف وهما يشتركان فى الوجود ووجوب الوجود والبراءة عن الموضوع ؟!

وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة وتناقضها ، فكأنه قصر الاشتراك المانع من الوحدة ، الواجب للاثنينية على الاشتراك/٢١ أ فى المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم أن الاشتراك فى المعنى الذى يعم ، يستدعى انفصالا فى المعنى الذى يخص :

وذلك هو التكثر والتركب ، وهو لازم لا مخلص عنه .

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

---

(١) انظر كتاب النجاة لابن سينا ص٢٥١ ، ٢٥٢ ، الإشارات والتنبيهات ، قسم الإلهيات ٣/٤٦٤ 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 .

فهلا قلت فى الواجب إنه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجود الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ؟!

على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين .

وأقول : من الجواهر ما يمتاز بذاته وحقيقته عن مثله أو خلافه ، من غير أن يشترك فى جنس وينفصل بفصل ، كالعقول المفارقة . فإنه ليس لها شيئاً تشترك فيه كالجنس أو كالمادة ، وشيء تتمايز به كالفصل أو كالصورة ، ومع ذلك هى متباينة الحقائق متمايزة [الصور] (١) بذاتها لا بشيء آخر .

فهلا قلت فى واجبى الوجود كذلك ، وقلت إن [ ] وجود نوعه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو يقتضيه(٢)/٢١ب أعداد من الاحياث بلا نهاية(٢) ؟

---

(١) بياض بالأصل .

(٢) جاء فى كتاب نصير الدين الطوسى « مصارع المصارع » على لسان الشهرستانى — نقلا عن كتابه « مصارعة الفلاسفة » — النص الذى سألحقه بعد . وكما سبق القول ، يبدو أن النسخة التى اطلع عليها الطوسى ، ونقل متنها ، غير النسخة التى بين أيدينا ، يتبين ذلك من الزيادات الواردة بها على أنها قول الشهرستانى .

وسأدونها هنا كما جاء بها الطوسى ، دون تدوين رد الطوسى ، وذلك لطول النص عن متن الكتاب الذى ألحقه ، حيث استغرق فى كتاب الطوسى من ل٩٢ الى ل١٢٧ ، ومن أراد الاستزادة ، فليرجع الى كتاب « مصارع المصارع » الذى سيصدر قريباً بإذن الله .

واليك النص الذى وجدته فى « مصارع المصارع » :

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

. . . . . .

= وقد قال بعض الحكماء الفناء الأكثر لمن له الخلق والأمر ، جل ربنا وتعالى أن يوصف بالتمام فضلا عن أن يوصف بالنقص ، فهو متمم كل تام ومكمل كل ناقص . فان عنى بالتمامية أنه المتمم لكل تام ، فهو صحيح . لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود ، فيقول : هو موجود بمعنى أنه موجد 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 أن الوجود من الأسماء المشتركة المختصة كما بيناه قبل /٩٣ .

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 وايجابها له ، نقص / ٩٤ .

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

وما قال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل ورد وصدر ، وهو لا يعتقدها حقيقة ، ولم يقرر لمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بحقائقها البسيطة غير المركبة ، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالماهية والنوعية واثبات الجنسية والفصلية /٩٥ ؟

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

وأما قوله ان الواحد لا يصدر /٩٦ عنه الا الواحد . يقال له : ما المعنى بالصدور عنه ؟ أتعنى بالصدور الايجاد ، أم تعنى به الايجاب ؟ فان الايجاد اعطاء الوجود والايجاب اعطاء الوجوب .

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 العالم .

وما ذكر أن/٩٧ صدور الفعلين المختلفين فانما يكون من وجهين مختلفين ، مصادرة 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 تين ، وجود وذوب في جسمين ، فكيف في الجواهر العقلية ؟ ! / ٩٨ . =

. . . . . .

= ثم مثل بهذه الوجوه ولم يوجب تكثراً فى ذات واجب الوجود ، فانه قد اعترف بتقرير ذلك فى مواضع ، ويرجع ههنا الى السلوب والاضافات ، وذلك لا يوجب تكثراً فى الذات .

واعترف بمثل ذلك فى العقل الأول . وقد صدر منه لكل وجه واعتبار موجود من الموجودات ، ثم ان لم يصدر من الواحد / ٩٩ الا واحد ، فيلزم أن لا يصدر من اثنين الا اثنان . فإنه إن 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 العشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى الواحد . / ١٠١

قال ابن سينا فى « النجاة » جواباً عن أمثال هذه الالزامات : المعلول الأول ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول . فوجوب وجوده عقلى ، 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 فيما هو له بذاته ، بخلاف حال واجب الوجود . فإن الكثرة تؤثر فيما هو له بذاته ، وهو التوحيد، بأنه واجب الوجود .

عليه قلت : بلى ، ماله باعتبار من ذاته امكان الوجود ، وامكان الوجود غير الوجود، فله طبيعة عدمية . والعدم لا يوجد موجوداً ، فلا يجب بوجوده . / ١٠٢

ووجوب الوجود له غير ذاتى . بل هو لازم . واللازم لا يوجد ذاتاً موجوداً .

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

وأما كونه عقلا ، فعبارة عن تجرده عن المادة . والتجرد عن المادة نفى المادة عنه ، والنفى المطلق عنه أو نفى شىء عنه ، كيف يناسب جوهراً عقلياً هو من أشرف الموجودات! فاذاً ليس فى العقل وجه ما يناسب الايجاب والابداع ، فيجب أن يضاف الكل الى واجب الوجود بذاته / ١٠٤ .

قال ابن سينا : الامكان له طبيعة عدمية فيناسب ما له طبيعة عدمية . وهو الهيولى والوجوب له طبيعة وجودية ، فيناسب ما له طبيعة وجودية ، وهو الصورة . وربما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ، ناسب عقلا مجرداً عن المادة أو نفساً كلية ، وربما يعقل الأول عقولا مفارقة ونفوساً مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تحضر من معلوم ، فالعقل لا يقتضى بانحصار =

. . . . . .

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

ثم اعترض على ذلك فقال : أتعبتم أنفسكم معاشر الحكماء عن استنباط أمثال هذه المعانى الدقيقة التى لا يرتضيها الفقيه لنفسه فى مظان المظنونات ، ولا يربط بها حكماً من الشرعيات ، فكيف الحكيم الذى يتكلم فى أعلى علوم الالهيات /١٠٥ ؟ !

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

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

ولو عكس الأمر فى ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الأول آخراً والجسم المركب أولا ، لم يكن الأمر بذلك المستبعد الذى قرره ، فان الجسم انما يتكثر بالصورة والهيولى ، والعقل يتكثر بالوجوب والامكان . فالصورة كالوجوب والهيولى كالامكان ، واذا جاز أن يصدر عنه شىء هو هيولى وصورة ولا يتكثر الواجب به كما لم يتكثر بذلك / ١٠٧ .

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

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

وربما يقول فى بعض مصنفاته : أنه يصدر عنه ثيف وأربعون عقلا هى المفارقات .

وقد تخبط كلامه فى هذا الموضع عامة التخبط ، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قويم وصراط مستقيم . ومن تعاطى علم ما فوقه ، ابتلى بجهل ما تحته / ١٠٩ .

ونقول : مثل هذه الوجوه والاعتبارات التى فى العقل الأول ، لو أوجبت موجودات عقلية معاً متكثرة بأعيانها ولم توجب كثرة فى ذات العقل ، لجاز أن يصدر عن الواجب بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية معا متكثرة بأعيانها ، ولا يوجب ذلك كثرة فى ذات واجب الوجود حتى يقال : بأن يعقل ذاته ، صدر عنه عقل ، وبأن وجب وجوده ، فاضت عنه نفس ، وبأن عقل العقل الأول ، صدر عنه اما صورة أو هيولى وصورة الى غير ذلك من التحكمات .

فلا يمتاز وجه عن وجه ، ولا اعتبار عن اعتبار / ١١٠ .
=

. . . . . .

= وبوجه آخر : اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، وأوجب عقلا واحداً من كل وجه ، فليوجب العقل أيضا واحداً من كل وجه. فانه انما يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الموجود من آحاد متسلسلة الأعداد متعاقبة/١١١ وأعيان مختلفة . والوجود يخالف ذلك ، فهو خلاف .

وهذا منشأ الكثرة .

ومن أهل الملل زرادشت قال : اذا صدر عن الأول ملك سماه يزدان ، حدث من ظله شيطان سماه أهرمن . وجعل ذلك الملك مبدءاً للخيرات ، وذلك الشيطان مبدءاً للشرور . فكأنه جعل الملك طبيعة وجودية ، والشيطان طبيعة عدمية / ١١٢ وهذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء حيث قال : اذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فغيريته هي ذاته التي ليست موجوداً الا من الأول .

وبوجه آخر : لا يجوز أن تصدر الكثرة عن الواجب ، فان قبول 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 والسلب .

وكثرة الاضافات لا توجب الكثرة في الذات .

وبوجه آخر نقول : لو عقل واجب الوجود اثنين ، لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين. أليس عقله ابداعه عند الرجل ، ولا فرق بين عقل وابداع ! ؟

فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين ، جاز أن يبدع اثنين كليين ، الا أن يلزم هذا البديع الشنيع ، فيقول : لا يعقل الا واحداً كما لا يبدع الا واحداً . وترك مذهبه أنه يعقل الأشياء من حيث كلياتها وأسبابها . وحينئذ 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 ، فليصلح جنساً وليتفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب .

وان كان بالتشكيك ، فليصلح عاماً وليتفصل كل نوع بخاص لازم ، وهو أيضاً تركيب .

وان كان بالاشتراك ، فلتميز بين وحدة ووحدة بالحقائق الذاتية ، فان المشتركين في الاسم يتباينان بالحقائق والمعاني الذاتية والأزمنة . واذا لم يتبين التمايز ، كان الكلام في وحدة الباري تعالى لغواً .

فلنبين ذلك ، ولنذكر أقسام الوحدة ، حتى اذا قلنا انه تعالى واحد لا كالآحاد ، كان التوحيد خاصا / ١١٥ . =

. . . . . .

= فلنذكر الفصل المعهود فى أواخر المسائل ، واذا أعيتك جارانك فمولى على ذى بيتك. أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل .

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

ثم منهاج الأنبياء ما نحن نقرره ، فنقول : البارى تعالى أعرف من أن يدل على وجوده بشىء . فالمعرفة لله تعالى فطرة / ١١٧ ، ومن أنكره ، فقد أنكر نفسه .

وان من أنكره ، فقد أقرّ به ، اذ هو الحاكم المطلق . ومن أنكر أن لا حاكم ، فقد حكم لإنكاره اقراراً ونفيه اثباتا .

وكما أن الامكان فى الممكنات كلها أمر ذاتى لها ، واحتياج الممكن الى مرجح آخر ضرورى ، فيستدعى مرجحا محتاجا اليه ، غير ممكن ، أى غير محتاج الى غيره / ١١٨ .

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

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

والغنى 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 مفروغا عنه . ولهذا كان الانكار من الخصماء مقصوراً على التوحيد فقط ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم » ، « واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » ، « واذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً » .

فظهر أن الدعوة أولا 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 تليق بجلال الله تعالى ، اذ لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود / 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 المشار اليها حساً وعقلا ، بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض ، وهو واحد لا كالآحاد المذكورة ، واحد يصدر عنه الوحدة والكثرة والمتقابلان ، واحد بمعنى أنه يوجد الآحاد فينفرد بالوحدانية ثم أفاضها على خلقه .

والوحدية والموجودية له من غير ضد يضاده أو ند يماثله . « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » .

وأما ابداعه للكائنات متكثرة ، أو ابداعه العقل الواحد اذ هو واحد ، فقد ورد الالزام على المذهبين جميعاً . فان وجود الكثرة عنه وصدورها منه توجب تكثر وجوه / ١٢٢ واعتبارات في ذاته تعالى . ووجود الواحد عن الواحد يقتضي مناسبة بين الموجب والموجَب أو يقتضي اتحاد الموجب من كل جهة ووجه ، وكلا الوجهين باطل .

بل كلا الوجهين صحيح ، فان عموم الاضافة وخصوصها مذكور في التنزيل ومعقول عند أهل العقل قال الله تعالى ، ان كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبداً » . وهذا لعموم الاضافة اليه .

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

وقد يتخصص العام درجة فدرجة الى أن ينتهي الى واحد يكون عبدا / ١٢٣ . كما يعم الخاص درجة فدرجة الى أن ينتهي الى الكل .

فعباد الله العابدون الملائكة المقربون ، وحكم الروح القدس يقوم صفا والملائكة صفا ، حكم الكل مع الأجزاء أو العقل الأول الفعال مع المفارقات المدبرات أمرها .

وكما أن العموم والخصوص معقولان / ١٢٤ ومسموعان في العبودية ، كذلك يجري حكمهما في الابداع والخلق واضافة 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 يتلقى من قول الفلاسفة أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وسائر الموجودات تضاف اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية ، فان نسبة ذلك الواحد عنه لازم ذاته . فما الفرق بين القسمين ؟ / ١٢٥ .

. . . . . .

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

والسر فيه أن الجهة التى بها تحتاج الممكنات الى المبدع ، هو وجودها الممكن ، والوجودات فى هذه الجهة على السواء . فلا فرق بين المجردة عن المادة وبين الملابس المادة فى جهة الامكان ولا فى الوجود الممكن ، وانما يتفاضل القسمان من وجه آخر ، وينبغى أن يكون المبدأ الأول مبدء الكل على نمط واحد ، والتوسطات فى البين لتفاضل الدرجات / ١٢٦ .

أليس العقل الواهب للصور مفيض الصور على المواد المختلفة افاضة واحدة ولا تتكثر ذاتها بتكثرها . وتكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة . ولا يقال انه من حيث يصدر عنه بياض فى مادة وسواد فى مادة ، يحدث له حيثيتان وجهتان حتى تتكثر ذاته بتكثر الصور التى لا نهاية لها ، كذلك القول فى واجب الوجود لذاته ؟

فان قيل ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لأنه ممكن فى ذاته ، واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته ومعلوله الى غير ذلك من وجوه التكثر ، بخلاف واجب الوجود لذاته . فانه واحد / ١٢٧ من كل وجه قبل هذه الاعتبارات ، ليس يدفع وجه الالزام :

فان كثرة الصادر لو أوجبت كثرة فى ذات المصدر ، لتعددت الوجوه بتعدد الصادر عنه ولكانت تلك الوجوه مجتمعة فى ذاته بلا نهاية .

ولا شك أن ذات واهب الصور ، لم تشتمل على أعداد من الأحياء بلا نهاية) .

الى هنا ينتهى النقص الذى سقط من « مصارعة الفلاسفة » للشهرستانى ، والذى ورد فى « مصارع المصارع » للطوسى .

وقد استغرق نص الشهرستانى ورد الطوسى عليه من اللوحة ٩٢ الى اللوحة ١٢٧ ، مما دعانى الى عدم تدوين رد الطوسى خوف الاسهاب الذى يبعد القارىء عن نص الشهرستانى . مكتفية بتدوين نص الشهرستانى — نقلا عن الطوسى — دون تعليق ، أو — حتى — تخريج للآيات .

على أن تخريج الآيات سيكون فى الفهرس الخاص بها فى نهاية المخطوط .

أليس العقل الأول ، لما كانت فى ذاته واجبات محصورة ، صدرت [عنه] موجودات محصورة ، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للأفلاك أو كانت محصورة فى ثلاثة أوجه فحدثت عنها ثلاثة : عقل ونفس وهيولى ، على اختلاف المذاهب فى هذه المسألة .

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

« وهو على كل شىء قدير »[1] .

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

* * *

(١) س التغابن : اقتباس من آية : ١ .

المسألة الرابعة

فى

علم واجب الوجود

وتعلقه

بالكلى والجزئى

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

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

والفلاسفة تنكبوا[1] هذه الطريقة . فبعض القدماء منهم صاروا إلى أن العلم صورة المعلوم عند العالم ، ويستحيل أن يكون الأول ذات وصورة فى 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 وعاقل ومعقول ، وهو

---

(١) مكتوبة فى الأصل : ينكتوا ، والأصح ما كتبناه عاليه ، وينكبوا بمعنى : مالوا عن وتجنبوا .

واحد فى ذاته لا يتكثر به . أما أنه معقول ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هى طبيعة الوجود ، غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت فى المادة ومع عوارض المادة ، فانها من حيث هى 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 ، فبما هو / ٢٢ب 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 فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار . فانه ليس تحصيل الأمرين إلا

---

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

(واذ قد ثبت واجب الوجود (فنقول) انه بذاته عقل وعاقل ومعقول . أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هى طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود بما هى كذلك ، غير ممتنع عليها أن تعقل ، وانما يعرض لها أن لا تعقل اذا كانت فى المادة أو مكنوفة بعوارض المادة ، فانها من حيث هى كذلك محسوسة أو متخيلة .

(٢) انظر ص ٢٤٤ من النجاة .

(٣) يقول ابن سينا فى 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 فى كتاب النجاة ص ٢٤٤ ، وفى « مصارعة الفلاسفة » هويته .

[اعتبار] أن(١) له ماهية مجردة [هي] ذاته ، وأن ماهيته(٢) المجردة له. فكونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب كثرة ألبتة .

ثم قال : هو مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك أشخاصها .

ولا يجوز أن يكون عاقلا 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 ترتسم [ذاته] بشيء من معلوماته ومعلولاته ، بل ترتسم فيها صورة الوجود بعد /٢٣ أ أن كان إمكان الوجود . فالإمكان لجميع الممكنات كالمادة(٤) لها ، والوجود كالصورة .

---

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

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

(٣) كان موضوع العلم الالهي من المواضيع الهامة التي شغلت أذهان المفكرين والفلاسفة في القرنين الخامس والسادس الهجريين . وقامت خلافات عديدة بين القائلين بأن الله تعالى لا يعلم الا الكليات وبين القائلين بأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض الا يعلمها . وكان من نتائج هذه الاختلافات أن تصدى الامام الغزالي للفلاسفة بالرد على هذه المسألة في كتابه المعروف « تهافت الفلاسفة » الذي كفر فيه الفلاسفة في ثلاث مسائل منها أن علم الله تعالى كلي . (انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦ وما بعدها . ط . الرابعة) .

وقد شغلت هذه المسألة أيضاً الامام الشهرستاني ، وجعلها احدى المسائل السبع التي رد فيها على ابن سينا ، كما كانت بينه وبين بعض معاصريه — أعني الايلاقي وغيره — مناجلات بشأن موضوع العلم الالهي . (انظر بحثنا : الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٨٩ ، ٢٥٧ وما بعدها) .

(٤) مكتوبة في الأصل : والمادة .

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

الاعتراض عليه بالتناقض فى 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 فى الاعتبار ، فكيف ناقض آخر كلامه أوله ؟!

التناقض الثانى :

قال : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ؛

وهذا يشعر بأنه أبدع ثم عقل .

فقال بعده : عقله وعلمه فعلى لا انفعالى :

وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبدع .

وقال فى بعض مواضع أخر من كتاب « الشفاء » : عقله عين إبداعه ، وإبداعه عين عقله ، فترتفع الاثنينية بين العقل والإبداع(١) .

وهذا فى اللفظ والمعنى تناقض ظاهر .

---

(١) انظر الشفاء لابن سينا (الالهيات) ٢/٣٥٦ وما بعدها ط . سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م .

التناقض الثالث :

قوله : هو مبدأ كل وجود ، فيعقل من / ٢٢٣ب ذاته ما هو مبدأ له .

وقوله : يعقل ذاته لذاته .

فقد فسر العقل بالإبداع فى موضع ، وفسر العقل بالتجريد فى موضع(١) ، وهذا تهافت لا يهتدى إليه .

وأما النقض والإلزام عليه

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

وليس هذا تشنيعاً بل إلزام التكثر فى ذاته ، من حيث الاعتبار والاعتبار ، كما لزم النصارى من حيث الأقنوم والأقنوم .

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

---

(١) ذكر نصير الدين الطوسى فى رده على الشهرستانى فى « مصارع المصارع » نصاً للشهرستانى يفيد نفس هذا المعنى ، لكن يختلف معه فى العبارات . قال فى ل ١٣٤ :

(وقوله : يعقل ذاته بما يعتبر له أن له هوية مجردة ، فقد فسر العقل بالابداع ، وهو أمر ايجابى ، وفسر العقل بالتجريد فى موضع ، وهو أمر سلبى ، وهذا تهافت .

هو فسر العقل بالابداع ، فان كان بينهما تراخ ، فكيف جعل الابداع لغيره ، وان كان هو لغيره ، فلا بد من أن يكون هو هو . فكيف يشعر بانه متأخر عن تفسيره الذى هو هو) .

(٢) مكتوبة فى الأصل : تثبيت .

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

فما باله وضعها ثلاث اعتبارات ، ثم رفعها بهذا التفسير ، كالنصارى يضعون[1] التثليث فى الأقانيم ، ويرفعونه بالتوحيد فى الجوهر ، ويقولون: واحد بالجوهر، ثلاثة/٢٤أ بالأقنومية.

وما زاد ابن سينا فى هذا البيان إلا إشكالا على إشكال ، فإنه أدرج لفظ الماهية فيه ، [فـ]أوهم أن له وجوداً وماهية وجود أوجبت أن تكون مجردة لذاتها ، وتجردها تعقلها[2] ، وتعقلها[3] إبداعها .

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 ، فلتدل كل عبارة على معنى لا تدل عليه العبارة الأخرى ، وذلك تكثر .

وأقول : من رأس أنت مطالب من جهة بعض أصحابك باثبات كون واجب الوجود عالماً ، عاقلا ، ومعلوماً ، ومعقولا .

وما شرعت فى البرهان عليه إلا بقولك : هو معقول الماهية ، فان طبيعة الوجود وأقسامها لا يمتنع عليها أن تعقل ،

وهذه مصادرة على المطلوب .

فان النزاع واقع فيه ، والخلاف قائم عليك .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : يضيعون .

(٢) ، (٣) مكتوبة فى الأصل : تعاقلها .

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

وتعالى أن يعقل حتى يكون هو صورة ، بل هو فرق أن يَعلم و يُعلم .

وأنت ابتدأت البرهان بأن يَعلم ، حتى تثبت أن يُعلم ، وهم ناقشوك فى الأظهر .

فكيف تستدل بالأخفى على الأظهر ؟!

ثم دع كلامهم خلف قاف[1] ، وارجع إلى ما هو شاف كاف . إنك أخذت الوجود بالعموم والتواطؤ موضوعاً ، وحكمت عليه حكما عاماً محمولا ، فمن قال إن الوجـــود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك الذى هو فى حكم الاشتراك ، لا نسلم [له] عموم هذا الحكم .

هـذا كمن حكم على العين بأنها باصرة ، لانسلم له تعميم الحكم فى قرص الشمس .

وأنت اعتقدت فى الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته فى حق واجب الوجـود عن سائر الموجودات إخراجا أبعد تبايناً عن الباصرة وقرص الشمس .

فما أنكرت أن هذا الحكم لا يعمه عموم سائر الموجودات !

وشىء آخر: وهو أنك انتصبت لإثبات أن يعقل ، [وتصديت لبيان][2]

---

(١) قاف : جبل ، هو فى عرف العرب الأقدمين الجبل المحيط بالأرض ، وقد تصوروها مسطحة كالقرص المدور . (انظر المنجد ص ٤٠٣) .

(٢) مطموسة فى الأصل .

أنه لا يمتنع أن يعقل . وإذا لم يمتنع[1] ، لا يجب أن يعقل [ما لم يقرن][2] به/٢٥ أ دليل آخر .

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

قيل : وليس العارض مقصورا على الكون فى المادة ، بل ربما يكون عارض آخر . وكما أن المحسوس لا يرتسم فى العقل من حيث هو محسوس ، أى فى مادة ، كذلك المعقول لا يرتسم فى الحس من [حيث] هو معقول ، أى لا فى مادة .

فمن يتعالى جلاله عن الارتسام بشىء ، يتعالى أيضا عن ارتسام شىء به . وكما لا يدرك الشىء لشدة خفائه ، لا يدرك لشدة ظهوره ؛

فلم يكن المانع هو المادة ، أو علائق المادة .

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

وعاد الطالب جذعا ، والدست قائماً بينك وبين أصحابك ، إلى أن تصل إلى الكلى والجزئى ، إما أن يكون كلياً أو جزئيا .

ولو كان كليا ، لما تصور أن يكون فعليا ، [فان] المكون[3] الكلى يجب أن يكون كليا ، كما أن المكون بالعلم الجزئى يجب أن يكون جزئيا .

ولا كلى فى الأعيان ألبتة .

---

(١) الأصح : يمتنع .

(٢) مطموسة فى الأصل .

(٣) الأصح : المتكون بالكلى أو المكون بالكلى .

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

---

(١) يبدو واضحا أن ها هنا نقصا بين قوله : (وما أحدث به لم يكن على) ، وبين قوله بعد ذلك : (ابداع ذاته ...) .

وبالرجوع الى « مصارع المصارع » للطوسى ، وجدت بالفعل أن الطوسى قد أورد نصوصا ، نقلا عن كتاب «مصارعة الفلاسفة» للشهرستانى موجودة فى النسخة التى بين أيدينا ولكن فى صفحات متباعدة ، مع أنها متصلة المعنى بما سبق وبما يليها . وسأنقلها هنا بحسب ترتيب أفكارها . وسيكون ترتيبها كالآتى :

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

وسأحتفظ فى المتن عاليه بالنص مع عدم ترتيب لوحاته ، حفاظا على شكل النسخة الأصلية — الوحيدة — التى بين أيدينا . وسأكتفى بالتقويم فى الهامش .

وإليك النص مرتباً :

آخر ل ٢٥ أ :

فما به حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذى أحدث به ، وما أحدث ، لم يكن على/٢٦ب الوجه الذى حدث ؛ ولئن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم . فان 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 ، فالتجريد عن المادة كالتنزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض . فلم قلت إنه إذا لم يكن فى مادة ، وجب أن يكون عقلا أى عالماً وعالماً . وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشىء لم أوجب كونه عالماً أو عالماً ، عقلا أو عاقلا ، وهو كسلب مالا يليق بجلاله ، لا يوجب إثبات كونه عالماً .

ثم نقول : أثبت اعتبارات فى الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبت اعتبارات فى 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 ، فالذى اكتسب من غيره وجوده لا ماهيته . فان كانت تلك [الاعتبارات] لا توجب كثرة فى ذات واجب الوجود ، فلم [أوجبت ذلك فى] ٢٧ أ العقل الأول ، والسلب كالسلب والاضافة كالاضافة .

وإن أوجبت الكثرة فى ذات العقل الأول ، فلتوجب فى واجب الوجود . ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود إبداعاً واختراعاً ، ولا يوجب =

. . . . . .

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

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 أم كان عقله إبداعاً وإبداعه عقلا ؟

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

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

وان عقل وأبدع معاً ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبدع ؟ !

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 /٢٥ب أبدع ذاته بمعنى أنه عقل ذاته .

ومنها : أن العقل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا ، فليقل إن الابداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا .

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

ومنها : أنه يبطل قوله لانه يعقل الموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها وبتوسط ذلك أشخاصها . فان الأعيان والأشخاص تبدع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبدع . 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 عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها .

قيل : إذا جاز أن يكون مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ولم يتكثر بتكثرها ، جاز أن يكون عاقلا للمتغيرات ولا تتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرنا ، فانه ليس مبدأ للموجودات / ٢٦ أ التامة بأعيانها معا إلا بتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد وعاقل لشيء واحد ، وبتوسط مبدع وعاقل الموجودات التامة بأعيانها والأنواع والأشخاص كذلك ، فانه يعقل الأنواع ، وبتوسط يعقل الأشخاص . فنسبة الموجودات التامة التي هي المفارقات الى 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 الابداع والتعقل .

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

أقول : لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكائنات الفاسدات كذلك ، تخلص بالفرار الى إثبات العلم بالكليات ثم الجزئيات تدرج تحت الكليات ضرورة وتبعا . ومثال ذلك : العلم بأن يكون كسوف معين في وقت مخصوص ، لا يكون علما بالكائن في وقت الكسوف ولا بالذي مضى من الكسوف ، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم أو يكون علم آخر غير العلم الأول/٢٨ب 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 . فظن ابن سينا أنه بمثل هذا المثال يتخلص عن إلزام التعين . ولا خلاص ولات حين مناص .

فلينعم المجلس العالي في الالزامات التي أوردتها عليه ، والمطالبات التي خنقته بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين .

فأقول : توجهت عليه المطالبة باثبات كونه تعالى عالما من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالاحكام والاتقان في الجزئيات ، وأنت لا تقول إنه يعلم الجزئيات إلا تبعا وضرورة وهو لا يصح للاستدلال به : فان من طبع خاتما منقوشا على شمعة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع . واربما لا يكون علما بالنقش بل النقش قد جعل منه ضرورة وتبعا للطبع ، والناقش غير / ٢٩ أ الطابع . فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقتك .

وتتخلى عنه في البيان قليلا ، ونقول : سلمت كونه عالما أي عقلا وعاقلا ، وقلت صدقت . فقلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلي وجزئي . وإذا لم يجز 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 أولي ومكتسب .

فيقال : بم تنكر على من يثبت علما غير أولي ولا مكتسب ؟ =

. . . . . .

= وبكفيني من حكم النظر تحقيق المطالبة الحاقة دون المثال ، لكني أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال .

على أني أتخطى عنه قليلا فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فتكثر المعلوم يوجب تكثر العلم ، حتى يلزم أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات ، أو يتحد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوما واحداً كما لم يبدع الا عقلا واحداً . ويتوسط بعلم سائر / ٢٧ب المعلومات على اللزوم والاستتباع كما بتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الوجودات على اللزوم والاستتباع .

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

وإذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعقله ذاته ، كان عاقلا 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 عن الجزئي إلى الكلي ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود ! وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، وإنما يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على اللزوم ، فلا يعقل الكليات من حيث أنها كليات لأنه يتكثر بتكثرها ، 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 علمه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المتكلمين أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده ، وأن العلم يتبع المعلوم ، فيتبين المعلوم على ما هو 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 فعلي ، أعني به أنه سبب وجود المعلوم ، ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته . أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علما فعليا ، وعلمه بذاته علما انفعاليا ، وحينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه بذاته علم بالأشياء .

فتالله من حيرة على حيرة ، « ومن لم يجعل الله له نورا[١] فما له من نور» .

المعتقد [الثاني] : أن الأنبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك في مناهجهم ومنعوا الناس من الخوض في جلال الله عز وجل والجدال عليه والتكلم في صفاته [وامتلأت] كتبهم واشتهر قولهم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، وأنه أعلم السر =

ومنها أن العقل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا ، فليقل إن الإبداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا .

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

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

فان 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 مذهب الرجل .

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

= وأخفى ، وأنه يعلم / ٢٩ ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم الغيب والشهادة ، وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور من غير فرق بين الكلي والجزئي ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد . وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التي تدل على أنه يسمع ويرى ويجيب وهو بالمنظر الأعلى . فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدي ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته ، فيستغني به ولا يستغني 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 لعلمه بالجزئيات والكليات ، بل علمه فوق القسمين وإحاطته أعلى من الطريقين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعني العقل يدرك الكلي والحس يدرك الجـــزئي ، وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا ، « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير .

وقد قال / ٣٠ أ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة .

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

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه ، فانه ليس مبدأ للموجودات /٢٦أ التامة بأعيانها معا إلا بتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد ، وعاقل لشيء واحد ، وبتوسط مبدع وعاقل للموجودات التامة بأعيانها والأنواع والأشخاص . كذلك فانه 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 تعقل 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 بالكائنات الفاسدات كذلك ، تخلص بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات ، ثم الجزئيات تدرج تحت الكليات ضرورة وتبعا[1] .

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

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

---

(١) مكتوبة في الاصل : وابتغا .

الأول(١) /٢٦ب الوجه الذى حدث .

وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم ؛

فان العلم بأن سيقدم زيد ، لايبقى مع العلم بأن قدم .

فما الجواب عن هذا الشك ؟

ونحن نقول له : قولك بأن الأول بماهو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كالتنزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض.

فلم قلت : إنه إذا لم يكن فى مادة ، وجب أن يكون عقلا . أى علماً وعالماً ؟!

وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشىء لم أوجب كونه علماً أو عالماً ، عقلا أوعاقلا ، وهو كسلب مالايليق بجلاله [فلم] لايوجب إثبات كونه عالماً ؟

ثم نقول : أثبت اعتبارات فى الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبت اعتبارات فى 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 ،

فالذى اكتسب من غيره وجوده لاماهيته .

فان كانت تلك [الاعتبارات] لاتوجب كثرة فى ذات واجب الوجود

---

(١) هنا حدث تقديم وتأخير فى صفحات المخطوطات فى التصوير والترقيم . والذى يجب أن يكون تاليا لقول الشهرستانى : غير العلم الأول ، وهو ما جاء فى ل ٢٨ب ، ٢٩ أ لا ما جاء فى ل ٢٦ب ، وهو قوله : ولا كان علمه افعاليا .

وقد نقلنا الصفحات مرتبة حسب ترتيب أفكارها فى هامش سابق ، فلينظر هناك ص ٨٠ .

فلم أوجبت ذلك فى][1]/٢٧أ العقل الأول ، والسلب كالسلب والإضافة كالإضافة ؟!

وإن أوجبت الكثرة فى ذات العقل الأول ، فلتوجب فى 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 مما لاجواب عنه قطعاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له ،

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

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

ويتعالى أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبدع ثم عقل .

لزم أن يكون عقله انفعاليا لافعلياً .

---

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكررة فى الأصل : كالكسب .

وإن عقل وأبدع معاً ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبدع .

وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله إبداعه وإبداعه[1] عقله ، وهذا مذهب الرجل ، فيلزم عليها أشياء :

منها : أن العقل والإبداع - إن كانا مترادفين - فليقل[2] /٢٧ب المعلومات على اللزوم والاستتباع ، كما بتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الموجودات على اللزوم والاستتباع . وعلى هذا الاعتبار ، سقط الحكم بأنه يعلم الكليات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

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

أبصر كيف ارتق درجة العلم من الجزئى إلى الكلى ، ثم إلى العقل الأول ، ثم إلى ذات واجب الوجود !

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

وإنما يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على اللزوم .

فلا يعقل الكليات من حيث أنها كليات ، لأنه يتكثر بتكثرها ،

ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات ، لأنه يتغير بتغيرها[3] ،

---

(١) مكتوبة فى الأصل : إبداعا .

(٢) انظر ترتيب الصفحات وتنسيق النص فى الهامش الملحق بلوحة ١٢٥أ ص ٨٠ .

(٣) هذا هو مذهب أفلوطين (المولود عام ٢٠٤ م / متوفى عام ٢٧٠ م) الذى =

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 /٢٨أ ، وإلا كان علمه انفعالياً .

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

وأن العلم يتتبع للمعلوم ، فيتبين المعلوم على ماهو به .

أو المعلوم يتبع العلم .

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

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

ويلزم أنه لايعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته .

أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء[1] علماً فعلياً ، وعلمه بذاته علماً [2] انفعالياً .

= تنسب إليه الأفلاطونية المحدثة. وقد استطاع أفلوطين — لأول مرة — أن يفصل فصلا تاما بين الأول وبين بقيـــة الأشياء ، عن طريق تنظيم الوسائط التى بينه وبين سائر الموجودات ، على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقلى مرتب . فالأول فى القمة ثم يليه العقل الأول ثم بقية العقول . وبعقل ذاته بذاته لا بتوسط .

واستطاع أفلوطين أن يبين فى دقة كيفية صدور الموجودات عن الله ، وآثار القوى الإلهية فى الأشياء ، وبرتب هـذا كله فى نظام منطقى معقول . (انظر شتاء الفكر اليونانى لعبد الرحمن بدوى ص ١٠٩ وما بعدها . ط . الثالثة ، أفلوطين عند العرب لعبد الرحمن بدوى ص ٥٦ وما بعدها) .

وقد أخذ عنه بعض فلاسفة المسلمين فكرة الصدور — أو الفيض — وفسروا بها فكرة الخلق وصلة الخالق بالمخلوقات . من هؤلاء الفارابى وابن سينا .

(١) ، (٢) مكتوبة فى الأصل : علم .

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

فتالله من حيرة على حيرة !

« ومن لم يجعل الله له نوراً[١] ، فما له من نور[٢] » .

* * *

المعتقد [الثانى] :

أن الأنبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك فى مناهجهم ، ومنعوا الناس من الخوض فى جلال الله عز وجـــل ، والجدال عليه ، والتكلم فى صفاته ، [فامتلأت[٣]] كتبهم واشتهر قولهم أنه :

لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء[٤] ،

« فإنه يعلم[٥] السر وأخفى[٦] » .

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

---

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

(٢) س النور : آية ٤٠ .

(٣) بياض فى الأصل .

(٤) هذا المعنى ورد فى قوله تعالى « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » س سبأ : آية ٣ .

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

(٦) س طه : ٧ .

(٧) هذه التكملة هى اقتباس من آية ٢٥٥ من سورة البقرة ، وهى ما جاء فى ل ٢٩ب . حيث أنها هى التكملة التى كان يجب ورودها بعد ل ١٢٨ أ . فانظر ترتيب الصفحات الوارد فى هامش اللوحة ١٢٥ أ ص ٨٠ .

وقد ذكر الشهرستانى غير مرة أن الأنبياء عليهم السلام منعوا الناس من الخوض فى جلال الله وصفاته . قال فى « مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار » ل ١٢٥٨ أ :

(.... أن الخوض فى وحدانية الله وصفات ذاته وصفات أفعاله إلى جميع المسائل وانه علة موجبة وأنه بذاته عالم أو لذاته عالم ، وأنه كيف تصدر عنه الموجودات وكيف يحيط بها علما وكيف يريدها مشيئة ، وكيف يدبرها تدبيرا ، كل ذلك خوض فيما لم نؤمر به) .

/٢٨ب لكن العلم بأن القمر إذا كان فى برج كذا ، والشمس فى مقابلته فى برج [كذا] ، مع سائر الأسباب التى توجب الكسوف ، فلابد وأن يكون كسوف .

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

فظن ابن سينا أنه بمثل[1] هذا المثال يتخلص عن إلزام التعين ، ولا خلاص ولات حين مناص .

فلينعم المجلس العالى فى الإلزامات التى أوردتها عليه ، والمطالبات التى خنقته بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات[2] ، والقضا [يا] المشهورة لا تنتج اليقين .

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

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

فان 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 وتبعاً للطبع ، والناقش غير/٢٩أ الطابع .

فأنت بعد فى مقام المطالبة من طريقتك .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : بتمثل .

(٢) مكتوبة فى الأصل : تعيينات .

ونتخطى عنه فى البيان قليلا ، ونقول : سلمت[1] كونه عالما ، أى عقلا وعاقلا ، وقلت : صدقت .

فقلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلى وجزئى ؟

وإذا لم يجز أن يكون جزئيا ، يجب أن يكون كليا ؟

وما أنكرت على من يثبت علماً 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 ؟

ويكفينى من حكم النظر ، تحقيق المطالبة الحاقة دون المثال ، لكنى أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال .

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

أو يتحد معلومه ، حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً ، كما لم يبدع إلا عقلا واحداً .

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

---

(١) مكتوبة فى الأصل : تسلمت .

(٢) هذه اللوحة هى نهاية اللوحات التى جاءت مختلفة فى الترتيب ، وكان المفروض =

الغيب والشهادة(١) » ، و « أنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور(٢) » ، من غير فرق بين الكلى والجزئى ، ولا تميز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد .

وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التى تدل على أنه يسمع ويرى ويجيب وهو بالمنظر الأعلى .

فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدى 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 لعلمه بالجزئيات والكليات ، بل علمه فوق القسمين ، وإحاطته أعلى من الطريقين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى . وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا .

« لا تدركه الأبصارُ وهو يدرك الأبصارَ ، وهو اللطيف الخبير(٣) » .

= أن يأتى بعد آخر جملة فيها وهى : (أو يتعد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوما واحداً ، كما لم يبدع إلا عقلا واحداً ، وبتوسط بعلم سائر ...) .

ثم ما جاء فى اللوحة ٢٧ب وهو قوله : المعلومات على اللزوم والاستتباع ... .

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 أ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة : إن الأول لا يدرك من نحو ذاته ، وإنما يدرك من نحو آثاره .

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

ولما كان حظ الإنسان من صنائعه وافر[1] ، ونصيبه من الطاقة أكثر ، كانت معرفته أقوى ونتيجته أوفى .

وإذا كانت رتبة الملائكة المقربين ، الذين هم فى أعلى عليين ، أرفع وأعلى ، ولطائف الصنع فى جواهرهم أسنى وأبهى ، كانت[2] 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 البارى تعالى بجميع الموجودات جملها وتفاصيلها وكلياتها وجزئياتها ، ولا يشغله كلى عن كلى و [لا] جزئى عن جزئى ، 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 فى الكسوف .

بل العلم [الزمانى يتغير بتغير الزمان ، والغير الزمانى لا يتغير ألبتة] ، وعلمه تعالى ليس بزمانى ، بل الأزمنة بالنسبة إليه على السواء .

---

(١) مكتوبة هكذا فى الأصل ، وجاء ما بعدها فى صيغة أفعل التفضيل . لذا أرجح أن يكون صحيحها : أوفر .

(٢) فى الأصل : كان .

وليس إذا /٣٠ب جعله كليا ، الزمانى يتغير بتغيره لزمان ألبتة[١] .

وقد يجوز أن يكون كليا وهو فى زمان ، بل الكلى لا يتصور فى حقه تعالى ، كالقضايا الحملية والشرطية التى استعملها فى الكسوف .

أعنى إن كان كذا ، فيكون كذا . وعلم البارى سبحانه وتعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطا بإن كان كذا ، كان كذا .

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

وما هو مجرد عن المادة ، كيف يتصور أن يكون فعليا ؟ لأن التجريد نفى فى المعنى ، إذ ليس هو فى مادة .

وإذا كان فعليا ، أى موجبا للفعل والموجود ، كيف يكون كليا ! إذ الكلى ليس يوجد بالفعل فى الأعيان .

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

« ألا يعلمُ من خلقَ وهو اللطيفُ الخبير (٢) » .

ألسنا نختار إن حمل النطق على الإنسان وعلى الملك باشتراك الاسم ، فذلك العقل الذى هو الإنسان والملك يكون باشتراك الاسم . فالملائكة لا يعقلون الأشياء تصورا وتصديقا بواسطة /٣١أ الحد والقياس ، بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين .

---

(١) هذه الجملة من قوله : (وليس إذا جعله) إلى قوله : (ألبتة) غير واضحة المعنى والمقصود ، وقد يكون قصده منها هو ما وضعناه فى الجملة السابقة عليها بين معقوفتين .

(٢) من الملك : آية ١٤ .

فما ظنك بعلم أعلى من الأقسام كلها ؟

أيقال إنه كلى أو جزئى ؟

ومن دعاء الصالحين عليهم السلام :

يا من لاتراه العيون ، يا من لاتخالطه الظنون ، يا من لايصفه الواصفون . أى هو أعلى من الحس والخيال والعقل .

ثم يقولون : يا من حين أبتغيه أجده ، يا من حين أعبده أسكن إليه ، يا من إذا علم بوحدتى آنسنى بحفظه ، يا من إذا حيل بينى وبين الاستجارة أجارنى .

[المسألة] الخامسة

فى

حد[و]ث العالم

إن الفلاسفة على ثلاثة آراء فى هذه المسألة :

فجماعة من الأوائل ، الذين هم أساطين الحكمة ، من الملطيـــة[1] ، وساميا[2] ، صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها وبسائطها ومركباتها ، كما صار إليه جماعة من المسلمين .

وطائفة من أثينية[3] وأصحاب الرواق[4] ، صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المبسوطات والمركبات ؛

---

(١) أهل ملطية : هم من أساطين الحكمة الأوائل ، ومنهم تاليس الذى قال إن الماء هو أول الموجودات ، وأن الكون كله قد حدث من الماء .

ومنهم أيضا أنكسمانس الذى قال إن مبدأ الموجودات هو الهواء ، والكل حدث منه وإليه يعود .

ومنهم انكسمندريس الذى قال إن مبدأ الموجودات هو اللامتناهى (انظر فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة لقلوطرخس . ترجمة قسطا بن لوقا ص٩٧ ، ٩٨) .

(٢) يقصد بأهل ساميا هنا بروتاغوراس بن مندارخس من شامس — جزيرة فى مقابل ساحل آسيا الصغرى — الذى كان يرى أن المبادىء هى الأعداد والمعادلات ، وكان يسميها تأليفات والمركب من جملتها اسطقسات وهندسات (انظر المرجع السابق ص ١٠٠ — ١٠٣) .

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

ومن أساطين الحكمة الأوائل فى أثينا سقراط بن سوفر نقوس أستاذ أفلاطون ، وغيرهما .

(٤) أهل الرواق : هم الذين كان أساتذتهم يقومون بالتدريس لهم فى أروقة حتى =

فان المبادىء فوق الدهر والزمان ، فلا يتحقق فيها حدوث زمانى بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان . ومنعوا كون/٣١ب الحركات سرمدية .

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف[1] .

ومذهب[2] أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الإسلام[3] : أن العالم قديم [وأن] الحركات الدورية سرمدية .

ونحن نقدم على الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين :

إحداهما : فى بيان معنى التناهى وأن لا تناهى[4] ، وفى أى قسم من الأقسام يجب التناهى ، وفى أى قسم لا يجب .

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

= اشتهروا بالرواقيين . ومؤسس مدرستهم هو زينون بن قطيوس اكرانس الكلبى المتوفى عام ٢٦٤ ق م .

وقد قال بأن الله هو العلة الفاعلة والعنصر هو المنفعل وأن الاسطقسات أربعة (انظر فون أرنم : شذرات الرواقيين القدماء ١ / ٣ وما بعدها ، وانظر أيضاً خريف الفكر اليونانى لعبد الرحمن بدوى ص ١٢٥ وما بعدها . ط . الثالثة) .

(١) يقصد جماعة المسلمين هنا أحمد بن حنبل ، الفقيه المشهور الذى قال بقدم الكلمات والحروف ، والذى اشتهرت محنته فى التاريخ ، وهى التى نال فيها عذاباً لم ينله أحد ، لعدم قوله بحدوث الكلمات الإلهية ، وعرفت محنته باسمه ، وارتبطت بخلق القرآن الكريم .

وقد قال الباطنية بقدم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الأصوات والحروف ، وأثبتوا واسطة بين الخلق والخالق ، وسموه كلمة ، ورأوا أن الكلمات تتعدد بتعدد الأشخاص (انظر مصارع المصارع . خ . للطوسى . ل ١٧٠) .

(٢) مكتوبة فى الأصل : مذهبه .

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

(٤) ربما يقصد : اللا تناهى .

المقـــدمة الأولى

[فى]

[للتناهى وأقسامه]

قالوا : التناهى قد يكون حسياً ، وقد يكون عقلياً .

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

فالمكانى : كما ينتهى حد جسم بحد جسم . واتفقوا على [أن] جسما[1] لا يتناهى بعداً فى جميع الجهات ، أو فى جهة واحدة ، مستحيل .

والزمانى : كما ينتهى حد وقت جسم[2] بوقت .

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

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

وقد أجمعوا على أن عللا ومعلولات لا تتناهى ، هى مستحيل الوجود .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : الجسم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : بجسم .

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

والضابط لذلك : أن كل ما له وضع حسى كالجسم ، أو وضع عقلى مثل العلة والمعلول ، فان ما لا يتناهى فيه مستحيل .

وما ليس له وضـــع حسى كالحركات الدورية ، أو عقلى كالنفوس الإنسانية ، فان ما لا يتناهى فيه غير مستحيل .

° ° °

المقدمة الثانية

في

التقـــدم والتأخر والمعية

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 [المـ] علول .

وزادوا فيه معنى[1] خامساً : وهو : التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

ويمكن أن يزاد فيه معنى سادساً / ٣٢ب وهو : التقدم بالوجود فقط ، كتقدم الموجِد على الموجَد .

وحصر الأقسام فيما ذكرناه ، ليس أمراً مبرهناً[2] عليه ، فمن زاد أو نقص إذا ظهر ، كان مصيباً .

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

---

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

(٢) مكتوبة في الأصل : موهنا .

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

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

لكن العالم دائم الوجود بدوامه .

وشرع فى الاستدلال على ما قال .

قال(١) : العقل الصريح ، الذى لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شىء ، وهى الآن كذلك ، فالأولى [أن] لا يوجد عنها شىء . فإذا صار الآن يوجد منها شىء ، فقد حدث /٣٣ أ فى الذات قصداً وإرادة ، أو طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شىء مما يشبه هذا لم يكن .

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

وإذا كانت هذه الذات هى العلة ولا ترجح ، فإذا رجحت ، 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 صرفا .

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

وقال أيضاً : كيف يتميز فى العدم وقت تُرك ووقت شروع ؟ وبماذا يخالف الوقت [الوقت] ؟

---

(١) يقصد : ابن سينا .

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

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

فإن حدث فى ذاته ، صار محلا للحوادث .

وإن حدث فى محل ، فلا محل قبل المحل .

وإن حدث لا فى محل ، فالكلام فى ذلك الحادث[1] /٣٣ب المفصل .

---

(١) يبدو أن ها هنا نقصا سقط من النسخة الخطية التى معنا ، فإن كلمة « المفصل » لا تتفق وما قبلها من كلام . لذا سنحاول إتمام هذا النقص فى الهامش بما جاء فى كتاب الطوسى — نقلا عن مصارعة الفلاسفة للشهرستانى — وتتمة نص الشهرستانى موجود فى اللوحة ١٧٦ من « مصارع المصارع » لنصير الدين الطوسى وما بعدها .

وكما سبق ، سأنقل النص — فى الهامش — دون رد الطوسى .

وهاك النص :

(١٧٦/ وإن حدث لا فى محل ، فالكلام فى ذلك الحادث كالكلام فى العالم ، [و] الحق الأول مبدأ لأفعاله ، والمبدأ سابق على الفعل ، فبماذا سبق ؟ أبذاته أم بزمان ؟

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

. . . . . .

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

فتقدر تلك الأزمنة الغير المتناهية موجودات غير متناهيـــة . وكل ما ألزمتمونا فى الحوادث التى لا تتناهى ، يلزمكم فى الأزمنة التى لا تتناهى .

وكذلك كلامنا فى المتحركات . 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 فى زمانه ، وهو كالضوء من السراج والشعاع من الشمس ، فإنهما يقاربان زمانا . والسراج متقـدم على الضوء ، ولذلك تقول : وجـد 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 ها هنا نقله .

الاعتراض عليه

نتكلم أولا فى الدعوى والفتوى ، ونتبين فيها اشترا كا فى لفظ الدوام والوجود . ومالم يخلص محل النزاع من وجوه الاشتراك ، لم يبين وجه الاحتجاج . فقوله أولا : العـالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل اشتباه . وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بايجـاده ، 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 ، لزم منه محال .

ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه أو بمعنى أنه واجب بغيره .

ولو فرض عدمه ، لم يلزم منه محال

فلم يتلازما فى الوجود ابتداء دواما /١٧٩

فلم يكن الدوام فى الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنيين مختلفين فى الحقيقة ، ولم يكن الوجود فى الدوامين بمعنى واحد بل بمعنيين مختلفين فى الحقيقة .

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

ثم الآية الكبرى التى استعظموها من ابن سينا ، هى قضايا وهمية ومقدمات خالية ، خيل من سحره إليهم أنها تسعى ، فأوجس فى نفسه خيفة موسى ، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى » .

وهى بعينها شبه الكرامية فى المكان ، نقلها إلى الزمان ، واستنامن يقعقع بالبنان .

وقوله : إن الذات الواحدة إذا كانت /١٨١ من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شىء ، وهى الآن كذلك ، فالآن أيضا لا يوجد منها شىء . =

. . . . . .

= [والخصم] ليس يثبت وراء العالم زمانا ألبتة لا منقضيا فيسمى قبلا ولا مقارنا فيسمى الآن ، كما لم يثبت وراء العالم مكانا ألبتة لاخلاء و [لا] ملاء . /١٨٢

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 البارى تعالى مكانياً ، لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده — جلت عظمته — زمانيا ، لم يجز أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشغول ، حتى يسمى أحدها تركا للفعل والثانى فعلا .

فان قال : إنك لم تثبت قبلا على العالم ولا زمانا متناهيا أو غير متناه ، فقد قضيت بتلازم وجودين : وجود الصانع ، ووجود المصنوع . وكذلك إذا لم تثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل ، فقد صرحت بالتلازم. /١٨٥

إنك إذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطلته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع . وإن لم تثبت وقت التعطيل والترك، فقد وافقتنى فى الإيجاب ، فإنى أقول : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن الجود فيتلازمان .

قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتاً ثم فعل تعطيل ووقت شروع ، فان فى العبارة تجوزاً وتوسعاً ، فان فى : لم يفعل ، إشعار بالماضى ، وفى : ثم فعل ، دلالة على المستقبل ، وليس فى العدم ماضى ومستقبل . =

. . . . . .

= وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيولى ثم أبدع الجسم ، ولم يشعر ذلك بالماضى وتعاقب الزمان بعده . / ١٨٦

فليس فى العقل وقت قبل الوقت ، ولا وقت مع العقل ، كما ليس فى العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم متيامناً ولا متياسراً ولا دون العالم تحتاً .

وإنى 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 فى الأزل . فقد جمعت بين طرفى نقيض ، أعنى إثبات الأولية ونفى الأولية !

أليس إذا قال قائل : إذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً فى/ ١٨٨ الجهات ، غير متناه ، فقد تعطل عن إفاضة الجود ، وانتقص جوده عن كماله ؟

قيل : إذا لم يكن وجود جسم غير متناه ، رجع النقص إلى قابل الجود لا إلى جود المفيض .

إذا لم يكن يتصور الجود ، فلا يكون هناك الجود أصلا . لأن الجواد يكون باضافته إلى الجود جواداً . وهو مطالب ها هنا بامتناع زمان لا نهاية له فى جهة الماضى ، ولا يعينه التكرار والتمثيل ، بل عليه إقامة الدليل الذى لا يحوم حوله ، عليه التصور العقلى فى الزمان كالتقدم العقلى فى 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 ، لكن =

. . . . . .

= بشرط أن يكون متناهى الذات /١٨٩ إذ قام الدليل على أن جسما لا يتناهى غير ممكن ، كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً ، ولكن بشرط أن يكون متناهياً . فان زماناً لا يتناهى غير ممكن =

قال [ابن سينا]: للجسم وضع طبيعى ، فلا يمكن فرض اللانهاية فيه . وليس للزمان وضع طبيعى ولا ترتيب عقلى ، فيتصور فرض اللانهاية فيه .

عليه قلت : هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر ، لأن البرهان الذى دل على استحالة وجود جسم لا يتناهى بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لا تتناهى زماناً ، ووجود النفوس النباتية [و] الإنسانية لا يتناهى عدداً /١٩٠ إذ الأوسط فيه أمور أولية :

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر .

ومنها أن الأقل والأكثر إنما يكونان فى العدد المتناهى ، ومالا يتناهى لا يتصور فيه الأقل والأكثر .

ومنها أنه لا يتحقق فى غير المتناهى جزء معلوم مثل النصف والثلث والربع ، ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً فى كل صورة .

والغرض فى الكلام أولا فى النفوس الإنسانية ، فنقول : لو جعل فى الوجود مالا يتناهى من النفوس الإنسانية يوم الأحد ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس فى يوم الإثنين ، فان مالا يتناهى عدداً لا يزداد بعدد ، ولكن قد ازداد = باستئناف فيض الثانى [نتيج 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 نبتدىء من نفس ليس قبلها نفس ، فتتناهى الأشخاص . ولابد من أن نبتدىء من شخص ليس قبله شخص ، فتتناهى الحركات والمتحركات . ولابد أن نبتدىء من حركة ليس قبلها حركة ، فيتناهى الزمان العاد للحركات ، ولابد أن نبتدىء 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 لعلة 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 مالا نهاية له ، لم يمكن تحصيل هذا السبب الذي وقع الفرض فيه ، فتوقف وجوده على وجود مالا يتناهى متعاقبة أو محصورة في الوجود ، وذلك غير ممكن .

فننتقل 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 قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ، فكذلك تسلسل إلى مالا نهاية له ، وذلك باطل /١٩٥ .

وقد اتفقنا على استحالة وجود علل ومعلولات بلا نهاية ، إلا أنهم أجروا هذا الحكم في العلل الفاعلية ، ونحن ألزمناهم غير ذلك في العلل . =

. . . . . .

= والعلل فى توقف المعلولات عليها ، متساوية .

فاذا ثبت أن النفوس والأشخاص/١٩٦ متناهية ، وإنما يبتدىء من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة فى الوجود أو كانت معاً فى 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 الذى هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً . وهذا غاية ما أردناه .

ونقول أيضاً : البرهان الذى أوردتموه على استحالة بعد لا يتناهى أو جسم لا يتناهى ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهى نقطة ، وتقدر فى وهمك بعداً لا يتناهى ، مبدؤها تلك النقطة ، وتفرض خطاً آخر على موازاة ذلك أقصر منها بذراع ، /١٩٧ ثم تطبق النقطة على النقطة والخط على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان غير متناهيين ، [و]كان الأصغر مثل الأكبر ؛

وإن انتقص من الطرف الغير المتناهى بمقدار الذراع القاصر ، صار غير المتناهى منقطعاً متناهياً ، فما يوازيه صار متناهياً . فبان أنه لا يتصور جسم أو بعد فى جسم غير متناه .

فننقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس الإنسانية وأعداد الحركات الدورية ، وهم لا يفرقون بين الصورتين إلا بأن الجسم له وضع ، فيمكن أن يفرض فيه خطان يبتدئان من نقطة إلى ما لا نهاية له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع . وغير الوضع لا تأثير له فى الفرق . فان الخط المفروض فى الجسم موهوم ، وكل ما تقدر فى الخط الموهوم ، أمكن تقديره فى العدد الموهوم . =

. . . . . .

=فافرض زيداً واجعله نقطة ، وافرض آباءه إلى ما لا يتناهى خطاً مستقيما . وافرض عمروا واجعله نقطة أنقص من زيد بأبوين أو ثلاثة ، واجعل آباءه إلى ما لانهاية له خطاً ، ثم قدر أن زيداً وعمروا توأمان فى الوجود ، وسُق البرهان إلى النهاية . ونحن بينا قبلُ نوعَ ترتيب فى الأشخاص ، كما كان فى العلل والمعلولات ، والترتيب فى العلل والنفوس والأشخاص كالوضع فى الأجسام والأبعاد . والبرهان كالبرهان كفرسى رهان /١٩٨

ثم اعلم أن الدور فى النطفة والإنسان والبيض والدجاج والحبّ والشجر إنما ينقطع إذا عينت [المراد] من أحد الطرفين ، وإلا لتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر ؛

وذلك يؤدى إلى أن لا يحصلا أصلا وقد حصلا ، فلا بد من قطع الدور بأحدهما . والمبدأ فى الأشخاص الإنسانية/١٩٩ بالأكمل أولى .

ومما يستدل به على ابن سينا : أنه ذكر/٢٠٠ فى «الشفاء» أن الاستدلال بالوجود على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود على الأشياء ، أولى وأشرف مما يستدل بغيره عليه .

فمن هذا قال : لا نشك أن ههنا وجوداً ، وينقسم إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته . وتكلم عن القسمين .

ثم قال عليه : إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته ، والممكن ما ليس بضرورى الوجود ولا بضرورى العدم ، بل يستوى عند العقل طرفاه وجوداً وعدماً .

وإذا ترجح جانب الوجود على العدم ، احتاج إلى مرجح . =

. . . . . .

=وإلى هاهنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان ، فأقول : المرجح لا يخلو إما ان 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 ضرورى الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضرورى الوجوب والامكان ، لأن ذلك يتناقض فى نفسه لفظاً ومعنى . ويرجع حاصل القول إلى أن الممكن غير ضرورى /٢٠٢ الإمكان .

وكيف يكون ذلك والإمكان ماهية ؟ وماهية الشيء ضرورية له ، ولا تفارق الذات ذاته ، فيتعين أن المرجح موجد لا موجب ، وسقط التلازم الموهوم أصلا .

/٢٠٣ بقى 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

وعند القوم إنما يرجح الوجود على العدم فى الممكن لذاته إفاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الافاضة والايجاب .

ويقال : ما الذى اقتضى كونه مقتضياً موجباً ، كما طالبونا بوقت الافاضة=

. . . . . .

=والايجاب .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 لكماله ما له تبع لفيضه .

قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجباً بالذات ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير إفاضته وإيجابه ./٢٠٠

وهذا حكم التبع ، والتابع أبداً مع المتبوع في الوجود ، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذات بل تبعاً وبالعرض ، قول غير قولك يحصل لأن كل علة تقع لمعلوله .

ولا يقال : إنه ليس يصدر عن علة بالذات .

وأما أنه غير مقصـــود ، فان أردت/٢٠٦ أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب .

وإن أردت به أن العلة لا يقصده ، أي لا يكون له في إيجاده قصد غير ذاته ، فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها .

فأنتم طالبتمونا بوقت الابداع وسببه ، ونحن طالبناكم بأصل الابداع وسببه .

وألزمتمونا حدوث حادث لا من حادث ، وألزمناكم وجود الموجودات تبعاً وبالعرض لا بالاختيار والقصد الأول . =

. . . . . .

= والطبع والاتفاق باطلان لا مدخل لهما فى كماله تعالى. /٢٠٧ بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت فى الوجود ، أعنى ترجيح جانب منها على جانب ، ولا بد من مرجح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

وإضافة الممكنات إليه تعالى ووجوه الاضافات إليه مختلفة . فمنها الاضافة والايجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الارادة/٢٠٨ والاختيار والقصد . ولك أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الاضافة بالاختيار والارادة والخلق والأمر والملك لما فى هذه الاضافة من كمال الجلال والاكرام ، ولما فى سائر الوجوه/٢٠٩ من النقض والانثلام .

فنى الإيجاب والإفاضة شبه التوالد والتناسل ، وفى الطبع والميل شبه القسر والحاجة ، وفى الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة .

والله تعالى منزه عنها ، تبارك اسمُ ربِّك ذى 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 الموجِد على الموجَد وراء العلة بالذات . وقد بينا أن مفيد الوجود غير مفيد الوجوب . =

. . . . . .

= يقال : أوجده ، فوجب [به] . ولا يقال : وجب به ، فوجد .

وإذا تقررت هذه القاعدة فى التقدم والتأخر ، يتبين أن الوجوه المذكورة جارية كلها فى المعية .

فنعود فنقول : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان ، فإن وجود البارى تعالى ليس زمانيا ؛ وكما لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زماناً ، كذلك لا يكون معه زمانا ، وليس العالم معه تعالى المكان ، فان وجوده ليس بمكانى ، فكما لا يكون فوقه مكانياً ، لا يكون معه متيامناً أو متياسراً .

وليس العالم/٢١١ مع الله تعالى بالشرف . فان واجب الوجود لا يساوى الجائز 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 ، فان وجوده لا من طريق العدد . فثبت أنه كان الله ولم يكن معه شىء .

وقد سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن بدء هذا الأمر ، فقال : كان الله ولم يكن معه شىء .

وقد أخبر عن سر المسألة ، ونص على متن الحكمة ، وقطع الأمر بما يفسد الحد ويصيب المفصل) .

إلى هنا ينتهى كلام الشهرستانى الذى يجب أن يكون فى متن الكتاب ، والذى نقلناه عن « مصارع المصارع » للطوسى دون أن نسهب بنقل رد الطوسى 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 السراج على الضوء ، وتحرك اليد على تحرك الخاتم . فان الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان كالمثالين المذكورين . فان وجودهما زمانى ، ولا يجرى فى حق البارى تعالى ، فانه يتقدس عن الزمان .

ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان ، ولا أن يقارن بالوجود ، فإنا قد بينا أن الموجِد يتقدم على الموجَد فى الوجود .

ولهذا قالوا : الوجود لله تعالى أولى وأول .

فأسفر وجه المسألة كفلق الصبح ، وتبين مثار الشبهة ، وعاد الخلاف إلى أن حوادث لا أول [لها] محصورة بالوجود معاً أو متعاقبة متتالية ، مستحيل الوجود . وقد بينا ذلك بما فيه مقنع .

ومن الموجودات العلوية مفارقات للمادة ، مجردات عن الهيولى ، قد نشأت عن الأحياز المكانية والأحوال الزمانية / ٣٤أ والأعراض الجسمانية ، لها مبدأ ذاتى وأول وجودى ، ابتدعها البارى تعالى بقدرته ابتداعا ، واخترعهم فى مشيئته اختراعا . وهى مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الزاكيات ، والكلمات مصادرها ، وما دونها الكواكب والأفلاك المتحركات التى هى هياكل تلك الروحانيات .

فإنما يبتدىء الدهر والزمان حيث حدوث الحركة ، وإنما تبتدىء الحركة منها حيث الشوق الطبيعى ، والنزاع الطلبى إلى كمالاتها .

فالأولية الزمانية ، لن تكون إلا للمتحركات .

والأولية [المكانية] ، لن تكون إلا للمفارقات .

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 فى حقه تعالى معنى .

والزمان والمكان توأمان تراكضا فى رحم واحد ، وارتضعا من ثدى واحد ، ولوعى عليهما[1] فى مهد واحد .

فاضرب الدهرى بالجسمى ، والجسمى بالدهرى ، واطلب دين الله تعالى من الغالى والمقصر[2] ، وجلال الله تعالى /٣٤ب فوق الأوهام والعقول ، فضلا عن المكان والزمان .

وحيث ما اشتقت العبارة باستعارتها فى آفاق الفكر الجائل فى عرصات المطلوب ، صار ما يرام وضوحه غامضا ، وما يتمنى فيضه غائضا . وكلت الآلة ، وضلت الحالة ، وعاد العقل الإنسانى عنده هباء ، والجبلة استحالت عفاء .

فلا وجه بعد هذه المعانى التى طلعت عليها شمس المظلمة نطبختها فى أمواج البحار ، وسيحتها فى أدراج الرياح ، إلا الركون إلى الشرع الطاهر

---

(١) مكتوبة فى الأصل : عليها .

(٢) جاء فى عيون الأخبار لابن قتيبة ١ / ٣٢٦ أنه كان يقال : « دين الله بين المقصر والغالى » .

والحنيفى الطاهر . فانه يؤنس كل الأنس ، وليس يوحش كل الإيحاش ، ولو أنه لم يرو كل الإرواء ولم يعطش كل الإعطاش .

ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عنها ما قد تكآدنى[1] ثقله ، ونهضنى حمله من فتن الزمان وطوارق الحدثان .

فإلى الله تعالى المشتكى ، وعليه المعول فى الشدة والرخاء .

فاقتصرت على إيراد رءوس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات ومحارات[2] ، فمن حلها فهو أولى بها إن شاء الله تعالى .

* * *

---

(١) تكآدنى : ويمكن أن تكتب : تكاءدنى ، أى شق على الأمر . وهى لفظة مشتقة من كأد بمعنى : عقبة . ومنها كؤد أى : شاق .

والكآداء : الشدة والظلم والحزن . وتكاد الشىء : أى كابده .

وتكادنى الأمر : أى شق على . ومثلها : تكاءدنى .

(انظر مختار الصحاح ص ٥١٠ ، القاموس المحيط ١/٣٤٤) .

ولعل الشهرستانى يشير هنا — من طرف خفى — إلى ما ألم بالبلاد من فتن أثرت تأثيراً كبيراً على السلطان سنجر الذى كان يقربه إليه — أى يقرب الشهرستانى — وإلى وفاة نقيب ترمذ الذى كان قد بدأ فى تأليف الكتاب من أجله ، وربما تكون إشارته تلك إلى بلاء آخر ألم به . والله أعلم .

(٢) مكتوبة هكذا ، وقد تكون مشتقة من الحيرة ، ويعنى بها الأمور المحيرة . ولعلها ، « محادات » كما جاء ذلك فى اللوحة التالية ٣٥ أ ، وهى بمعنى المخالفات ، أى مخالفات العقول . وهى أليق بالأسئلة والاشكالات والشكوك التى نوه عليها .

/ ٣٠ أمحادات(١) العقول

أن الحكيم يطلب العلة فى كل شىء والسبب لكل حادث . إما علة فاعلية ، أو علة مادية ، أو علة تمامية ، وقلما يطلب علته الصورية .

فأول مايسأل عن حصر المبادىء ، أهى(٢) المحصورة فى عدد(٣) معلوم ، [أم] غير محصورة ولا متناهية ؟

فان كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أولى من عدد .

وإن من الأوائل من قال : المبادىء أربعة : الأول والعقل والنفس [والهيولى] .

---

(١) محادات : أى مخالفات . وهى لفظة مشتقة من حاد ، محادة : المخالفة ومنه مايجب عليك . وكذا التحاد . (انظر القاموس المحيط ١ / ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، مختار الصحاح ص ١٢٦) .

فكأنه يقول : مخالفات العقول ، يقصد بها التناقض الذى وقع فيه ابن سينا . وهو فى ذلك يؤكد ماسبق أن قاله من أنه سيبين وجه التناقض فى كلام الشيخ الرئيس ثم يرد عليه معقباً وناقداً وداحضاً .

ومحادات العقول هى آخر ما أشار اليه فى نهاية المسألة الخامسة ، وكان من الطبيعى أن يذكر الأسئلة والشكوك والإشكالات ثم المحادات ، إلا أنه بدأ بالمحادات ، وثناها بالاشكالات.

وبالرجوع إلى « مصارع المصارع » للطوسى ، وجدته يقول فى ل ٢١٦ ، ٢١٧ :

(وعد فى المسألة السادسة حصر المبادىء ، وقد جرى شىء من ذلك فيما مضى) .

ولكن قول الشهرستانى كان واضحاً صريحاً فى أنه سيضم المسألة السادسة إلى السابعة عندما قال : المسألة السادسة فى حصر المبادىء حولت مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك معضلة (انظر مصارعة الفلاسفة ل ٣ب) .

ولذا لم أجد نصاً للمسألة السادسة فيما نقله الطوسى ، وعليه تكون بداية المسألتين السادسة والسابعة هو ما قاله فى اللوحة ٣٥ أ ، وبدأه بقوله : محادات العقول .

(٢) مكتوبة فى الأصل : وهى ، والأصح : (أهى) على سبيل الاستفهام والتساؤل .

(٣) مكتوبة فى الأصل : عدم .

ومنهم من قال : خمسة ، وزاد الطبيعة .

ومنهم من قال : ستة . وزاد الخلاء .

ومنهم من قال : سبعة ، وزاد الدهر والزمان .

وابن سينا يميل إلى أنها تسعة هى العقول [و] المفارقات ، وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ نيفا وأربعين عقلا . وربما يقول تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات ، وتعددت النفوس بعدد الأفلاك ، ولربما دل الرصد على أنها تسعة .

فما الذى ينجينا من هذه الحيرة ؟ ومن الذى يخلصنا من هذه الورطة ؟!

[إشكال]

المفارقات تتميز بالفصول النوعية ، كالنطق للانسان . أو بعوارض شخصية ، كالشكل/٣٠ب والصورة للانسان ، أم بوجه آخر ، كما نص عليه أنها تمايز بالحقائق الذاتية .

وهذا التقسيم ليس معلوما . فان اسم الجوهرية قد شملها شمولا ذاتياً ، كالجنس . فلا بد من تمييز بفصل ذاتى نوعى .

ولا بد من عوارض شخصية عينية ، حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا [أ] و ذاك .

ولا يكون ذلك إلا بأبدان لها كالأفلاك ، فلا تكون إذاً مفارقة مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينها[1] وبين النفوس الإنسانية ، وحينئذ يتمكن فيها هيئات من أحوال حركات الأفلاك ، كما تمكنت فى النفوس الإنسانية من حركات الأبدان .

وبالجملة ، فتخرج من أن تكون مفارقات من كل وجه .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : بينهما .

إشكالات

الجسم مركب من مادة وصورة ، ويستدعى علة فاعلية .

فما العلة لوجود المادة ؟ وما العلة فى وجود الصورة ؟ وما العلة لتركبهما معاً ؟

فإن كان الإمكان فى ذات العقل الأول هو العلة لوجود المادة ، فالإمكان فى كل موجود غير واجب الوجود كذلك ؛

فلينا سب وجود المادة [حتى يوجد كل موجود ممكن] ، بل الإمكان/١٣٦أ طبيعة عدمية ، فلا يناسب وجود شىء ما .

والعلة فى وجود الصورة ، لا يجوز أن يكون إمكان وجوده ، بل وجوب وجوده بالغير . ووجوب الوجود بالغير[١] فى كل موجود عن العقل الأول على وتيرة واحدة ، فيلناسب كل صورة .

وبالجملة ، ما تذكرونه من وجود[٢] المناسبات فى العلل ، فهو موجود فى المعلولات ، فليست العلة أولى بعليتها من المعلول .

ثم الاستعداد فى المادة ليس متناهياً[٣] فى جميع المواد ، بل يختلف . فما سبب الاختلاف فيها ؟

وإنما تختلف [الصور لاختلاف استعدادات المواد ، والهيولى الأولى لا تختلف] استعداداً ، بل هى مستعدة لقبول صورة الجسمية فقط .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : بالعين .

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد يصح أن تكون : وجوه .

(٣) لا تتناسب كلمة « متناهياً » هنا مع سياق الجملة ، وإنما كان من الأصوب أن تكون : متشابها .

فأما مقادير الصور والأشكال فى الصغر والكبر والأقل والأكثر والخاصة والأثر ، فيستدعى عللا تناسبها .

فما تلك العلل ؟ وما الذى أوجب اختصاص الهيولى بقبول صورة الجسم [و] الشكل ، على المقدار الذى هو عليه ، ليس يزيده ولا ينقصه ؟

وأنكم طلبتم العلة لكريتها ، فقلتم : إن العلة إذا كانت واحدة ، والمادة واحدة ، وجب أن يكون الجسم متشابه الأجزاء ، وهو شكل الكرة ، إذ لازاوية فيها/٣٦ب يتخصص بها شكلا مربعاً أو مثلثاً أو غير ذلك .

فهلا طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجماً أو فلكا ، علة ، فيعرف بها مقادير الأعظام والأجسام ، وكذلك القول فى أبعادها وأماكنها وحركاتها وأزمانها ؟

فان المجسطى ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة وجودها .

والالهيات تشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية .

والمطالبة توجهت عليهم فى هذه المشاكل ، توجه مطالبة الغريم على الغريم المماطل .

وإذا أعتيك جارانك ، فعولى على ذى بيتك .

سؤال وإشكال

إن كان كل متحرك يستدعى محركا ، فان [كان] المحرك متحركا ، استدعى أيضاً محركا ، 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 .

فان كان ساكنا ، فالسكون لا يوجب الحركة التى هى ضدها .

وإن كان غير ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهراً عقليا .

فما الذى /٣٧ أ أوجب فيه أن يكون محركا لغيره ؟

أشوق يحمله ؟ أم كمال يطلبه ؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أيمكن الوصول إلى كماله ؟ أم لا يمكن ؟

فان أمكن ووصل ، فيجب أن يقف عن التحريك ، فيسكن المتحركات كلها .

فان لم يمكن ، ولا يصل إلى كماله البتة ، فهذا إذاً متعب ، دائم العذاب ، متواصل الأحزان ، متزايد النقصان ، لا يزداد بحركة إلا شوقاً إلى كماله ، ولا شوقه إلا بُعداً عن كماله .

وإن قيل : أنه ينال فى كل حركة كمالا جزئياً ، فالتذاذه بكماله الجزئى تلهية عن أذى الشوق إلى كماله الكلى .

قيل : من مواقف العقل وقصوره عن نيل كماله الكلى ، ملهية عن الالتذاذ بكماله الجزئى .

[و] إن كان الجسم للكل كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ، إذ ليس وراءها خلاء ولا ملاء [يظهر لسطح هو أعلى . فاذا توهم شيئاً إما خلاء أو ملاء] ، فحينئذ يتصور لك سطح أعلى .

ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان متوازيين ، فما الذى أوجب تعين

القطبين بالمكان الذى هو فيهما الآن ، وأجزاء الكرة متشابهة متساوية ، وليس جزء أولى من جزء .

وإنما أطلب بهذه المطالبة العلة الفاعلية لا الغائية .

ثم إن كانت حركات الأجرام مكانية ، أوجبت/٣٧ب خرق تلك الأجرام ، وهى لا تقبل الخرق .

وإن كانت وضعية ، فالحركات الوضعية إنما تحدث إذا سبقتها حركة المكان والأين ، كالمربع ذو وضع . فاذا تحركت رجله إلى شكل آخر غير التربيع ، حدثت له حركة هى فى نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض .

فلا بد من حركة النقلة لبعض الأجزاء ، حتى تتبدل بسببه سائر الأجزاء بعضها إلى بعض ، وإلا فالحركة فى الوضع لا يتصور وجودها .

شك

العلة والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجوده ، ووجد منه شىء آخر .

ثم قد يكون بماهية وجوده من ذاته ،

وقد يكون من غيره .

وما يكون من غيره ، فقد يكون كالجزء لما هو معلول له ، كالصورة والمادة للجسم .

أو لا يكون ، كالفاعل والغاية على التقسيم الذى ذكره ابن سينا فى كتبه .

وغرضه حصر العلل فى أربعة : المادة ، والصورة ، والفاعل ، والغاية .

فالشك عليه : أن المادة لم يتم لها وجود ، ووجد منها جسم . وما لم يتم وجوده فى نفسه ، فكيف يوجد منه شيء آخر ؟ !

ثم التقسيم الذى أورده ليس [بحاصر لجميع] أقسام العلل/١٣٨أ، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الأقسام التى أوردها . كما عدوه من الآلة .

وما ذكره من التقوم به ، احتراز لفظى ، ليس يمنع معنى العلية والسببية.

ولو قيل : الفاعل والغاية كافيان فى العلية ، والمادة كالآلة ، والصورة كالصورة فى نفس الفاعل ، فمن 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 عقلا بالفعل . فانها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها فى القوة ، مبرهن مسلم .

فلم ينبغى أن يكون ذلك المخرج — الذى هو عقل بالفعل — واحداً بعينه ، هو العقل الفعال ، المدبر لفلك 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 / ٣٨ب الوجود الأول تعالى وتقدس ، فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور ؟ !

تبارك الله الواحد ، القهار ، العزيز ، الجبار ، الكريم ، الوهاب .

وإن طلبتم شيئاً قريباً من السماويات ، وجعلتم الفلك الأخير [و] مدبره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على المواد الصور ، التى استعدت لها .

فلم اعتبرتم القرب المكانى فى الجواهر العقلية ؟ !

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية فى البعد والقرب على السواء ؟ !

وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج لما بالقوة إلى الفعل من العقول ؟ !

« الله ولىّ الذين آمنوا ، يُخرجهم من الظلمات إلى النُّور[١] » .

وهلا جوزتم أن يكون من العقول الإنسانية ما هو عقل بالفعل ، فيكون هو السبب القريب ، المؤيد بالقوة القدسية ، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة [القدسية[٢]] ؟

وأوجبتم فى النفوس تفاضلا ، وفى العقول ترتبا ، والتفاضلات المترتبات تنتهى إلى واحد هو الأفضل ، ولا يتسلسل ؟ !

« يا أيها النبىّ إنّا أرسلناكَ شاهداً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً[٣] » .

اللهم انفعنا [بما] /٣٩ أ علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

كتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى ، فضائل بن أبى الحسن ، الناسخ الشافعى ، رحم الله قارئه وكاتبه ، آمين .

وكان الفراغ من نسخه فى العشر الأخير من صفر ، سنة تسعين وخمسمائة

وحسبنا الله ونعم الوكيل

ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

---

(١) من البقرة : آية ٢٥٧ .

(٢) مكتوبة فى الأصل : الجذبة ، ويمكن أن تقرأ الجذبة أيضاً لكنها لا تتفق وسياق الجملة .

(٣) من الأحزاب : آية ٤٥ ، ٤٦ .

مصارع المصارع

تأليف الحكيم القدوسي

نصير الدين ابى جعفر

محمد بن محمد بن الحسن الطوسى

في الرد على كتاب

مصارعة الفلاسفه

تأليف

ابى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين .

وبعد : فاني لشغفي [1] بالعلوم العقلية [2] ، والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغي أنظر في كتب علمائها، وأقتفي كلام الناظرين فيها، مقتبساً من نتائج خواطرهم ومستفيداً من أبكار أفكارهم ، لاميز بين حقها وباطلها، وأقف على سمينها وغثها فأظفر منها على مايطمئن منه النفس ، ويسكن اليه القلب .

فعثرت في أثناء طلبتي على كتاب يعرف بـ « **المصارعات** » للشيخ تاج الدين أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ادعى فيه مصارعته مع الشيخ الرئيس أبى علي حسين بن عبدالله بن سينا، في عدة من المسائل، والرد عليه فيما ذكره في كتبه .

---

١) لشغفى . ج الف .

٢) الحقيقية . ج .

فدعتني دعواه الى النظرفيه، واشتد حرصي من[1] استماع اسمه على التأمل في معانيه .

فلما طالعته وجدته مشتملا على قول سخيف، ونظر ضعيف، ومقدمات واهية ومباحث غير شافية، وتخليط في الجدال، وتمويه في المثال، قدمازج به سفهاً يحترز عنه العلماء ، ورثاً من القول لايستعمله الادباء ، الا المنتسبين بالانتقام ، والمتسوقين عند العوام، قدانصرع في أكثر مصارعاته، وانهزم في معظم مبارزاته.

فرأيت أن أكشف عن تمويهاته ، وأميز بين تخليطاته، غير ناصر لابن سينا في مذاهبه ، لكن مشيراً الى مزال أقدام صاحبه ، ومنبهاً على مغالطات مشاغبه وان كلته في بعض المواضع بصاعه، أوسقينته بكاسه، فالله يعلم مني أن ذلك ليس مما يقتضيه دأبي، ولايتعوده خلقي، بل الجرب يعدي[2] ، 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[3] بـ «مصارع المصارع» فان وقعت لي فيه زلة أوهفوة فليصلح من اطلع عليه من اخواني ، طلباً بذلك اقتناء الخير، واحراز الاجر، وهاأنا 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[4] بعد التحميدلله، والصلاة على رسوله، والثناء على مخدومه المصنف

---

١) فى . الف .

٢) يغذى . ب . مجمع الامثال ٢/ ٤٥ . وفى نسخة ب : بل الحرب يعدى . وضبطه بعض المؤلفين فى تاريخ الفلاسفة « يعدو » .

٣) بعد اتمامه . ب الف .

٤) وقال . ج الف .

لـه وهو السيد مجد الدين أبوالقاسم علي بن جعفر الموسوي نقيب ترمذ[1] :

ابتدء أصغرخدمه محمد بن عبدالكريم الشهرستاني بعرض[2] بضاعته المزجاة على شرف[3] كرمه، فخدمه بكتاب صنفه في بيان الملل والنحل، على تردد القلب بين الوجل والخجل، فأنعم بالقبول، وأمعن النظر فيه، وبلغ النهاية في ادراك[4] معانيه، وبالغ في الثناء على اخلاص[5] مواليه ، وما كان للمصنف كثير تصرف سوى المقالات كلها، وحسن الترتيب، وجودة[6] من النقل، وانما يستبى[7] غور العقل وتبين قيمة الرجل عند مناجزة الاقران ، ومبارزة الشجعان . وبـالاختبار تظهر خبيئة الاسرار، وبالامتحان يكرم الرجل أويهان. وقدوقع الاتفاق على أن المبرز في علوم الحكمة، وعلامة الدهر في الفلسفة، أباعلي الحسين بن عبدالله بن سينا فلايقفوه فيه[8] قاف وان نقض[9] السواد، ولايلحقه فيها لاحق وان ركض الجواد. وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه، وعرف مكنون مرامه ، فقد فاز بالسهم المعلى، وبلغ المقصد الاعلى .

فعزمت على الاعتراض عليه رداً ورمياً[10]، وتعقيب كلامه ابطالا ونقضاً، فان

---

١) راجع كتاب موارد الاتحاف فى نقباء الاشراف : ٢٤١ ، مقدمـة ديوان الاديب لصابر الترمذى : ٣ .

٢) لعرض. ج.

٣) سوق . ج.

٤) اكتناه. ج .

٥) اخلص . ج .

٦) جردة النقل. ب .

٧) ليستر عورة . ب ج .

٨) فيها . ج .

٩) نقص. ج .

١٠) رضاً . ج .

ذلك باب تضرب دونه الاشراك [1] ، وقبضت عليه الحفظة والارصاد، فأردت أن أصارعه مصارعة الابطال، وأنازله منازلة الرجال، فاخترت من كلامه في الهيات «الشفاء» و« النجاة » و« الاشارات » و« التعليقات » أحسنه وأتقنه[2]، وهومابرهن عليه بزعمه، وحققه وبينه ، وشرطت على نفسي أن لا أفاوضه بغير صنعته ، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، ولاأكون[3] متكلماً جدلياً ولامعانداً[4] سوفسطائياً .

فأبتدىء[5] 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 [6] المتبارزين بالحق والصدق ، فهو أحرى بالحكم اذا تحوكم اليه، وأحق برعاية الصدق اذا عول عليه ، ليعلم أن[7] قد بلغت من العلم بأطوريه بأوله وآخره، ولايستصغر شأني والمرء بأصغريه [8] .

ويتحقق أني قد ارتقيت من حضيض التقليد الى أوج التحقيق والتسليم [9] ، وأرويت من شرع النبوة بكأس مزاجها من تسنيم، ومن خاض لجة البحر لم يطمع في شط ، ومن تعلى [10] الى ذروة الكمال لم يخف من حط .

---

١) الاسداد . ج .

٢) أمتنه. ج.

٣) فلا اكون. ج.

٤) أو معانداً. ج.

٥) وأبتدىء . 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 وتدبير، وأنقب تقدير وتفكير، في حرز حريز من الله العزيز، ولاحول ولاقوة الابالله العلي العظيم][1].

قال: وهذه المصارعة في سبع مسائل من الالهيات من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق، والطبيعيات، والالهيات، وخنقته منها بوتره، ورشقته بمشاقصه وأركسته لام رأسه في زبيته، ووردته في مهوى حفرته[2]، وذلك من فضل الله علينا وعلى الناس، ولكن اكثر الناس لايشكرون[3].

أقول: هذا الثناء من المثني على نفسه، والكسر لمن يروم مصارعته قبل الشروع في المصارعة لايليق بالعلماء المقتدين بالانبياء، ومما لايستحسنه 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 المبادىء .

٧ ز . حولت مع السابعة الى مسائل مشكلة وشكوك معضلة .

---

١) بين القوسين ليس في نسخة ج .

٢) لحفرته . ج .

٣) آيه / ٣٨ من سورة / ٢١ .

المسألة الاولى

(فى حصر أقسام الوجود)

قـال المصارع: المسألة الاولى في حصر أقسام الوجود .

اعلم أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم حاصر، وذلك أنهم قالوا: الموجود 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 ولاحاصر ، اذا فسروا [1] الجوهر بالمتحيز ، والعرض بالقائم بالمتحيز، اذليس فيه مايدل على استحالة وجود قسم ثالث ليس بمتحيز ولاقائم بمتحيز .

اقـول: أماقوله: القسم الاول صحيح ، اذا كان شرط التقابل وهوالاتفاق [على معنى الاولية] [2] ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً مرعياً. فشيء لايقول به المتكلمون

---

١) اذا فسر . ج .

٢) بين القوسين ليس فى نسخة . ج .

لان الاولية الذاتية ممتنعة عندهم، والمكانية والشرفية غير معتبرة ههنا، والزمانية لايقرون بهاههنا، والمعتبرعندهم أولية بمعنى آخريعبرون عنه بالذاتي أوالرتبى ويتمثلون فيه بأولوية [1] بعض أجزاء الزمان على بعض، فانهم قالوا: تلك الاولية غير زمانية، والالوقع الزمان في زمان آخر ويتسلسل .

قالوا: ان المحدث له أول بذلك المعنى، من غير أن يحتاج فيه الى زمان أول، ينقسم الى جوهر وعرض، وعنوا بالجوهر المتحيز الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو [مثله بحده] [2] ، وبالعرض [3] 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: اماذاتاً وحدها، أوزماناً وحده، أومكاناً وحده ، أوشرفاً وحده. فيكون هناك تقسيمات بعدة الاجزاء، لاتقسيم واحد، لان جميع هذه الاعتبارات معاً ممالم يذهب اليه ذاهب، وعلى تقدير اعتبار الجميع [4] في قسم واحد لايكون له مقابل واحد، فلا تكون القسمة الى متقابلين .

وأما قوله: القسم [5] الثاني غير صحيح ولاحاصر. ففيه نظر، لان التقسيم الثاني عندهم هو أن يقال : وماله أول ينقسم الى مالا يحتاج في قيامه الى غيره والى مايحتاج فيه ، والاول هو الجوهر ، والثاني هو العرض .

وهـذه القسمة صحيحة حاصرة لم يخالفهم فيها غيرهم ، انما المخالفة في

---

١) بأولية . ج .

٢) بين القوسين ليس فى نسخة ج .

٣) وعنوا بالعرض . ج .

٤) الجمع . ج .

٥) التقسيم . ج .

اطلاق اسم الجوهر على القسم الذي لايحتاج في قيامه الى غيره على وجه المساواة أوعلى معنى أعم منه، أوعلى معنى أخص منه. والحكماء يطلقونه على ماهو أعم منه لانهم يطلقون الجوهر على الصورة، وهو يحتاج في قيامه الى غيره من بعض الوجوه، والمتكلمون يطلقونه على ماهو أخص منه لانهم يطلقونه على المتحيز فقط، وهو أخص مما لايحتاج في قيامه الى غيره، لان كل متحيز غير محتاج في قيامه الى غيره، ولاينعكس.

وأيضاً يتخالفون في اطلاق اسم العرض على مايحتاج في قوامه الى غيره والحكماء يطلقونه على ماهو أخص منه كي تخرج عنه الصورة، وبعض المتكلمين يطلقونه على ماهو أعم منه. اذ يجوزون وجود عرض لافي محل.

وقوله: وعنوا بالجوهر المتحيز الـذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو. وهذا الكلام مبهم. ولواقتصر][1] على قوله: وعنوا بالجوهر المتحيز لكان كافياً، فان قوله «الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث» هو محتاج[2] الى تفسير الحيثية، فان أرادبها الحيثية المكانية، يكون تفسير الذي يمنع جوهراً آخر أن يكون في مكان، كان صحيحاً، الاأنه لايكون حداً بل علامة، فانهم يفسرون المتحيز بمايكون في جهة أوحيز، ويشغل ذلك الحيز، ويتبع ذلك منع المتحيز الاخر أن يكون معه في تلك الجهة أوالحيز.

وقوله: وأحالوا وجود عرض ليس بقائم بمتحيز. صحيح ان أراد بالمتكلمين بعضهم لاكلهم، فان مشائخ المعتزلة مع كثافة سوادهم يقولون ارادة الله تعالى عرض حادث لافي محل[3].

---

١) ما بين القوسين من جملة «وماكان» من الصفحة الثالثة الى هنا بياض فى الف.

٢) يحتاج. ب ج.

٣) الملل والنحل (المعتزلة ـ الهذيلية).

قال: وقدأثبت الفلاسفة جواهرعقلية ليست بمتحيزة، ولانالمتحيزشيء ماله حيز، وقابل التحيز غير نفس التحيز، فان مايقبل التحيز هوالمادة ، ونفس التحيز صورة فيها، فهواذن جوهر مركب من مادة وصورة .

أقول: القول بأن قابل التحيز غير نفس التحيز. محتاج[1] الى برهان أولا علىاثبات المباينة بين قابل التحيز ونفس التحيز، ثم على وجود قابل التحيز[2].

وعلى تقدير ثبوت ذلك تكون الصورة قائمة بغيرها، وهولم يورد للجوهر حداً يشملها، ويخرج العرض عنه، وفي جميع ذلك مباحث دقيقة ، وهواقتصر على الدعوى المجردة عن الدليل .

ثم قال: والجوهر يستحيلأن يتركب منعرضين، فهما اذاً جوهران غير متحيزين، فقد خرج من المتحيز ماليس بمتحيز، وهذا أعجب .

أقول: ترك هنا[3] قسماًآخر. وهوأن يتركب منجوهر وعرض، ولم يبين أولا استحالة تركب الجوهر من عرضيين [4] يقوم أحد هما بالاخر، ثم استحالة تركبه من جوهر وعرض .

فانقيل: الاول ظاهرالاستحالة، لاستحالة تقدم أحدهما على الاخر، ولذلك لم يذكره .

قيل: هذا ليس بذلك الظاهر ، فان الحكماء يقولون باحتياج الهيولى الى الصورة، والصورة الىالهيولى منجهتين، واذا جازذلك فلم لايجوز أن يكون مثل ذينك العرضين ؟

وأما الثاني فأحوج الى البيان، على أن جميع المتكلمين يقولون: الجسم

---

١) يحتاج . ب .
٢) قابل للتحيز . ج .
٣) ترك ههنا . ج .
٤) عرضين. ج .

مؤلف من جواهر[1] لاتتجزى، ويطلقون اسم الجوهر على الجسم الذي هو جواهر مع التأليف، والتأليف عندهم عرض، ولمالم يمتنع عندهم تركب جوهر هو الجسم من جوهر وعرض فلم لايجوز أن يتركب المتحيز أيضاً من جزئين : جوهر قابل، وصورة هي عرض؟ ومالم يقم برهان على امتناع ذلك ، أوجواز تأليف الجسم من عرضين ، أوامتناع 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 الاخير ظاهر الفساد ، فان الحركات عند الفلاسفة أربع : حركة في الكم، وهوازدياد الجسم في مقداره، اوانتقاصه فيه، وفي الكيف وهو حدوث عرض بالفعل، من[2] جسم على سبيل التدريج ، كالاسوداد، والابيضاض وفي الوضع، وهوتبدل الاوضاع للجسم الواحد على سبيل التدريج ، وفي الاين وهو انتقال جسم من مكان الى مكان ؟ وكل ذلك مختص بالاجسام التى هي متحيزات .

وقدماؤهم أطلقوا اسم الحركة على الكون بعد الفساد ، أوعلى العكس ، وهذا أيضاً يختص بالاجسام ، فاذاً ليس عندهم حركة لاتقوم بمتحيز البتة، بل عندهم أعراض ليست بمتحيزات[3] كالاستعداد، والفعل، والانفعال، وكالاعراض

---

١) أجزاء جواهر . ب ـ خ ل .

٢) فى . ج الف .

٣) ليست قائمة بمتحيزات . ب ج .

النفسانية أوالاعراض[1] التي تقوم بأعراض أخر، فانها لاتقوم أول قيامها بالمتحيزات وان كانت تقوم مع محالها بها . والحركة ليست عرضاً واحداً قائماً ببعض الاعراض، لانها لو كانت كذلك لكانت تحت مقولة واحدة .

لايقال: انها من مقولة الافعال. لان الذي من مقولة الانفعال هو المتحرك[2] لاالحركة ، وهوحال للجسم من حيث يعرض له أحد الامور المذكورة .

قال: وقد أورد ابن سينا تقسيماً[3] في مبدأ الهيات النجاة، وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الموجودات، فأنقله[4] على وجهه، ثم أبين وجوه الخطأ فيه.

أقول: أما نقل دعواه ، بأنه حاصر لجميع أقسام الموجودات. ففيه نظر اذ لايوجد فيه هذه الدعوى صريحاً غير قسمة الوجود الى الجوهر والعرض، كما فعل[5] .

ثم انه نقل قوله، وهو هذا: اذا اجتمع ذاتان ، ثم لم يكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للاخر بأسره، كالحال في الوتد والحائط ، فانها وان اجتمعا فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط، بل انما يجامعه بسيطه فقط، فاذا لم يكن كما[6] للوتد والحائط، بل كان كل واحد منهما يوجد شائعاً لجميع ذاته[7] .

ثم ان كان[8] أحدهما ثابتاً حال مفارقة الاخر ، وكان[9] أحدهما مفيداً لمعنى

---

١) والاعراض . ب .
٢) هو التحرك . ج .
٣) كلاماً . ج .
٤) وأنقله . ب .
٥) كما فعله . ب ج.
٦) كالوتد . ب .
٧) لجميع ذاته فى الاخر . ج .
٨) ثم كان . ب .
٩) أوكان . ج .

به يصير الشيء موصوفاً، والآخر مستفيداً له، فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلا والاخر حالا فيه [1] .

ثم ان كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه، فانا نسميه موضوعاً له [2] وان لم يكن مستغنياً عنه لم نسمه موضوعاً [3]، 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 جوهراً لافي موضوع اذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به ليس متقوماً بذاته ثم مقوماً له [4] ، ونسميه صورة، واما اثباته فقد يأتينا من بعد .

وكل جوهر ليس في موضوع، فلا يخلو اما أن لايكون في محل أصلا، أو يكون في محل لايستغنى في القوام عنه ذلك المحل، فانا نسميه صورة مادية ، فان لم يكن [5] في محل أصلا، فاما أن يكون محلا بنفسه لاتركيب فيه، أولايكون فان كان محلا بنفسه فانا نسميه الهيولى [6] المطلقة ، وان لم يكن، فاما أن يكون مركباً مثل أجامنسا المركبة من مادة، ومن صورة جسمية، واما أن لايكون ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس .

وأما اذا كان الشيء في محل هو موضوع، فانا نسميه عرضاً .

قال: وقد ذكر قبل [7] هذا الفصل: ان الموجود [8] ينقسم نحواً من القسمة

---

١) لاسمى محلا والامر سمى حالا فيه. ب ج.

٢) موضوعا له . ب ج .

٣) موضوعا له. ب ج .

٤) ثم هو مقوما . مص .

٥) وان لم يكن .

٦) هيولى. ب.

٧) قبيل .

٨) الوجود. ج .

الى جوهر وعرض، وذكر بعده في فصل اثبات واجب الوجود، فقال: لانشك[1] أن هنا وجوداً، وكل وجود[2] فاما واجب واما ممكن[3].

ثم قال: ـ مبتدئاً بالمصارعة ـ فأقول[4] في الاعتراض وبالله التوفيق: القسمان الاولان، وهما الجوهر والعرض، أهما من أقسام الوجود من حيث هو وجود مطلق، أومن أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن؟ فان كان الاول فواجب الوجود داخل في قسم الجوهر، والاكان من قسم العرض، ثم ينقسم[5] الجوهر الى واجب لذاته والى ممكن لذاته.

اقول: قسمة الوجود من حيث هو وجود مطلق محال، فان الشيء من حيث هوذلك الشيء يستحيل أن ينقسم الى متباينين هما غيرذلك الشيء، واذا اعتبرت قسيمه[6] فلا يؤخذ مع هذه الحيثية، بل يؤخذ الشيء بلا تقيد بشرط مع تجويز التقييد والتقسيم[7]، فينضاف الى مفهومه مفهومات أخر، ويصير 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 لايوجب وجوب أخذ القسمين[8] 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) ويقسم. الف ج.
٨) أحد القسمين. الف.

ويلزم هناك أن يكون الواجب والممكن معاً مساويين للجوهر والعرض ، واما أن يكون المورد فيهما لمعنيين[1] ، فان كانت احداهما غير حاصرة جاز اتحاد الموردين [2] واختلافهما، والوجود الذي هومورد القسمة يمكن أن يؤخذ ههنا بالوجهين .

وبيان ذلك: أنهم ربما أطلقوا اسم الوجود و[اسم] [3] الموجود بمعنى واحد. فيكونان اسمين مترادفين، فتارة يطلقونهما بحيث يشمل معناهما الواجب الوجود القائم بذاته، والوجود العارض للماهيات التي لهامفهومات غير معنى الوجود جميعاً، وتارة يطلقونهما بحيث لايشمل الوجود القائم بذاته[4] ، فيكون هذا الاطلاق أخص من الاول .

وأيضاً ربما يطلقونهما بمعنيين ، اماالوجود 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 داخلا 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 [5] لايوجد لافي

---

١) بمعنيين . ج ب .
٢) من . ج – خ ل .
٣) ما بين القوسين ليس فى نسخة . ب ج .
٤) بل يختص بالوجود القائم بالمهيات . ب .
٥) هى انه . الف ج .

موضوع، والشيء الذي يوجد لافي موضوع يكون هويته غير هذه الصفة[1]، لايقتضي كونه موجوداً مطلقاً، بل انما يقتضي أنه اذا وجد، وجد لافي موضوع واعتبر مثله في الموجود في موضوع .

وبهذا الوجه يكـون المقوم بالمعنى الخاص ـ يعنى الوجـود العارض للماهيات ـ اماأن يعرضها حين يعرضها بحيث لايصيربعد العروض فيموضوع واما أن يعرضها فيصير بعد العروض في موضوع، واما أن كان المورد واحداً. والقسمة الثانية غير حاصرة فحكمه ظاهر .

ولماغفل المصارع عن هذه الاعتبارات وأخذ الوجود بمعنى واحد والموجود لا في موضوع بمعنى واحد ، وجد القسمة التي ظنها حاصرة ، تـارة يقع على قسمين ، وتارة على قسمين هما قسمان لاحد ذينك القسمين ، فظن أنـه صرع خصمه ، وهو قد انصرع من حيث جهله بمراده !

قـال : ويلزم أن يكون الجوهرية جنساً والوجوب فصلا، فيكون[2] مركباً من جنس وفصل. ويتأكد هذا الالزام[3] بقوله فيرسم الجوهرية : انه الموجود لا في موضوع ، فان واجب الوجود موجود لا في موضوع .

اقـول: قد أخطأ فيظنه : 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 غيرعارض لشيء لالماهية ولالموضوع، ومثل هذا المعنى يدخل تحت الوجود

---

١) فان هذه الصفة . ج ـ الف .

٢) فيكون واجب الوجود مركباً . ب ج ـ خ ل.

٣) ويتأيد هذا فى الالزام . ج ـ خ ل .

بالمعنى العام [1] ، ولا يلزم من دخول [2] ذلك ، دخوله تحت جنس يمتاز من غيره بفصل ، ولايلزم من ذلك تركب .

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 ـ أعني الجوهر والعرض ـ 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 [3] 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 [4] 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 لافعل الابما يرادف معنى الوجود

---

١) فان الوجود بالمعنى العام عرض عام يعرض لجميع الموجودات عند الجميع وليس بمعنى جنسي . ب قط .

٢) دخوله . ب .

٣) بما . ب ـ خ ل .

٤) ونحواً . ب ج الف .

كالحصول والكينونة والثبوت وغيرذلك. فمعنى قولهم: الموجود لافي موضوع بالمطابقة من حيث اللغة هو الشيء الوجود [1] غير الحاصل في موضوع .

وهذا مطابق لما فسروه بـه حين حملوه على الجوهر ولو لم يكن اللفظ دالا على هذا المعنى بالمطابقة ، لما قالوا : انـه بالاشتراك يدل على معنيين ، فأنه لا يقال للدال على مفهوم اسمه [2] وعلى لازم مفهومه بالتبعية لا بالوضع : اسم مشترك ، ولو كان كذلك لما وجد اسم غير مشترك ، فان كل معنى له لازم ، أقل [3] لوازمه سلب ما عداه عنه . وباقي الكلام قد مر ما يجب أن يقال فيه .

قـال: ويعود [4] الى الوجود ، وأنه هل يقبل القسمة أم لا ؟ ان شاء الله [5] .

وأما قوله: اذا اجتمع ذاتان ثم لم يكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للاخر بأسره، الى قوله : كان كل واحد منهما وجد شائعاً في الاخر بأسره .

قـال: فأقول: فهذه القضية منتقضة من وجوه، والتالي يلزم المقدم لزوماً [6] بيناً ولا غير بين ، فان العرضين ذاتان يجتمعان في محل، ثم لايكون كل واحد منهما غير مجامع للاخر بأسره ولا شائعاً في الاخر بأسره .

أقـول: ليت شعري أي معنى تصور للمجامعة والشيوع [7] حتى تفوه بمثل هذه الخرافات ؟ فان معنى المجامعة والشيوع بالامر هو أن لايوجد أحد العرض في محل الا وقد وجد معه العرض الاخر ، بل لايمكن أن يشار الى أحدهما

---

١) والموجود . ج .
٢) اسم . ج ب .
٣) أول . ج ب .
٤) ونعود. ب .
٥) تعالى. ب ج .
٦) لزوماً. ج .
٧) الشيوعه . ج الف .

اشارة حسية ، الا وتكون تلك الاشارة بعينها اشارة الى الاخر ، كالجسم الذي يجتمع فيه السواد والحرارة، ولا يوجد جزء منه أسود الا وكان مع ذلك حاراً وهو يقول : ليس بمجامعة ولا بشيوع [1] وكان من الواجب عليه أن يفسر معنى المجامعة والشيوع بخلاف ما يقتضيه العرف ثم نكر [2] ههنا المعنى المتعارف .

قال: والحال في الهيولى والصورة بخلاف ذلك، فان الصورة ليست شائعة في الهيولى بأسر والهيولى ليست بشائعة [3] في الصورة ، ولامجامعة لها ببسطها [4] فلم يكن واحد منهما شائعة في الاخرى بأسرها .

أقول: ان لم يكن هيولى شائعة في الصورة ، كان جزء من الهيولى لم يكن صورة [5] ، وهذا كما تسمعه .

ثم قال: والحال في الجسم والعرض كذلك، فان العرض يوجد شائعاً في الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع في العرض بأسره ، ولامجامع له ببسيطه [6].

أقول: أما أن الاقسام في موضوع أولا في موضوع، فهي جارية مع الانواع مجرى واحد ، وأما القسمة العقلية فلا تقتضي جواز وجود أقسامها [7] ، 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 ـ لمجامعه ولا لشيوع الف.

٢) ثم ينكر . ب ج .

٣) شايعة . ج .

٤) ببسيطها . ج .

٥) لم يكن له صورة. ج .

٦) ولا يكون شايعاً فيه بأسره .

٧) الاقسام . ب ج.

ثم قال: ونحن نورد بتوفيق الله تعالى تقسيماً حاصراً لذلك كله يمتاز قوة عن قوة ، ورجل عن رجل .

أقول: فلينظر فيه ويحكم بما يقتضيه العقل والانصاف .

قال: فنقول : الوجود الذي له معنى يرتسم في العقل ويشمل ماهيات الاشياء شمولا بالسوية ، فهو القابل للقسمة العقلية .

أقول: الوجود لايشمل الماهيات الا شمول الاعراض لمعروضاتها[1]، قد تكون بالسوية وقد لا تكون ، والوجود من جملة ما لايشمل الواجب والممكن ولا الجوهر ولا العرض بالسوية[2] ليس المفهوم منه ما يفهمه العقلاء من لفظة الوجود ، فاذا هو انما يقسم ما اخترع بعقله[3] غير مطابق للخارج ، لا الوجود المتعارف .

قال: فان مالا يكون من الاسماء المتواطئة لايقبل التقسيم من حيث المعنى.

أقول: فزعمه[4] قول العقلاء: السواد حالك كسواد الغراب أوغير حالك كسواد الرماد، والبياض اما يقق كبياض الثلج، أوغير يقق كبياض العاج، ليس بقسمة معنوية . فقد ظهر أن الرجل يخترع معاني غير متعارفة بحسب تخيلاته المشوشة، ثم يتكلم عليه ، ولايلتفت الى تعارف الناس في العبارات .

قال: وذلك ينقسم بالقسمة الاولى الى مالايكون محلا لحال والى مايكون حال في محل والى ما يكون قائماً بنفسه ليس بحال ولامحل[5] .

أقول: أنه ادعى فيه القسمة الاولى، والقسمة الاولى لاتكون قط الاالى

---

١) وشمول الاعراض لمعروضاتها . ب ج .

٢) فهذا الوجود الذى يشملها بالسوية . الف .

٣) العقل . ج ـ خ ل .

٤) فبز عمه . ج .

٥) ليس بمحل ولا حال فى محل . الف ج .

قسمين، والتثليث انما يجيء من قسمين[1]، والالما كانت أجزاء الانفصال محصورة فهذه ليست بقسمة أولى .

وانما وجب عليه لو كان يقسم قسمة أولى أن يقول: الوجود ينقسم الى ماهو محل والى ماليس بمحل، والذي ليس بمحل ينقسم الى ماهو حال والى ماليس بحال ، حتى يستوفي هذه الاقسام ويتثلث الاجزاء .

فان أراد بقوله: ليس بمحل ولاحال في محل. معنى غير مايدل عليه القائم بنفسه، لاتكون القسمة صحيحة، وان أراد به تفسيره، لزم منه أن المحل لايكون قائماً بنفسه، وهو مناقض لقوله فيمامر : ان أحد المحلين ثابت بذاته .

وأيضاً يقسم [2] القسم الثالث من هذه الثلاثة الذي يكون قائماً بنفسه وليس بمحل ولاحال، الى العقول والنفوس والطبائع، ونسي الجسم، فانه داخل فيه واذاً لم يعتبر [3] كونه محلا. وان أراد بهذا القسم مايكون مفارقاً للمادة ، وجب عليه أن يجعل الاقسام أربعة: حالا، ومحلا، ومجموعهما، ومفارقهما .

وادخال الجسم في المحل المركب لاتخلصه عن فساد هذا التقسيم ، فان المركب من الحال والمحل لايدخل تحت المحل الابالعرض ، وليس ادخاله تحت المحل بأولى من ادخاله تحت الحال بنوع آخر من التعسف، فان كليهما جزآن له .

قال: والمحل مايحله الحال حلول شيوع، أعني أن يكون فيه بحيث هو بأسره .

أقول: فيه فساد لفظي ، وهو تعريف المحل بالحال ، وأحد المتضايفين لايعرف بالاخر. وتفسير الحلول بالشيوع، هوما أخذه عن ابن سينا بعد أن شنع

---

١) قسمتين . الف .
٢) ينقسم . ب .
٣) اذ لايعتبر . ب .

عليه، وكأن مثله قول القائل: الشعير يؤكل ويذم[1]، وهو قد ذم ثم أكل.

الاأن ابن سينا استعمل هذا المعنى من غير تعريف أحد المتضايفين بالاخر وهو أفسده باقتران به. فظهر الفرق بين قوتيهما في العلم.

قال: وذلك ينقسم الى مالايستغنى في قوامه عن الحال، ويعنى به أن ماله باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط، وانما يحصل له الوجود بالحال فيه، وهو بسيط لامركب، ويسمى الهيولى.

أقول: هذا المعنى استفاده من ابن سينا، وقوله «أنه بسيط لامركب» تحكم وكان يجب عليه أن يقيم برهاناً على أن مثل هذا الشيء لايجوز أن يكون مركباً.

قال: والى مالا يستغني في قوامه عن الحال، ويسمى الموضوع، ويحمل عليه المحمول، وذلك هو الجسم.

أقول: ههنا 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 فساده كل من له أقل فهم.

وفي قوله: وذلك هو الجسم، اخراج الاعراض التى 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 اياها في غير مواضعها مع خلط وتناقض وعدم وقوف على المقاصد، وعدم معرفة بالاصطلاحات!

قال: ولما كان الجسم مركباً من هيولى وصورة، وهو جوهر فجزءاه جوهران، فان الجوهر لايتركب من عرضين، والجسم لايتركب من جوهرين عقليين.

أقول: ههنا صار مبرهناً، وقدمر الكلام في برهانه.

---

١) هذه الجملة من الامثال السائرة. مجمع الامثال ١/ ٣٦٥.

وأما قوله: والجسم لايتركب من جوهرين عقليين. فان أراد به أن الجسم لايتركب من جوهرين شأنهما أن يعقلا، فهو باطل .

وان اراد به أنه لايتركب من جوهرين مجردين. فهوصحيح، لكن القسمة غير حاصرة ، فان المركب اما من جوهرين حسيين ، أومن جوهرين معقولين أومن خلط بينهما، أومن عرضين، أومن عرض وأحد الجواهر المذكورة .

وهذا اذا كان التركب من جزئين ، وان كان أكثر من جزئين فيزيد الاقسام فعليه ابطال جميع الاقسام، حتى يبقى [1] ما يقصده .

قـال: وأما الحال فيقسم [2] الى مالايستغنى عنه محله في قوامه، وذلك هو الصورة الجسمية مثل التحيز والاتصال الذي لاضد له .

أقـول: 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 لايقولون بوجود الصورة، والحكماء لايستعملون لفظة التحيز أما التحيز هوصفة عند المتكلمين الذين يقولون بكون المعدوم شيئاً لذوات الجواهر والاعراض مقتضية لكونها في الاحياز ، أوفي المحال بعد صيرورتها موصوفة بصفة الوجود .

وان أراد بالتحيز الصورة الجسمية، فما معنى قوله: مثل التحيز ؟ بل كان يجب عليه أن يقول: هوالتحيز ، فان التحيز والاتصال الجسمي الذي لاضد له هوالصورة الجسمية، فيشبهها [3] به تشبيه الشيء بنفسه .

---

١) يتعين . ج .

٢) فينقسم . ب .

٣) فتشبيهها . ج .

قال: وبما [1] يستغنى عنه المحل في قوامه، ولايستبدل المحل باستبداله مثل الكون في المكان، والاتصال الذي هوضد الانفصال، ويسمى عرضاً.

أقول: الكون في المكان من الامثلة التي أوردها للاعراض التى [2] لايخلو المحل منها، وطلب الفرق بينهما وبين الصورة التى يحتاج في قوامه اليها، ثم حكم بامتناع التفصي منه .

وقال [3] : ولات حين مناص [4] ، وههنا نقل ذلك المعنى بعينه، وقد حصل له التفصي والمناص اللذين لم يكونا لغيره ، وقد قيل : اذا لم تستحى فاصنع ماشئت [5] .

قال: وأقسام الاعراض غير محصورة بالنفي والاثبات في عدد ، الاأنها حصرت بالمقولات التسع، وقد حصرت في الكم والكيف .

أقول: اذا لم يكن الاعراض محصورة ، فكيف يمكن استيعاب أقسام الموجودات حسب ماادعاه في القسمة؟ اذمن الجائز أن يكون عرض آخر موجوداً وهذا أيضاً كالاول .

ثم قال: وكذا الحال في العقل والنفس، فانهما ذاتان يجتمعان ولايجامع أحدهما الاخر ببسيطه [6] ولايكون شائعاً .

ومع هذا يقول لكلام غيره: انه بكلام المجانين أشبه! فمثله في ذلك ماقيل

---

١) والى ما . ب ج .

٢) زائد فى الف .

٣) قال . ج .

٤) آية ٣ ، سورة ٣٨ .

٥) الخصال للشيخ الصدوق ٢٠/١ .

٦) بسيط . ج .

رمتني بدائها وانسلت [1] .

ثم قال: فعلم من ذلك أن الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى، فاجتماع المثلين والجسمين غير، واجتماع العرضين غير [2] ، واجتماع الهيولى والصورة غير، واجتماع الجواهر العقلية غير. فكيف سردها سرداً واحداً رمياً في عماه؟ وليس ذلك على منهاج المنطق .

أقول: مثله كما قال ابن سينا عن ارسطاطا ليس [3] 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 الاخر قسم لاقسيم له [4] . بل حقه أن يقول : ولايكون [5] ثابتاً حالة مفارقة الاخر. فان ذكر أحد القسمين لايدل على الاخر .

أقول: لايعبر عن الذاتين المجتمعتين بالقسمين [6] ولا بالقسيمين، انما يقال في المتعاندين، وههنا ليس من حقه أن يقول: اذ لايكون ثابتاً. انما ذلك من حق المنفصلات، بل من حقه أن يقول: الاخر غير ثابت، وانما لم يذكر تلك القرينة لعدم الحاجة اليها. وهذا الرجل مع فرط تمنطقه لم يفرق بين المتصلة والمنفصلة. فان [7] ابن سينا أورد مقدماً بمتصلة [8] تالية سيورده فسل سيفه عليه، بأنه لم

---

١) لقد رمتني عنده بدائها وانسلت التي استقى من مائها
مجمع الامثال ١٠٢/١ ، لسان العرب ٣٣٨/١١ .

٢) واجتماع العرضين ، واجتماع الهيولى. ج.

٣) محبوب القلوب للديلمي ٩٧.

٤) قسيم لاقسم له . ب .

٥) اذ لايكون . ج .

٦) بالقسمين انما يقال . ب .

٧) قال . الف .

٨) لمتصلة . ج .

يذكر مايقابله . كأنه فهم من قوله: ان كان. اماأن يكون ، حتى يتمم كلامه، أو لايكون. أترى لوقال: ان كان العدد زوجاً، كان منقسماً بمتساويين، لوجب عليه أن يقول: لو كان فرداً. فانظروا ياأولى الالباب في هذا التحكم البارد ؟ ! .

قال : ثم غير العبارة الى قوله: أو كان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الشيء موصوفاً والاخر مستفيداً، وهو تقسيم صحيح .

أقول: التقسيم صحيح، على أنه لم يذكر هناك غير الثابت، وذكر هنا [1] المستفيد لانه يريد نفس المحل، وهو الموصوف بالثابت والمستفيد، واذا تغير المحل تغير الحال، قياس مايحكم في الاول أن يقول: وان كان أحدهما مفيداً لمعنى، أو كان غير مفيد حتى تكون القسمة صحيحة .

وان أراد بالقسمة الصحيحة: انه [2] ذكر حكم كل واحد من المتقابلين، فقد ذكر من [3] الاول أيضاً بقوله: مع مفارقة [4] الاخر، لانه [5] جعل من [6] الاول لاحدهما الثبات وللاخر المفارقة التى هي الزوال ، وفي الثاني لاحدهما الافادة والاخر الاستفادة . فأي شيء أوجب فساد الاول وصحة الثاني ؟

قال : الأنه جعل الثابت والمستفيد محلا، وغير الثابت والمفيد حالا . ويلزم عليه أن يجعل الصورة غير الثابتة مع أنها مفيدة، والهيولى ثابتة مع أنها مستفيدة، والثابت بالمفيد أولى من المستفيد .

أقول: انما جعل المحل ثابتاً والحال زائلا لدوام وجود الهيولى [7] وزوال

---

١) هيهنا . ب .
٢) ليس فى ج .
٣) فى . ب .
٤) مفارقته . ب .
٥) فانه . الف ج .
٦) فى . ب .
٧) اذا كان دائماً لدوام الهيولى . ج .

الصور [1] 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 يفيد صفة لمحلها، وان الحكم بأن الثبات [2] 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 ، وهوما لايستغني في قوامه عن الحال فيه وهو الصورة، وقد يكون جسماً وهو مايستغنى في قوامه عن الحال فيه، وهو العرض، وأحد المحلين ثابت في الحال، والثاني ثابت بذاته، فكيف يستويان في المحلية ؟

أقول : انه اعترف بأنهما مستويان في الثبات، الاأن ثبات أحدهما من حاله ، وثبات الاخر من ذاته ، فلما تساويا في معنى الثبات استويا في المحلية ولا تباينا [3] في الاحتياج الى الحال والاستغناء عنه تباينا، فصار أحدهما هيولى والاخر موضوعاً [4] .

قال : على أنه سمي المحل الذي يستغنى في قوامه عن الحال موضوعاً والذي لايستغنى 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) موصوفاً . ب ج .

أقـول : أخطأ في قوله: والموضوع هو الجسم، فان الجسم [1] موضوع مستغن عن الحال فيه، وليس كل موضوع مستغن عن الحال فيه جسماً ، وهذا الغلط يقال له : ايهام العكس .

وأما كون الموضوع أعم من الجسم، فلان كل عرض يحل فيه عرض آخر فهوموضوعه، وهذا الرجل قدنسي مارواه أولاعن الفلاسفة: أنهم اثبتوا أعراضاً ليست قائمة بالمتحيزات، فلايكون مايقوم بتلك الاعراض موضوعاً بها [2] مع كونه غير متحيز، أولعلة يثبت جسماً غير متحيز .

قـال : فقوله : كل ذات لم يكن في موضوع، فهوجوهر. 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 .

أقـول : هذا التشنيع قدعاد اليه لسوء فهمه معنى الموضوع ، وجعله هو الجسم، ثم جعله الجسم الذي هوجوهرماهوالجوهر، وركب [3] هذه الهذيانات ثم شنع على من يقول بذلك، وليس به قائل غيره .

قـال : وان كان للموضوع معنىسوى ماذكرناه، فليحقق له وجوداً غير اللفظ، أو قسيماً له غير ذاته، ولايجد اليه سبيلا .

أقـول : أيوالله للموضوع معنىسوى ماذكرناه، وقد صرحوا به، الاأنه

---

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 [1] آخر ، بأن يقال : انك جعلت الهيولى [2] محلا غير مستغن عن الحال ، فاما أن تريد أنه غير مستغن في قوامه موجوداً، أوتريد أنه غير مستغن في قوامه عنه [3] ماهية .

فان قلت: هومحل لايستغنى عن الحال في قوامه موجوداً، فكثير من الجواهر والاجسام لايستغنى عن الحال فيه من الاعراض في قوامه موجوداً ، ومع ذلك فالمحل لايكون هيولى ، والحال لايكون صورة .

أقول : هذه القسمة يوردها من لايفهم الصريح من كلامهم ، فانهم لم يجعلوا الهيولى في ماهية محتاجة الى الصورة أصلا، فهذا السؤال منشأه سوء الفهم .

وأما قوله : كثير من الجواهر لايستغنى من الاعراض. فحكم منه لايسمنه ولايغنيه من جوع وسيأتي بيانه .

قال : وان قلت: هومحل لايستغني 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 يرتسم معناها في الذهن دون جزؤها المقوم ، ولو كانت الصورة] [5] جزءاً لها لكانت الهيولى مركبة لابسيطة فتحقق أن الهيولى محتاجة الى الصورة في وجودها لاالى ماهيتها .

---

١) تقسيم . ب ج .

٢) هيولى .

٣) قوامه ماهية .

٤) نحكم « منه » . ب ج .

٥) بين القوسين ليس فى الف .

أقـول : قد فضح نفسه في هذا البيان، فانه ظن أن بساطة الهيولى منافية لتركيب [1] ماهيتها من جنس وفصل، أوما يجري مجراه، والهيولى بسيطة من حيث لم يتحصل من اجتماع أجزاء موجودة ، ويحصل الجسم مـن الهيولى والصورة، ومركبة الماهية من جنس هوالجوهروفصل هوالقابل بذاته لمايجعله موجوداً بالفعل أعني الصورة. وكل من لم يدخل البيوت من أبوابها يقع في مثل هذه الفضائح ! .

قـال : وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض، فان من الجوهر [2] مالايخلو من بعض الاعراض وجوداً كالكون في مكان، والكون في زمان ، وعن بعض الكميات ، وعن بعض الكيفيات والوضع ،كما لايخلو الهيولى عـن الصورة وجوداً ، فما الفرق بين القسمين ؟ وهذاشك أوردناه فما التفصي عنه ؟ ولات حين مناص [3] .

أقـول : ليس كل مالايخلوعنه شيء يكون ذلك الشيء [4] محتاجاً اليه في قوامه ، فالجسم لايخلو عن حركة أوسكون، لكنه ليس بمحتاج اليهما ولاالى 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 بـالفعل ، اذا تبدل أحدهما الى الاخر،والهيولى المحتاج في قوامها الى الصورة لايتحصل موجودة بالفعل اذا عقلت مجردة عن الصورة ، واذا تبدلت الصورة الى غيرها لم يبق

---

١) كتركيب . ب .

٢) الجواهر . ج .

٣) آية / ٨ ، سورة ٣٨ .

٤) ليس كل ما يخلو عنه شيء يكون ذلك الشيء . ب .

الهيولى الموجودة بالفعل، تلك الموجودة بالفعل فأنها[1] أوكانت بالفعل[2] قبل التبدل مع الصورة المحصلة اياها ناراً ثم صارت بعدها هواءاً ، فصار ذلك الموجود بالفعل موجوداً آخر بالفعل مخالفاً له في الماهية .

وهذا اذا كان التبدل في الصورة النوعية ، أو كانت قبل التبدل بالفعل مع الصورة المحصلة اياها جسماً ذامقدار [وبعده جسماً آخرمن شأنه أن يكون ذا مقدار][3] ، أما أعظم أوأصغر من ذلك بعد تبدل تحصيلها، وهذا اذاكان التبدل في الصورة الجسمية ، فهذا هوالفرق بين الاحتياج في القوام الى شيء وعدم الخلو عن شيء .

وأيضاً أحد المتضايفين لايخلو عن مضائفه، ولايكون محتاجاً اليه في قوامه من حيث يعقل موجوداً بالفعل من غيروجود مضائفه، وان كان لايعقل الابالقياس الى شيء غير مضائفه، من غير أن يلزم الدور .

وهذا هوالنفصي والمناص. وهوظاهرلمن تعمق[4] النظر في الاشياء، وتفطن الفرق .

قال : وأما أقسام الجواهر[5] التي ذكرها ابن سينا فغيرمحصورة بالسلب والايجاب المتقابلين ، حتى يظهر التعاند في المنفصلات، فلايشذ عنها قسم ، ولايزاد فيها قسم، بل من الاقسام مالم يذكرله قسيماً، فبقي أعرج[6]، ومنها ماذكره في قسم شرطاً لم يذكره في قسيمه ، وكان أعوج .

---

١) ان . ب ج .
٢) بالعول . ج .
٣) بين القوسين ليس فى نسخة ب .
٤) يمعن . ج . ينعم ج الف ـ خ ل.
٥) الجوهر . ج .
٦) أعوج .

أقـول : تسوية القسمة بالتقابل الصريح من شأن المبتدئين، والعلماء انما يوردونها على مايقتضيه الحال اتكالا على أفهام المتعلمين، أوطلباً لتحويجهم [1] في المعاني، وربما يتركون قسيماً للاستغناء عنه، أويوردون في أحد الاقسام شرطاً لفائدة زائدة .

وهذه المؤاخذه على الاطلاق يشبه مؤاخذة الشعراء، أوالمذكورين الذين من شأنهم أن يزينوا الالفاظ بالموازنة والمطابقة، ولم يراقبوا أحوال المعاني.

قـال : مثل قوله : كل جوهر لافي موضوع فاما أن لايكون في محل أصلا أويكون في محل لايستغنى في القوام عنه ذلك المحل، وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن يقول: وكل جوهر فاما أن لايكون في محل أصلا، أويكون في محل. وحينئذ لايكون التقسيم تقسيماً للجوهر بل للوجود الاعم 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 .

أقـول : انه مؤاخذة [2] بشيء [3] ، واعتذر له، فأبطل بنفس كلامه مؤاخذته وذلك أنه لم يعرف أن التعاند الذي يكون النقيضين المشتملين على شرائط التناقض لا يصح الا في قسمة الى قسمين يتناولان [4] جميع الاحتمالات حيث لا يكون شيء من القسمين، ولايخرج عنهما شيء، وهي [5] المسماة بالمنفصلة الحقيقية. أما في قسمة بعض أقسام تلك المنفصلة الى [6] أقسامه فلايمكن أن يقع ذلك التعاند

---

١) لتخرجهم . ب . لتخريجهم . ج .
٢) واخذه . الف .
٣) لشيء . ب .
٤) يتناول . ج .
٥) هو . ب .
٦) على . ج .

أصلا، والا لدخل فيه مالم يكن منه.

مثلا اذا أردنا أن نقسم العدد الى الفرد والزوج لايجوز لنا أن نقول: العدد اما أن ينقسم، أولاينقسم أصلا، والا لدخل فيه ماليس بعدد.

واذا قلنا: أنه امافرد أوزوج، فقد أثبتنا[1] بالقسمة الصحيحة، وليس لاحد أن يقول: لم قلتم : انه فرد أوليس بفرد . حتى يكون بينهما تعاند ، كما ذكره؟ . لانالوقلنا كذلك لدخل[2] فيما ليس بفرد سائر الموجودات الخارجة من العدد.

وماأورد ابن سينا ههنا تقسيم صحيح عند من فهم كلامه من الاول ، ولم يتكررشيء من القسمين، ولم يخرج منهما شيء من الجواهر، وان لم يكن الكلام على موازنة الشعراء، فليس عليه عيب من ذلك .

قال : وكذلك قوله في المرتبة الثانية: وان لم يكن في محل أصلا، فاما أن يكون محلا بنفسه ولاتركيب فيه، أولايكون .

أقول : هذا ليس مما قال أولا ، فان حاصل كلامه يرجع الى قسمة ما ليس في محل، الى محل مركب[3] ، والى ماليس بمحل غير مركب . فالتعاند فيه حاصل، والقيد المورد في الاول مرتفع في الثاني، فالموازنة حاصلة ، ما[4] أدري كيف يؤاخذبه .

قال : ولعله اقتصر نوع اقتصار ههنا ، وكان من حقه أن يقول : فاما أن يكون محلا بنفسه أولايكون ، وما كان محلا بنفسه ، فاما أن يكون فيه تركيب أولايكون، أي ماكان[5] محلا بنفسه، فلا يخلو اماأن يكون بسيطاً أومركباً ، ثم

---

١) اثبتناها . ج .

٢) دخل .

٣) محل غير مركب . ج .

٤) وما أدرى . ج .

٥) أو ما كان . ج .

المحل البسيط هوالهيولى، والمركب هو الجسم .

أقول : هذه قسمة مثلثة ، ومرجعها الى أن يقال: وكل ماليس في محل فهو امامحل بسيط، أومحل غير بسيط، أوليس بمحل . والقسمة [1] التى أوردها ابن سينا مثناة جعل فيه نفس المحل البسيط أحد القسمين، وماعداه ممايشتمل عليه القسمان الباقيان قسماً آخر. ثم قسم بعد ذلك [ذلك [2]] القسم الاخر الى مركب هو الجسم، والى غيره فكالمفارقات .

وقد استوفى الاقسام جميعها [3] بنوع آخر أحسن مما أورده المصارع . والحكم بأنه يجب أن يقول هكذا لاكذلك، هوشيء لاطائل تحته .

قال : وهذا التقسيم انما يرد على محل لايستغنى في القوام عن الحال لاعلى المحل المطلق فان المحل المطلق محل للجوهر والعرض جميعاً، فالهيولى محل بسيط للصورة، وهي جوهر لامحل للعرض، والجسم محل مركب للعرض لاللجوهر .

أقول : ان ابن سينا لم يرد أن يدخل الجسم في أقسام الموجودات من حيث أنه محل للاعراض، فان محل الاعراض ليس هوالجسم وحده، بل ربما يكون العرض، ولذلك لم يقسم كما ذهب اليه المصارع ، بل أدخله من حيث أنه ليس بمحل لاتركيب فيه [4] ، وهومركب في نفسه، وهذا أحسن .

قال : والجسم انما يكون محلا بما [5] هوذو هيولى لابما [6] هوذو صورة

---

١) والقسم . ج .
٢) ليس فى نسخة ب .
٣) جميعاً . ب .
٤) لا يركب فيه . الف .
٥) مما . ج .
٦) مما . ج .

اذ المحلية يشعر بالقبول والاستعداد، وهذا للهيولى لا للصورة، فاذاً رجع القسمان الى قسم واحد .

أقـول : ان أراد بقوله: الجسم يكون محلا بما هو ذو هيولى. أنه يكون [1] مركباً من الهيولى ومن غيره، فما يقول في الاعراض التي هي محل لاعراض أخر وليست بمركبة من الهيولى ومن غيرها؟ وان أراد به كونه غير مجرد من المادة فما [2] يقول في النفوس المجردة التي هي محل للصور، وملكات يعرض فيها ؟ فالحكم بأن كل قابل مستعد هو هيولى، لان الهيولى قابل مستعد، أيضاً من باب ايهام العكس .

قـال : وأما ماقال: أن ماليس بحال ولامحل، يجب أن يكون صورة عقلية هي العقل والنفس . فتحكم محض، لان التقسيم لايقتضي جواز وجودها ، ولم يقم على وجودها برهاناً .

أقـول : هذا قول فاسد اعترض عليه بما ليس من حقه الاعتراض على مثل ذلك. وذلك أن ابن سينا قال: والقسم الذي لايكون حالا ولامحلا بسيطاً كان أو مركباً منهما، فنحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس، وهذا لايقتضي اثبات وجود العقل والنفس، حتى يطالب باقامة البرهان على جواز وجودهما. فان قائلا يقول : الشيء اما ممكن أو غير ممكن ، وأنا اسمي [3] ما ليس بممكن محالا. لايكون مطالباً باقامة البرهان على جواز وجود المحال أو على وجوده.

قـال : وليسا في الجوهرية والحقيقة متماثلين .

أقـول : النفس والعقل في كونهما موجودين لا في موضوع . الذى من

---

١) ان يكون . ب .

٢) مما . ب .

٣) وانما يسمى . ج.

ذلك يفهم جوهريتهما متماثلان . وفي كون احدهما متصرفاً في جسم والاخر ليس بمتصرف في جسم، غير متماثلين .

وأيضاً لوسلمنا عدم تماثلهما لما اقتضى ذلك خللا في القسمة ، كما لوقال في أحد قسمة[1] العرض: اما كم، أوغير كم ، وغير الكم وهو سائر[2] الاعراض غير متماثلين لم يكن مخلا في هذا التقسيم .

ثم قال : وقد أغفل التقسيم الذي أورده أقساماً من الجواهر [وهي الجواهر][3] الثانية من الانواع ، والثالثة من الاجناس ، ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر بل لم يذكر تقسيماً يستوفي جميع [أنواع][4] الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها، حتى ينبىء[5] بالقسمة العقلية امكان دخولها في الوجود ، وبالبرهان العقلي تحقق وجودها .

اقول: أما ادخال الاشخاص في القسمة العقلية فمحال، لان غير المعقول كيف يدخل في قسمة المعقول ، والشخص بما هو شخص ليس بمعقول، وأما الانواع فلم تكن القسمة الا باعتبارها ، وأما الاجناس فهي داخلة في الانواع لانها اذا وجدت وجدت .

وأما حصر المقولات في الكم والكيف فمما[6] ليس يعقل به أحد[7] ، فان الاضافات والنسب لاتدخل الكم ولا في الكيف ، وانما قيل: انحصر المقولات

---

١) أحد فى قسمة . ب .
٢) هو سائر .
٣) زائد فى الف .
٤) زائد فى الف .
٥) يثبت . ب . يتبين . ج .
٦) مما .
٧) لم يقل 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 .

أقول: على مثل هذا الكلام تضحك الثكلى، فان الجسم محل بسيط مع حال هو جوهر ، والهيولى المستعدة محل بسيط مع حال هو عرض، ولاشيء 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 لايعرف أن المعنى المعقول لايتشخص بالتركيب ، بل انما يتشخص باشارة يقتضيها [1] زمان ومكان بعينها، أوغير ذلك مما قيل وسيجيء ذكره . والاشارة مما لم يدخلها في أقسام الموجودات .

وأيضاً الحال والمحل معاً هو المحل المركب ، فيلزم أن يكون المحل المركب هو الاشخاص لا غير .

قال: ويسمى الاشخاص الجواهر الاولى ، والانواع الجواهر الثانية ، والاجناس الجواهر الثالثة. لقربها وبعدها من الحس، وان عكست فلقربها وبعدها من العقل .

أقول: هذا أخذه من ابن سينا وغيره ، ولم يعرفه حق المعرفة ، فان هذه المعاني من الجواهر اذا أخذت من حيث كونها صورة [2] ما في العقول 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 انـه أراد بذكر هذه الجواهر استيعاب جميع أجناس الجواهر ، حتى يصير تقسيمه مستوفياً لجميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها كما ادعى أولا.

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 [1] .

قـال: وأما القائم بنفسه الذي ليس بحال ولامحل بل هو المستغنى عنهما فلا يخلو اما أن يكون له تعلق بهما أولا يكون ، وماله تعلق ، فاما أن يكون له تعلق افاضة الحال ، أو تعلق اقامة المحل بالحال، أوتعلق تدبير الحال والمحل معـاً .

أقـول: ليست هذه القسمة حاصرة، بل ومنها [2] تعلق ابداع المحل، وتعلق افاضة الحال في المحل ليست غير تعلق اقامة المحل بالحال ، وان كان غيره، فبتبعية الحال قسم آخر . [3]

قـال: فما لـه تعلق افاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال الواهب للصور .

أقـول: هذا بعينه هوالذي منع ابن سينا عنه. وقال: نفس التقسيم لايقتضي جواز وجوده ، ولم يقم على وجوده برهاناً .

قـوله: فان الصور والاعراض التي تحدث في المواد، والحال [4] من فيضه وسببه .

---

١) قسمة . ب . قسميه . ج .

٢) بل منها . ب .

٣) الحال بالمحل قسم آخر . ب ج .

٤) المحال . ب ج .

أقـول: هذا دعوى من غير برهان، وتحكم تقليدي من غير حجة، وسيشك في آخر الكتاب فيه ، وتمثل [1] الى أنه نفس انسانية هي أفضل النفوس ، وكأنه نفس النبي صلى الله عليه وآله .

قـال: وماله تعلق اقامة المحل بالحال فهو الطبيعة الكلية السارية في جميع الموجودات الشعلية الجسمانية المعدة لها في قبول الصور والاعراض .

أقـول: 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 لايكون محلها معدة لقبول الصور والاعراض .

وأيضاً ان أراد بالسريان الشيوع المذكور ، فهي صورة أو عرض ، وما الفرق بينهما وبين الصورة والعرض [2] ، وما بال [3] مفيض الصور على المحل لا يفيض الاستعدادات ، ولا على الحال حتى يقبل الصور والاعراض ، حتى لا يحتاج الى شيء غيره ؟

قـال: وماله تعلق تدبير الحال والمحل معاً حتى يتوجه الى كمالاتها من مبادئها ، فلا يخلو اما أن يكون مدبراً للكل ـ أعني العالم [4] بأسره ـ تدبيره تدبير كلي لا جزئي ، فيسمى النفس الكلية .

أقـول: أراد [5] 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 .

معقولا [1] لا موجوداً خارج العقل، ولايقال على غيره. وان أراد به شمول تأثيره فينبغي أن يقال لها نفس الكل ، وههنا لم يجد أثراً عاماً شاملا لجميع الاقسام على وتيرة واحدة حتى يحتاج الى مؤثر للكل ، وذلك أن من الاجسام مالا نفس لها ، ومنها مالها نفوس ، والنفوس تختلف بالنباتية والحيوانية والفلكية ، ولكل واحد نفس مخالف لنفس الاخر مما لا يحتاج الى نفس واحد للكل ، وما الدليل على وجودها ؟

قال : واما أن يكون مدبراً للاجسام الجزئية ـ أعني بعضها دون بعض ـ وذلك ينقسم الى مدبرات الاجرام السماوية التي لاتقبل الكون والفساد فتسمى النفوس الفلكية ، وهي متعددة بعدد الافلاك والانجم التي قامت عليها الارصاد، أو قامت أرصاد [2] العباد ، والى مدبرات الاجسام الارضية التي تقبل الكون والفساد ، وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية ، وهي فاسدة بفساد المزاج وتدبيرها تسخيري [3] طبيعي،والنفوس الانسانية التي لاتفسد بفساد المزاج،وتدبيرها تدبير عقلي [4] .

أقول: هذه القضايا كلها محتاجة الى اقامة البرهان.

وأما قوله: تدبير النفس الانسانية تدبير تخييري [5] ، 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 الا أسجاع وموازنات يستعملها أصحاب الالفاظ غير المتوغلين في المعاني ؟

---

١) مقولا . ج .
٢) عليها أرصاد . ب ج .
٣) تسخير . ج .
٤) تسخير عقلى . ج .
٥) تسخيرى . ب ج .

قال : وأما مالاتعلق به[1] بالمحل والحال ـ أعني المفارقات لموادالاجسام ـ فلا يقتضي الحكمة [2] أن يكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمراً .

أقول : وهذا أيضاً تحكم في البرهان [3] على وجود هذا التقسيم [4] ، ثم على امتناع كون بعض الموجودات عاطلة ، ثم على صدور الاثار منها لاغيره.

قال : فيجب أن يكون لكل نفس عقل كما لكل فلك نفس .

أقول: 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 [5] كلي يفيض منه الخير المطلق على الكل بواسطة النفس ، وينتهي اليه الوجود كما ابتدأ منه الوجود سلسلة مترتبة متصلة بأمر الباري تعالى وتقدس عن أن يكون حاله [جلاله] [6] تحت الترتب في الموجودات أو التضاد في الكائنات . فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ، والعقول محتاجة اليه لتعقل كليات أو جزئيات [7] ، والنفوس مفتقرة اليه لتدبير سماويات أو أرضيات ، والطبائع مسخرة له بسائط ومركبات، ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين [8] ، هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين [9] . 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 وعلمنا ماينفعنا [به][1] بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

أقـول : هذا كله يشبه كلام الواعظين لامدخل له في أقسام الوجود ، ولا برهان على شيء منه . والعجب أنه رد على ابن سينا قوله : مـا ليس بحال ولا محل ولامركب منهما بعقل أونفس[2] .بقوله: ليسافي الجوهرية والحقيقة متماثلين.

ثم انه قسم ماليس بحال ولا محل، الى عقل أونفس وطبيعة هي غيرمتماثلة لا في الجوهرة [3] ولا في الحقيقة . وقـد ظهر أن كل سهم رماه في هذه المقابلة فقد رجع الى صدره ، وكـل حيلة استعملها في هذه المصارعة فقد صار [4] سبباً لانصراعه . وكيف يقف الواعظ والشعراء والمتسوقون على العوام فـي علية الحكماء ؟

وهؤلاء اذا تعرضوا لمبارزتهم، وتصدوا لمصارعتهم لايفضحون الاأنفسهم وبالله الالتجاء من سوء التوفيق .

---

١) ليس فى . ب ج .
٢) فعقل 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، ولايجوز أنيكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، ولايجوزأنيكون لذات واجبالوجود بذاته مبادىء يجتمع فيتقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء حد، ولا أجزاء كمية ، ولايكون أجزاء القول الشارح بمعنىاسمه، يدل كل واحد منها على شيء هو فيالوجود غير الاجزاء بذاته [1] .

وقال: واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود منجميع 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 .

نوعه له بعينه ، فلا يجوز أن يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود[1] ، حتى يكون وجوب الوجود عاماً لهما جنساً أولازماً، عموماً بالسوية ، بل بعينه، لانه واجب الوجود فقط لا لامر غير ذاته المتعين .

ثم ان كل ممكن باعتبار ذاته ممكن[2] أن يوجد، وممكن[3] أن لا يوجد، واذا ترجح الوجود على العدم ، احتاج الى مرجح لا محالة ، والمرجح لجميع الممكنات[4] يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته، بل واجباً بذاته خارجاً عن سلسلة الممكنات .

[وبعد هذا المنقول قال المصارع : الاعتراض الاول ان نقل المناقضات في كلامهم يسوى بالنقض والاشكال. قوله: واجب الوجود قد يكون الى قوله: قضيتان متناقضتان][5] .

أقول: الى هنا[6] نقل من كلامه في كتاب النجاة[7] ، ثم اعترض على ذلك بأن قال : بعد المناقضات في كلامه قبل الاشتغال بالنقض والابطال ، وعد أربع تناقضات :

(التناقض الاول)

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 فى نسخة . الف ب .
٦) ههنا . الف ج .
٧) راجع كتاب النجاة ص ٢٢٩ الى ٢٣٥ .

وقولـه : لايجوز [1] أن يشترك واجبا الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاماً لهما جنساً أو لازماً . قضيتان متناقضتان .

أقـول: لو كان موضوعا القضيتين ومحمولاهما متحدين لكانتا متناقضتين، لكن موضوع القضية الاولى هـو واجب الوجود [بمعنى غيـر معنى واجب الوجود][2] الذي لايجوز 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 أولازماً عموماً بالسوية ، ولم يشترط في القضية الاولى ذلك، فان وجوب الوجود لايقع عنده على الوجوب بالذات والوجوب بالغير بالسوية ، بل بالتشكيك على ما ذكره في غير موضوع من كتابه .

ثم قـال المصارع : فان المعنى مالم يعم لم ينقسم ، واذا قسم فقد عم [3]

أقـول: التعميم يكون بالسوية ويكون لا بالسوية، فان أراد به الاول فغير مسلم ، لانه ربما وقعت القسمة في المعنى ولم يعم المعنى عموماً بالسوية بـل بالتشكيك ،كما اذا قسم معنى السواد الى الموجود في الغراب، والموجود في الرماد، ويكون حينئذ الاقسام[4] مختلفة بحسب اعتبار معانيه، فاذاً ليس كل قسمة مقتضياً لتعميم معنى بالسوية .

قـال: ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره .

أقـول : ان ابن سينا لم يصدر عنه ذنب في قولـه ههنا حتى يحتاج الى

---

١) ولا يجوز . ج .

٢) بين القوسين ليس فى نسخة . ج .

٣) فقد عمم . ب .

٤) الافهام . ب ج .

اعتذار، ولعل المصارع يعني بالاعتذار التخصيص، وأنه خصص أحد الواجبين بالذات والاخر بالغير .

قـال : وهذا فصل ذاتي أو لازم، فلولا عموم ذاتي أو لازم لما صح الاعتذار.

أقـول : لايجب أن يكون كل تخصيص لمعنى عام بفصل ذاتي أو لازم [1] فان قسمة الضاحك بالفعل بالصبى والبالغ لايقتضي كون الصبى والبلوغ ذاتيين أو لازمين .

وأيضاً: لايجب أن يكون المعنى المشترك جنساً ولا لازماً عاماً للتخصيص وذلك أن أدنى شيء من المشابهة ـ سواء كان في أمر ذاتي أو في أمر عرضي لازم أو غير لازم ـ تكفي في جعل الشيء مورد القسمة [2].

وأيضاً: أدنى شيء من المميزة بمثل ذلك يكفي في تخصيص بعض الاقسام الواقعة في القسمة .

وقد ظهر مما ذكرنا : أن المصارع ههنا أحوج الى الاعتذار من ابن سينا .

(التناقض الثانى)

قـال في التناقض الثانى : قوله : لايكون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه، يدل كل واحد منها على شيء غير الاخر بذاته في الوجود ، ومطلق قوله « واجب الوجود بذاته » مشتمل على ثلاثة ألفاظ : واجب ، ووجود ، وبذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير مايدل عليه اللفظ الاخر .

أقـول : رحم الله امرءاً فهم أووعى [3] مراد ابن سينا: ان ذات واجب الوجود

---

١) أو بلازم . ب ج .

٢) مورداً للقسمة . ب ج .

٣) رعى . الف .

لايجوز أن يجتمع من مباد يقومها، فانه أراد بقوله : لايكـون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الاخر بذاته أن لايكون حده[1] المطابق لذاته الموجود متألفاً من معانى تدل على موجودات مغايرة 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 لايدل أجزاؤها على أشياء هي في الوجود مغايرة[2] ، أودلت على أشياء متغايرة ولكن لابذواتها ، لم يكن من قبيل ما لم يجوزه .

فانه يقول به وللباري تعالى صفات اضافية وسلبية ومركبة منهما لايحصى عدداً ، ولا شك أن مفهوماتها متغايرة ، ومقولة على شيء واحد بالذات ، ولفظة « واجب الوجود بذاتـه » لاجزائها مفهومات غير متغايرة بالذات ، فان مفهوم الوجود الذي يمتنع ارتفـاعه لابشيء غيره ، وأجزاء هـذا القول مشتملة على السلوب عن ذلك الوجود .

قـال: وعن هذا صحة[3] القسمة بأن يقال: الوجود ينقسم الى واجب والى ممكن ، ثم الواجب ينقسم الى مايكون واجباً بذاته والى الواجب[4] بغيره، ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيده القسم[5] الثاني ويدل على شيء هو في الوجود غير مايدل عليه الثاني ، وذلك تناقض ظاهر !

اقـول: هـذا الكلام ليس بصحيح، لان الواجب الذي هو قسيم الممكن

---

١) ضده . ج .
٢) متغايرة . ج .
٣) صحت . ب .
٤) واجب . ب .
٥) غير ما يفيد القسم . ج .

لاينقسم الى واجب لذاته والى واجب لغيره ، فـان الممكن الوجود الذي هو أحد قسمي الوجود ليس في الوجود غير الواجب بغيره ، بل هو في الاعتبار غيره ، لكنه في الوجود هو .

ثم تعجب المصارع فقال: ومن العجب أنه يقول : ليس لواجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من الهيولى وصورة، ولا أجزاء الحد المركب من جنس وفصل ، ولاأجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية ، وكيف جعل الموجود[1] شاملا لقسمي الوجوب وللامكان ، ثم جعل الوجود[2] خاصاً به .

أقـول: تعجيبه[3] هذا ، لانه اعتقد أن كل ما يقسم الى قسمين يكون مورد القسمة جزءاً من ماهية كل واحد من جزئيه، وكل مابه يمتازذلك الجزء عن الجزء الاخريكون جزءاً آخرغير الجزء الاول، وقدمر في فساد هذا الاعتقاد مافيه كفاية.

ثم القائل لو قال [4] : الموجود [5] 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 قـال: وكيف جعل وجوب الوجود شامـلا لقسمي الوجوب بذاته والوجوب بغيره ، ثم جعل الوجوب بذاته فأصابه ، أليس ذلك قـولا صريحاً بأجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية ؟

اللهم الا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها اعراضاً كلياً[6] فيقول: هي حقيقة منكرة عديمة الاسم .

---

١) الوجود . ج .
٢) الوجوب . ج .
٣) تعجبه . ب ج.
٤) ثم لو قال قائل . ب .
٥) الوجود .
٦) كلية . ج.

أقـول: هذا الكلام أيضاً مؤلف من أربعة أشياء: حقيقة، ومنكرة، وعديمة واسم. وهي معاني متغايرة . فاذاً وقع فيما أنكر عليه !

قـال: وقد ذكر هذا في مواضع أخر من الشفاء وغيره ، اذ تنبه بمثل هذه الالزامات ، الا أنه ناقض ذلك . بأن قال : [1] شرح اسمه انه يجب وجوده بذاته فتالله من عديم اسم ، له شرح اسم !

أقـول: [2] ليس بمنكر أن يعدم لشيء اسم يدل على صفته بالمطابقة، ويوجد له اسم يدل عليها بالتضمن أو الالتزام، فيكون له شرح اسم مع كونه عديم اسم آخر .

قـال: فهلا قال: اذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا [3] ؟

أقـول: هذا الواعظ لو كان متعظاً يعمل بما يـأمره لكان كلامه قريباً من النجاح ! .

(التناقض الثالث)

ثم قال في التناقض الثالث: قوله: واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وأخذ يبرهن عليه : فاذا لم يكن له جهات لاجهات مكانية حسية ، ولاجهات اعتبارية عقلية فكيف تعب [4] 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 [5] أنه لاجزء له ولاحد له !

---

١) أقول. الف

٢) قال . الف .

٣) أصول الكافي ١/٩٢ حديث ٢ : « اذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا » .

٤) اتعب . ب ج .

٥) يبرهن . ب.

أقـول : لعله لم يفهم معنى الجهة ههنا، فحسب أن الجهات اما جهات حسية واما أجزاء لذي الجهة ، واذا كان لشيء ما اعتبار[1] 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[2] الجود على الموجودات والكمال على الناقصات ، والخير على ما يستعد له، ووجوب احاطته من حيث العلم بـالكل ، وعنايته بالكل ، وقدرته على الكل ، ووجوب مباينته الحقيقية للكل الى غير ذلك ، وجميع هذه جهات .

قـال: وأعجب من هذا قوله: وكل واجب الوجود فهو [خير محض. ولا ندري ما معنى هذا الكل؟ يعني به كل واحد من واجب الوجود][3] فهو خير محض فهو اذاً نوع وجنس، أو يعني به أن كل ذاته خير محض حتى[4] توهم ان[5] كل ذو اجزاء.

اقول : صدق والله ، فانه لو درى ما ذكره في أوائل كتبهم المنطقية بل في أوائل النجاة[6] : أن اللفظ اذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على اكثر من واحد كان كلياً عند المنطقي ، واسم جنس عند النحوي ، ويصلح من حيث مفهومـه لان 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 فى نسخة . الف .
٤) حين . ج .
٥) أنه . ب .
٦) النجاة ص ٦.

فانه يصح أن يقال: كل شمس، أو كل قمر، أو كل عالم ، وان لم يكن في الوجود منها الآحاد بأعيانها .

قال: فما ذلك التوحيد حتى[1] في اللفظ؟ وماهذا التكثير حتى في المعاني؟.

أقول : هذا التكثير مؤد الى ذلك التوحيد ودال عليه .

(التناقض الرابع)

ثم قال : في التناقض الرابع قوله: لايجوز 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 الى كل واحد مما يفرض أشخاصاً له نوع حقيقي ، فأراد ابن سينا أن ينفي عنه ما يفهم في البداية عن اطلاق لفظ الواجب، وليس هذا بأكثر شناعة مما جاء في التنزيل : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا »[2] . كما استجاز الله تعالى أن يقول: لو كان فيهما آلهة غير الله . أي على زعم من يقول بـه ، استجاز لابن سينا أن يقول : لايكون نوع واجب الوجود ، على ما يذهب اليه بادىء الفهم .

أقول: لانقص فوق اثبات الشريك له تعالى، والتنزيل مملو بنفيه عنه تعالى ولم يقل أحد بكون ذلك نقصاً في حقه .

ثم ان المصارع أخذ في الهذيان على عادته في مجالس الوعاظ[3] .

---

١) التوحيد الصرف حتى . ب ج .

٢) آية ٢٢ . سورة ٢١ .

٣) الوعظ . ب .

فقال: كما يقوله الحالة [1] من الحشوية [2] والداصه [3] من القاصة ، نه جسم ونه جوهر ، ونه مشكل [4]، 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 .

أقول : هذا نوع لطيف من الترتيب ، فأنه 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 اكثر التشنيع عليه بما ليس بشنيع ، ولم يورد في هذا الذي سماه نقضاً رابعاً بكلام متناقض غير التشنيع بكلام يوهم العوام أنه يسمن أو يغني من جوع .

قال: ثم أخذ في اثباته: بأن الممكنات يستند الى واجب الوجود لذاته [5] فكانه أخذه بنوعيته في الذهن ، وقرر ما يلزم لنوعيته من نفي هذه السمات . ثم أخذ بعينه حتى أثبته بدليل الامكان في الممكنات ، واسنادها الى واحد هو واجب الوجود بذاته، [ما هو خبط عشواء ، أورمي في عماية عمياء ، ونفي نقائض هي اثبات نقائص .

ثم انه انتقل من مقام بيان المتناقضات [6] الى مقام النقوض والابطالات .

---

١) الحاكه . ب ج .

٢) الحشوية : أصحاب الحسن البصرى وقالوا بالتشبيه . راجع كشاف اصطلاحات الفنون طبع كلكته ١/٣٩٦.

٣) الداميه . ب .

٤) شكل . ج .

٥) بذاته . ج .

٦) التناقضات . ب ج .

فقال: وأما ابطال ما استدل به وأطلقه ، فنقول: قولك « لانشك أن هنا وجوداً، وانه اما واجب لذاته، واما ممكن لذاته » . فقد جعل الواجب الوجود قسيماً وهو الممكن بذاته ، ويلزم على ذلك أن يكون الوجود شاملا للقسمين شمولا بالسوية من حيث الوجود ، فيصلح أن يكون جنساً أو لازماً في حكم الجنس، ويخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلا أوفي حكم الفصل فيركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل أوما في حكمهما من اللوازم، وذلك ينافي الوحدة ،وينافي الاستغناء المطلق ،فان المركب من معنيين أومن اعتبارين بينهما عموم وخصوص محتاج الى مقوماته أولاحتى يتحقق حقيقته، والى مركب ثانياً حتى يوجد ماهيته .

أقول : قد مر في هذا ما فيه كفاية وفيه ايهام 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][1] .

ثم قال :[2] ابن سينا: اني لاأجعل عاماً شاملا للقسمين شمولا بالسوية ، فانه من الاسماء المشككة دون المتواطئة ، وهو في واجب الوجود أولى وأول وفي الممكن لا أولى ولا أول ، وما كان من الاسماء][3] المشككة لم تصلح أن يكون جنساً، بل الاسماء المتواطئة التى تشمل الماهيات شمولا بالسوية تصلح أن تكون جنساً ، فلم يلزم ما ألزمته ولم ينتقض [4] مالزمته .

ثم انه صادر على المطلوب الاول من وجهين: أحدهما أن انقسام الوجود الى الواجب بذاته والممكن بذاته هو بعينه انقسام الوجود الى ما هو أولى به

---

١) بين القوسين ليس فى نسخة . ب .

٢) ثم قال. الف .

٣) بين القوسين ليس فى نسخة . ج .

٤) ما لم ينتقض . ب .

والى ما هو لا أولى به والوجود شاملا لهما شمولا بالسوية من حيث الوجودية والوجود أمر ذاتي للقسمين الاخصين به .

اقـول : 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 بياضا الثلج والعاج في البياضية .

ثم من أين يجب أن يكون الشامل بالسوية ذاتياً لاقسامه؟[1] ليس هذا الامن حيث أنه سمع :أن الجنس شامل بالسوية ، فحسب أن كل شامل بالسوية جنس.

ثم من أين علم المصارع [2] أنه صادر على المطلوب الاول ؟[3] فانه قال : ليس الوجود شاملا للواجب والممكن بالسوية ، لانه من الاسماء المشككة . والمصارع زعم أن شموله لهما هـو عين شموله لما هو أولى به ولما ليس بأولى به ، وابن سينا لايريد بالتشكيك الا هذا.

ثم ان المصارع زعم أن شموله لما هو أولى به ولما ليس[4] بأولى[5] شمول واحد بالسوية ، وهذه مكابرة صريحة !

ثم قـال: وان كان عرضياً بالنسبة الى الجوهر والعرض وسائر الماهيات.

أقـول : كماصح قسمة الوجود بالواجب[6] والممكن، صح قسمته بالجوهر[7]

---

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 الموضع عرضياً؟

قال: وقد عرفت من تعريف الذاتي أنك اذا حضرته[1] في الذهن ،وأحضرت ما هو ذاتي له ، لم يمكنك تصورما هو ذاتي له الا بذلك الحاضر في الذهن وكان[2] وجوده في الذهن بوجوده لاعند وجوده ، وارتفاعه عن الذهن بارتفاعه لا عند ارتفاعه، والحال في الوجود وواجب الوجود كذلك، فانك لايمكنك تصور واجب الوجود الابسبق تصور[3] الوجود ، واذا رفعت الوجود ارتفع الوجوب بارتفاعه .

أقول: ان كان يريد بهذا البيان الذي يقلده[4] 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[5] الى أقسام منها الجوهر والعرض . وعنده ان كل ما يشمل مختلفات بالسوية فهو جنس لهما ، فاذاً 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[6] لمثل هذا الالزام، وضع نفسه قسماً وراء المتواطئة سماه المشككة .وليس في منطق الحكماء ذلك ولايغنيه 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 فى . ب ج .
٤) نقله . ب .
٥) قسموا . ج .
٦) لما فطن . ج.

والا لووقف 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 ألفاظه وألفاظ غيره واذا ظفرت بالكتب ألحقتها به انشاء الله تعالى .

وقدوقع الي بعد تسويد هذا المختصر بعض كتاب المنطقيين فوجدت. في التعليم الاول في كتاب طوبيقا[1] من المقالة الثانية ما هذه عبارته :

ولما كان بعض المتفقة أسماؤها قديخفى حتى لايشعر به، وجب علينا اذا سألت أن نستعمل المتواطئة، وذلك لان حد أحدهما لايطابق الاخر، فيظن به كذلك انه لم يجد على ما يجب ، اذا كان ينبغي أن يكون الحد يطابق كل متفق الاسم ، فاذا أنت أحببت فينبغى أن يقسم، ولان 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 [2] .

ثم قال: وأيضاً ان حد الانسان شيئاً من التي يقال على أنحاء كثيرة بالقول الذي لاينطبق[3] على جميعها ، فلم يقل[4] انه متفق في الاسم ، ولم يقل ان الاسم ينطبق على جميعها ، لان القول أيضاً لا ينطبق .

أقول: فهذا بيان معاني الالفاظ المشككة صريحاً .

---

١) طوبيقا كلمة باللغة اليونانية ومعناها : الجدل. ويقال له فى الاصطلاح المواضع الجدلية وأصله : توبيكو . وهو المبحث السادس من كتاب المنطق لارسطو . لغت نامه دهخدا حرف الطاء ٣٣٢ .

٢) متواطئه . ج .

٣) ينطبق . ب .

٤) ولم يقل . ج .

ووجدت في تفسير الاسكندر الافروديسي أول قاطيغورياس [1] من التعليم الاول نقل يحيى بن عدي ماهذه عبارته : وآخرون يقولون : ان المقولة واحدة هي الوجود ، وذلك أن هذا يحمل على الكل [2] ، ويقومون كلامهم بهذا النحو الموجود يحمل على الجواهر والاعراض اللذين هما مختلفان بالنوع.

وأيضاً الموجود يحمل عليهما بما هو، والذي يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس ، فالموجود جنس .

ويقول: انهذا وحده لايكفي في أن يكون جنساً، لكن يجب أن يحمل الجنس بالتواطؤ ، والموجود لايحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق .

يريد باتفاق الاسم والحد ، فان الذي هو موجود هو أمر مقدم لذاته ، أو متقوم بآخر ، والجوهر لايقبل 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 متقوم بالاخر .

ووجدت في متن ايساغوجي [3] من كلام فرفوريوس [4] هكذا :ان كان الموجود جنساً للجوهر والكم والكيف ولسائرها، فيجب أن يكون له عندها شروط الجنس عند أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه : هي أن يتساوى أنواعه فيه، أعني أن لايوجد أحد أنواعه متأخراً عن الاخر، لكن مع وجود النوع الاخر، ولا أحق من الاخر .

ثم قال : وذلك انا نجد الجوهر في الوجود اكثر وأقدم وأحق .

---

١) محبوب القلوب للديلمي ١٢٠ .

٢) الكلي . ب .

٣) ايساغوجي : الكليات الخمس .

٤) فرفوريوس : محبوب القلوب للديلمي ١٥١ .

ثم قال: فان قال قائل : فكيف يحمل عليها باسم مشترك، وما يحمل على الاشياء باسم مشترك انما يشترك الاشياء بالاسم فقط ،ونحن نجد الجوهروالكم والكيف وسائرها ليس انما تسمى موجودة، بل كل واحد منها بمعنى الموجود[1] وان كانت على جهات مختلفة .

ثم قال: والمعنى الذي يشترك فيه هذه الاشياء على هذه الجهة هي متوسطة بين المعنى الذي يكون منـه الاشياء متواطئاً [2] أسماؤها، أوبين الاسم المشترك الذي يكون فيه الاشياء متفقة أسماؤها .

ولعمري أنه مستحق للمعنيين جميعاً ،لانه متوسط بأحد من الطرفين فقط[3] فعلى هذا الجهة تشترك الاجناس العشرة في الوجود .

وقال: ومن المتأخرين أبونصر الفارابى في كتابه في المقولات بهذه العبارة فالاجناس العشرة لها أسماء متباينة، وهي أسماؤها التي تختص واحداً وحداً من العشرة ،مثل الجوهر والكمية والكيفية وغير ذلك .

ومنها أسماء مترادفة يعم 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[4] ، وهو من أصناف الاسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب ، فان الوجود يقال على الجوهر أولا، ثم على كل واحد من سائرا لمقولات .

وقال في كتاب البرهان: والذي يستعمل أجناساً وفصولا 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 .

مايدل عليه المشككات التامة التشكيك، مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما أشبه ذلك .

والصنف الاول أحرى 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 [1] أصلا بل يكون اسماً مشككاً ،أو جنس بنحو آخر .

وقال في كتاب المغالطات: الالفاظ المغلطة منها الاسم المشترك ومنها الاسم المشكك ، وقد سلف قولنا في الفرق بينهما .

وقال أيضاً فيه:والمشتركة في أنفسها منها ماهو مشكك، ومنها ماهو مستعار [2] 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 ومايجري مجراهما، فلولا مخافة التطويل لاوردت أكثر مما أوردته من كلام الحكماء المتقدمين على ابن سينا في هذا الكتاب ،ولكن فيما أوردته كفاية ونعود الى ماكنا فيه .

قال المصارع : وهب أنه قسم موجود، فليس يختص ذلك الوجود [3] بل يجري مثله في الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الاجناس والانواع .

فيقال: الوحدة يطلق على كل واحد، وهي بالاول أولى، والعلة والحق والمبدأ يطلق على غير الواجب، وهي به أولى ،واسم [4] الجوهر يطلق على ماإذا وجد كان

---

١) جنساً . ب ج .

٢) ما هى مشكك . ومنها مستعار ، ج .

٣) ذلك فى الوجود .

٤) زائد فى . ب ج . وليس فى نسخة الف .

وجوده لافي موضوع، وهو بالجواهر العقلية أولى، وعلى هذا فيبقى قسم المتواطئة فلايشمل لفظ ما معنى ما بالسوية .

أقـول: أما العلة والوحدة والحق والمبدأ فدلالة التشكيك فيه ظاهرة ، وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية، لانها في كونها موجودة لافي موضوع تساوي غيرها من الجواهر .

ثم ان كان العقلية أدوم وأقوم[1] وأشرف ، فذلك التفاوت ليس في الجواهر بل في شيء آخر. ثم اذا قيل: الحيوان امافرس ، واماثور، واماغيرهما. لم يكن أحدهما بالحيوانية أولى من الاخر .

وقيل :الانسان يشمل زيداً وعمراً ولم يكن أحدهما بالانسانية أولى، فهذه متواطئة، ولم ينتف هذا القسم زعماًله[2] وظاهر من جميع كلامه ههنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلا ،بل ولا معنى التواطى .

قـال: والوجه الثاني - يعنى من المصادرة على المظلوب - ويقول[3]: هب ان الوجود من المشككة ،وهو قسم آخر، أليس الوجود يعمهما عموماً[4] والوجوب يخصه خصوصاً ومابه عم غير مابه خص؟ ففيه تركيب وجهين بلفظين يدل كل واحد منهما على غيرما يدل عليه الثاني، وذلك ينافي الوحدة المحضة .

أقـول: [5]وهذا أيضاً ليس بمصادرة على المطلوب ،فان حاصل كلامه على تقدير كونه مشككاً يقتضي تركب أقسامه، وليس هذا اثباتاً[6] للمصادرة .

---

١) أقدم . ب ج .
٢) رغماً له . ب ج .
٣) ونقول . ب .
٤) عموماً ما . الف .
٥) ليس فى الف .
٦) امتهاناً. الف .

والحق أنه لوفهم معنى التشكيك لعرف أنه ما يدل بالتشكيك يكون من قبيل العوارض، ولا يلزم من اشتراكها في العوارض تركبها .

ثم قال :[1] عن ابن سينا أنه قال : معنى الوجوب أمر سلبى لاايجابى أو امر اعتباري لاوجودي ، فلايلزم التكثر[2] في ذاته .

قلت : كلامنا أولا في الوجود ثم الوجوب[3]، فما تقول في الوجود ومفهومه في الذهن ، أهو قضية عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولا ما، أولا ؟ فان شمل فلابد من خصوص معنى آخر حتى يمتاز الواجب عن الممكن ،فلا يمكنك أن تقول: ان المعنى الذي به شمل أمر سلبى، اذ الوجود كيف لايكون وجودياً والوجوب تأكيداً لوجود ،والوجود لهبذاته، ويلزمه أنه غيرمستفاد من غيره ، فكيف اعتبر اللازم وتركب[4] ما هو ذاتي له ؟

أقول : لوكان الوجود ذاتياًوتخصيص[5] بعض الاقسام بالامور السلبية ، لم يلزم التركب أيضاً .

قال : ولوكان الوجوب أمراً سلبياً ،لكان الذي يقابله ـ وهو الامكان ـ أمراً وجودياً ، ونحن نعلم انك 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[6] بالمشككة التى ابتدعتها ؟.

أقول: لايجب من كون الوجوب والامكان متقابلين وكون أحدهما سلبياً

---

١) قال ثم قال . ج .

٢) التكثير . ج .

٣) ثم فى الوجوب . الف ج .

٤) ترك . ج .

٥) تخصص . ب .

٦) نسبت . ج .

كون الاخر وجودياً ،وذلك لانه وان لزم من كون الوجوب والامكان متقابلين ، وكون الوجوب وجودياً كون الامكان سلبياً، أومن 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[1]، ثم قسمناه بقسمين آخرين بحيث]يكون أحد قسمي القسمة الاولى[2] مقولا على أحد قسمي القسمة الثانية لم يلزم من ذلك كون القسم الاخر من الاول مقولا على الاخر من الثانية، بل يكون الامر بالعكس ،فاذا ان كان الوجوب وجودياً لزم أن يكون السلبى مما يصدق عليه الممكن المقابل للواجب[3] لا بالعكس .

قال: وهب[4] أن معناه أمر سلبى فليس مطلقاً ، بل ساب شيء من شأنه أن يتحقق ، وهو يصلح للتميز ، وبه يحصل التكثر.

أقول: يحصل التكثر ولايجب أن يحصل تركيب ، وهو الذي ادعاه .

قال: ودع ما قيل : ان السلوب والاضافات لاتوجب تكثراً في الذات ، فانهم أخذوا القضية مسلمة ،وليس الامر كذلك على ماسيأتي تفصيله .

أقول: 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 لايكون الافي 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 .

أقـول: هذا الرجل حسب أن كل مايكون في الخارج فهو محسوس، ومالم يحس به لايكون في الخارج، ولولم يكن اللونية والبياضية في الخارج متمايزين لكان حكم العقل بأن تصور من يتصورهما[1] واحداً غير مطابق للحق فانهما في ذهنه[2] واحد ،وأين ذلك الشيء الذي لم يطابقه ما في ذهنه ؟[3] 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 .

ولاي سبب اجتمعت الاذهان الصحيحة على التمايز بينهما ؟ أليس ذلك لكون ذلك في الخارج ،وكل مطابقة[4] 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 التفطن بأمثال هذه الدقائق ؟!

قـال 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 وعلته ومريده ومبدعه، هو اضافة الوجود اليه وصدوره عنه من غير أن يحدث له منه شيء أو ذاته من شيء[5] .

---

١) تصورهما . ج .

٢) الذهن . ب .

٣) الذهن . ب .

٤) كل ما طابقه . ب ج .

٥) أو يتكثر ذاته بشيء الف . خ ل وليس في . ب ج .

وقولنا :انه واجب الوجود بذاته هوذات مسلوب 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 لايستدعي معنى آخر يوحده ، فهو واحد لانه واجب الوجود .

وقولنا :انه ليس تعليلا في الحقيقة ،بل المعني به :أنه ليس الاكذلك .

وهذا معنى قولي :ان واجب الوجود لايكون الا واحداً من كل وجه .

وقولي :ان كثرة الاضافات والسلوب لاتوجب كثرة في ذاته ،قضية مسلمة عند الكل ،فانقولنا: الجسم قريب من كذا بعيد من كذا، ليس فيه صفة كذاو كذا لايوجب تكثراً في ذات الجسم مع كونه قابلا للتكثر ، فذاته مقدس عن سمات التكثروالتغير،وليست الالفاظ العامة والخاصة مفهوماتها في الذهن عامة وخاصة الامن حيث كونها ألفاظاً في اللسان، والمفهومات في الذهن انما تكون صحيحة لمطابقتها ما هو في الخارج عن الذهن .

ولا أعني بالمطابقة أن يكون الكلي في الذهن يطابق كلياً في الخارج ، اذ ليس في الاعيان أمر كلي ، بـل الكلي في الذهن يطابق كل واحد من الجزئي في الخارج ، كالانسانية العامة في الذهن تطابق كل شخص [1] مما وجد ومما لم يوجد .

أقـول : هذا الكلام فاسد ، فان الاشخاص الانسانية في الخارج تشترك فيمـا لايشاركها أشخاص الجمل [2] 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[1] مع معنى العموم صار نوعاً أو جنساً أوغيرهما، ويسمى بالكلي العقلي ، وهو غير موجود في الخارج مرتسم في العقل ، ولذلك يسمى عقلياً ، وما يرتسم في الاذهان ان طابق ذلك كان علماً ، والا كان [2] جهلا .

فقوله: ليس في الاعيان أمر كلي، ان أراد بالاعيان خارج الاذهان فهو كذب وان أراد به الاشخاص المحسوسة والمعقولة ، أو أراد [3] الكلي الطبيعي ، فهو أيضاً كذب ، وان أراد به [4] العقلي فهو حق ، ولكن ليس المصارع ممن يفرق بين أمثال هذه الدقائق، اذ تدنست فطرته بالعقائد الواهية، والاوضاع السخيفة[5].

قال : ثم التميز بين نوع ونوع انما يكون بالفصول الذاتية، والتميز بين شخص وشخص انما يكون باللوازم العرضية .

أقول : انما يصح هذا الكلام بشرط كون الانواع تحت جنس واحد ، والاشخاص تحت نوع واحد ، أما على الاطلاق فلا .

قال : اذا [6] تحقق ذلك فتبين أن الوجود التام يشمل الواجب والممكن شمولا ما .

أقول: ما أدري هذا الذي ذكر بعد قوله « فتبين » نتيجة أي مقدمات مما ذكره ؟ ومن الذي نازعه في هذه الدعوى . أو توقف [7] فيه حتى بينه هو ؟

قال: فان كان الشمول بالسوية صلح أن يكون جنساً فلابد له من فصل

---

١) اذا أخذ . ج .
٢) فكان .
٣) وأراد . ب ج .
٤) أراد الكلى . ب .
٥) الشخصية . ب ج .
٦) واذا . ب ج .
٧) وتوقف . ب ج .

ذاتي ، فيركب الذات من جنس وفصل .

أقـول : هو حسب أن الشيء لايحتاج في كونه جنساً الا الـى الشمول بالسوية ، ومـا فهم أنه مع ذلك يجب أن يكون ذاتياً ، ويحب أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق ، ويجب أن يكون مقولا في جواب ما هو .

ثم من أين يلزم أن الشيء الذي يصلح لان يكون[1] جنساً فلابد له من فصل ذاتي ، ولا يعلم[2] أن ذلك الشيء اذا قيس الى الاشخاص التي تحتـه لا الى الانواع كان له بد من الفصول الذاتية ، واكتفى بالعوارض المشخصة .

قـال: وان لم يكن بالسوية لم يخرج عن العموم والشمول ، فلابد أيضاً من فصل ذاتي أو غير ذاتي ، فتركب الذات من عام وخاص .

أقـول: وههنا ترك شرط السوية، واكتفى بالعموم والشمول في كون الشيء جنساً .

وقوله: أوغير ذاتي، فتركب الذات من عام وخاص. مما تضحك به الثكلى. اذا جعل الذات مركباً مما هو ذاتي له ومما هو غير ذاتي .

أنظر الى مثل هذا المصارع كيف توقح وادعى المصارعة مع مثل ابن سينا في صناعته .

قـال: وان كان عمومه غير[3] خصوصه ، وخصوصه غير[4] عمومه، لم يكن عموم وخصوص ، فبطل قولك : لانشك أن هنا وجوداً وأنه ينقسم الى واجب وممكن .

---

١) أن يكون . ب .

٢) ولا نعلم . ب .

٣) عين . ب ج .

٤) عين . ب ج .

[**أقـول :** عند ابن سينا الوجود المشترك الذي ينقسم الى واجب وممكن][1] 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 الاخر.

وقول ابن سينا : ان عموم وجوده وخصوصه في حقه تعالى واحد . يريد به أن حصته من المشترك الخاصة بـه ، هو أنه يمتاز [2] عن طبيعة الوجود بعدم العروض [3] للغير ، فعمومه ـ أعني طبيعة الوجود ـ من حيث يصلح لان يلحقه معنى العموم، والحصة الخاصة بالواجب واحد بالحقيقة ، لان المنظم الى تلك الطبيعة هو أمر عدمي . فاذا [4] ثبت هذا فالقسمة الى الواجب والممكن انما ترد على تلك الطبيعة وحدها كما في سائر المواضع .

قـال: وبطل وضعك الوجود مطلقاً موضوعاً للعلم الالهي ، وبطل ذكرك في الكتب التي صنفها [5] لوازم الوجود من حيث هو وجود، وتعديلك لوازمه من حيث هو لواجب ، لا من حيث هو موجود .

أقـول : من أين لزم اذا كان الشيء طبيعة يصلح لان ينضاف اليه العموم تارة ، واللا عموم اخرى . بأن يرتفع عن ذلك الشيء صلاحية كونه موضوعاً لعلم أو كونه ملزوماً لشيء ، أو كون بعض أقسامه ملزوماً لشيء ؟

قـال: ألست تقول : ان العدم أو اللاوجود يقابله من حيث هـو وجود ، وان الامكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث موجود ، وكونـه واحداً

---

١) ليس فى نسخة الف .

٢) انما يمتاز . ب .

٣) بعد العروض . الف ج .

٤) واذا . الف ج .

٥) صنعها . ج .

يلزمه من حيث هو واجب ، وكذلك كونه غنياً على الاطلاق مقدساً عن سمات الحدوث ، وكونه مبدأ لكائنات كلها ؟

أقـول : انه يحسب أن الشيء اذاكان له حيثيات بحسب اضافته الى أشياء مغايرة له كان ذلك الشيء متألفاً من كثرة . وهذا ممنوع ، فان النقطة لها جهات بحسب كل نقطة غيرها في الوجود مما لا نهاية له ، ولا يلزم من ذلك اشتمالها على أمور لا نهاية لها .

قـال: وقوله: ان كثرة السلوب والاضافات لاتوجب كثرة في الذات، قضية تسلمها عامة أصحابه ، وليست هي يقينية ، ولا بينة بنفسها ، ولا دليل عليها الا بمثال القرب والبعد [في الجسم] [1] .

أقـول : هذه القضية اذا تصور أجزاءها كانت بديهية، وانما أورد فيها مثال القرب والبعد لا يضاح 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 التى لا نهاية لها ، فيحكم بديهة العقل بأنه لا يتكثر بكثرة الاضافات .

قـال : 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 ، وفاعلا حين يحصل منه فعل ، ليس حكمه حكم القرب والبعد ؟

أقـول :ليت شعري مايريد بالاعراض التي توجبها الاضافات، وبالاعتبارات المغايرة للاضافات والاعراض، ثم الموضوع للابرة والعمومة والفاعلية ان كان رجلا واحداً مما أعنى بمثله شيئاً، وان كان رجالا كثيرة كان الذي هو أب غير

---

١) بين القوسين ليس فى 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 .

أقول : وههنا اختلف موضوع السلوب ، وقد كان في بيان الموضوع الواحد يتكثر بتكثر السلوب فنسي مطلوبه، وعدل الى بيان أن السلوب تتكثر[1] 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 لاسلبى، وهذا سلبى لا اضافي . وتقول: هذا اضافية من وجه كذا، وهذا من وجه كذا. وكل ذلك كثرة اعتبارية عقلية يفهم من كل واحد مما[2] لا يفهم من الاخر ، ويدل عليه كل لفظة على غير ما يدل عليه اللفظ الاخر. فبطل قوله : ان واجب الوجود بذاته لايتكثر بتكثر السلوب والاضافات ، وسنعود الى ذلك في مسألة التوحيد .

أقول: عليه أن يبين أن كثرة الاعتبارات لذات واحد يقتضي التيام تلك الذات عن أمور متكثرة حتى يتم غرضه ولا يقدر على ذلك بايراد الهذيانات الكثيرة التى أوردها الى آخر كلامه، وهو قوله: فبطل قوله : ان واجب الوجود بذاته لا يتكثر بكثرة السلوب والاضافات. فان تلك الهذيانات لاينتج هذاقط .

(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 المناقضات والمطالبات على ابن سينا وشركائه في الحكمة، لانهم وضعوا الوجود عاماً عموم الجنس أوعموم اللوازم، فظنوا أنهم لما وضعوا من المشككة، وأخرجوه من المتواطئة خلصوا نجياً من هذه الالزامات، ولايخلصهم عنها الا وضع الوجود ، وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطوء 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 الاخر عليه، وان لم يكن بعضها مطلقة فان[1] ذلك البعض مسلوباً عنه سواء تلفظ به متلفظ أو لم يتلفظ، لان الاعتبار بالمعاني لا بالالفاظ في البيان[2] كما ذكره فيما مر. فاذاً وقع المصارع في البئر الذي احترز عنه ! وما

---

١) مطلقة عليه . ب ج .

٢) من اللسان . ب .

خلصه كلامه الذي ادعى أنه يخلص غيره، بل لم يقلب[1] حداً ولم يصب[2] مفصلا 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 ويباينه أخرى.

فالوجود والعدم، والوجوب والامكان، والوحدة والكثرة، والعلم والجهل والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير والشر، والقدرة والعجز متضادات وتعالى الله عن الاضداد والانداد.

قوله تعالى «فلاتجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»[3] ، «ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون »[4].

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

---

١) لم يقل حرأ. الف.

٢) ولم يفصل. الف.

٣) آية ٢٢ . سورة ٢ .

٤) آية ١٨٠. سوره الاعراف.

المسألة الثالثة

(فى 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 الاله، وان كان لعلة فهو معلول.

ثم قال: وكيف يمكن أن يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين؟ والشيئان انما يكون اثنين اما بسبب المعنى ، أو بسبب الحامل للمعنى ، واما بسبب الوضع والمكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجملة لعلة 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][1] ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ، لا بالكم، ولا بالمبادىء المقومة

---

١) ليس ما بين القوسين فى نسخه . ب .

له ، ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود ـ وهو وجوب الوجود ـ 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[1] بذاتها ، واما من مقومات ماهيته يتقوم به، واما أن يكون عبارة عن تلك الذات الواجبة بعينها لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

قال[2] بعده : ولا يجوز أن يقال : ان واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وكيف؟ وهما مشتركان في وجوب الوجود، ومشتركان في البراءة عن الموضوع فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، وكلامنا ليس في الاسم، بل في معنى ما يقال عليه الاسم ، قولا بالتواطىء ، حتى يحصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ، فقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ في اثبات واجب الوجود، وبرهن عليه فقال: لانشك أن هنا 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 حيثيتين 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 موجبه، 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 هيولى ، ومن حيث هو واجب لعلته يصدر عنه عقل أو صورة .

فصـل

(فى الاعتراض بالتناقض)

ثم ان المصارع أورد فصلا سماه الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه والخلل في أقسامه، لا في حكم المسألة ، فان التوحيد حكمه متفق عليه .

(التناقض الاول)

فالتناقض الاول قوله: الاول ان واجب الوجود لايقال على كثيرين، وقوله: لايجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فالنوع لايقال الا على كثيرين فكيف أطلق لفظة « النوع » على واجب الوجود ؟ وواجب الوجود لايقال الا على ذات وموجود لايشاركه في الاسم غيره والنوع لايقال على ذات وموجود [1] لايشاركه في الاسم غيره ، ودع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .

أقـول: أما قوله: التوحيد حكم المتفق [2] عليه . فباطل ، لانه يريد باطلاق الواحد على المبدأ الاول كونه موحد [3] ماهو واحد، وابن سينا يريد به أن ذاته واحدة ، فأين الاتفاق ؟ ! .

وأيضاً قوله في اثبات التناقض الاول : النوع لايقال الا على كثيرين ، قول

---

١) موجودات. الف.

٢) متفق عليه . ب ج .

٣) موجد . ب .

باطل، بل النوع هو الذي يصلح من حيث مفهومه لان يقال على كثيرين، وبين القولين فرق .

قـوله: واجب الوجود لايقال الا على ذات وموجود لايشاركه في الاسم غيره .

قـلنا: الاسم الذي يقال على ذات لايشاركها فيه غيره [1] 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.

قـوله: والنوع لايقال الا على موجود لايشاركه في الاسم غيره .

أقـول: ان كان يريد بالغير غيراً في الوجود ، فليس كل نوع كذلك، بل من الانواع مايطلق على موجود لايشاركه موجود آخر في ذلك النوع، وهو كل نوع يوجد في شخص واحد .

وان كان يريد بالغير ما يمكن أن يتصور في بادىء 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 الالهى ، وتكلمت في لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولواحقه، 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 وضعته نوعاً أوفي حكم نوع [أوعاماً أوفي حكم عام[2]] والا لماذكرت

---

١) لايشاركها غيره . ج .

٢) ليس ما بين القوسين فى نسخة . ج .

هذه الفصول أخذاً [1] بنوعيته، واذا لم يكن نوعه غير ذاته فقد أخذ بعينه، فالعين مثل زيد لايؤخذ تارة باطلاق فنذكر [2] لوازمه ولواحقه، وتارة بعين فتذكر لوازمه ولواحقه، فانه اذا أخذ باطلاق خرج عن أن يكون زيد عيناً.

أقول: ليس في ذلك تناقض، لان زيداً المعين له ماهية وذات معقولة لايمتنع تعميمها [3] وله شخص يمتنع تقسيمه [4]، ويمكن أن يكون له لوازم بحسب كل واحد من الاعتبارين، وانما لم يبق زيد زيداً عند اعتبار ماهيته لان كونه زيداً يشمل [5] على الماهية مع المشخصات، وليس كذلك واجب الوجود لذاته، فان الوجود اذا أخذ من حيث كونه قائماً من غير انضياف ماهيته اليه، كان له اعتبار آخر، وبذلك الاعتبار لوازم أخر.

ثم اذا تبين [6] أنه نفس ذلك الوجود يقتضي أن لايكون اكثر من واحد كان له اعتبار آخر، وبذلك الاعتبار لوازم أخرى، وظاهر أنه لم يتكثر ههنا غير الاعتبارات والسلوب، فأين التناقض ؟!.

(التناقض الثالث)

وفي التناقض الثالث قال على قول ابن سينا: ان واجب الوجود [واحد من جهة تمامية وجوده] [7]، وواحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه

---

١) أحداً. ب.
٢) فتذكر. الف.
٣) تعممها. ج.
٤) تقسيمها. ب.
٥) يشتمل.
٦) ثم اذا تبين. الف.
٧) ليس فى نسخة. ج.

لاينقسم لابالكم ولابالمبادىء المقومة له ، ولا بأجزاء الحد، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود ـ وهو وجوب الوجود ـ ليس الاله .

أقـول: انما يكون[1] واحد من كل وجه اذا لم يكن له وجوه البتة، فالواحد المطلق مالا كثرة فيه ، وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ينافي الوحدة المطلقة الخاصة.

أقـول : الوجوه والاعتبارات الكثيرة اذا كانت خارجة عن ذات الواحد لم ينثلم وحدته ، فان الامور الخارجة ان كانت مقتضية لتكثر غيرها لم يكن في الامكان وجود واحد البتة .

قـال: وان قال : هذه الكثرة يرجع الى السلوب والاضافات ، أو الى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع .

أقـول: انك ماجئت فيه بقول نحيل فضلا عن أن يقنع ، وقد بان أنه لم يلزم تناقض في هذا المقام أيضاً .

(التناقض الرابع)

وفي التناقض الرابع قال على ابن سينا: ولايجوز أن يقال ان واجبي الوجود لايشتركان في شيء، وكيف؟ وهما يشتركان في وجوب الوجود ، ومشتركان في البراءة عن الموضوع .

قـال المصارع: وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة وتناقضها فكأنه قصر الاشتراك المانع من الوحدة الحادثة عند الاثنينية على الاشتراك في المعنى بالتواطؤ فقط، ولم يعلم أن الاشتراك في المعنى الذي يعم، يستدعي انفصالا في المعنى الذي يخص، وذلك هو الكثرة والتركب، وهو لازم لامحيص عنه.

أقـول : قوله: لو كان في الوجود واجبان لكانا مشتركين في شيء، فيلزم منه

---

١) ليس الا له انما يكون . ج .

تركيب. لايرفع[1] ماسبق من كلامه ، وهو أن الوجوب يطلق على الواجب بذاته وبغيره بالتشكيك، فلايلزم منه تركب، وانما يسق الى وهم المصارع كل وقت عدم الفرق بينهما، لانه مافهم معنى التشكيك، وأنا أبين ذلك ههنا بوجه أبسط .

وذلك أن المعنى الواحد الذي يقع على أشياء كثيرة لابالتواطؤ لايجوز أن تكون ماهية واحدة لها جميعاً ولا جزءاً واحداً من ماهياتها، لان المعنى الواحد لايختلف بوجوده في مواضع كثيرة ، وهذا مفروض الاختلاف . واذا لم يكن ماهية لها ولا جزء من ماهياتها كان عارضاً خارجاً عنهما، فالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض العاج لايكون ماهية لهما ، والا لما اختلفا ، بل كل واحد منهما نوع من الالوان له أشخاص كثيرة ، وانما [2] 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 بمتواطىء متساوي الوقوع فيشكك العاقل ويردده بين الاشتراك والتواطؤ . وانما تمايزلون الثلج والعاج بماهيتهما، فوقوع اسم البياض عليهما لايقتضي تركباً في ماهيتهما لو كانابسيطين. واذا ظهر ذلك ظهر المحيص عما ألزمه المصارع .

قال: ثم نقول : قولك بأن وجوب الوجود [3] لايقال على كثيرين ، ولا يجوز [4] 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) لايجوز . ج .

فهلا قلت في الوجوب[1]: انه يقال على كثيرين، ومع ذلك وجوب الوجود لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ؟ على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين !

أقول: 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 [2] الوجود العام بخلافه .

وأما قوله: فهلا قلت في الواجب : انه يقال على كثيرين .

أقول : لانه لا يقال .

وقوله : على انك قد صرحت بالقول على كثيرين .

أقول: انه لم يقل: ان الواجب يقال على كثيرين، بل قال: انه في بادىء التصور يصلح لان يقال ، حيث وصفه بالنوعية، وبعد برهان التوحيد حكم بأنه لايقال، وفرق بين قولنا: يصلح أن يقال. وبين قولنا يقال. فان قولنا : لايقال ، يناقض الثاني دون الاول .

قال: وأقول : من الجواهر[3] مايتمايز بذاته وحقيقته عن مثله أو خلافه من غير أن يشترك في جنس وينفصل بفصل، كالعقول المفارقة ، فانه ليس لها شيء يشترك فيه كالجنس أو كالمادة ، وشيء يتمايز كالفصل أو كالصورة ، ومع ذلك هي متباينة الحقائق متمايزة الصور بذاتها لابشيء آخر.

فهلا قلت في واجبي الوجود كذلك ؟

أقول: ومن يسلم[4] 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، فان العقول عند ابن سينا يشترك في جنس الجوهر، ويتمايز بفصل، وليت شعري كيف يتمايز شيء عن مثله بذاته ؟ فان هذا الكلام متناقض صريحاً ، فان المثلين لايكونان مثلين الا بشيء [1] يوجد فيهما معاً ، وهو الذي يقتضي تماثلهما [2] ، فكيف يتمايزان بالذات ؟ وواجبا الوجود تباينا بذاتيهما لم يقع عليهما اسم واجب الوجود الا باشتراك اللفظ، ولم يكونا حينئذ بواجبين.

ثم اعترض على قول ابن سينا: انه لايجوز أن يكون [3] نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فان وجود نوعه له بعينه اما أن يقتضيه ذات نوعه ، أو يقتضيه علة غير ذاته . فان كان يقتضيه ذات نوعه ، فوجود نوعه لايكون الا له ، وان كان لعلة فهو معلول .

فان قال: ما أنكرت على من قال: وجود نوعه له غير معلل أصلا لابذات نوعه ، ولا لعلة غير ذاته ، فيكون التقسيم عاطلا .

أقول: لان وجود نوعه من حيث المفهوم أمكن أن يكون لغيره، وأمكن أن لايكون، والحكم بوقوع أحد طرفي الحكم دون الاخر يكون لامحالة معللا.

ثم اعترض على قوله: والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان ، أو الوقت والزمان . وبالجملة لعلة من العلل في كل اثنين لايختلفان بالمعنى ، وانما يختلفان بشيء غير المعنى .

فان قال : هذا التقسيم [4] غير حاصل [5] .

أقول: هذه قسمة في غاية الحسن ، فان الاثنينية اما أن تكون لاختلاف الصورتين كما في المفارقات ، وكما في الحيوان والجماد ، واما أن لاتكون .

---

١) لشيء . ب .
٢) مماثلتهما . ب .
٣) لا يجوز ان يكون. الف.
٤) هذا تقسيم. الف.
٥) غير حاصر . ج .

وحينئذ تكون الصورتان غير مختلفتين كالانسانية مثلا، وهناك لا يحصل التعدد الا باختلاف ما يحمل تلك الصورة ، أويتعلق به تلك الصورة ، وهي المادة. فان كانت المادة أيضاً غير مختلفة ، كمادة كل واحد من العناصر ، فلا يحصل التعدد الا باختلاف الوضع والمكان، بأن تكون الاشارة الى أحدهما غير الاشارة الى الاخر وان لم يكن الوضع مختلفاً أيضاً وتكون الصورة وحاملها غير مختلفين وفي مكان واحد ، فلا يحصل التعدد الا باختلاف زمانين، فان الصورة الواحدة الحالة في المادة الواحدة في مكان وزمان بعينهما لاتكون متعددة بالبديهة .

قال على [1] قوله : ان واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده. أنه لم يفسر التمامية ، ولم يعلم أن التمامية نقص له .

أقول: اذا لم يفسر هو معنى التمامية فلعله لم يرد بها ما حسبه المصارع نقصاً له، وأرادهنا بتمامية وجوده كونه بحيث يوجد له كلما [2] يليق به لامن غيره.

قال: وقد قال بعض الحكماء: الغناء الاكبر لمن له الخلق والامر ، جل ربنا وتعالى من أن يوصف بالتمام فضلا عن أن يوصف بالنقص ، فهو متمم كل تام ، ومكمل كل ناقص ، فان عنى بالتمامية أنه المتمم لكل تام فهو صحيح ، لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود. فيقول: هو موجود بمعنى أنه موجد 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 الاسماء المشتركة [3] المحضة كما بيناه قبل .

أقول : الذي وصفه هو مذهب التعليميين، فانهم يقولون: انه تعالى ليس

---

١) وعلى . ب ج .

٢) كما. الف.

٣) المشككة . الف ب .

بموجود ولامعدوم بل هومبدأ الوجود والعدم، وهكذا في كل متقابلين ومترتبين فانه متعال عنهما بـل هو حاكمهما ، وان أخص صفاته الجود . ويقال لهم : الواهب والمستوهب مترتبين، وحاكم المتقابلين ولاحاكمهما متقابلين. وبالجملة فذاك يشبه كلام الخطباء والشعراء ، ولايصلح للمصارعة والمناظرة .

وأما الحكم بأن الوجود من الاسماء المشتركة المحضة، فهو مذهب البغاة من المتكلمين كالاشاعرة، وأصحاب أبى الحسين من المعتزلة ، وصريح العقل يقتضي فساده .

قـال: وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لاينقسم . كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى، وسلبها عنه وايجابها له نقص.

أقـول : وهذا أيضاً من جنس ماتقدم، 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 لايشاركها غيرها في وجوب الوجود البتة، وهو الحق .

فـان قـال : فلا ماهية له حتى يكون لها لازم أو مقوم ، ولو كانت له ماهية ، فاما أن يكون غير الوجود أو نفس الوجود ، وكلا القسمين باطل .

أقـول: اطلاق المهية ههنا ليس الا بالتوسع والمجاز ، ويعنى به الذات[1] والحقيقة، فان الماهية هي ماتصلح أن تقع في جواب ماهو، وفي الاكثر تكون مركبة لما ذكر في المنطق ، ولو كان له ماهية لكان نفس وجوده الواجب بذاته القائم بنفسه ، وما رأيناه أبطل هذا القسم .

قـال: والماهية اما أن تكون ماهية مشتركة كالحيوان للانسان والفرس والحمار ، أو ماهية خاصة غير مشتركة كالانسان ، فلا اشتراك في وجود واجب الوجود ، ولا خصوص .

---

١) يعنى به الذات . ج .

أقـول: اذالم يكن اشتراك فلابد من خصوص، والقول بخارج المتناقضين ليس من الاحكام العقلية .

قـال : فما بال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل ورد وصدر ، وهو لايعتقدها حقيقة ولم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها [1] بحقائقها ، البسيطة غير المركبة ، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالمهية والنوعية اثبات الجنسية والفصلية ؟.

أقـول : 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 التركب [2] عنها من الاجزاء المتباينة لا من المقومات التى يحمل بعضها على بعض، وماذكرمن تمايزها بحقائقها لا ينافي كون كل واحد منها في ذاته مركباً من جنس وفصل، والماهية والنوعية لا يوهمان اثبات الجنسية والنوعية [3] ، فانهما يستعملان في الانواع الحقيقية التى لايوجب أن لايكون لها أجناس وفصول .

قـال: وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات، فهو صحيح لابأس به ولا اعتراض عليه، غير أنه خبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغن عنها أرادبها الكشف والبيان ، فزاد بها اللبس والتعمية .

أقـول: أما ايراد اثبات واجب الوجود في هذا الفصل فهو خلط ومكانه بحسب ترتيبه هو الباب المقدم على هذا الباب .

وأما أقسام المستغنى عنها فهو ابطال الدور والتسلسل لايتمشى برهانه الابذلك وانما يستغني عن ايرادها الخطباء والشعراء لانها ليست من صناعتهم. وأما زيادة

---

١) بلا ذكر مما يزها . ب .

٢) التركيب . ج .

٣) الفصلية . ب .

اللبس والتعمية ، فبالقياس الى من يفهمها !

ثم قال متمثلا : والعلم نقطة كثره الجهال .

أقول: 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 لايصدر عنه الا الواحد. يقال له : ما المعنى بالصدور عنه، أيعني بالصدور الايجاد، أم يعني به الايجاب ؟ فان الايجاد اعطاء الوجود ، والايجاب اعطاء الوجوب .

أقول: هذا أشبه ببحث اللغويين والناظرفي هذا العلم يعلم أن الصدور عن شيء هو حصول شيء عن شيء ، والايجاد ليس بمقابل الايجاب ، 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 لايصدر عنه باعتبار واحد الاشيء 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 لايلزم الوجوب ، وسنعود الى تقرير ذلك في مسألة حدوث [1] العالم .

أقول: الممكن مالم يجب لم يوجد، واذا وجد فقد وجب، وكل واحد من القولين باعتبار آخر، فان له وجوبا يسبق وجوده ووجوبا يلحق وجوده، فالحكم بأن الوجود لايلزم الوجوب باطل .

قال: وما ذكر أن صدور الفعلين فانما يكون من وجهين مختلفين مصادرة

---

١) حدث . الف .

على المطلوب ، ولا يبقى [1] له الا انكار محض واستبعاد صرف .

أقـول: ما أدري أي شيء فهم من المصادرة على المطلوب حتى يحمل عليـه في كل موضع؟ المدعى هناك : ان الواحد لايصدر عنه باعتبار واحد الا واحد، والبيان بالخلف : ان صدور الفعل الكثير عن الواحد يكون من جهات كثيرة المبادىء ، فيقتضي تكثر ذلك الواحد .

وليس قولنا: الكثرة تصدر عن الشيء من جهات كثيرة. هو قولنا: الواحد لايصدر عنه الا الواحد [2] ، ولاهو مبنى عليه [3]، فأين المصادرة على المطلوب ؟ .

قـال : 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 مادتين، وجمود وذوب في جسمين، فكيف في الجواهر العقلية ؟

أقـول: تكثر الاثر الواحد بتكثر القوابل لايقدح في وجوب كون الصادر عن المؤثر الواحد واحداً ، فان الاعتبارات تختلف هناك .

وههنا مؤاخذة 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 ؟ .

قـال: ثم مثل بهذه الوجوه، ولم يوجب تكثراً في ذات واجب الوجود ، فانه قد اعترف بتقرير ذلك في مواضع ورجع [4] بها الى السلوب والاضافات وهو لايوجب تكثراً في الذات .

---

١) ولا ينبغى . ج .

٢) واحد . ج .

٣) وهو لا يبنى عليه. الف.

٤) رجع هيهنا . ب .

أقـول: عافانا الله من [1] سوء الفهم . التكثر في السلوب والاضافات انما يحصل بالمقايسة بينها وبين تلك [2] الاشياء، كما مثلنا في النقطة الواحدة بالقياس الى كل نقطة غيرها ، وههنا ليس لنا الا مبدأ واحد ، فمن أين يحصل لنا شيئان حتى نحكم بالمقايسة بينه وبينها فيحصل لنا اعتباران ؟ أو نحكم بامتناع حملها عليه حتى يحصل لنا سلبان ؟

واذا لم يكن الاشيء واحد، فان اعتبرنا معه شيئين صدرا سواء كانا اعتباريين أواضافيين أوسلبيين. وبالجملة وجوديين أوعدميين لم يكن استنادها الى غيره اذا فرضناه لامع غيره فلابد وان يستند اليه. ومحال أن يستند شيئان الى شيء من حيث هومسند اليه واحد، لان المسند اليه يختلف بحسب الاسنادين ضرورة.

قـال: واعترف بمثل ذلك في العقل الاول ، وقد صدر منه [3] بكل وجه واعتبار موجود من الموجودات. ثم ان لم يصدر من الواحد الاواحد فيلزم أن لايصدر من اثنين الا اثنان [4]، فانه ان صدر عنه ثلاثة أو أربعة أواكثر 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 .

أقـول: أما اذاصدرعنه العقل الاول فقد تكثر الاعتبارات، وذلك أن وجود الصادر له اعتبار وهو موجود غير الاول وغيريته له ماهية، وهذا اعتبارغير اعتبار وجوده .

ثم الاول اذا قيس اليه وجود الصادر عنه اعتبار وهوالمؤثرية، 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 ـ أعني المصدور ووجود الصادر وماهيته ـ الى الثامن اعتبار وهي ثلاث اعتبارات، والمجموع[1] الثلاثة اعتبار واحد، والجميع اثناعشر اعتباراً قد حصل من وجود معلول واحد للعلة الاولى. فيجوز أن يصدر عن العلة الاولى بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات موجوداً ، ومع ذلك فلم يكن صدر من الواحد باعتبار واحد الاواحد .

فان قيل: ان هذه الاعتبارات ليست أموراً وجودية فكيف يصدر الكثرة من الواحد بسببها ؟

أجيب : بأن الشروط العدمية ربما يتمم فاعلية الفاعل، كعدم الدسومة في الثوب لصبغه .

وأيضاً ان لم يعتبر هذه الاعتبارات[2] فقد يمكن أن يصدر عن الواحد بجهات مختلفة أشياء كثيرة، مثلا: 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[1] المرتبة الثالثة خمسة عشرمعلولا ليس بعضها فوق بعض من غير توسط علة لما فوقه ولالما معه، ومن غير اشتراط علة مع ما دونه على سبيل الاجتماع المطلق في العلية على سبيل التوسط، واذا زادت المراتب زادت المعلولات الواقعة في مرتبة مرتبة الى مالا نهاية له، وقد ظهر من ذلك كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، مع القول بأن الواحد لايصدر عنه الاواحد[2].

قال: قال ابن سينا في النجاة جواباً عن أمثال هذه الالزامات : المعلول الاول الممكن[3] الوجود بذاته واجب الوجود بالاول، فوجوب[4] وجوده عقل[5] وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول ، الى أن يقول : ماله بذاته امكان الوجود وما له من الاول وجوب الوجود .

ثم كثرة[6] أن يتعقل ذاته ويعقل الاول، كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول فكثرة هذه الاعتبارات بعد أن كان ممكن الوجود بذاته لم يؤثر فيما هوله بذاته بخلاف حال واجب الوجود، فان الكثرة تؤثر فيما هوله بذاته وهو التوحيد بأنه واجب الوجود .

قال[7] **المصارع** 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) عقلى . ب .
٦) كثر. الف .
٧) وقال . ب ج .

الوجود غير الوجود فله طبيعة عدمية، والعدم لا يوجب موجوداً فلا يجب بوجوده.

أقول: ان لم يصلح الطبيعة العدمية للموجد به [1] فلم لا يصلح للاعتبارية حتى يوجد الموجد الاول بذلك الاعتبار موجوداً آخر. وأيضاً هو قال: الامكان طبيعة عدمية، ثم قال: العدم [2] 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] [3] مقصوداً.

أقول: هذه قضية غير مبينة 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 [4] يفعل شعاعها اللازم لها.

وأيضاً لازم الحجر 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.

أقول: 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 واحده لا بتوسط نفس وعقل وطبيعة.

أقول: 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: فلايوجد الكائنات الا الله تعالى، ان أراد الموجد الاول فهوحق وان أنكر الاثبات الذي هو سببها ، فقد خالف العقل .

وأما قـوله : فيجب أن ينسب الممكنات كلها اليه نسبة واحدة .

أقـول: معلوم بالبديهة أن نسبة حركات الحيوانات واحراق النار الى الموجد الاول ليست كنسبة العقل الاول اليه، والا ما معنى أولية العقل ؟ وهذا [1] الذي ذهب اليه مذهب مركب من المذاهب وأخذ [2] من مجبرة أصحاب الملل أنه لاموجد الا الله تعالى ، وأخذ من الفلاسفة القول بالعقل الاول ، فركب المذهبين .

قـال: وأماكونه عقلا فعبارة عن تجرده عن المادة ، والتجرد عن المادة نفي المادة عنه، والنفي المطلق عنه أونفي شيء عنه كيف يناسب جوهراً عقلياً هـو من أشرف الموجودات ؟ فـاذاً ليس في العقل وجه مـا يناسب الايجاب والابداع ، فيجب أن يضاف الكل الى واجب الوجود بذاته .

أقـول: انك تنفي الوجود والعدم معاً عن الاول تعالى ، وكذلك كـل متقابلين وكل مترتبين، وكيف يناسب ذاته نفي شيء محض عنه ؟ وذلك ما لم يضر المبدئية والموجدية فكيف ضرها هنا ؟ !

وان هذه مقدمات هـذه النتيجة التي أوردتها بعد الفناء . اذ قلت : فيجب أن يضاف الكل الى واجب الوجود. قال ابن سينا: الامكان له طبيعة عدمية، فيناسب ماله طبيعة عدمية ، وهو الهيولى، والوجود له طبيعة وجودية فيناسب ماله طبيعة

---

١) وهو . ج .

٢) فأخذ . ج .

وجودية ، وهو الصورة بما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ناسب عقلا مجرداً عن المادة أو نفساً كلية ، وبما يعقل الاول عقولا مفارقة ونفوساً مدبرة .

ثم هذه المناسبات لاتنحصر في عدد معلوم[1]، فالعقل لايقضي بانحصار أعدادها في عدد معلوم ، لكن الرصد قد دل على أن الافلاك تسعة ، وقام الدليل على أن لكل فلك نفساً ولكل نفس عقلا ، فالعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال: أتعبتم معاشر الحكماء عن استنباط أمثال هذه المعاني الدقيقه التى لايرتضيها الفقيه لنفسه في مظان المظنونات ولا يرتبط [2] بها حكماً من الشرعيات، فكيف الحكيم الذي يتكلم في أعلى علوم الالهيات ؟ .

أقـول : لم يذكر ابن سينا ولامن جرى مجراه هذه الاقاويل على سبيل القطع ، بل قالوا على سبيل التمثيل ، ولذلك قالوا في أمثاله : ويشبه أن يكون كذا. وانما أوردها ليعرف كل من يسمع منهم أن الواحد لايصدر عنه الاواحد وان الكل مسند الى مبدء واحد مع أنه[3] ليس مرتباً في سلسلة علل ومعلولات أنه كيف صدر الكثرة من الواحد ؟ ولايلتفت الى أمثال هذه التشنيعات [من الجهال][4].

قـال: أليس الامكان قضية شاملة لجميع الممكنات؟ فلئن كان العقل الاول باعتبار امكانه مبدعاً للهيولى التي لها طبيعة عدمية، فكل موجود ممكن حاله في الامكان حـال العقل الاول ، فليصلح مبدعاً للهيولى ، وان كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالاول مبدعاً للصورة التي لها طبيعة وجودية ، فكل موجود واجب بالغير حاله في الوجوب بالغير حال العقل الاول، فليصلح مبدعاً للصورة

---

١) من معلوم . ب .

٢) ولا يربط . ب .

٣) مسيد اليه مع انه . ج .

٤) ليس فى . الف .

[التي لها طبيعة وجودية] [1] وليس الامر كذلك .

أقول : الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بمايضافان 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 مايشبههما، ونعم ماقيل: اذا لم تستحي فاصنع ماشئت[2]!.

قال: ولو عكس الامر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الاول آخراً والجسم المركب أولا لم يكن الامر ذلك المستعبد الذي قدره، فان الجسم انما يتكثر بالصورة والهيولى [3] ، والعقل يتكثر بالوجوب والامكان ، فالصورة كالوجوب والهيولى كالامكان، واذا جاز أن يصدر عنه شيء هو هيولى وصورة ولايتكثر به الواجب كما لم يتكثر بذلك .

أقول الحكماء لم يرتبوا الموجودات على حسب مايقتضيه الهوى والهوس بل انما رتبوه على مااقتضاه [4] النظر الدقيق العقلي الذي لايصل 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 النبوية ج ١ ص ٧١ .

٣) بالهيولى والصورة . ج .

٤) يقتضيه . ب .

عن الاخر متقدماً بنوع تقدم على الاخر على وجه لايلزم منه دور محال، وكان من المحال أن يصدر شيئان 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 عقلا لمناسبة مفهوم هذا اللفظ اياه .

قال: ويقول : لو كان العقل الاول من حيث امكانه موجباً للهيولى 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 لاوحده 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 فى بعض تعاليقه : ان العقل الاول بما يعقل ذاته يصدر عنه نفس ، وبما يعقل الاول يصدر عنه عقل .

أقول: وهذا ليس بمخالف لما نقل عنهم أولا : انه من حيث وجوبه موجباً لصورة [جسم] [1] ومن حيث امكانه موجباً لهيولاه .

قال : وربما يقول في بعض مصنفاته : انه يصدر عنه نيف وأربعون عقلا هي المفارقات .

أقول: انه ذكر كما نقل عنه: ان عدد المفارقات انما يعرف برصد الاجرام

---

١) ليس فى . الف .

والاجرام تثبت [1] بالرصد ويعلم عدد ما يعرف فيه ، فيحكم أنها لايكون [2] 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 لايكون أكثر منه، انما جزم بأن لايكون 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[3]، لان العقل الاول ليس معه فلك[4] . فالذين قالوا: الافلاك تسعة ، قالوا : العقول عشرة وعلى هذا القياس .

قال: وقد تخبط كلامه في هذا الموضع غاية التخبط، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قويم وصراط مستقيم، ومن تعاطى علم مافوقه ابتلى بجهل ما تحته .

اقول: كل من تتبع فطرة العقل يحكم بمايكون لعقله اليه طريق ويعترف بالجهل والقصور بما لايكون لعقله اليه طريق ، وذلك لايكون خطأ بل يكون صدقاً ، أما من يدعي أنه يعرف شيئاً ولايعرفه يكون كلامه متخبطاً يناقض بعضه بعضاً ، ولا يتبعه عاقل ، ولابد من أن يظهر جهله وينكشف عورته .

قال: ونقول مثل هذه الوجوه والاعتبارات التي في العقل الاول لو أوجبت موجودات عقلية معاً متكثرة بأعيانها، ولم يوجب كثرة في ذات العاقل[5] ، لجاز

---

١) ثبت . الف .
٢) لايكفى . ب .
٣) بواحد . 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] .

أقول: 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 لايكون معه في الرتبة الاولى، انما يكون بعد تعقل العقل معنى التعقل ، ويعتبره [٤] في واجب الوجود فيجد هناك اعتباراً عقلياً لايتكثر 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 [٦] 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 [٧] ، 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 ذاتاً وصفات كثيرة . الف . أو ذواتاً وصفاتاً كثيرة . ج .

ذواتاً [1] واعتبارات كثيرة فهو مستغن عن اثبات عقل أول يحكم كما يشتهي ، أو كما يقص عليه القصاص من المغفلين وغيرهم .

قـال: وبوجه آخر اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه وأوجب عقلا واحداً من وجه فليوجب العقل أيضاً واحداً من كل وجه . فانه انما يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لاباعتبار ماله بذاته، حتى يلزم أن يرتب الموجود من آحاد متسلسلة الاعداد متفاوتة واعيان مختلفة والوجود يخالف ذلك . فهو خلف .

أقـول: اذا صدر عن الواجب الاول لم يكن الصادر واجباً، والا بل يكون ممكناً ثانياً بالضرورة [2]، 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 وثنوة لم يكن في كل واحد من الواحدين .

وقوله : العقل يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه [3] لا باعتبار [4] ماله بذاته. غير صحيح، فان الاعتبار ـ وان لم يكن يصلح لان يكون علة ـ يصلح لان يكون شرط المصدرية ، فيحصل كثرة في الكثرة بسبب لزوم الاعتبارات شرط عظيم من الخليفة [5]، عبر عنه من الحكماء فيثاغورس حيث قـال : اذا ثبت واحد لزم لاواحد بأزائه فحصل تنزه .

---

١) أو ذاتاً . الف .

٢) بالصورة . الف .

٣) موجب . الف .

٤) الا باعتبار . ب ج .

٥) الخليقة . الف ب .

قال: وهذا منشأ الكثرة ، ومن أهل ذرادشت[1] قال : اذا صدر عن الاول ملك سماه « يزدان » حدث من ظله شيطان سماه «أهرمن» ، وجعل ذلك الملك مبدأ للخيرات، وذلك الشيطان مبدأ للشرور ، فكأنه جعل الملك طبيعة وجودية والشيطان طبيعة عدمية . وهذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء حيث قال : اذا صدر عقل لزم أن يكون هو غير الاول. فغيريته هي ذاته التي ليست بموجودة[2] 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 تضاد، يعنون به أنه قال : واحد ولا واحد ، لزم 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 لزم التضاد بعد حصول الترتب[3] وهو وجوده وماهيته العدمية .

والمصارع لم يتفكر في معاني هذا الكلام، فجاء يشنع ولا يبالي بما يجري على لسانه وقلمه من غير علمه ، بل انما يريد بذلك تعلقاً وتشرفاً عند العوام .

قال: وبوجه آخر لا يجوز[4] أن يصدر الكثرة عن[5] الموجب [فان قبول الكثرة في الموجب][6] لم يكن مستفاداً من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه

---

١) محبوب القلوب للديلمى ١٤٣ .
٢) لموجوده . الف .
٣) الترتيب . ب .
٤) فكما لا يجوز . الف .
٥) من . ب ج .
٦) ليس فى . ب ج .

ممكن وواجب بالغير، والكثرة في الموجب[1] لم يكن باعتبار ذاته بل كان باعتبار الاضافة والسلب ، وكثرة الاضافات لاتوجب الكثرة في الذات .

أقـول: 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 واحد بـل كانت فيه كثرة ، وعلى هذا الوهم بنى هذه الشبهة . والجواب عن باقي كلامه مر مراراً عدة .

قـال : وبوجه آخر يقول[2] : لو عقل واجب الوجود اثنين لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين . أليس عقله ابداعه عند الرجل ؟

ولافرق بين «عقل» و«أبدع» ، فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين جاز أن يبدع اثنين كليين ، الا أن يلزم[3] هذا البديع الشنيع ، فيقول : لايعقل الا واحداً كما لايبدع الا واحداً ، وترك مذهبه : انه يعقل الاشياء من حيث كلياتها وأسبابها . وحينئذ يلزمه أن لايعقل الا ذاته ، وذلك أشنع .

أقـول: اذا قال : تعقله لشيء هو ابداعه لذلك الشيء ، فقد جاء جوابه. فانه يعقل العقل الاول بلا توسطه[4]، ويعقل ما دونه بتوسطه كما قال في الابداع . والرجل ما قال : انه تعالى لايبدع غير العقل ، كما لم يقل: انه لايعقل غير العقل، بل كما قال: انه يعقل الاشياء من حيث كلياتها فقد قال: انه يبدعها بتوسط مباديها 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 نقول . ب .

٣) يلتزم . ب .

٤) بلا توسط . ب .

قال: وههنا موضع بحث ، وهو أن الوحدة تطلق على الواجب بذاته ، وعلى العقل ، وعلى النفس ، وعلى سائر الموجودات بأي معنى امابالتواطى ، ام بالتشكيك[1]، 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 كالاحاد كان التوحيد صرفاً خاصاً[2] .

اقول: ان كان الوحدة يطلق بالتواطى لم يذكر تركيب ، اذ ليس كل مايصلح 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 الاخر 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 ، أوجنس واحد ، ونوع واحد . فاذاً لم يفسد قسمته شيئاً مما قصده .

والحق أنها تطلق على الموجودات بالتواطى والتشكيك، ولاتطلق بالاشتراك المحض .

---

١) أو بالتشكيك . ج .

٢) خالصاً . ج خ ل .

قال: فلنذكر الفصل المعهود في أواخر المسائل ، واذا أعياك جاراتك فعوكي على ذى بيتك[1] . أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل.

أقول: يريد بذي بيته مشائخه الذين تقلد منهم، ودعاؤه هذا لم يجب في حقه أصلا .

(المختار الحق)

قال في فصل سماه بالمختار[2] الحق : اذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته هو انقسام الموجود الى واجب لذاته وممكن لذاته، وتبين[3] أن الوجود من الاسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر أن المشككة في حكم المتواطئة ، أو قسم لامعنى له وانحسم طريق البرهان على ابن سينا ومن تابعه، والتقسيم لا يرد على المشتركة .

أقول : مر الجواب فيه، ولم ينحسم الطريق المسلوك على مثبتيه بتلك الطريقة أصلا مما ذكره .

قال: ثم منهاج الانبياء عليهم السلام، على مانحن نقرره فنقول: الباري تعالى أعرف من أن يدل على وجوده شيء .

أقول: مايقول في الخليل عليه السلام الذي جعل أفول الكواكب والنيرين دليلا على وجود فاطر السماوات والارض ، وحاج نمرود بطلوع الشمس من المشرق في اثباته ، أما كان نبياً ؟

أو ما يقول في نبينا عليه السلام[4] الذي أمر بالنظر في آيات الافاق والانفس

---

١) مجمع الامثال . للميدانى . ج ١ ص ٧٨ .

٢) بالمختار . الف .

٣) وبين . ج .

٤) صلى الله عليه وآله وسلم . ج .

حتى تبين للناظر أنه الحق ، أترك فيه [1] منهاج الأنبياء عليهم السلام ؟

وانما ورد في التنزيل أمثال قوله تعالى «أفي الله شك»[2]، اشارة الى وضوح الدليل على اثباته ، والا لما دل بقوله : فاطر السماوات والارض .

قال: فالمعرفة لله تعالى فطرة .

أقول : ان أراد بالفطرة انها بديهية فقد خالف العقلاء فيه، واذا لم يكن [بديهية] [3] فلابد 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 !

أقول : 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 .

أقول: المنكر اما أن يقول : لا حاكم، واما أن يقول : ما أدري هل هو حاكم أم لا ، وما أحكم على نفسي بأني ما أدري ؟ سلمنا أنك حاججت الاول بهذا القول السخيف ، فأي حيلة لك في ارشاد الثاني ؟

ثم ان الاول لو سلم لك أنه حاكم، فمن أين يعرف أنه حاكم على الاطلاق ما لم يبطل الدور والتسلسل؟

قال: وكما أن الامكان في الممكنات كلها أمر ذاتي لها واحتياج الممكن

---

١) أترك منها . ج ب .

٢) آية. ١ سوره ١٤.

٣) اذا لم يكن فلابد . ب ج .

الى مرجح أمر ضروري، فيستدعي مرجحاً محتاجاً اليه غيرممكن، أي محتاج الى غيره .

أقـول: لايعقل الامكان ما لم يعقل الوجود، فان الامكان هو امكان الوجود وليس هو شيئاً معقولا [1] بذاته من غير الوجود ، وما لم يكن الوجود مشتركاً لايكون الامكان مشتركاً ، فضلا عن أن يكون ذاتياً لكثرة .

وهذا الفصل هو كلام ابـن سينا واتباعه بعينه الذي زيفه [2] في أول الفصل فنقله الى ههنا ، وأنكر الاستدلال به واستدل بعين دليله .

وقد قيل في المثل : «آفة الكذب النسيان »[3] . وهذه الحجة أيضاً لم ينفع مالم يبطل الدور والتسلسل، فان احتياج الممكن الى مرجح لايدل كون المرجح غير محتاج الى غيره .

فانظروا معاشر العقلاء كيف يصارع هذا الرجل بقوة هذا العقل[4] الذي يستعمله في مصارعة رجل مثل ابن سينا واعتبروا منه ! ؟

قـال: كذلك المتنافرات اذا ازدوجت، أو المزدوجات اذا اجتمعت احتاجت الى جامع غني على الاطلاق .

أقـول : نعم لم يكن اجتماعها طبعاً ، وأيضاً : ان لم يكن اجتماعها طبعاً احتاجت الى جامع . فأي جامع ، وبأي شيء عرفت أن ذلك الجامع يجب أن يكون غنياً مطلقاً ؟

قـال: والغني المطلق لايتحقق فـي اثنين ، لان كـل واحد منهما محتاج

---

١) مقولا . الف .

٢) يزيفه . ج .

٣) والمعروف ان «آفة العلم النسيان » . مجمع الامثال ١٦٣ ، امثال وحكم دهخدا حرف آ .

٤) العضد . ب .

ومحتاج اليه في أن يكون اثنين .

أقـول : 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 [1] فالمبدأ الاول محتاج في مبدأيته الى شيء يكون هو مبدأ له ، واذاً لاغنى أصلا . والغني محتاج الى موصوف به، وهو محتاج الى هذه الصفة حتى يكون غنياً . ومجموع محتاجين لايكون غنياً مطلقاً ، فما الحجة على وجود غني مطلق ؟

قـال: فالغني المطلق هو الصمد، وهو الله الاحد الصمد، وذلك هو المذكور في سورة الاخلاص ، وعن هـذا [2] 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 بأنـه اذا دعي الله وحده كفرتم »[3] ، «واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لايؤمنون بالاخرة»[4] ، «واذا ذكرت ربك في القرآن ولوا على أدبارهم نفوراً »[5] .

فظهر أن الدعوة أولا كانت الى التوحيد، اذ لامنكر في العالم للاله 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.

أقـول : تفسير القرآن أجل مـن أن يستعمل في ميدان المصارعة العقلية الصرفة مع الغير ، انما يجب أن يتعرض لـه بعد تنضيف النفس عن الاخلاق الذميمة ، والشواغل الحسية التي منها المنازعة والمصارعة وغير ذلك .

قـال: ثم 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 لايليق بجلال الله تعالى، اذ لايجوز أن يتركب منه العدد والمعدود .

أقـول: الوحدة والكثرة صفتان متقابلتان[1]،وكذلك الواحد والكثيرالذي يقابله، فان لم يوصف الله تعالىبالواحد الذي مقابل الكثير، فكيف يحتج بنفي الكثرة عنه تعالى على وحدانيته ؟لان نفي أحد المتقابلين عن شيء لايخلو عن أحدهما ، لايوجب له وجود شيء غير مـا يقابله . وهذه سورة الاخلاص التي تمسك بها في مصارعته ، انما تثبت وحدته بنفي مايماثله مما يتقدمه أويتأخر عنه أو يكافئه .

فان قيل : الوحدة التي تقابل الكثرة ليست بالتي[2] تتألف عنها الكثرة، وهو انما نفى عن الله تعالى الثانية دون الاولى.

قلت: ونفى الاولى أيضاً حيث قال: انه تعالى منزه 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 ، فان العشرة من حيث

---

١) متقابلتان . ب .

٢) التى . ب .

أنها عشرة جملة واحدة ، وكما يقول: انسان 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 اليها حساً وعقلا بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض، وهو واحد لا كالاحاد المذكورة ، واحد يصدر عنه الوحدة والكثرة المتقابلان ، واحد بمعنى أنه يوجد الاحاد فينفرد بالوحدانية ثم أفاضها على خلقه، والوحدة [والوجود][1] والوجودية له من غير ضد يضاده ، أو ند يماثله « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون »[2] .

أقول : هذا من كلام الوعاظ والخطباء .

ثم قال : وأما ابداعه للكائنات متكثرة أو ابداعه العقل واحداً[3] وهو واحد فقد ورد الالزام على المذهبين جميعاً ، فان وجود الكثرة عنه وصدورها منه توجب تكثر وجوه واعتبارات في ذاته تعالى ، ووجود الواحد عن الواحد يقتضي مناسبة بين الموجب والموجب ، أو يقتضي اتحاد الموجب من كل جهة ووجه ، وكلا الوجهين باطل .

أقول : اعترف ههنا بعجزه عن هذه المضايق ، وهذا انصراع ظاهر قد اعترف به .

ثم ليت شعري أي دليل عرف أن من المبدعات شيئاً هو عقل ؟ أبالبديهة أم بالتقليد ؟ فانه عاجز عن اقامة البرهان بزعمه .

قال: بل وكلا الوجهين صحيح، فان عموم الاضافة وخصوصها مذكور

---

١) ليست في . الف .

٢) آية ٢٢ . سورة ٢ .

٣) الواحد . ب .

في التنزيل ، ومعقول عند أهل العقل ، قال الله تعالى «ان كل من في السماوات والارض الا آتي الرحمن عبداً »[1] ، وهذا لعموم الاضافة اليه . قال عز وجل « وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً »[2] ، وهذا لخصوص الاضافة اليه .

أقول : 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 .

أقول: أصحابه لايجوزون حكمه على ذلك الواحد بالعبودية، بل يقولون هو واسطة بينه وبين عباده ، فهو عبد من الجهة التي له بالقياس الى المعبود ، ويسمونها كون المباينة ، 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 .

أقول: 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 صفاً، 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 صفاً والملائكة صفاً، حكم الكل مع الاجزاء، أو العقل الاول الفعال مع المفارقات

---

١) آية ٩٣ . سورة ١٩ .

٢) آية ٦٣ . سورة ٢٥ .

المدبرات أمراً .

أقول: هذا تخليط بين ما يقلده من الفلاسفة ، وبين ما سمعه من التنزيل رجماً بالغيب .

قال: وكما أن الخصوص والعموم [1] معقولان ومسموعان في العبودية ، كذلك يجري حكمها في الابداع والخلق، واضافة الربوبية الى العباد لقوله تعالى « رب العالمين * رب موسى وهارون » [2] .

ثم اعلم أن ماورد في الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها، فهو أحق أن يتبع [من] قول الفلاسفة : ان الواحد لايصدر 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 عن لازم ذاته ، فما الفرق بين القسمين ؟ .

أقول: 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 باطلاكمن استرق السمع فأتبعه شهاب ثاقب .

ثم انه وأصحابه لايجوزون 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 [3] أقرب المعلولات اليه ؟ لاسيما ومذهبه أن كل شخص هنا [4] فله مثال في المفارقات، وكل مفارق هناك فله شخص

---

١) العموم والخصوص . ب .

٢) آية ٤٨ . سورة ٢٦ .

٣) وهو شخص . ج .

٤) هيهنا . 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 لابالقصد الثاني وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك] [1] ؟

أقول: ولم لايجوز أن يكون عود الكل اليه ، وعلم الكل على وتيرة واحدة من غير أن يتصلوا في سلسلة الاكمال والاستكمال والتعليم والتعلم بشخص [2] واحد هو الواسطة بين الخلق وخالقهم ؟

قال: والسر فيه أن الجهة التي تحتاج الممكنات الى المبدع، هو وجودها الممكن ، والموجودات في هذه الجهة على السواء ، فلا فرق بين المجرد عن المادة وبين الملابس للمادة في جهة الامكان ولافي الوجود الممكن، وانما يتفاضل القسمان من وجه آخر، فينبغي أن يكون المبدأ الاول مبدأ الكل على نمط واحد والمتوسطات في البين لتفاضل الدرجات .

أقول 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 وملابساً لها؟ أمن التنزيل، أو من ابن سينا؟ 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 [3] خرجت على مذهبهم بالكلية بهذا القول .

قال : أليس العقل الواهب للصور يفيض [4] الصور على المواد المختلفة

---

١) ليس فى . الف .
٢) لشخص . ب .
٣) قد . ب .
٤) مفيض . ب .

افاضة واحدة، ولايتكثر ذاتها بتكثرها ، وتكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة ولا يقال : انه من حيث أنه يصدر عنه بياض في مادة وسواد في مادة ، يحدث له حيثيتان وجهتان حتى يتكثر ذاته بتكثر الصورالتي لانهاية لها، كذلك القول في واجب الوجود لذاته .

أقـول : الكلام في المواد المختلفة ان جازت وكيف صدرت عن مبدأ واحد واذا[1] صدرت فقد حصلت الكثرة حينئذ سهل، والحكيم لم يجعل توسط العقل في افاضة الكثرة الالبيان كيفية الافاضة من المبدأ الاول ، لا لانه يريد أن سبب الكثرة الى العقل ، دون مبدعه الاول .

قـال: فان قيل : ان العقل الفعال ذووجوه واعتبارات ، لانه ممكن في ذاته واجب بالموجب[2] ، ويعقل ذاته وعلته ومعلوله ، الى غير ذلك من وجوه التكثر ، بخلاف واجب الوجود لذاته فانه واحد من كل وجه .

قيل: هذه الاعتبارات ليس يدفع وجه الالزام، فان كثرة الصادر لوأوجبت كثرة في ذات المصدرلتعددت الوجوه بعدد الصادر عنه، ولكانت تلك الوجوه محققة[3] في ذاته بلانهاية، ولاشك أن ذات واهب الصور لم تشتمل على اعداد من الاحياث بلانهاية .

أليس العقل الاول لما كانت في ذاته أحياث محصورة، صدرت عنه موجودات محصورة، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للافلاك ؟ أوكانت 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 .

أقـول: كثرة الصادر لم يوجب كثرة في ذات المصدر، بل كثرة الصادر دالة على كثرة بها يتم الصدور[1] عن مصدر واحد ، واذا فرضت قوابل لانهاية لها ، أمكن صدور أمور لانهاية لها عن مبدأ واحد من غير وجود[2] كثرة في ذاته. ولعدم فهمه لهذا المعنى جعل يردد الكلام ويكرره بعبارات مختلفة يوهم أن ذلك حجة منه على خصمه .

وأما قوله : أوكانت محصورة في ثلاثة أوجه، فكان من الواجب أن يقول: فحدثت عنها عقل ، ونفس، وطبيعة لاهيولى، فان أصحاب فيثاغورس[3] الذي ينتمي اليه أصحاب المصارع ، يجعلون المبادىء هذه الثلاثة فقط، والمشاؤون لايقولون بعقل واحد ونفس واحد وطبيعة واحدة يقيد كل واحد منها بلفظ الكلي.

قـال: 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[4] .

اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام والصلاة .

أقـول : هذا تكرار لما سبق[5]، ولم يتقدم مقدمات تكون هذه نتيجتها، ولو امتثل الامر الذي أمر به أولا ـ وهو قولهم : اذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا ـ لامسك عن هذا الكلام الكثير الذي لايفيد شيئاً من المطالب اليقينية ، ولا الجدلية ولا الاقناعية لكان خيراً له .

---

١) المصدور . الف .
٢) وجوه . الف .
٣) محبوب القلوب للديلمى 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 بالكلي والجزئي .

اعلم أن المتكلمين قد أثبتوا كون الباري عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النظر في أفعاله واشتمالها على الاحكام والاتقان ، وادعوا علم الضرورة في أن كل فعل محكم متقن انتسب الى فاعل يجب أن يكون فاعله عالماً به من كل وجه، وانتقض هذا الحكم على بعضهم، اذ وجدوا الفاعلين في الشاهد قد انتسب اليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالماً به من كل وجه .

أقول: 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 [1] : أن النظر في أفعاله من الجهة المذكورة لا يقتضي الا كونه عالماً بأفعاله، وليس جميع المعلومات

---

١) فيها . الف .

بأفعاله ، فان ذاته تعالى من معلوماته وليس بأفعاله .

وعند بعض المتكلمين أفعال العبيد[1] من معلوماته وليس بأفعاله ، وهذا من الموجودات .

وأيضاً المعدومات الممكنة والمحالات من جملة المعلومات وليست من الافعال .

وأيضاً النقض الذي ذكره وارد عليه ـ وهـو أن ذلك لايدل الا على كون الفاعل عالماً بفعله من الوجه الذي أحكمه وأتقنه ـ وهو ادعى أنه يدل على كونه عالماً بفعله من كل وجه ، وذلك مما لايقتضيه النظر ، ولا ما ادعاه[2] المتكلمون.

أما دليل المتكلمين على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وهو قولهم : الباري اما أن يعلم جميع ما يصح أن يعلم ، واما أن لايعلم شيئاً من ذلك، واما أن يعلم بعض ذلك دون بعض . وأبطلوا القسم الثالث بكون الجميع اليه متساوي النسبة من حيث التعلق العلمي وعدمه ، واستحالة ذلك يرجح[3] بعض الاشياء المتساوية من غير مرجح ، فبقي أحد القسمين الاولين .

ثم أبطلوا القسم الثاني بوجوب علمه بأفعاله المحكمة ، فبقي القسم الاول وهو : أنه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم ، فهو طريقة المتكلمين في اثبات علمه العام دون ما ذكره .

قـال: والفلاسفة تنكبوا[4] هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا[5] الى

---

١) العبد . ج .
٢) ولا ادعاه . الف .
٣) بترجح . الف .
٤) تركبوا . ب .
٥) يصير . الف .

أن العلم صورة المعلوم عند العالم ، ويستحيل أن يكون الاول ذاتاً أو صورة في الذات ويكون هـو صورة أو ذو صورة ، ويتعالى عن ذلك . بل هذا صفة العقل الاول ، اذ صورة الموجودات حاضرة عنده مرتسمة فيه .

أقـول : قوله نقلا 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 ، واذا كان القسم الاول محتملا فلا يلزم من كون الاول عالماً بذاته ، أن يكون هو صورة أو هوذو صورة، ولا يصح مع احتمال علمه بذاته نفي العلم مطلقاً عنه تعالى .

بل المنقول عن القدماء: أنه تعالى لايجوز أن يكون عالماً بذاته، لان العلم مغاير للمعلوم ولا مغايرة بينه وبين ذاته ، ولايجوز أن يكون عالماً بغيره ، لان صورة الغير انما صدرت عنه، فلو حصلت فيه لكان هوفاعلا وقابلا لشيء واحد وذلك محال عندهم.

ثم انه نقل عن ابن سينا مسائل ، احداها قوله : قـال ابن سينا : واجب الوجود بذاتـه عقل وعاقل ومعقول ، وهو واحد في ذاته لايتكثر به ، أما أنـه معقول [1] فلانك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن يعقل[2]، وانما يعرض لها أن لايعقل اذا كانت في المادة أومع عوارض المادة فانها من حيث هي كذلك محسوسة أومتخيلة، والوجود اذا جرد عن هذه العلائق[3]

---

١) عقل . ب ج .
٢) عقل . الف خ ل .
٣) هذا العائق . ج .

كان وجوداً وماهية معقولة، وكل ماهو بذاته مجرد عن [المادة] [1] 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 .

وثانيها 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[2] ماهيته المجردة له فيكون[3] به عاقلا لذاته معقولا لايوجب 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 الاعتبارات ، فكيف ناقض آخر كلامه أوله ؟

أقول : فرق بين قولنا «هو اثنان في الاعتبار» ، وبين قولنا «له اعتباران اثنان » ، فان الاول يقتضي التكثر والثاني لايقتضيه ، بل يقتضي أنه ذو تكثر.

---

١) ليس في . الف ج .
٢) بأن . ب .
٣) فكونه . ج .

وابن سينا قال: نفس كونه معقولا وعاقلا لايوجب أن يكون هو تعالى اثنين في الذات ، ولا أن يكون هو تعالى اثنين في الاعتبار . ولم يقل: انه لايوجب أن يكون له اثنان من الاعتبار ، والدليل على [ذلك] [1] قوله في النتيجة: فبكونه[2] عاقلا ومعقولا لايوجب كثرة النسبة ، أي في ذاته ، فان ذلك هو المطلوب لا فيما هو وراء ذلك[3] ـ أعني الاعتبارات ـ فاذاً لم يثبت على ابن سينا هذا التناقض.

وثالثها أنه قال : هو مبدأ لكل موجود [4] ، فيتعقل ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة [5] بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة أولا، وبتوسط ذلك أشخاصها، ولايجوز أن يكون عاقلا لهذه [المعقولات ـ خ ل] المتغيرات مع تغيرها بل يعقل كل شيء على وجه كلي، ولايعزب عنه شيء جزئي ، ولايتغير ذاته بتغير المعلوم.

ورابعها قوله : قال : ولا يجوز أن يعلم الاشياء من الاشياء ، والا كان علمه انفعالياً، بل الاشياء يعلم منه ويصدر عنه[6]، فلايجوز أن يرتسم بشيء من معلوماته ومعلولاته [7] ، بل يرتسم فيها صورة الموجود [8] بعد أن كان لها امكان الوجود ،

---

١) ليس في نسخة . الف .

٢) فكونه . ب .

٣) فيما وراء ذلك . الف . الذى فيما وراء ذلك . ج .

٤) وجود . ب ج .

٥) الثابتة . ب .

٦) وصدوره عنه . الف ج .

٧) ولا معلولاته . ب .

٨) الوجود . ج .

فالامكان[1] لجميع الممكنات كالمادة لها، والوجود كالصورة، وواجب الوجود[2] برىء عن طبيعة الامكان والعدم اللذين هما منبعا الشر.

(التناقض الثانى)

قال المصارع : التناقض الثاني قال: هو مبدأ لكل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهذا يشعر بأنه أبدع ثم عقل . وقال بعده : علمه وعقله فعلي لا انفعالي ، وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبدع .

أقول : كونه مبدأ الاشياء ـ الذي هو اضافة ما للعلة الى معلولاتها ـ[3] ليس هو اعتبار صدور الاشياء عنه الذي هو اضافة المعلول الى علته، والمبدئية مستلزمة للصدور ولايكون الشيء مستلزماً لنفسه، وتعقل مبدئيته للاشياء [يقتضي][4] تعقله للاشياء، فان العلم بالعلة يوجب[5] العلم بالمعلول، وتعقله للاشياء اقتضاؤه لوجود الاشياء وهو علمه الفعلي. وليس معنى الابداع الا اقتضاؤه وجود المبدعات فاذاً عقله غير ابداعه[6] في الحقيقة ، وان كان الاعتبار مختلفاً، وليس للعقل تراخ عن الابداع ولا بالعكس ، والاعتبارات انما لزمت من مقايسته بغيره، وتكثرها لايقتضي تكثراً في الذات ، فظهر أن توهم التناقض غلط .

---

١) والامكان . الف .

٢) وبارىء الوجود . ج خ ل .

٣) معلولها . الف .

٤) ليس فى نسخة . الف .

٥) فان العلم بالعلة بعد العلم . الف . حسب العلم . خ ل ج .

٦) فاذا عقله عين ابداعه . ج .

(التناقض الثالث)

قال: التناقض الثالث قوله : هو مبدأكل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له. وقوله: يعقل ذاته لذاته بما يعبر له[1] أن له هوية مجردة : فقد فسر العقل بالابداع ، وهو أمر ايجابى ، وفسر العقل بالتجريد في موضع وهو أمر سلبى وهذا تهافت [لايهتدى اليه] [2] .

أقول : ليس التجريد الانقض ماعدا الذات عن الذات، وليس هو سلب الذات، بل سلب ماعدا الذات، والابداع هواقتضاء الذات لغيره . وكان يقول: عقل ذاته المجردة عن غيره التى هي المبدأ للكل ، هو ابداعه للكل ، وليس فيه تهافت ولاتناقض. انما [3] التهافت فيما ذكر أولا أن قوله: هومبدأكل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يشعر بأنه أبدع ثم عقل .

وقال ههنا : هو فسر العقل بالابداع ، فان كان بينهما تراخ فكيف جعل الابداع تفسيره ؟ وان كان هو تفسيره فلابد من أن يكون هو هو ، فكيف يشعر أنه متأخر عن تفسيره الذي هوهو ؟ .

(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 لايفهم أحدها من الاخر ،

---

١) ذاته بما يعبر له . ب .

٢) ليس فى نسخة . الف ب .

٣) وانما . ب ج .

وذلك [1] تثليث صريح ، وتعالى الله أن يكون ثالث ثلاثة ، وليس هذا تشنيعاً بل الزام التكثر في ذاته من حيث الاعتبار ، والاعتبار كما لزم النصارى من حيث الاقنوم والاقنوم .

أقول : 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 لايكون الا أمراً عرضياً خارجاً عن الذات ، فأخذ الاعتبارات 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 [2] غير ذاتها وحقيقتها .

وثالثها قوله : وبما يعتبر أن ذاته له هوية مجردة ، وذلك أخذه بالقياس أيضاً اليها ، فان ذاتها ليست لها حقائق [موجودة بخلافها] [3] .

فهذه الاعتبارات هي أخذ هوية الواجب من حيث عدم تعلقها في هويتها بغيرها ومن حيث أن تلك الهوية ليست لغيرها، وان تلك الهوية تكون لها تلك الهوية والذات في 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، واقنوم روح القدس الهاً واحد، كما يجعل الاشعرية مجموع ذات وثلاث صفات قديمة الهاً واحداً .

قال: ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة الاعتبار ، بأن ذلك لايوجب اثنين في الذات ، لان مابه صح اعتذاره حتى بقي الاثنين ـ وهو أن تحصيل [1] الامرين انه ماهيته مجردة [2] ، وهي ذاته وان ماهيته المجردة ترفع [3] مابه كثرة الاعتبارات في ذاته [4] ـ فماباله وضعها ثلاث اعتبارات ؟ ثم رفعها بهذا التفسير كالنصارى يضعون التثليث في الاقانيم ، ثم يرفعونه [5] بالتوحيد في الجوهرية فيقولون : واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية .

اقول : انه أورد ثلاث صفات اعتبارية هي كونه عقلا وعاقلا ومعقولا فلذلك بين الاعتبارات، ثم بين أنها لاتقتضي كثرة في الذات، يعني أنه لايقول: ان الذات مع الاعتبارات جميعاً هي واجب الوجود كما قالت النصارى : ان جميع الاقانيم الثلاث ذات واحدة .

وقالت [الاشعرية] [6] : ان الذات واحدة والصفات ثمانية والمجموع اله .

وابن سينا يجوز اعتبارات وشئوناً [7] لانهاية لها تقتضي [8] صفات كلها خارجة

---

١) ان يحصل . ج .

٢) انه له ماهية . ب ج .

٣) يرفع . الف .

٤) بذاته .

٥) ويرفعونه . ب ج .

٦) ليس فى نسخة . الف .

٧) سلوباً . الف .

٨) بمقتضى . الف ج .

عن الذات ، فاذاً 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 وتجردها 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] [1] وان كانت العبارات متباينة ، فلتدل كل عبارة على معنى لاتدل عليه العبارة الاخرى ، وذلك تكثر .

أقول: الذات واحد والاعتبارات مختلفة ، والتكثر ليس فى الذات بل في الاشياء الخارجة من الذات التي يكون الاعتبارات بحسبها ، وأنت تقول : « ولله الاسماء الحسنى »[2] . سماها واحد ولايقوم بعضها مقام بعض ، لاختلاف مدلولاتها ، ولايوجب كثرتها تكثر الذات .

قال: وأقول من رأس: أنت مطالب من جهة بعض أصحابك باثبات كون الواجب عالماً عاقلا، ومعلوماً معقولا، وما شرعت في البرهان عليه الابقولك : هو معقول الماهية ، فان طبيعة الوجود وأقسامه لايمنع أن تعقل. وهذه مصادرة على المطلوب ، فان النزاع واقع فيه والخلاف واقع [3] عليه .

أقول: يريد ببعض أصحابك قدماء الفلاسفة الذين حكى عنهم مامر ، والبرهان عليه: ان الموجود ان امتنع لذاته أن يعقل فلم يمكن أن يعقل موجوداً[4] لكن بعض[5] الموجودات معقول فالوجود لم يمتنع لذاته أن يعقل، ولما حققت

---

١) ليس فى نسخة . ب .
٢) آية ١٨٠. سوره ٧.
٣) قائم . ب .
٤) موجود . ج .
٥) لبعض . ب .

ماهية الادراك 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 بالادراك، وذلك الشيء بالمدرك، وذات تلك الصورة بالمدرك. ووجدوا الصورة اما نفس ما هو متحقق في نفس الامر واما صورة مساوية لها .

وأيضاً اما صورة مكتنفة بالعوارض المادية أو مجردة عنها . والمدرك اما ذاتاً بغير آلة وسموا الصورة المجردة بالمعقول سواء كانت الصورة نفس المدرك أو صورتها، ويدركها من غير آلة بالعاقل والعقل[1]، والصورة المكتنفة بالعوارض محسوسة أو متخيلة أو موهومة ، ويدركها بالحاس أو المتخيل أو المتوهم ، وهو نفس، وانما يجردها العقل، ولما كان وجود الواجب مجرداً حكم عليه بأنه معقول. فهذا البرهان مذكور في كتبهم، فان لم يقف عليه المصارع فذاك اليه !

وأما قوله : هذه مصادرة على المطلوب . فليس 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 [1] ابتدأت البرهان بأن يعلم حتى يثبت أن يعلم ، وهم ناقشوك في الاظهر . فكيف يستدل عليهم بالاخفى على الاظهر .

أقـول: ما عليه من منع غيره فيما قام برهان عليه [2] .

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 [3] : أيضاً ليس بضار اذا كانت الصورة [4] غيره ، فاذا اعتبر مع غيره يكون هو وغيره ، ولايضر 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 لـه ، ولاشك أن تعقل هذا ادق من الاول .

ثم أقـول: ثم دع كلامهم [5] خلف قاف وارجع الى ما هو شاف كاف .

أقـول: ما أبرد هذا السجع الخالي عن الفائدة، وانما يورد أمثاله عن عادته 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 [1] .

[قـال:] [2] انك أخذت الوجود بالعموم والتواطى موضوعاً ، وحكمت عليه حكماً عاماً محمولا، فمن قال: ان الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك الذي هو في حكم الاشتراك ، لايسلم عموم هذا الحكم .

هذا كمن حكم على العين بأنها باصرة، لايسلم له تعميم الحكم [3] في قرص الشمس .

أقـول : لما لم يفهم الرجل معنى التشكيك، جعله 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 [4] من المتكلمين وذلك لايكون حجة على ابن سينا ، ولم يقم له ولالهم برهان عليه .

قـال: وأنت اعتقدت في الوجود نوع عموم، فقد أخرجته في حق واجب الوجود عن سائر الموجودات اخراجاً أبعد تبايناً من الباصرة [5] وقرص الشمس فما أنكرت أن هذا الحكم لايعم عمومه سائر الموجودات.

أقـول: انه لم يجعل في الوجود العام هذا البعد ، انما جعل في أقسامه ، وذلك أن البعد يكون بين شيئين ولايعقل في شيء واحد بعد ، وتباعد الاقسام لايقتضي منع حمل ما يحمل على المشترك عليها .

---

١) وفى الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام « من كثر كلامه كثر ملامه » . أمثال دهخدا ٤/١٧٤٧ .

٢) ليس فى نسخة . الف .

٣) تعميم هذا الحكم . ب. تعميم بأنه الحكم . خ ل الف ب .

٤) البقاة . الف .

٥) من العين الباصرة . الف .

قال: وشيء آخر، وهو أنك انتصبت لاثبات أن يعقل ، وتصديت لبيان أنه لايمتنع أن يعقل ، واذ لايمتنع لايجب أن يعقل مالم يقرن به دليل آخر .

أقول: يكفي فيه اقتران مقدمة أخرى، وهو : أن كل ما أمكن في واجب الوجود وجب ، لان خروج ما أمكن الى الفعل ليس بمحال ، وهو تأثر ما في الخارج مما يخرجه من القوة الى الفعل ، لان الشيء بذاته يستحيل أن يخرج من القوة الى الفعل ، وتأثر الواجب عن غيره محال . وهذا البيان قد فرغ عنه.

قال: واذا وجب أن يعقل، لايلزم منه أن يعقل ، فلابد من دليل آخر[1] وما سمعنا منك دليلا الاقولك: وانما يعرض لها أن لايعقل اذا كانت في المادة. قيل : وليس العارض مقصوراً على الكون في المادة ، بل ربما يكون عارض آخر .

أقول: هذه المطالبة بالدليل يليق بالمقام الاول أيضاً دون الثاني ، وقد ذكرنا فيمامر أن أسباب[2] التعدد والتشخص للمعنى المعقول الواحد هي المادة ولواحقها من الزمان والمكان الموجبة لتغير ذلك المعنى المعقول عن أن يكون معقولا ، وعن أن يمكن ان يحد أويرسم أو يقام عليه برهان ، أولا يدركه[3] الا بآلة مناسبة[4] لها ، مثل حس ، أو خيال ، أو وهم .

والعوارض التي لايجعل المعنى متكثراً[5] ، أولا متغيراً ، لايخرجها عن المعقولية، فان المعاني[6] المعقولة المؤلفة أو المجتمعة[7] من معاني أخر معقولة

---

١) الدليل الاخر . ب .
٢) اثبات . ب .
٣) أو لا يدرك . ب .
٤) متناسبة . الف ب .
٥) متكثرة . ب ج .
٦) معانى . ج .
٧) المؤلفة المجتمعة . ب .

واذاكان[1] هكذا، انحصرت الموانع عن المعقولية في الكون والمادة والاكتناف بعوارضها [2] المذكورة .

وهذا مما لايصل تفطن أمثال المصارع اليه ، لانه لايأتي البيت من بابه بل يأتيه من ورائه [3] .

قال : وكما أن المحسوس لايرتسم في العقل من حيث هو محسوس ـ أي في مادة ـ وكذلك المعقول لايرتسم في الحس من حيث هو معقول [4] ـ أي لا في مادة ـ فمن يتعالى جلاله عن الارتسام بشيء يتعالى أيضاً عن ارتسام شيء فيه .

أقول: أما الحكم بأن المحسوس لايرتسم في العقل ولا المعقول في الحق فصحيح ، وأما ما أورده في موضع النتيجة فليس نتيجة لذلك ، انما هو تمثيل خطابي غير مسلم أورده في موضع ايراد النقض على من يقول : ليس المانع لكون الشيء معقولا غير المادة .

قال: كما لايدرك الشيء لشدة خفائه [5] لذلك لايدرك لشدة ظهوره .

أقول: ان أراد بالادراك الحسي [6] فمسلم ، والا فممنوع .

قال: فلم يكن المانع هو المادة أوعلائق المادة . فبطل قوله: ان طبيعة الوجود بما هوموجود لايمتنع عليها أن يعقل، وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها، وعاد الطلب جذعاً والدست قائماً [7] بين يديك ، وبين أصحابك الى

---

١) واذ كان . الف ب .
٢) لعوارضها . ب .
٣) وراء . الف .
٤) معقول اولا فى مادة . الف .
٥) خفاء . ب .
٦) الحس . ج .
٧) قائم . الف خ ل .

أن يصل الى الكلي والجزئي .

اقـول: بأي نقض أوردت عليه ان المانع ليس هو المادة وتوابعه فقط حتى أوردت هذه النتيجة ؟

ومن أي دليل أوردت بطلان كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل ؟

وهب انك أوردت نقضاً فلم يرد بذلك ايراد مانع آخر ينضاف الى المادة فلايبطل به كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل، واذا فهم البرهان الذي أشرنا اليه لايبقى للطلب اليـه وجه أصلا ، ولم يبق للطالب دست، فبان الحديث الكلي والجزئي .

قـال : وربما تمسك [1] أولئك القوم بأن قالوا : لو كان لـه علم لايخلو [2] 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 لايبقى مع العلم بأن قدم ، فما الجواب عن هذا الشك ؟

اقـول : أراد بأولئك القوم قدماء الفلاسفة ، فاحتال بنيابتهم حيلة أخرى وذلك أن المصارع لايذكر من حيل المصارعة كالشعرية وغيرها .

وجوابه : أن علمه يكون كلياً ويكون جزئياً . ولامنافاة بينهما، اذ هو عالم بكل ما يصح [3] 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 ولا كلي في الاعيان . بناء على قواعده الباطلة ، فان الكلي الطبيعي موجود قبل الكثرة وبعدها .

وقوله: وان كان علمه جزئياً وجب أن يتغير بتغير المعلوم، وأيضاً مستدرك. فانه ليس كل جزئي متغيراً ، فان العقل الاول جزئي وليس بمتغير ، والجزئي الذي يتغير هو الجزئي الزماني من حيث هو زماني وليس مما يصدر عنه تعالى بغير واسطة ، انما يصدر عنه بوسائط ، وعلمه بـه يكون جارياً مجرى وجوده عنه، فان العلم بوجود العلل يقتضي وجود معلولاتها [وبوجود معلولاتها يقتضي وجود معلولات معلولاتها] [1] وهلم جرا الى المعلولات الاخيرة .

قـال: 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 عقلا وعاقلا، أي علماً وعالماً ؟ . وهذا لان التجريد عن المادة صفة سلبية ، وسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً وعالماً ، أي عقلا وعاقلا ؟ وهو كسلب مـا لايليق بجلاله لم يوجب [2] ولا يوجب كونه عالماً أسباب كونه علة لها .

أقـول: قد ثبت في الاول انه تعالى لايجوز أن يكون فيه شيء بالقوة ، وقدثبت أنه وجود محض، فاذا انضاف اليه التجريد عن المادة أوجب كونه عقلا وباقي كلامه بغير فائدة .

قـال: ثم نقول: أثبتت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبتت اعتبارات في العقل الاول من كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره،

---

١) بين القوسين ليس فى نسخة . ب .

٢) لم يوجب كونه عالماً . ج .

وهوأيضاً عقل محض لانه مجرد عن المادة وعاقل ومعقول لذاته، لان عقليته له ذاتية وماهيته له لامن غيره ، والذي اكتسب من غير وجوده لاماهيته، فان كانت تلك الاعتبارات لاتوجب 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 . ولايوجب صدورها عنه كثرة ، اذ لا يضاف الى العقل الاول كما لا يضاف الى واجب الوجود ، وهذا مما لا جواب له قطعاً .

أقـول: كأن 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 .

[قـال] : [1] وأما قوله : هو مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبدع ، أم أبدع ثم عقل ، أم عقل وأبدع معاً ، أم كان عقله ابداعه [2] وابداعه عقلا ؟

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 ماعقل ولم يعقل ما أبدع، وبطل قوله: فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

---

١) وأما قوله . ج .

٢) ابداعاً . ب ج .

أقـول : بطلان هذه الاقسام لايبطل قوله يعقل من ذاته ما هو مبدأ له اذا كان الحق عند ابن سينا ما سيقول المصارع . فقوله ههنا: وبطل قوله ، باطل[1].

قـال : وان قال : عقله ابداعه وابداعه عقله، وهذا مذهب الرجل . فيلزم عليه أشياء : منها ان العقل والابداع ان كانا مترادفين فليقل: ابدع[2] ذاته ، بمعنى أنه عقل ذاته .

أقـول : ليس يجب من كون عقله ابداعه وابداع عقله كون[3] الاسمين مترادفين ، فـان الاسمين يشتملان على ذات مع الاعتبارين ، والعقل أعم من الابداع ، فانه يعقل ذاته ويعقل غيره ، ولا مبدع الا غيره .

قـال : ومنها أن العقل قديكون كلياً وقديكون جزئياً، فليقل : ان الابداع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

أقـول : العقل بمعنى المعقول قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

أما العقل بالمعنى المطلق على الاول ينقسم بالكلي والجزئي ، وهذا الغلط من باب اشتراك الاسم .

قـال : ومنها أنه يبطل قوله : أنه مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، فان تقديره يكون يعقل كل موجود، فيعقل ماهو فاعل له، وهذا تهافت.

ومنها أنه يبطل قوله: انه يعقل [ذات][4] الموجودات التامة بأعيانها، والكائنة الفاسدة بأنواعها وبتوسط ذلك أشخاصها ، فـان الانواع[5] والاشخاص يبدع ،

---

١) بطل ؟

٢) ابداع . ب ج .

٣) يكون . الف .

٤) ليس فى نسخة . ج .

٥) الاعيان . ج .

وأمـا الانواع فيعقل ولا يبدع ، فلو كان العقل والابداع مترادفين بحيث يقوم أحدهما مقام الاخر ، لابدعت الانواع من حيث هي أنواع على وجه كلي كما عقلت على وجه كلي ، وليس ذلك [1] مذهب الرجل .

أقـول : أما قوله : الانواع لا يبدع . يقتضي اما كون الانواع أعداماً، أو كونها واجباً بذواتها ، أو كونها كائنات فاسدات ، فـان ما لا يبدع يكون أحد هذه الاقـسام .

واما قوله : ليس ذلك مذهب الرجل . فافتراء محض ، فانـه يقول : يبدع الانواع من حيث هي كليات معقولة في العقل، ومن حيث هي طبائع في الاعيان في خارج العقل .

قـال : ثم قال ـ يعني ابن سينا ـ: ولايجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها .

أقـول : انما قال ذلك لان المتغيرات من حيث هي متغيرة ليـست بمعقولة، وقد اعترف المصارع : بأن مالا يكون معقولا لايدرك بالعقل .

ثم قـال : اذا جاز أن يكون مبدءاً للموجودات التامة [2] بأعيانها ولم يتكثر بتكثرها ، جاز أن يكون عاقلا للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

أقـول : صدق ، لكن المتغيرات المعقولـة لا تتغير ، فلا يلزم من تعقلها تغير عاقلها ، وأما المتغيرات فليست معقولة فكيف تعقل ؟

قـال : على أن مذهب الرجل يخالف ماذكرناه [3]، فانه ليس مبدأ للموجودات

---

١) هذا . ب .

٢) الثابتة . ب .

٣) ما ذكره . ج .

التامة [1] بأعيانها معاً الا بتوسط [2] العقل الاول ، فهو مبدأ لشيء واحد ، وعاقل لشيء واحد بتوسطه مبدع وعاقل للموجودات التامة [3] بأعيانها ، والانواع والاشخاص كذلك ، فانه يعقل الانواع وبتوسطها يعقل الاشخاص . فنسبة الموجودات التامة التي هي المفارقات الى العقل الاول ، كنسبة الاشخاص الى النوع [4] الا أن النوع لايمكن أن يؤخذ بنوعيته ، ثم يوجد الاشخاص للنوع ، ويمكن أن يوجد [5] العقل بنوعيته ، ثم يعقل الاشخاص . هذا فرق ظاهر بين الابداع والتعقل .

أقول : لو كان الرجل قال : الله [6] مبدأ للموجودات معاً عاقل لها معاً ، لكان ما ذكره مخالفاً لمذهبه . لكنه قال : هو مبدأ للكل ، وذلك يحتمل كلها [7] .

وأما قوله : نسبة المفارقات الى العقل الاول كنسبة الاشخاص الى النوع ، من الخطابيات الشعرية ، وأي نسبة هذا؟ فان العقل الاول لايحمل على المفارقات والنوع يحمل على الاشخاص ، والمفارقات محصورة ، والاشخاص غير محصورة وهذا من جملة هوساته .

وقوله : النوع لايمكن أن يوجد بنوعيته . قول باطل قدمر فساده ، والفرق بين الابداع والعقل ليس يعرف من ههنا ، بل قدمر بيانه .

قال : وأما قوله : بل يعقل كل شيء على وجه كلي لا يعزب عنه شيء

---

١) الثابتة . ب .
٢) معاً لا بتوسط . الف .
٣) الثابتة . ب .
٤) الانواع . ب .
٥) ان يعقل . ب .
٦) انه مبدأ . ب ج .
٧) كليهما . ج .

جزئي. فلانه لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات والعلم بالكليات[1] الفاسدات كذلك، تخلص[2] من ذلك بالفرار الى اثبات العلم بالكليات والجزئيات تندرج تحت الكليات ضرورة وتبعاً .

ومثال ذلك : العلم بأن سيكون كسوف معين في وقت مخصوص لايكون عالماً بالكائنات وقت الكسوف، ولابالذي مضى من وقت الكسوف، فلابد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم، أو يكون علم آخر غير العلم الاول : لكن العلم بأن القمر اذاكان في برج كذا ، والشمس في مقابلته في برج كذا مع سائر الاسباب التي توجب الكسوف ، فلابد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كلي لايتغير، وهوقبل الكسوف وحالة الكسوف وبعده على وتيرة واحدة. فظن ابن سينا أنه بمثل[3] هذا المثال يتخلص عن الزام التغير، ولاخلاص ولات حين مناص[4] .

أقول: المصارع لم يعقل[5] مذهب ابن سينا على وجهه ، لانه لم يفهمه فان مذهب ابن سينا : ان الحكم بأن المضي شيء، والان شيء، وسيكون شيء لايصح أن يكون في زمان بعينه بغير علية الزمان ، فيكون بعضه ماضياً فانياً ، وبعضه بالقياس اليه حاضراً،وبعضه لاحقاً آتياً اليه، وكل شيء زماني يكون بالنسبة اليه على بعد مخصوص .

وهذاكمن يكون في مكان بعينه ، فبعض المكانيات قد يكون قدامه، وبعضه

---

١) الكائنات . ب ج .

٢) يخلص . الف ج.

٣) بتمثل . ج .

٤) آية ٣ سورة ٣٨ .

٥) لم ينقل . الف .

خلفه [وبعضه فوقه] [1] وبعضه تحته ، وكل شيء مكاني يكون منه على وضع بعينه لايشاركه فيه غيره .

وأما من لم يكن زمانياً ولامكانياً، 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 [2] غيره ويكون معه على أي وضع .

والاول تعالى عز [3] أن يكون زمانياً أومكانياً، ولما كان مبدأ للكل 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 لايعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولافي الارض ، ولاآن واحد من الانات [4] التى لانهاية لها ، ولاكسوف ولا واحد من الكسوفات التى تقع بلانهاية، ولاغير ذلك ، وهذا العلم لايتغير بفوات شيء وحضور آخر، ولا يتغير نسبته في الوضع المكاني .

فهذا هو المراد من العلم بالجزئيات على الوجه الكلي ، لاما يذهب اليه المصارع: من أن من عرف الانسان عرف زيداً وعمراً، فان ذلك العلم لايتعلق بزمان زيد ولابمكانه ولابنسبته [5] الى سائر الموجودات الزمانية والمكانية .

---

١) ليس فى نسخة . ب .

٢) أخوه . ب .

٣) عز عن ان يكون . الف .

٤) الايات . ب .

٥) ولا بنسبة . الف .

فهذا مذهب ابن سينا وغيره من الحكماء .

وأما نفي 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، ونفي الاحساس عنه تعالى لايوجب نقصاناً في علمه، ولذلك حكم بهذا النفي.

ولينعم[1] النظر كل من طالع هذا الكتاب في كلام المصارع وفي مذهب ابن سينا ، حتى يعرف أنه هل يقدر على ايراد الزام على مـن لم يفهم كلامه ؟ وهل يستطيع أن يصارعه في مثل هذه الدقائق ؟ ثم ليحكم بما يقتضيه عقله .

[قـال]: والمطالبات التي ألجمله لها. فليعلم أن جميع ماعول عليه مسلمات ومشهورات لايقينيات ، والقضايا المشهورة لاتنتج اليقين .

أقـول : المشهورات مايفهمه ويعترف به الجمهور، وما أورده ابن سينا مما لايفهمه المصارع مع دعواه العظيمة في العلوم العقلية ، ولامخدومه ، فكيف يفهمه العوام حتى يعرفوا به ، فهذا[2] الكلام لم يصدر عنه [3] الاعن وقاحة لاغاية [لها] [4] ورائها .

قـال: فأقول: توجهت عليك المطالبة باثبات كونه تعالى عالماً لامن طريق المتكلمين ما نايستدل بالاحكام والاتقان في الجزئيات .

وأنت تقول: انه لايعلم الجزئيات الاتبعاً وضرورة، وهو لايصلح الاستدلال به ، فان من تبع خاتماً منقوشاً على شمعة فيظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن

---

١) وليستقم. ب. وليمعن. ج.

٢) وهذا . ب .

٣) منه . ب .

٤) ليس فى نسخة . ج .

النقش على علم الطابع ، فربما لايكون عالماً بالنقش ، بل النقش قد حصل منه ضرورة وتبعاً للطبع والناقش ، غير[1] [ان][2] الطابع كان في مقام المطالبة من طريقتك .

أقول: قدضاهى كلامه كلام المتكلم حيث قال: الموجود بماهوموجود اما أن يعقله الاول تعالى، أو يمتنع أن يعقله، أويمكن أن يعقله كما قال المتكلم: كل ما يصح أن يعلم فاما أن يعلمه [3] أولا يعلم شيئاً منه أو يعلم بعضه ولا يعلم بعضه ، ثم انهما بفساد القسمين أثبتا تعقله للجميع وعلمه بالكل .

وقوله : وأنت لاتقول : انه يعلم الجزئيات [4] الاتبعاً وضرورة ـ الى آخر كلامه من مثال الطابع وغيره . دال على أنه ما فهم من قول ابن سينا : انه يعلم الجزئيات علىوجه كلي. مااشرت اليه، وليت شعري أجميع مافصله ارسطاليس[5] من الاحكام والاتقان الموجودة في الاعيان الموجودات المفارقة والمادية وكيفية تأدية [6] الاشياء المتوجهة الى غاياتها ، وشرح أحوال الاجسام البسيطة والمركبة وخواص المعادن ، وأفاعيل النفوس النباتية والحيوانية ، وما ذكره جالينوس في كتب التشريح ومنافع أعضاء الحيوان، وماأورده بطليموس من فوائد نضد الاجرام العالية وحركاتها المختلفة الى غير ذلك مما يطول شرحه . استدلوا بها على عدم علم بارئها وخالقها ، أم على علمه ؟ أليس جميع ذلك

---

١) غير التابع كان [وأنت بعد] فى مقام المطالبة من طريقك ـ طريقتك . كذا فى نسخة . ج .

٢) ليس فى نسخة . الف .

٣) يعلم . ج .

٤) وانت لا تقول بعلم الجزئيات . ب ج .

٥) كذا فى نسخة . الف ب ج .

٦) مادة . ب ـ 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 طريقهما ؟ أما كان ذلك من جهله بمذهبهما ؟ .

ثم ان الرجل ـ يعنى به ابن سينا [1] ـ 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 لايكون العلم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول ؟ فانه ان أنكر علمه تعالى بها ، لزمه أحد هذه الامور ، وليس هذا مما يختفى [2] على مثله، لابل لعلمه تعالى بجميع الممكنات.

قال : في الجزئيات يحتاج الى لطف قريحة حتى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيات الزمانية عند من لايكون زمانياً .

قال: ويتخطأ [3] عنه في البيان، فلنبدأ ونقول: سلمت كونه عالماً أي عقلا وعاقلا وقلت: صدقت. قلنا نعم. فلم قلت: ان العلم على وجهين كلي وجزئي ، واذا لم يجز أن يكون جزئياً يجب أن يكون كلياً ؟

أقول: هذا نقل فاسد، والصحيح أن يقول : لم قلت : ان الادراك يكون لما يتغير، اما أن يكون من حيث يتغير، واما أن يكون من حيث لايتغير. [واذا استحال أن يدرك من لايتغير ما يتغير ومن حيث يتغير فهو يدركه من حيث لايتغير] [4]

---

١) اعنى به ابن سينا . ب ج .

٢) يخفى . ب ج .

٣) كذا فى نسخة . الف ب ج .

٤) بين القوسين ليس فى نسخة . ب .

حتى كان[1] بمنزلة من يقول : ادراك المحسوسات اما باحساسها أو بالعلم بها ، ومن يدركها بلاآلة يحس بها بل يعلمها ، فانه لو قال : على الوجه الصحيح لكان جوابه في ضمن سؤاله .

قال: وما أنكرت على من يثبت علماً وراء القسمين ، وهذاكمن يقول : العلم اما تصور واما تصديق . فيقال : ان علم واجب الوجود ليس بتصور ولا بتصديق ، أو يقال : العلم أولي ومكتسب. فيقال: لم ينكر على من يثبت علماً غير أولي ولا مكتسب [أنكر ألف انكار على من يقول][2] .

أقول: أنكر ألف انكار على من يقول : ليس وراء القسمين المتناقضين قسم ، فانه قال : العلم بالمتغير اما أن يكون من حيث هو متغير ، أولا يكون .

وأما قوله : العلم اما تصور واما تصديق . فقد غلطه اللفظان الواقعان بالاشتراك على غير المراد منهما. ولوقال: العلم اما أن يكون مشتملا على حكم أولايكون، لم يخرج علم واجب الوجود منهما، وكذلك في الاولى والمكتسب لو قال : تعقل الشيء الموجب لتعقل غيره اما أن لايكون بواسطة تعقل آخر ، أو يكون لما اشتبه عليه ولم يذهب الى علم خارج عنهما .

قال: ويكفيني[3] من حكم النظر تحقيق المطالبة دون المثال، لكن أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال .

أقول: لولم يورد المثال لم يظهر على صاحبه هذا الظهور، وأما الاحتراز عن وصمة المراء الجدال فكيف يحصل بايراد المثال ؟ ولله درمن أورد الاشياء على الوجه الصحيح .

---

١) يكون . ب .

٢) وفي نسخة . الف : ولا مكتسب . أقول : انكر الف . . .

٣) يكفى . ب .

قال: على أني أتخطى عنه قليلا، فأقول: ان كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم، فتكثر المعلوم أوجب تكثر العلم حتى يلزم أن يتكثر الذات بتكثر المعلومات أو يتحد معلوماته[1] حتى لا يعلم الا معلوماً واحداً حكماً [لا يبدع[2] الا عقلا واحد][3] وبتوسطه يعلم[4] سائر المعلومات على اللزوم والاستتباع . [كما بتوسط مبدع واحد يوجد سائر الاشياء على اللزوم والاستباع][5].

أقول: هذا من جملة قياسات الفقهاء ، أعني قياس التكثر على التغير ، على أن العلم بالغير اذا كان ابداعاً له كان حكمه في كونه بلاتوسط وبتوسط . وبالجملة يكون العلم بالغير كالابداع للغير 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 الكليات، بل ليس يعلم بالذات الا معلوماً واحداً .

أقول: القول بأنه من ذاته يعلم معلوماً[6] واحداً ومن ذلك المعلوم معلومات أخر الى أن يحيط بجميع المعلومات الكلية والجزئية، لا يوجب سقوط الحكم بأنه يعلم الكليات .

قال: واذا كان وجود العقل الاول من لوازم وجوده بالذات وتعقله ذاته

---

١) معلومه . ب .

٢) لم يبدع .

٣) بين القوسين ليس فى نسخة . ج .

٤) ويتوسط بعلم .

٥) خ ل .

٦) يعلم من ذاته معلوماً . ج .

كان عاقلا بذاته لذاته فقط ، وسار [1] 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 الكلي ثم الى العقل الاول ثم الى ذات واجب الوجود ، وهذه العينية [2] مذهب قدماء الفلاسفة .

ان الاول تعقل ذاته بذاته، وانما تعقل العقل الاول وما بعده من الموجودات على اللزوم ، فلايعقل الكليات من حيث أنها [3] كليات لانه يتكثر بتكثرها ، والجزئيات من حيث أنها جزئيات لانه يتغير بتغيرها، وعلمه أعلى من أن يكون كلياً أوجزئياً ، ويعلم [4] به غير ذاته الاعلى .

أقول: كثير من الاقوال للقدماء [5] والمحدثين من الفلاسفة يظن من ينظر فيها أن بعضها يخالف البعض ، وذلك يكون لسوء فهمهم .

أما قوله: لايعقل كذا، لايصير الا من جهة كذا فقول يجري أمثاله في المسائل الفقهية ، وهو أنهم يحكمون حكماً ثم يستثنون منه ما يخالف قولاً آخر مجمعاً عليه أومعلوم الثبات، ويبقى الباقي على ذلك الحكم. وهذا لايستقيم في المعقولات فان العقل اذا حكم بأن العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول ، فلايمكن أن يخرج من ذلك العلم معلول ما ، فيقال هذا المعلول لايعلمه العالم بالعلة لانه يضره .

بلى ربما يكون لبعض الاشياء مانع، كما اذا حكم على الحجر بأنه يهوى واذا منعه مانع فلايهوى، وهناك لايكون طبيعة الحجر وحدها موجبة للهوى بالفعل بل تكون موجبة بشرط عدم الموانع. وليس ههنا كذا ، فان العلم بالعلة لايكون

---

١) كذا فى 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 لايضر ذلك للعلة .

قال: وأما قول ابن سينا: ولايجوز أن يعلم الاشياء من الاشياء والا كان علمه انفعالياً .

أقول: فهذه مسألة بينهم وبين المتكلمين أنه يعلم الاشياء قبل كونها أو مع كونها أوبعده ، وان العلم يتبع المعلوم [فتبين المعلوم] [1] على ما هو به أم المعلوم يتبع ، وان المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه، أم لايجوز أن يكون شيئاً ؟ .

أقول: لم يذهب أحد من المتكلمين الى أن علم الاول بالاشياء يكون مع الاشياء أوبعدها ، بل يقولون بأزلية علمه وحدوث الاشياء .

وانما يقول قوم منهم : ان العلم يتبع المعلوم، يعني أنه لايؤثر 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 يجز أن يخالفه المعلوم ، وان كان مستنداً الى فاعله وكان فاعله بالنظر الى سبق العلم لم يبق مختاراً ، وان لم يصرحوا بذلك .

أما أن المعلوم قبل وقوعه هل يجب أن يكون شيئاً املا ؟ فمختلف بينهم : يقول من يفسر الشيء بأنه ما يعلم أو يخبر عنه بأن المعدوم شيء ويقول [2] 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 لايعلم المعلوم قبل كونه ولا بعد كونه ، بل علمه تكوينية له .

أقـول: قد ذكر [1] أن الماضي والمستقبل والقبل والبعد يكون لمن يكون وجوده زمانياً ، أما من يتعالى عن الزمان فان 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 قدعبر عنه وحرف حاضر عنده محاذ لعينه [2]، وحرف لم يصل نظره بعداليه، والمتعالي عن الزمان كمن يكون جميع الممكنات حاضراً [3] عنده وفي يده عالماً [4] 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 [5] قصدناه ، فلنقتصر على هذا القدر .

قـال: وعلى هـذا يلزم أن لايعلم ذاته الا ويكون ذاته ، أويلزم أن يكون علمه بالنسبة الى الاشياء علماً فعلياً، وعلمه بذاته علماً انفعالياً، اذ حينئذ [6] لايكون 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) التى . ج .
٦) وحينئذ . ج الف .

أقـول: علمه بما لم يكن ، تكوينه لـه ، اما بما يوجب كونـه فهو ليس بتكوين له بل هو نفس الكائن ، واذا كان العلم نفس الكائن لم يكن انفعالياً ، فان الانفعالي ما يكون مقتبساً من الكائن ، ولا محالة يكون بينهما مغايرة .

وأما قوله : وحينئذ 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 ، فان ابن سينا لم يقل : بـأن علمه بذاته هو علمه بالاشياء ، بل انه يعقل من ذاته مـا هو مبدء له ، و« من » ههنا لابتداء[1] الغاية ، ولو كان يقول : بأن علمه بذاته علمه بالاشياء ، لقال : فيكون تعقله لذاته ، تعقله لما هو مبدأ له .

وأما الحيرة على الحيرة[2] وانما يتولد من الجهل المركب الذي هو كظلمات بعضها فوق بعضها . وهـو نقل فاسد وتوهم خطأ وافتراء على عناد واعتراض على غير مفهوم، ونور الله الذي جعله لعباده هو العقل، لا الذي يحسبه الرجل! والله الموفق .

(المعتقد الحق)

قال ـ في فصل سماه بالمعتقد الحق ـ : ان الانبياء تنكبوا عن هذه المسالك في مناهجهم ، ومنعوا الناس من الخوض في جلال الله عزوجل والجدال عليه والتكلم في صفاته .

أقـول: ليت المصارع قبل منهم ماحكى عنهم، فاذا رأى ابن سينا يخوض

---

١) لابداء الغاية . ج .

٢) كذا فى نسخة . الف ب ج .

في آيات الله ، أعرض عنه حتى يخوض في حديث غيره، ولا يشتغل معه بالسفه فضلا عن الجدال عليه والتكلم في صفاته .

ثم انه أورد آيات وكلمات خطابية، وأدعية تارة يحكم بعلمه تعالى بالجزئيات والكليات، وتارة يجعله فوق القسمين، ويحيل ذينك العلمين الى الحس والعقل وينقل 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[1] كما هو ، وأعبر عليه وأشتغل بما بقي من كلامه .

قال: وامتلأت كتبهم ، واشتهر قولهم : انه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء، فانه يعلم السر وأخفى، وأنه يعلم مابين أيديهم وماخلفهم وأنه عالم الغيب والشهادة، وأنه يعلم خائنة الاعين وماتخفى الصدور . من غير فرق بين[2] الكلي والجزئي، ولاتميز بين الثابت والدائم، وبين الكائن[3] والفاسد وعلى هذا شرعوا العبادات [4] المشتملة على الدعوات ، والمناجاة التي تدل على أنه يسمع ويرى ، ويجيب وهو بالمنظر الاعلى ، فالقلوب تقصد نحوه ، والايدي ترفع اليه، والابصار تخشع له، والرقاب تخضع لقدرته وعزته، والالسن تضرع الى عفوه ورحمته ، فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب اليه ولايرغب عنه، ولاتفنى خزائنه المسائل ولاتبدل حكمته الوسائل، ولا ينقطع عنه حوائج

---

١) أتركه . ب .

٢) من الكلى . الف .

٣) من الكائن . الف .

٤) العبارات . الف .

المحتاجين ، ولا يغنيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكليات، بل علمه فوق القسمين، واحاطته أعلى من الطريقين ، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة ـ أعني العقل يدرك الكلي والحس يدرك الجزئي ـ وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعاً، لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير [1] .

وقد قالت [2] الحكماء الذين هم أساطين الحكمة : ان الاول لا يدرك من نحو ذاته [مع تجرد ذاته] [3] . وانما يدرك من نحو آثاره، وانما يدرك كل مدرك بقدر الاثر [4] الذي أودع فيه وفطر عليه، وكل حيوان يسبحه بقدر ما احتمله من صفته [5] ووجد أثره في طبعه .

ولما كان حظ الانسان من صنائعه أوفر، ونصيبه من ألطافه أكثر، كان معرفته أقوى وتسبيحه أوفى .

واذا كانت رتبة الملائكة المقربين الذين هم في أعلى عليين أرفع وأعلى ولطائف الصنع في جواهرهم أسنى وأبهى، كان معارفهم أصفى، وكما لايمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف الانسان ، كذلك لايمكن أن يوقف [6] على وجوه معارف المقربين من الملائكة، فلا يقف الكل على وجه أحاط به الباري تعالى لجميع الموجودات جملتها وتفاصيلها وكلياتها وجزئياتها، ولايشغله كلي

---

١) آية ٦ سوره ١٠٣ .

٢) قال . ب .

٣) ليس فى نسخة . ب ج .

٤) الامر . الف .

٥) صنعه . ب .

٦) يقف . ج .

عن كلي ولا جزئي عن جزئي ، وكلاهما بالنسبة اليه سواء.

ولم يلزم[1] أن يقال : انه علم الاشياء قبل كونها أوبعد 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 يتغير بتغير الزمان، والغير الزماني لايتغير بتغير الزمان البتة، وقد يجوز أن يكون كلياً وهو في زمان، بل الكلي لايتصور 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 نفي في المعنى، أي ليس هو[2] في مادة، وان كان فعلياً اي موجباً للفعل، والموجود كيف يكون كلياً ؟ اذ الكلي ليس يوجد بالفعل في الاعيان .

فعلم[3] من ذلك كله أن علمه تعالى فوق القسمين ، وأعلى من الوجهين ، ونسبته الى الكليات والجزئيات والازمنة المتغيرة[4] والامكنة المختلفة[5] نسبة واحدة ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير[6] .

ألسنا نختار أن حمل الناطق على الانسان وعلى الملك حمل باشتراك الاسم؟ فكذلك العقل الذي هو للانسان والملك 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 [1] من الاقسام كلها ، أفيقال [2] : انه كلي أو جزئي ؟ ومن دعاء الصالحين : يامن لاتراه العيون ، يا من لايخالطه الظنون ، يا من لايصفه الواصفون .

أي هو أعلى من الحس والخيال والعقل ، ثم يقولون : يا من حين ابتغيته أجده ، يا من حين أعبده أسكن اليه ، يا من اذا علم بوحدتي آنسني بحفظه ، يا من اذا حيل بيني وبين الاستجارة أجارني [3] .

---

١) بعلم خارج . ب .
٢) فيقال . ب ج .
٣) آجرنى . خ ل .

[المسألة الخامسة]

(حدوث العالم)

قال المصارع [1] : المسألة الخامسة في حدوث العالم . اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذه المسألة :

فجماعة من الاوائل الذين هم أساطين الحكمة من الملطية وساميا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها ومن مركباتها [2] وبسائطها ، كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من اثنينية .

وأصحاب الرواق صاروا الى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات [3] والمركبات ، فان المبادىء فوق الدهر والزمان ، فلايتحقق 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 ، ووافقه من فلاسفة الاسلام: ان العالم قديم ، وان الحركات الدورية سرمدية .

أقول : 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 [1] العقليات ، ويقتصرون على النقليات 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 يثبتون واسطة بين الخالق والخلق فسموه بالكلمة، وربما تتعدد بحسب الاشخاص ، فتكون كلمات . فمنهم الباطنية ، ويميل اليهم المصنف .

قال: ونحن نقدم قبل الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين : احداهما في بيان معنى التناهي واللاتناهي في أي قسم من الاقسام يجب التناهي وفي أي قسم لايجب ؟ والثانية في بيان معنى التقدم والتأخر والمعية وأنها على كم وجه يكون ؟ .

(المقدمة الاولى)

المقدمة الاولى قالوا: التناهي قديكون حسياً ، وقد يكون عقلياً . فالتناهي الحسي قد يكون بحد حسي ، وذلك على قسمين مكاني وزماني ، فالمكان كما

---

١) في . ب ج .

ينتهي حد جسم بحد جسم ، واتفقوا على أن جسماً لايتناهى بعداً في جميع الجهات أوفي جهة واحدة مستحيل ، والزماني كما ينتهي حد وقت جسم بوقت الجسم[1] . وقد قال المتأخرون: ان أوقاتاً لايتناهى متعاقبة في الوجود، وكذلك حركات ومتحركات لاتتناهى متعاقبة في الوجود ، غير مستحيل .

أقول : التناهي الزماني لايدرك بالاحساس والتناهي الحسي لايقتصر 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[2] ، به يمنع ويجمع وحقائق[3] تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من مقومات ماهيتها كالمفارقات ، وقد أجمعوا على أن عللا ومعلولات لا تتناهى مستحيل الوجود .

وقال المتأخرون منهم : ان نفوساً وعقولا معاً في الوجود أو متعاقبة غير متناهية غير مستحيل ، والضابط لذلك أن كل ماله وضع حسي[4] 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 لايتناهى فيه غير مستحيل .

أقول : الضابط فاسد ، فان العلل والمعلولات[5] ليس لها وضع حسي

---

١) كما ينتهى حد وقت جسم بجسم بوقت . ب .

٢) لوازمه . الف .

٣) ويجمع حقائق . الف .

٤) جسمى . الف .

٥) كأن الاصح « المعلولات ».

ولا النفوس الانسانية وهي أيضاً اذا قيل تعلق أشخاصها بها بالازمنة المتعاقبة كان لها وضع عقلي .

والضابط الصحيح : أن الشيء الموصوف باللانهاية لابد وأن يكون له امتداد على سبيل الاتصال كما في الابعاد ، أوعلى سبيل الانفصال كما في الاعداد فاما أن يكون له ترتيب في سمت ذلك الامتداد ، واما أن لايكون، وكل واحد من القسمين . فاما أن يوجد جميعه دفعة ، أو لايوجد . وهذه أربعة أقسام :

أحدها : ماله ترتيب ويوجد جميعها دفعة . وهو محال الوجود ، اما من المتصلات فكالبعد الغير المتناهي خلاء كان أوملاء، واما من المنفصلات فكالعلل 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: ماليس له ترتيب ويوجد دفعة. وهوممكن الوجود، فالمنفصلات كالنفوس الانسانية الموجودة في زمان واحد، وغير ممكن في المتصلات، لانه ليس بمعقول .

والرابع:ماله ليس ترتيب ولايوجد دفعة.وهوممكن الوجود في المنفصلات كالاشخاص الانسانية الموجودة في الزمان الماضي الى الآن ، وغير ممكن في المتصلات لما مر .

وبقي ههنا 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 [1] وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين .

أقول: قد ترك قسماً آخر، وهو كتقدم الاجناس على الانواع، والانواع على الاشخاص ، والصواب أن يكون هذا القسم والذي سماه مكانياً كلاهما قسماً 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 يزاد فيه معنى سادس، وهو التقدم بالوجود فقط كتقدم الموجد على الموجد .

أقول: هذا هو تقدم العلة على المعلول المسمى بالذاتي ، وقد زاد فيه المتكلمون قسماً آخر سموه بالتقدم الرتبى، قالوا : كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وهو ليس بزماني لان الزمان لووقع في زمان لتسلسل .

وقيل فيه: ليس من شرط التقدم الزماني أن يكون بزمان غير المتقدم والمتأخر [بل أعم منه حتى يتناول ما يكون الزمان فيه نفس المتقدم والمتأخر] [2] .

---

١) زاد فيه قسماً خامساً . ج خ ل .

٢) ليس فى نسخة . الف .

قال المتكلمون : العدم السابق على الحادث الموجود الذي هـو المعلول الاول ليس نفس الزمان ولا واقعاً فيه ، فهو متقدم بالرتبة .

وأجيبوا: بأنه واقع في زمان مقدر، والا لامكن اجتماعه مع الوجود الحادث المفروض ، ولم يذكر المصارع هذا البحث ، وهو متعلق بالحدوث .

قـال : وحصر الاقسام فيما ذكرناه ليس أمراً مبرهناً عليه، فمن زاد أو نقص اذا 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[1] ما أنه معه زماناً يكون مقدماً عليه ذاتاً وبالعكس ، وكذلك في كل القسمين .

ثم قـال : فقال ابن سينا : العالم موجود بوجود الباري تعالى ، متقدم على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول، لكن العالم دائم الوجود بدوامه فقد شرع[2] في الاستدلال على ماقال وهو: ان العقل الصريح الذي لم يكذب يشهد:

أن الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لايوجد عنها فيما قبل شيء وهي الان كذلك، والان [3] أيضاً لايوجد عنها شيء، فاذا صار الان يوجد منها شيء فقد حدث في الذات قصد أو ارادة، أو طبع ، أو قدرة، أو تمكن أو شيء مما يشبه هذا لم يكن ، وأن الممكن أن يوجد وأن لايوجد لايخرج الى الفعل ، ولايترجح له أن يوجد الا بسبب ، فاذا كانت هذه الذات التى هي العلة لايترجح ، فاذا ترجح فلابد من سبب مرجح ، والا كان[4] نسبتها الى ذلك

---

١) معها انه . ج .

٢) وشرع . خ ل الف ب ج .

٣) فالان . ج .

٤) لكان . ج .

الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة أخرى، فيكون الامر بحاله، وكان الامكان امكاناً صرفاً ، واذا أحدث لها [1] نسبة فقد حدث أمر لم يكن ، ولابد أن يحدث في ذاته أوخارجاً عن ذاته، وكلاهما محال .

أوقال أيضاً: كيف تميز في العدم وقت ترك ووقت شروع؟ وبماذا يخالف الوقت الوقت ؟ .

وأيضاً فانالحادث لايحدثالابحدوث حال فيالمبدأ، فلايخلواما أنيكون ذلك ارادة أو غرضاً ، والا فالطبع لايحدث والقسر والاتفاق باطل . وعلى كل حال فلابد من حدوث صفة أو حال ، فان حدث في ذاته صار محلا للحوادث وان حدث فيمحل فلامحل قبلالمحل ، وان حدث لافي محل، قال : فالكلام في ذلك الحادث كالكلام في العالم .

وقال أيضاً : الحق الاول مبدأ لافعاله والمبدأ سابق على الفعل فيما اذا سبق[2]، أبذاته سبق أم بزمان ؟ فان سبق بذاته فقط فذلك حق ونحن نعترف به ، وانسبق بزمان فكلامنا فيذلكالزمان بعينه عائد،ووجوده تعالىلميزل، فالازمنة أيضاً لم تزل. فبقدر تلك الازمنة الغير المتناهية موجودات[3] غير متناهية . وكل ما الزمتمونا فيالحوادث التى لاتتناهى، يلزمكم فيالازمنة التى لاتتناهي هي.

وكذلك كلامنا فيالحركات. وكل متحرك يستدعي محركاً، والمحرك ان كان متحركاً لزم التسلسل، فلابد من محرك غير متحرك، وهو اما جسم أو نفس أو عقل. وبالجملة يجب أن يسبق المحرك بذاته ويقارنه فيزمانه، 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 ، ولايمكنك أن تقول :وجد الضوء فوجد السراج. وكذلك تقول: تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي، ولايمكنك أن تعكس ذلك . الى ههنا نقله .

(فصـل)
(فى الاعتراض على الشيخ)

ثم ابتدأ بفصل سماه الاعتراض عليه. فقال: فنتكلم أولا في الدعوى والفتوى ونبين فيها اشتراكاً في لفظ الدوام والوجود ، وما لم يتخلص محل النزاع عن وجوه الاشتراك ، لم تبين وجه الاحتياج .

فقوله أولا: العالم موجود بوجوده يشتمل على قليل اشتباه ، وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بايجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الوجودي الذاتى .

أقـول : 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 بايجاده» 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 لايكون لما يقع في الزمان أو المكان على ما يقع فيهما تقدم ، ولا لما له شرف على مالا 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 .

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

الوجود للباري تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بـل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته ، والواجب ما اذا فرض[1] عدمه لزم منه محال، ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه، أو بمعنى أنه واجب بغيره[2]،ولوفرض عدمه لم يلزم منه محال، فلم يتلازمافي الوجود ابتداءاً ودواماً.

أقـول : ليس المفهوم من الدوام هو كون الشيء واجب الوجود، لان الدوام لايتحقق معناه من غير تصورزمان موجود أومقدر: وليس الواجب كذلك بل يلزم الواجب من حيث امتناع ارتفاع وجوده ، وهو أن لايمكن أن يفرض وقت يصدق في ذلك الوقت ، أن الواجب [تعالى] [3] مرتفع الوجود .

وهذا هو معنى دوام واجب الوجود ، وليس دوام وجود العالم استمرار الزمان عليـه ، فان الزمان انما استمر على شيء غيره ، وهو [4] من جملة العالم فكيف يستمر على جزء من العالم هو علة الزمان ، وعلى جزء هو الزمان بعينه[5] بل يستمرعلى جزء ويكون وجوده في الزمان أومع الزمان، والزمان يلزم العالم من حيث امتناع ارتفاع وجوده بالنظر الى علته ، وهو أن لايمكن أن يفرض وقت يصدق في ذلك الوقت أن العالم مرتفع الوجود وعلته موجودة .

وهذا المعنى لايباين المعنى الاول الابما ليس له مدخل في معنى الدوام ، فلهذا المعنى المشترك يصح أن يقال : العالم دائم الوجود بدوام باريه .

قـال: فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد بـل بمعنيين مختلفين في الحقيقة ، ولم يكن الوجود في الدوامين بمعنى واحد، بل بمعنيين مختلفين

---

١) افترض . ب .
٢) لغيره . الف ج .
٣) ليس فى نسخة . الف .
٤) وهى . ج .
٥) نفسه . ج .

[في الحقيقة] [1] فالفتوى اذاً غير مختلفة ، وأكثر الاختلاف [2] بين العلماء من اشتراك الالفاظ .

أقـول : قد مر بيان الدوام والوجود فيهما بمعنى واحد ؟ .

قـال: ثم الاية الكبرى التي استعظموها من ابن سينا ، هي قضايا وهمية ومقدمات خيالية [3]، خيل من سحره اليهم أنها تسعى ، [فأوجس في نفسه خيفة موسى] [4] قلنا : لاتخف انك أنت الاعلى، وهي بعينها شبهة الكرامية في المكان نقلها الى الزمان ، ولسنا من يقعقع بالسنان [5] .

أقـول: هذا كما ترى كلمات مستعارة وعبارات مزخرفة [6] لافائـدة 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 .

قـال: قوله: ان الذات الواحد اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكانت لايوجد عنها فيما قبل شيء، وهي الان كذلك ، فالان أيضاً لايوجد منها شيء .

قلنا: أثبت قبلا وآناً للعالم اذقدرت زماناً أوزمانين، أحدهما متقدم والاخر مقارن ، فان قدرته على مذهب الخصم ، فالخصم ليس يثبت وراء العالم زماناً البتة لامتقدماً فيسمى قبلا ولامقارناً فيسمى الان ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً البتة لاخلاء ولا ملاء .

---

١) ليس فى نسخة الف . ب .
٢) الاختلافات . ج .
٣) خالية . ج .
٤) ليس فى نسخة . الف .
٥) كذا فى المتن وفى مجمع الامثال أتى بلفظة شنان مكان سنان . مجمع .
٦) مزقوقة . ج .

أقـول: القائلون بالحدوث على الوجه الذي لايجتمع 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 كـل هذا تقدير الزمان ظاهراً [1] : وانما لم يقولوا بالزمان ، لان الزمان عندهم حركة السماء والشمس وقد فرضوا هناك عدمها ، فكيف يثبتون حركتها ؟ .

وأما قوله: وكما لايثبت وراء العالم مكاناً البتة لاخلاء ولاملاء. فهو افتراء عليهم لانهم يقولون بخلاء لانهاية لها . والقول : بأن وراء العالم ليس بخلاء ولابملاء ولابمكان . قول أرسطو واتباعه .

فالمصارع ركب ههنا مذهب من يقول بالحدوث على رغم نفسه من غير موافقة له في ذلك [و] [2] القول بنفي المكان خارج العالم على مذهب أرسطو، واستدل بالاخير على الاول على طريقة الفقهاء في أقيستهم .

قـال: وهذا كما يقول الكراميون : ان الذات واحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لايوجد معها شيء، ثم وجد معها شيء، فلابد وأن يكون لجهة منها متباينة عنها بينونة متناهية أو غير متناهية.

أقـول: لا يقول الكراميون [3] هكذا ، بل يقولون: كل موجودين متباينين [4] فلابد من أن يكون أحدهما في جهة من الاخرى ، وان ثبت أنهم [5] قالوا هكذا

---

١) ظاهر . ج .

٢) ليس فى نسخة . الف ب .

٣) الكرامية . ب .

٤) متناهيين . ب .

٥) أنه . الف .

فما وجه الدلالة من هذا على ما ذهب اليه من القياس الذي هـو حمل الشبيه [1] على الشبيه [2] ، مع أن ههنا ليس فيها معنى جامع ؟

قـال: ويقدر [3] وقت للترك ووقت للفعل، كتقدير مكان فارغ ومكان مشغول.

أقـول: : هذا لايقتضي أن يكون حكم أحدهما حكم الاخر .

قـال: 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 [4] ان ينسب اليه وقت فارغ ووقت مشغول ، حتى يسمى أحدهما تركاً للفعل والثاني فعلا .

أقـول: فاذا 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 أصلا، والثاني قول ابن سينا .

قـال : فان قال : انك اذا لم تثبت قبلا على العالم ولازماناً متناهياً أو غير متناه فقد قضيت بتلازم وجودين وجود الصانع ووجود المصنوع ، وكـذلك اذا لم يثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل فقد صرحت بالتلازم .

قلت : انه أساء سمعاً وأساء اجابة [5] ، انما يلزم التلازم في الوجود والزمان اذا كان الموجود قابلا للزمان، وقد بينا أن العالم لايجوز أن يكون معه تعالى زماناً ، لانـه لا يوجب أن يكون وجوده زمانياً ، فالتلازم والاقتران والزمـان مستحيل ، والسبق والتقدم الزماني أيضاً مستحيل . وهذا كسؤال الكرامي حيث

---

١) الشبه . الف .

٢) الشبه . الف .

٣) تقدير . ب .

٤) لم يحسن. ج .

٥) هذه الجملة من الامثال . الفاخر ٧٢ .

قال : انك لم تثبت بينونة وراء العالم متناهية أوغير متناهية، فقد قضيت بتلازم وجودي الصانع والمصنوع ، لكنه لا يلزم ، اذ ليس وجوده تعالى مكانياً .

أقـول: اذا اعترف بأن العالم لاقبل له، فقد قال بالقدم، فانه لامعنى للقدم الا هذا .

ثم انـه أورد شبهاً للزمان بالمكان حتى يثبت بفساد مذهب الكرامي مذهباً جديداً قصده. فانه لايخلصه مما يحذره، وذلك أن ابن سينا يقول بأزمنة متعاقبة في جانب الماضي لانهاية لها ، وصور واعراض متعاقبة في تلك الازمنة لانهاية لها، وهي المسماة بحوادث لاأول لها، فكيف يبطل هذا؟ وان هذا هو المطلوب نفسه في باب حدوث العالم دون مايكرره من التشبيهات والتطبيقات ، وما على القائل بهذا القول أو النافي له من وجود الكرامي وعدمه ، ومن كون الصانع مع الزمان أو ليس معه .

قـال: 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: لايجوز أن يتعطل الجواد عن الجود فيتلازمان.

قلت : ولايلزم من قولنا : لم يفعل وقت [ثم فعل وقت] [1] تعطيل ووقت شروع ، فان في العبارة تجوزاً وتوسعاً ، فان في « لم يفعل » اشعار بالماضي ، وفي « ثم فعل » دلالة على المستقبل ، وليس في العدم ماض ولامستقبل [2] .

أقـول : يحلل على نفسه مايحرم على غيره تحكماً، فهو يجوز أن يكون في قوله : «لم يفعل ثم فعل» معنى ما يريده توسع، ولايجوز أن يكون في قول من يقول « الباري لم يفعل ثم فعل » بمعنى الاجتماع بينهما تجوز ، بل يقول

---

١) ليس فى نسخة . الف .

٢) ومستقبل . ب .

يلزمه أن يكون الباري 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 .

فان قلت : أنت تتقدم بالعدم على الوجود والترك على الفعل بمثل هذا فهو عين [1] مذهب خصمك ، فاذاً استشهادك بقوله يكون عليك لا لك .

قال: وليس في العقل وقت قبل الوقت، ولا وقت مع العقل [2] ، كما ليس في العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم مياميناً [3] ولا مياسراً [4] ولادون العالم تحتاً .

أقول: قولك : ليس في العقل وقت قبل الوقت . خلط وهذيان ، فان ابن سينا يقول : ليس للوقت قبل أصلا ، 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 بلابينة .

وقولك : كما ليس في العقل عالم وراء العالم ، فالكرامي يقول : بل عالم هناك وراء العالم ، وأين دليلك على نفيه ؟ .

قال : واني لا أثبت التعطيل عن الفعل الا حيث يتصور وجود الفعل ، اذ الفعل ماله أول والازل ما ليس له أول ، والجمع بين ماله أول ومالا أول له محال .

---

١) غير . الف .

٢) مع الفعل . الف .

٣) متيامناً . ب ج .

٤) متياسراً . ب ج .

أقول: صرح ههنا بأنه يقول للشوق[1] ، وطلب الجاه عند العوام كما هو عادة المذكورين ولا يريد [2] به الحق ، فانه أثبت أنواع التقدم في المقدمة [3] الثانية ، ويعلم أن الفعل له أول بمعنى الاولية الذاتية ، والازل له أول بمعنى الاولية الزمانية ، وقد صرح بأن الجمع بينهما ليس بمحال في تلك المقدمة . فانظر اليه كيف يقول هذا مع اعترافه ببطلان قوله في مقدماته ؟

قال: وأنت اذا قلت : أنه صانع في الازل فقد جمعت بين طرفي نقيض أعني اثبات الاولية ونفي الاولية .

أقول : هذا اذا كانت الاولية فيهما بمعنى واحد، وليس كذلك باعترافك حيث قلت: [وقد يكون] [4] مع ما أنه معه زماناً يكون متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس وكذلك في كل قسمين .

قال : [5] فهلا قلت : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن افاضة الجود حيث يتصور الجود ، واذا لم يكن يتصور الجود فلا يسمى ذلك تعطيلا . أليس لو قال [6] قائل : اذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً في الجهات غير متناه فقد تعطل عن افاضة الجود وانتقص [7] الجود عن كماله ؟ .

قيل : اذا لم يكن وجود جسم غير متناه رجع النقص الى قابل الجود لا الى جود المفيض .

---

١) للتشوق . ب .
٢) ولا يؤيد . الف .
٣) مقدمته . الف ج .
٤) ليس فى نسخة . الف .
٥) أقول . ب .
٦) اذا قال . ج .
٧) اذاً انتقص . الف .

أقـول:[1] اذا لم يكن تصور الجود فلايكن هناك الجواد أصلا، لان 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 .

قـال: ـ ناقلا عن ابن سينا ـ : فقد تصور عندك في قضية العقل جواز أن يخلق العالم قبل وقته بزمان [2] ، واذا 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 [3] ، فالوهم كما يتصور والعقل يقدر وراء العالم عالماً آخر فوقاً أو تحتاً ، ويقدر جرم الكل أكبر بما هو عليه أو أصغر ، لكن بشرط أن يكون متناهي الذات، اذأقام الدليل على أن جسماً لايتناهى غير ممكن كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً أوموجوداً بزمان ولكن بشرط أن يكون متناهياً فان زماناً لايتناهى غير ممكن كما سنبين .

أقـول : لم يقل ذلك ابن سينا مبرهناً 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 .

قـال: ـ ناقلاعنه ـ قال : للجسم وضع طبيعي فلا يمكن فرض اللانهاية فيه وليس للزمان وضع طبيعي ، ولا ترتيب عقلي، فيتصور فرض اللانهاية فيه.

ثم ـ قال عليه ـ : قلت: هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر، لان البرهان

---

١) قال . ب .

٢) زماناً . ج .

٣) مجمع الامثال ١/١٩٥، تفسير القمى ٢/٤١٣ ، الامثال النبوية ١/٣٦١ .

الذي دل على استحالة وجود جسم لايتناهى بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لاتتناهى زماناً، ووجود النفوس النباتية لاتتناهى عدداً، اذاً الاوسط فيه أمور أولية.

منها : ان الاقل من الاعداد الموجودة لايكون مثل الاكثر .

ومنها: أن الاقل والاكثر انما يكونان في العدد المتناهي ومالايتناهى لايتصور فيه الاقل والاكثر.

ومنها: أنه لايتحقق في غير المتناهي جزء معلوم، مثل النصف والثلث والربع ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة: ولنفرض الكلام أولا في النفوس الانسانية ، فنقول : لو جعل [1] في الوجود ما لايتناهى من النفوس الانسانية يوم الاحد لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الاثنين ، فان مالايتناهى عدداً لايزداد بعدد لكن [2] قد ازداد ، فاستثناء نقيض التالي أنتج نقيض المقدم .

أقول : ما نقله [3] ففيه فساد ، لان ابن سينا لم يحتج الى الوضع 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 أونفوس غير متناهية . فباطل والامور الاولية التي زعم أنها أوسط ذلك البرهان ، ليست بأولية .

بيانه : أن أولها قوله : الاقل من الاعداد الموجودة لاتكون 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 احداهما متناهية والاخرى غير متناهية، فالاقل[1] والاكثر يتصوران في الجهة الاولى دون الاخرى، ولايقتضي ذلك تناهي الاخرى.

وثانيهما قوله: ان الاقل والاكثر انما يلزمان في العدد المتناهي، ومالايتناهى لايتصور فيه الاقل والاكثر ، وهو غير محصل ، لان تضعيف الواحد مرات لا يتناهى أقل من تضعيف الاثنين بمرات لايتناهى ، وهذا أكثر منه، مع أنهما غير متناهيين .

ثم انه قيد جهة الامتداد الذي فيه النهاية واللانهاية، فيكون الاقل في تلك الجهة متناهياً ، ولا يلزم أن يكون الاكثر منه متناهياً .

وثالثها : قوله : لايتحقق في غير المتناهي جزء معلوم مثل النصف . أيضاً غير محصل، فانه ان أراد بالجزء المعلوم جزءاً مضافاً الى الكل فالنصف فهو حق لكنه ليس بنافع له ، وان أراد به جزءاً كيف كان فباطل ، فان المتناهي جزء متحقق من غير المتناهي فهذه مقدماته .

وأما برهانه على امتناع النفوس الانسانية : بأن مالا يتناهى عدداً لاتزداد 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[2] في الجهة الاخرى .

وأماتمنطقه: بأن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. فاظهار لوقوفه على علم المنطق ، وذلك لايسمنه ولايغنيه من جوع .

قال: وتركيب آخر: ان النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الاحد وهي غير متناهية في يوم الاثنين كان الاقل مثل الاكثر، واذا تناهت النفوس عدداً، فلابد

---

١) والاقل . الف .

٢) لا نهاية . ج .

أن يبتدىء من نفس ليس قبلها نفس متناهي الاشخاص ، ولابد من أن يبتدىء من شخص ليس قبله شخص متناهي الحركات والمتحركات، ولابد أن يبتدىء من حركة ليس قبلها حركة متناهي الزمان العاد للحركات ، ولابد أن يبتدىء من زمان ليس قبله زمان ، وذلك ما أردنا أن نبين .

اقول : أعاذنا 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: ولانسلم لك أن هذه العلة تقتضي التناهي ، فانها ليست أولية ولابرهان عليه . وأما باقي الكلام فبناء على الفاسد .

قال : وتركيب آخر، أن كل حادث بسبب فقد يتوقف[1] وجوده على وجود سببه ، ولو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر أدى [ذلك] [2] الى التسلسل، وهو باطل لعلة التوقف ، فان ما يتوقف وجوده على وجود شيء لم يمكن تحصيل وجوده الا وذلك الشيء وجد قبله، فلو توقف كل سبب على سبب الى مالا يتناهى لم يكن [3] تحصيل هذا السبب الذي وقع الفرض فيه ، لتوقف وجوده على وجود مالا يتناهى متعاقبة أو محصورة في الوجود ، وذلك غير ممكن .

أقول: توقف وجود الشيء على الاشياء التى لايتناهى ولايجتمع في الوجود مما يقول به ابن سينا ، وتوقفه على الاشياء التي لايتناهى ويجتمع في

---

١) فيتوقف . ب .
٢) ليس فى نسخة . الف .
٣) لم يمكن . ج .

الوجود مما يمنعه، فأضاف جميعها وادعى من غير تميزوبيان وايراد برهان انها **محال** .

فيقال له نيابة عن ابن سينا : لم قلت : ان ذلك غير ممكن بالبديهة ، ولو كان بديهياً لما خالف العقلاء فيه ، فـان أصحابـك يجدون البديهي بذلك أم بالبرهان ؟ .

فان قال[1] : ننقل هذا البرهان بعينه الى الاشخاص الانسانية .

فنقول : هذا الانسان ـ ونشير به الى زيد ـ قد توقف وجوده على وجود النطفة التي خلق منها، ووجود تلك النطفة توقف على وجود انسان آخر حصل منه النطفة ، فلذلك يتسلسل الى ما لانهاية له ، وذلك باطل .

أقـول: هذا مثال يصلح لمعلمي الصبيان أن يفهمهم معنى التسلسل. والكلام في بطلانه الذى ادعاه من غير بينة .

قـال: وقد اتفقنا [2] على استحالة وجود علل ومعلولات بلانهاية لـه ، الا أنهم أجروا هذا الحكم في العلل الفاعلية يوافقها ، ونحن ألزمناهم عين ذلك في العلل المادية ، والعلل في توقف المعلولات عليها متساوية .

أقـول: لم يفرق خصومه بين العلل الفاعلية والمادية ، وانما لم يذكروا المادية ، لان المادية لايمكن أن يكون لها مادة قبلها الى ما لايتناهى .

وذلك أن الاب ليس بمادة للنطفة ، انما هو محل لحدوث مادة نطفة الاب واذا لم يكن الاب مادة للابن فليس [3] مادة الاب مادة الابن، فليس هذا تسلسل[4] في العلل المادية ، والممتنع عند خصومه امتناع تسلسل العلل الموجودة معاً .

---

١) فأين قال . الف .

٢) توافقنا . ج .

٣) واذا لم يكن مادة الابن فليس . خ ل .

٤) التسلسل . الف ج .

والمصارع ما يتعرض لمحل النزاع، ويكرر الكلام ويكثره من غير فائدة.

قال: فاذا ثبت أن النفوس والاشخاص متناهية ، وانما يبتدىء من مبدء لها سواء كانت متعاقبة في الوجود ، أوكانت معاً في الوجود غير متعاقبة ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات متناهية، لانها لوكانت دائمة الحركة لكانت المواليد من تلك الحركات دائمة الوجود غير متناهية ـ وقد ثبت أنها متناهية . فالزمان الذي هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً ، وهذا غاية ما أردناه .

أقول: لم يحتج في تناهي الزمان الى توسط المتحركات والحركات [1] بل لو قال في أجزاء الزمان من الايام والساعات ، أو في الشهور والايام ما قاله في الاشخاص ،كان كما زعم واذاكان راضياً بالذي [. . .] [2] فماهذا التطويل الذي لافائدة فيه الا ضياع الزمان ؟

قال : ونقول[3] أيضا: البرهان الذي أوردتموه على استحالة بعد لايتناهى أو جسم لايتناهى: هوأنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهي نقطة، وتقدر في وهمك بعداً لايتناهى مبدؤها تلك النقطة، وتفرض خطاً آخر على موازاة ذلك أقصرمنها بذراع ، ثم نطبق النقطه على النقطة والخط على الخط . فلا يخلو اما أن يبقى الخطان غير متناهيين كان الاصغر مثل الاكبر ، وان انتقص من الطرف لغير المتناهي بمقدار الذراع القاصر ، صار الغير المتناهي منقطعاً متناهياً ، فما يوازيه صار متناهياً، فبان أنه لايتصور جسم أوبعد في جسم غير متناه .

فننقل هذا البرهان بعينه الى أعداد النفوس الانسانية،وأعداد الحركات الدورية وهم لايفرقون بين الصورتين، الابأن الجسم له وضع فيمكن أن يفرض فيه خطان

---

١) الحركات والمتحركات . ب .

٢) بياض فى الاصل .

٣) ويقول . ج .

يبتدئان من نقطة الى ما لانهاية له ، والنفوس والحركات لاوضع لها .

قيل: مجرد الوضع وغير الوضع لاتأثير له في الفرق، فان الخط المفروض في الجسم موهوم ، وكل ما بقدره في الخط الموهوم أمكن تقديره في العدد الموهوم. فافرض زيداً واجعله نقطة ، وافرض آباءه الى مالايتناهى خطاً ، ثم قدر أن زيداً وعمراً 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] [1] كالبرهان كفرسي رهان .

اقـول : برهان ابن سينا مبني على التطبيق، والتطبيق لايعقل الا في امتدادين موجودين كما في الاجسام، والتطبيق والامتداد الذي يفرضه في زيد وآبائه وعمرو وآبائـه ليسا لموجودين ولالمتوهمين[2] ، والذي يفرضه في النفوس الانسانية الموجودة معاً ليس فيـه امتداد لا في الخارج ولا في العقل ولا في الوهم ، لان الوهم لايحيط الا بما لايتناهى ، والعقل لايحكم الابما في الوجود ، ففي احدى صورتيه يفقد الوجود وان وجد الامتداد ، وفي الثانية يفقد الامتداد وان فرض الوجود ، ولذلك لم يكن تطبيقهما لافي الوجود ولافـي العقل ولافي الوهم ، فكيف تكون سياقة البرهان فيهما متساوية، وكيف كان البرهان كفرسي رهان؟ بل كان كرهان فرس[3] جواد مع فرس منحوت من جماد !

قـال: ثم اعلم أن الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر، انما ينقطع اذا عينت الابتداء من أحد الطرفين[4] ، والالتوقف وجود

---

١) ليس فى نسخة . الف .

٢) ولا بمتوهمين . الف ب .

٣) بفرس . ب .

٤) أحد طرفى الدور . ب ج خ ل .

أحدهما على وجود الاخر، ولم يكن ليحصل أحدهما دون الاخر، وذلك يؤدي الى أن لايحصلا أصلا وقد حصلا، فلابد من قطع الدور بأحدهما ، والمبدأ في الاشخاص الانسانية بالاكمل أولى .

اقـول: أحسنت ياعلامة العلماء فيما تسل[1]عنه العوام والصبيان، فانه ليس يدور [2] الا في اللفظ ، لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل[3] ذلك الشيء لايكون دوراً يؤدي الى أن يحصلا، بل ربما يتسلسلان والتسلسل وان استحال وجب أن يكون له مبدأ ، فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع .

وليت شعري ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدءاً دون النطفة ؟ نعم اذا كان أحد طرفي التردد [4]بين [5] أفعاله واختياره بعض حركاته دون بعض ، ترجح البعض على البعض بالاولوية، أما ههنا فمن أين حصل ان الشخص أولى بالمبدئية من النطفة ؟ ، ان لم يكن [6] يقرأ في الكتب الالهية خلق آدم عليه السلام ، واذا كان المبدأ بالاكمل أولى فلم لم يخلق الناس أولا عقلاء كاملين ، والاشجار أولا مثمرة كاملة ، ثم ردوا الى النطف والحبوب . أليس هذا حمقاً وبلاهة وسخفاً من القول ؟ أثبته في كتابه الذي صنفه للرد على فاضل [7] الفلاسفة .

قـال : ومما يستدل على ابن سينا أنه ذكر في الشفاء: أن الاستدلال بالوجود

---

١) يسأل . ج .
٢) بدور . ج .
٣) الى 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: لانشك 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 ولاضروري 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 لايخاو اما أن يكون موجداً ، واما أن يكون موجباً .

أقـول : الى ههنا كان الكلام منتضماً، وحيث استقل بالتفرد أفسد الكلام فان الموجب لايعاند الموجد حتى يقال : اما واما .

قـال: وأبطل[1] أن يكون موجباً لان الممكن ما يردد بين الوجود والعدم لامرجح الوجوب على الامكان ، فهذا مفيد الوجود لامفيد الوجوب .

أقـول: لايعنون بالموجب الاما نسميه مرجحاً، لان المرجح ان جاز معه وجود الطرف المرجح لايكون هومرجحاً، فان طريان المرجوح على الراجح يقتضي رجحان المرجوح على الراجح ، وهو تناقض. وان لم يجز معه وجود الطرف المرجوح ، كان المرجح موجباً، لانا ما نريد بالايجاب الاعدم جواز وجود مقابل ما يوجبه .

قوله : فالمرجح اذاً 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 .

قـال: بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظراً الى سببه .

---

١) وبطل . ب ج .

أقـول: هذا الوجوب اللاحق والكلام فيه ههنا .

قـال: والوجود مستفاد لـه من الموجد نظراً الى ذاته ، اذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم، ولايقال : 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 ، ولايفارق الذات ذاته فيتعين أن المرجح موجد لا،وجب [و] [1] سقط التلازم الموهوم أصلا .

أقـول: صدق ان الممكن غير ضروري الوجود والعدم ، لكن الوجود المستفاد من الموجد لايوجد الا بعد أن يصير ضروري الوجود، فيكون موجده 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] [2] لايصح أحدهما بالعكس، ويكذب أحدهما دون الاخر ان كان بمعنى واحد ، ولا يتناقضان لاختلاف المحمولين .

قوله : وكيف يكون ذلك ؟ والامكان ماهية . قول باطل ، بـل كيف يكون الامكان الذي هو كيفية نسبة ماهية الممكن الى وجوده أوعدمه بماهية الممكن .

وقولـه : ماهية الشيء ضرورية . أليس بحجة على كون الامكان ضرورياً

---

١) ليس فى نسخة . الف .

٢) ليس فى نسخة . الف .

للممكن ؟ بل الحجة هي أن الصفة التي تقتضيه ذات الشيء ، ضرورية القبول لذاته ، فظهرأن قوله: المرجح موجد لاموجب وسقط التلازم الموهوم أصلا. 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 .

أقول : 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 : واذاكان الفاعل كما كان ولم يحدث أمر، ولم[1] يحدث تخصيص[2] ولا ترجيح[3] سواء ألازمه وجوداً أو سبقه ؟

أقول : اذا لازمه وجوداً أوسبقه سبقاً بالذات ، لم يحتج الى تخصيص وترجيح ، بل كون اللازم موجوداً مع الملزوم دائماً .

قال: وعند القوم انما يترجح[4] الوجود على العدم في الممكن لذاته بافاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الافاضة والايجاب، ويقال[5] : 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 كما طالبونا بوقت الافاضة والايجاب ؟

أقـول : انهم يقولون بكون ذاته مقتضية للافاضة لذاتـه لا لشيء غيره ، ولايمكن[1] للمصارع مطالبتهم بالمقتضي للموجب، ولهم أن يطالبوه بتغير مخصص يخصص بالافاضة والايجاب منه تعالى بوقت[2] دون وقت .

قـال : 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 اذاً مفيضاً موجباً [بالذات][3]، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير افاضته وايجابه .

أقـول: هذا الذي أجاب عنهم بأن ذاتاً يفيض منها شيء اشرف من التي لا يفيض منها شيء، جواب لايليق الا بأمثاله من المذكورين الذين يتصورون الذوات متساوية في الذاتية ومتمايزون بالشرف والخسة، وابن سينا وأصحابه يقولون : ان الامور التي تفيضها ذوات العلل لا يعلل 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 فى نسخة . ج .

يكون افاضة ، ولا تفاوت في الحقيقة ، كما قلت في التحريك والحركة .

قال: وهذا حكم التبع والتابع أبداً مع المتبوع في الوجود ، ولكن لايضاف الى المتبوع مقصوداً وبالذات بل تبعاً وبالعرض. قول غيرقولك يحصل لان كل علة تقع لمعلوله ، ولا يقال : انه ليس يصدر عن علته بالذات .

وأما أنه غير مقصود ، فان أردت أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب، وان أردت به أن العلة لا يقصده ـ أي لا يكون لـه في ايجاده قصد غير ذاته ـ فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها .

أقول[1]: فأنتم طالبتمونا بوقت الابداع وسببه، ونحن طالبناكم بأصل الابداع وسببه .

أقـول: مطالبتهم صحيحة، اذا جعلت الابداع لامن ذات المبدع بل بحسب أمر خاص ، ومطالبتك فاسدة لانهم جعلوا سبب الابداع الذات لا غير .

قـال: وألزمتمونا حدوث حادث لامر حادث، وألزمناكم وجود الموجودات تبعاً وبالعرض لا بالاختيار، والقصد الاول، والطبع والاتفاق باطلان، لامدخل لهما في كماله تعالى .

أقـول: 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 اياهم ، وأنكروا الاختيار والطبع والاتفاق ، لاقتضاء ذلك كون المبدأ متكثراً .

قـال: بلى[2] نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعني

---

١) قال . الف ج .

٢) بل . ب .

ترجح جانب منها على جانب [قلنا][1] : ولابد من مرجح لاامكان له بوجه من الوجوه .

اقـول : اذا دخلت الممكنات بالذات في الوجود ، وترجح أحد طرفيه فما الاحتياج الى المرجح ؟ واذا قلت: انه يفعل بالاختيار فقد قلت بالامكان في أفعاله ، ولم يكن قولك : لا امكان له بوجه من الوجوه صحيحاً .

وان قلت: صحة قولك هذا ؟ فلم أنكرت على من يقول : انه تعالى واجب من جميع جهاته . أليس هذا تناقضاً صريحاً ؟

قـال: واضافة الممكنات اليه تعالى ووجوه الاضافات [اليه][2] مختلفة : فمنها الافاضة[3] والايجاب، ومنها الطبع والميل، ومنها الغرض والحكمة، ومنها الارادة والاختيار والقصد [والايثار][4] فلك أن تؤثر الاشرف فالاشرف منها.

اقـول: القول بوجوه الاضافة المتعددة قول بتكثر المبادىء ، لان الذات مع وجه يقتضي غير ما يقتضي مع وجه آخر . والايجاب والاختيار متقابلان ، ولايمكن أن يوصف ذات بهما الا من وجهين متقابلين. والطبع والميل خاص لمن لايتخلف أفاعيلـه ، والغرض والقصد يشعران بنقصان من يتوجه نحوهما ليستكمل بحصول غرضه ومقصوده، والحكمة ليست من هذه الوجوه المعدودة انما هو افاضة أشياء منتظمة ومتقنة بحسب العلم بها وبنظامها ، وانما يكون لنا أن نؤثر الاشرف فالاشرف اذا كان أفعالـه موقوفة على رأينا . وليس شيء من هذا بضار لابن سينا ، لانـه لا يقول بغير الافاضة والايجاب والحكمة التي هي

---

١) ليس فى نسخة . ج .

٢) ليس فى نسخة . ج .

٣) الاضافة . الف .

٤) ليس فى نسخة . ب .

واحد في المعنى ومتكثر 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 .

أقول : 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[1] التوالد والتناسل[2]، وفي الطبع والميل شبه القسر والحاجة، وفي الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة، والله تعالى منزه عنها . تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام[3] .

أقول: القول بأن الايجاب والافاضة شبه التوالد والتناسل[4]، قول شعري لا محصول له ، والقول بأن : في الطبع والميل شبه القسر والحاجة . أقول : والطبع والميل يقابلان القسر، فكيف يكون ههنا[5] شبهه ، بل[6] يكون أشبه من جهة التقابل، لا من جهة المناسبة، والحاجة لا يناسب الطبع أصلا وانما يناسب الميل الاختياري لا الطبعي .

وهذا الكلام ليس مما يتعلق بمصارعته .

---

١) تشبيه . الف خ ل .

٢) والتناسب . ب .

٣) آية ٧٨ . 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 بالوجود 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 [1] فنقول [2] : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان، فان وجود الباري تعالى ليس زمانياً، وكما لايسبق وجوده تعالى وجود العالم زماناً كذلك لا يكون معه زماناً . وليس العالم معه تعالى بالمكان ، فان وجوده ليس بمكاني ، فكما لايكون فوقه مكاناً [3] لايكون معه متيامناً أومتياسراً مكاناً . وليس العالم مع الله تعالى بالشرف ، فان واجب الوجود لايساوي بجائز الوجود بالشرف ، وليس العالم مع الله تعالى بالذات .

أما عندهم فلان الموجب لايكون مع الموجب بالذات، وأما عندنا فلان الموجد لا يكون مع الموجد بالذات، وليس العالم مع الله تعالى بالطبع، فان وجوده لا من طريق العدد ، فثبت 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[1] .

وقد أخبر عن سر المسألة ، ونص على متن الحكمة وقطع الامر بما يقل الحر[2] ويصيب المفصل، فاذا 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[3] على ممكن[4] الوجود بالذات ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم السراج على الضوء وتحرك اليد على تحرك الخاتم، فان الشيء قديتقدم على الشيء بالذات، ويكون معه بالزمان كالمثالين المذكورين، فان وجودهما زماني .

ولا يجري هذا الحكم في حق الباري تعالى ، فانه يتقدس عن الزمان، فلا يجوز أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان ، ولا أن يقارن بالوجود، فانا قد بينا أن الموجد يتقدم على الموجد في الوجود ، ولهذا قالوا : الوجود له [به خ ل] تعالى أولى وأقدم .

فأسفر وجه المسألة كفلق الصبح ، وتبين منار الشبهة ، وعاد الخلاف الى أن حوادث لا أول لها محصورة بالوجود معاً أو معاقبة متتالية مستحيل الوجود وقد بينا ذلك بما فيه مقنع .

أقول: قوله ـ بعد نفي المعية عنه تعالى ـ : انه كان متقدماً على كل شيء بكل وجه. يناقض كلامه فيما مضى، فانه نفى التقدم الزماني عنه هناك وكان يليق

---

١) في كتاب التوحيد للشيخ 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 لايتأتى الحكم باجتماع المتقابلين والمتناقضين ، وقد نفى المعية بالطبع بأنه وجود لشيء [من] [1] 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 الهيولى ، قديسات [2] عن الاحياز المكانية والاحوال الزمانية ، والاعراض الجسمانية ، لها مبدأ ذاتي وأول وجودي ابتدعها [3] الباري تعالى بقدرته ابتداعاً [4]، واخترعها على مشيته اختراعاً .

أقول: هو مطالب باثباتها ، ثم بامكان كونها كثيرة ، ثم ببيان وجوب مفارقتها وتجريدها ، ثم ببيان كيفية ابداعها واختراعها . وليس في النقل ذكر مفارق للمادة مجردة عن الهيولى قديس عن المكان والزمان والاعراض الجسمية فاذن يجب بيان ذلك من العقل لا من طريق [5] الحكماء والمتكلمين ، وما أدري كيف يمكن أن يخرج من عهدة هذه الدعوى ؟ !

قال: وهي مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الزاكيات ، والكلمات مصادرها .

أقول: ما هذه الكلمات ؟ ان أثبتها بالنقل، فليس فيه الا كلمة واحدة عبر عنها بلفظة «كن» المؤلفة 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) أبدعها . خ ل .
٤) ابداعاً . خ ل .
٥) طرق .

أخفى من المصادر، فلعمري ماهذه العبارات الا مما يستعملها الخطباء والشعراء لانها ليست بمظنونة ولا بمخيلة فضلا عن أن يهول بها مثل ابن سينا .

قال: ومادونها الافلاك، والافلاك والكواكب المتحركات التي هي هياكل تلك الروحانيات .

أقول : ما معنى الهياكل ؟ ان كنت تريد بها أن تكون لتلك المبادىء الروحانية بها تعلق أوفيها تصرف، فقد ناقضت قولك بكونها قدسيات من الزمان والمكان والاعراض الجسمانية، وان كنت تريد بها أنها على مثل تلك الروحانيات ـ كما يقول أصحاب الاصنام في هياكل أصنامهم ـ فكيف يليق أن يكون الجسماني مثالا وشبيهاً للروحانيات ؟

قال: فانما يبتدىء الدهر والزمان حيث حدوث الحركة ، وانما يبتدىء الحركة منها حيث الشوق الطبيعي ، والنزاع الطلبي الى كمالاتها ، فالاولية الزمانية لايكون [1] الا للمتحركات ، والاولية الذاتية لن يكون [2] الا للمفارقات .

والرب تعالى هو الاول بلا أول كان قبله ، والاخر بلا آخر كان بعده [فهو الاول والاخر] وليس وجوده زمانياً . والظاهر والباطن ، أي ليس وجوده مكانياً .

أقول : القول بالدهر مع القول بكون الحركة متناهية يكون على اصطلاح آخر ، واذا كان معنى الاول والاخر 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[1] لفظاً متفقات في حقه تعالى معنى، فالمكان والزمان توأمان .

أقول: [2] تراكضا في رحم واحد وارتضعا من ثدي واحد، ونوغي عليهما في مهد واحد ، فاضرب الدهري بالجسمي والجسمي بالدهري ، واطلب دين الله عزوجل بين الغالي والمقصر ، 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[3] غامضاً ، وما يتمنى قبضه[4] غائضاً، وكلت الالة وصلت الحالة، وعاد العقل الانساني هباء والحيلة[5] عناء. فلا وجه بعد هذه المعاني التى اطلعت عليها شمس العظمة وطبختها [6] في أمواج البحار ونسجتها [7] في ادراج الرياح، الاالركون الى الشرع الظاهر والحرم[8] الطاهر، فانه يؤنس كل الانس وليس يوحش كل الايحاش، ولو أنه لم يروكل ارواء لم يعطش كل الاعطاش.

أقول : هذه كلمات مموهات موهمات كلها شعرية ودون الشعرية، وجعل فيه مطابقات وموازنات ، واعترف بالعجز أخيراً وأمر باتباع الشرع ، وليس ذلك مما نتكلم نحن فيه .

---

١) المناقضات . ج .
٢) زائد فى نسخة . ب .
٣) ما ترا فى وضوحه . ج . ما ترامى فى وضوحه . ب .
٤) قضبه . الف خ ل .
٥) واستحالت عناء . ب .
٦) طبخها . ج .
٧) سنجها . ج.
٨) الحنفى . ج .

قال المصارع : ولما انتهيت [1] في الكلام في هذه المسألة الى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة ، شغلني عن بيانهما ماقد تكأدني ثقله، وبهضني حمله، من فتن الزمان وطوارق الحدثان والى الله المشتكى وعليه المعول في الشدة والرخاء ، فاقتصرت على ايراد رؤوس المسائل من أسئلة وشكوك ، واشكالات وممارات عقول، فمن حلها فهو أولى [2] . والله ولي التوفيق .

أقول: وعد في المسألة السادسة حصر المبادىء ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى ، وأما السابعة فهي مسائل مشكلة ، وقد أوردها ههنا 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: في فصل سماه مجاراة العقول : ان الحكيم يطلب العلة في كل شيء والسبب لكل حادث ، اما علة فاعلية ، أو علة مادية ، أوعلة غائية ، وقل ما يطلب العلة الصورية [3] .

أقول: الحكيم لا يطلب العلة في كل شيء والا لتسلسل الطلب أو دار لكنه يطلب العلة لماله علة، ولايطلب أيضاً لجميع ذلك بل لما يكون علته غير ظاهرة ، ولا يطلب لما لا يعلم عليه علة أصلا ، 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 الاربع ، والعلة الصورية تكون قليلة في الطبيعيات وتكون كثيرة في التعليميات فليس هذه الاحكام على ما أفتى به مطلقاً .

قال: [1] فأول ما يسأل عن حصر المبادىء، أهي محصورة في عدد معلومة أم غير محصورة ولا متناهية ؟

أقول : [2] قدمر أن المبدأ الاول واحد، وكذلك ما يليه ، فهما محصوران بالبيان العقلي ، وما بعدهما ليست محصورة . ولا يجوز أن تكون غير متناهية ، لاسنادهما الى المبدأ الاول ، وانما يقول الحكيم بعدتها من حيث العلة ، أي لا يكون أقل من ذلك ، وأما من حيث الكثرة فلا .

قال: [3] فان كانت محصورة بعدد فلا عدد أولى من عدد .

أقول : [4] لو كانت المبادىء غير متعددة ثم تعددت بعدد خاص لا بحسب ذواتها، لتوجه ما قال : انه ليس عدداً أولى بها من عدد، أما اذا كان صدورها عن المبدأ الاول لوجوه يقتضي تعددها فذلك العدد المقتضي أولى بها من غيره لا بل يجب أن يكون هو لا غير .

قال: [5] وان من الاوائل [من] [6] قال: المبادىء أربعة الاول والعقل والنفس والهيولى. 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 .

اقـول : [1] يرد على كل قول من هذه الاقوال كلام، الا نه ليس مما يتعلق ببحثنا .

قـال: وابن سينـا يميل الى أنها تسعة ، هي العقول والمفارقات ، وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ بها نيفاً وأربعين عقلا .

وربما يقول: تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات، وتعددت النفوس بعدد الافلاك ، ولربما دل الرصد على أنها تسعة فثبت أن المبادىء تسعة .

فما الذي ينجينا من هذه الحيرة ، ومن الذي يخلصنا من هذه الورطة ؟

اقـول: [2] ابن سينا يقول بأنها تسعة ، باعتبار كون الافلاك تسعة وهي دون العقل الاول ، ومعها يكون عشرة. ويقول : انها نيف وأربعون أو أقل أو أكثر باعتبار جميع الافلاك التي للكواكب من الممثلات والمايلات وخارجة المراكز والتداوير ومحركات العروض، فانها كثيرة. ويقول: تتعدد العقول بتعدد النفوس لان اختلاف حركات النفوس يدل على أنها تبتدىء في طلب الكمال بمبادىء مختلفة ، وتعدد النفوس بتعدد الافلاك التي يدل على تعددها اختلاف الحركات الموجودة بالرصد ، وليس بين هذه الاقوال مباينة ومناقضة ، انما هي بحسب استدلالات عقلية وتوقف فيما لادليل 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 تتمايز بالفصول النوعية كالنطق للانسان أو بعوارض شخصية كالشكل والصورة للانسان أم بوجه آخر، كما نص عليـه أنها تتمايز [3]

---

١) قال . ب .

٢) قال . ب .

٣) متمايز . خ ل .

بالحقائق الذاتية. وهذا القسم ليس بمعلوم، فان اسم الجوهرية قدشملها شمولا ذاتياً كالجنس ، فلابد من تميز بفصل ذاتي[1] ، ولابد من عوارض شخصية عينية حتى يمكن أن يشار الى كل واحد اشارة عقلية بهذا أو ذاك .

أقـول: الاول تعالى يمتاز عن غيره ، ويمتاز عنه غيره من المعقولات ، كالاجناس العالية والمعاني العارضة لها المسماة بالامور 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، ويتمايز بالفصول النوعية ، فهي أيضاً تتمايز بحقائقها الذاتية ، فـاذا 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 وكـذا .

وهذه وان كانت عوارض غير مشتركة[2] ولكن ليست من المشخصات التي ليست بمشتركات الماهية ، وهذا كله مما دلت عليه الدلائل العقلية .

قـال: ولايكون ذلك الا بأبدان لها كالافلاك، فلايكون اذاً مفارقة[3] مجردة عن المادة من كل وجه، ولايحصل الفرق بينها وبين النفوس الانسانية، وحينئذ تمكن فيها هيآت من أحوال حركات الافلاك، كما تمكنت في النفوس الانسانية من حركات الابدان . وبالجملة فيخرج عن أن يكون مفارقة[4] من كل وجه .

أقـول : لاتحتاج الماهيات المتمايزة 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 .

الاشارة اليها ، فان الاشارة العقلية تختلف بحسب الاختلاف [1] الحقائق ، وليس تعلق النفوس الفلكية بالافلاك هي المقتضية لتعددها وتشخصها ، لانها متعددة بحقائقها ومتشخصة باستنادها الى عللها ، بل ربما يدل عليها عندنا باسنادها الى أفلاكها، وهي بحسب الدلالة العقلية بالقياس الى من لايعرفها 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 باتحاد ماهيتها ، فقد تتمايز 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 ماعدا النفوس المفارقة من الاشخاص المادية وغيرها، فانها اذا شاركت في الماهيات تعددت بالمواد والازمنة والامكنة على ما مضى شرحها . واذا [2] تبين أن النفوس تحتاج في استكمالها الى الابدان تبين أن العقول التي لايكون فيها شيء بالقوة من شأنه أن يخرج الى الفعل ، لم يحتج الى الابدان [3] لا في ماهياتها ولا في تمايزها ولا في استكمالاتها ، فتكون مفارقة من كل وجه ، وبه ينحل اشكاله الذي حار فيه عقله .

---

١) بحسب اختلاف . ج .

٢) واذ . ب ج .

٣) ابدان . ب ج .

(اشكالات)

ثم قال ـ في فصل وسمه باشكالات ـ : 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] [1] ، فالامكان في كل موجود غير واجب الوجود، [و] [2] كذلك فليناسب وجود المادة حتى يوجد كل موجود ممكن مادة ، بل الامكان طبيعة عدمية، 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] [3] وتيرة واحدة فليناسب كل صورة .

وبالجملة كل ما يذكرونه [4] من وجوه المناسبات في الفلك [5] فهو موجود في المعلولات ، وليست العلة يعقل بعليتها من المعلول .

أقول: 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 فى نسخة . ج .

٢) ليس فى نسخة . الف ج .

٣) ليس فى نسخة . الف .

٤) ما يدركونه . ب .

٥) فى العلل ، خ ل .

والامكان الذي ذكر: ان طبيعته عدمية. ليست علة بالاستقلال، انما هوشرط والشرط يجوز أن يكون عدمياً ، فهذا على الاجمال .

وأما التفصيل[1] : فالعلة الاولى بشرط وجود العقل الاول علة لصورة الجسم الاول وهو الفلك[2] 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 لايناسب الشدة. كذلك امكان المعلول الاول لايساوي امكان المعلول الثاني ، والوحدات مختلفة بالتقديم والتأخير والاولية وعدمها .

واذا اختلفت الشروط اختلفت المشروطات، كما أن الحرارة تؤثر في الجسم الذي [ليس][3] فيه نداوة باسوداده ، والذي فيه نداوة 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[4] 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 فى نسخة . ج .

٤) للصورة . ج .

بأن تيقن أن صدور الكثرة المختلفة المهيات [1] عن الواحد غير ممكن ، اما أن كل موجود معين من الموجودات كيف صدر ، وما علته التامة ، ومـا شروطه وما اعتباراته التي انضاف الى الفاعل بأعيانها ، والوسائط التي وقعت بين العلة الاولى وبينها بأعيانها ؟

فمما لا يعلمها بالحقيقة الا الله تعالى ، وليس لنوع الانسان في شيء من العلوم أن يحصل له احاطة تامة ، بـل يعلم الاصول والجمل ويكون غاية علمه العجز عن الحقائق والدقائق كما هي في الوجود .

قـال: ثم الاستعداد في المادة ليس منشأ بها في جميع المواد، بل مختلف فما سبب الاختلاف فيها ؟ فانما تختلف الصور لاختلاف استعدادات المواد .

أقـول: سبب الاختلاف اختلاف المواد، وسبب اختلاف المواد اختلاف شرائط وجودها ، والاعتبارات التي صدر وجودها بانضمامها الى الموجد .

ثم الاستعداد أمر اضافي ويختلف باختلاف مايضاف 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 ، بـل يختلف بـاختلاف عللها أولا، ثم تتشخص أشخاصها مختلفة بحسب تلك الاستعدادات المختلفة .

وأما الصور المفارقة لموادها فهي [2] تختلف باختلاف استعدادات موادها وبأسباب تنضم الى ذلك .

قـال: والهيولى الاولى لاتختلف استعداداً ، بل هي مستعدة لقبول صور الجسمية فقط .

---

١) الماهيات . الف ج .

٢) فهل . خ ل .

أقـول : ولصور نوعية بها يتم وجود أجسامها ، فانه لايوجد جسم مطلق لايكون نوعاً خاصاً من الاجسام ، ولولم يكن الهيولى مستعدة لها لما حملها.

قـال: فأمـا مقادير الصور والاشكال في الصغر والكبر والاقـل والاكثر والخاصية والاثر فيستدعي عللا يناسبها ، فمـا تلك العلل ، ومـا الذي أوجب اختصاص الهيولى بقبول صورة جسم الكل على المقدار الذي هو عليه ، ليس يزيد ولا ينقص ؟

أقـول : انانعرف نهاية المقادير. وأما تعين مقاديرها فنعرف على الاجمال أنه يكون سبب اختلاف عللها بالقرب والبعد من العلة الاولى، وبحسب ماهياتها ووجوداتها وسائر الاعتبارات والشروط اجمالا ولانعرفها تفصيلا . وليس هذا في المقادير فقط ، بل في حصة كل جسم من كل مقولة ، وكذلك في المركبات فانـا نعرف أن الانسان لا يصير في العظم كالفيل ، ولا في الصغر كالبعوضة الا لعلة يقتضي ذلـك ، ولا نعرف تفصيل ذلك ولا تعيين تلك العلة ووجه مناسبته 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 .

قـال : وانكم طلبتم العلـة لكريتها فقلتم [1] : ان العلـة اذا كانت واحدة والمادة واحدة وجب أن يكون الجسم متشابـه [2] الاجزاء ، وهو شكل الكرة ، اذ لازاوية فيها يتخصص بها شكلا مربعاً أومثلثاً أوغير ذلك،فهلا طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟ !

---

١) فكنتم . ج .

٢) متشابهة . ب .

أقـول: طلبوا وعرفوا أن اختلاف مقاديرها لاختلاف موادها وصورها اجمالا ، وأما التعيين [1] فلم يقدروا على ذلك ، فاعترفوا بالعجز ، ولم يموهوا على الناس بادعاء الاحاطة بالمعارف كلها زوراً وكذباً .

قـال: وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجماً كان أو فلكاً علة ؟ فيعرف منها [2] مقادير الاعظام والاجسام، وكذلك القول في أبعادها وأماكنها وحركاتها وأزمانها فان المجسطي [3] ليس يقرر الا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة وجودها ، والالهيات يشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية .

أقـول: انهم لايدعون الغيب، بل يتأملون فيما ثبت كونه من الموجودات ويحصلون بقدر استطاعتهم علماً مطابقاً لما عليه الوجود ويعترفون بالعجز عما لايستطيعون 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 .

قـال: والمطالبة توجهت عليهم في هذه المسائل توجه مطالبة الغريم على الغريم الماطل ، واذا أعياك جاراتك فعوكي على ذي بيتك [4] ، « مـا أشهدتم خلق السماوات والارض » [5] الاية .

أقـول: لوضمنوا للمصارع الخروج عن عهدة الجواب عن حل سؤالاته المتوجهة وغير المتوجهة ، أو ضمنوا له بيان كل مايحيط علم الله به ضمان ذي

---

١) التعين . ب .
٢) بها . خ ل .
٣) المجسطى .
٤) مجمع الامثال ١/٧٨ .
٥) آية ٥١ . سورة ١٨ .

بيته الذين أشهدهم الله خلق السماوات والارض وخلق أنفسهم، وكانوا مصادر لجميع العقول والنفوس المفارقة في بدء الفطرة، لتوجهت مطالباته عليهم حتى يؤدون اليه حقه ، ان رأوه أهـلا لان يقولوا معه جميع أسرار الوجود مستعداً لتعلم ذلك لكن لم يضمنوا له ذلك، ولم يدعوا تلك العلوم، بل اعترفوا بالعجز 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 .

فصـل

(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 امـا أن يكون ذلك المحرك الاول ساكناً أو غير ساكن ولا متحرك، وان كان غير ساكن ولامتحرك فيجب أن يكون جوهراً عقلياً ، فما الذي أوجب فيه أن يكون محركـاً لغيره ، أشوق يحمله ، أم كمال يطلبه ؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أيمكن الوصول الى كماله أم لايمكن ؟ فان امكن ووصل فيجب أن يقف من [1] التحريك فتسكن المتحركات كلها، وان لم يمكن ولا يصل الى كمالـه البتة فهو اذاً متعب أبداً ، دائم العذاب ، متواصل الاحزان

---

١) عن . ج .

متزايد النقصان ، لايزداد بحركته الا شوقاً الى كماله ، ولا شوقه الا بعداً عن كماله .

وان قيل: انه ينال في كل حركة كمالا جزئياً، فالتذاذه بكماله الجزئي يلهيه عن أذى الشوق الى كماله الكلي .

قيل : بل توقف العقل عن نيل كماله يلهيه عن الالتذاذ بكماله الجزئي .

أقول: انه لم يبطل التسلسل فيقال له : لم لايجوز أن يكون المحركات والمتحركات متسلسلة . ثم ان كان الجسم الكلي كرة متناهية فليس لها سطح أعلى ، أو ليس ورائها خلاء وملاء يظهر بسطح هو أعلى ، فاذاً 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[1] 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 استبقتها حركة المكان والاين كالمربع ذو وضع ، فاذا تحركت نقله[2] الى شكل آخر غير التربيع حدث له حركة في نفسه[3] الاجزاء بعضها الى بعض ، فلابد من حركة النقلة لبعض الاجزاء حتى يتبدل[4] نسبة سائر الاجزاء بعضها الى بعض، والا فالحركة في الوضع لايتصور وجودها .

---

١) ينافيه . ب .

٢) رحله ب خ ل ج .

٣) تعينه . الف .

٤) يبدل . الف .

[قال : انه لم يبطل التسلسل ، فيقال له : لم لايجوز أن تكون المحركات والمتحركات متسلسلة][1] .

ثم انه ان لم يجز فلم لا يجوز أن يكون المحرك الاول ساكناً ؟

قوله: السكون لايوجب الحركة التى هي ضدها. يقال: لانسلم أن السكون ضد الحركة ، ولو سلمناه فلم لايجوز أن يكون الضد مقتضياً لضده ؟ كما يفعل الحار تبريداً عند الطبيعيين ؟ وان سلمنا أن السكون لايفعل الحركة ، فلم قال: ان الساكن لايوجب الحركة ، والساكن ليس بضد الحركة ؟ .

ولم قال ان كان غير ساكن ولامتحركة فيجب أن يكون جوهراً عقلياً ؟ ولم لايجوز أن يكون طبيعة ؟ فانها مبدأ الاول لكل حركة وسكون بالذات ، ولم لايجوز أن يكون قوة كالجاذبة والدافعة أوصورة كصورة النار المصعدة لجسمها الى فوق؟ أوصورة نباتية تحرك أجزاء النبات، أونفساً منطبعاً كنفوس الحيوانات وما لم يبطل هذه الاقسام البين وجودها، كيف يجوز له أن يحكم بوجوب كون المحرك الذي ليس بساكن ولامتحرك جوهراً عقلياً ؟ !

ثم ان الجوهر العقلي لايكون فيه شيء بالقوة من حيث هو عقل ، فكيف تقتضي الحركة التى هي خروج ما من القوة الفعل ؟ سلمنا انه جوهر عقلي ، فلم أوجب أن يكون الموجب لتحريكه شوق أوطلب 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 لايجوز أن يسنح له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع ؟ .

---

١) بين القوسين ليس فى نسخة . ب ج .

ولم قال : انه اذا وقف متحرك ينتهى الى محركه أي [1]كماله، وقف جميع المتحركات ؟ وذلك يكون اذاكان المحرك للكل محركاً واحداً .

ولم قال: انه ان لم يصل الى كماله فهومتعب؟ والتعب انما يحصل بانحلال أجزاء المتحرك الحساس بذلك ، فلم أوجب أن يجوز عليه الانحلال، ويكون له الاحساس بالانحلال ؟

ولم قال: بأنه معذب؟ والعذاب انما يحصل من حال غيرملائم فلعل الحركة نفسها ملائمة له فلايتعذب [2] بها .

ولـم حكم بحزنه ؟ والحزن يحصل لمن ينفعل نفسه بقصور شيء مركبة ليست بوضعية خالصة ، والحركة الوضعية الصرفة كحركة الكرة على مركزها ومحورها الثابتين لاتكون مسبوقة بحركة الاين لافي الكرة ولافي جزء منها ، اذ لاجزء لها الابالعرض ، واذا فرض لها جزء لامحالة يكون محاطاً بغيره من الاجزاء، فتكون السطوح المحيطة بالجزء من الاجزاء المحيطة مكان ذلك الجزء. والجزء لايخرج من تلك السطوح ، فلايكون حركة أينية يسبق على الوضعية بل قـد قام البرهان على كون الحركة الوضعية أقدم الحركات ، وان الحركة الاينية لا يوجد الابعد وجودها .

(فصل)
(الشك)

قـال: ـ 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) هى . ب .

٢) فلا يعذب . خ ل .

غيره ، وما يكون من غيره فقد يكون كالجزء لما هو معلول له كالصورة والمادة للجسم ، اذلا يكون كالفاعل والغاية على التقسيم الذي ذكره ابن سينا في كتبه ، وغرضه 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 ؟ .

أقول : المادة قد تم وجودها من حيث هي مادة ولم تتم من حيث هي جسم وانما يتم الصورة جسميتها لا ماديتها، والاحكام المعقولة تتغير بتغير الاعتبارات والمصارع يتشكك لغفلته عنها .

قال : ثم التقسيم الذي أورده ليس بحاصر لجميع[1] أقسام العلل، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الاقسام التى أوردها كما عدوه من الالة .

أقول: الالة جزء من العلة الفاعلية ، فان الفاعل لايراد به شخص فقط ، بل يراد به ما يصدر عنه الفعل ، والفعل لايصدر من الصانع بغير آلته .

قال : وما ذكروه من التقوم به ، احتراز لفظي ليس يمنع معنى العلية والسببية .

أقول: كل مالامدخل له في تقوم المعلول به لايكون 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 .

أقول: اذا قسم العلل اذا يكون جزءاً من المعلول ربما يكون لم يحتمل

---

١) جميع . ج .

كون المادة آلة والصورة التى يقال ههنا ليست بالصورة التى في نفس الفاعل فان الذي في نفس الفاعل لايكون جزءاً من المعلول، بل هي ما يتم فاعلية الفاعل بها ، وربما تكون هي مبدأ لصدور المعلول عن الذي قيل لـه انه فاعل كالعلم الفعلي ، والزيادة والنقصان في التقسيم الذي أوردوه بالاعتبار الذي اعتبروه غير ممكن .

والموضوع لم يذكره المصارع، وهو من جملة العلل على بعض الوجوه .

(فصل)
(فى اثبات النبوة)

ثم انه أورد فصلا وسمه «باثبات النبوة» من مدارك العقل ومنهاجه فقال فيه: مخرج العقول الهيولانية الانسانية من القوة الى الفعل يجب أن يكون عقلا بالفعل فانها لاتخرج بذواتها الى الفعل ، ولايخرجها ماهو مثلها في القوة هو مبرهن ومسلم، فلا ينبغى أن يكون ذلك المخرج الذي هو عقل بالفعل واحد بعينه هو العقل الفعال المدبر لفلك القمر يسمى [1] واهب الصور ، دون العقول التى هي مدبرات لسائر الافلاك أومعها بالشركة، ولم لاتضاف [2] الصور كلها الى العقل الاول الذي هو واسطة الكل، فيكون هو الواجب الفعال، ولايتكثر بتكثره الصور، كما لايتكثر العقل الاخير [3]، بل ولم لايضاف الصور كلها الى واجب الوجود الاول تعالى وتقدس، فلايتكثر ذاته [فيه] بتكثر الصور تبارك الله الواحد القهار العزيز

---

١) سمى . ج .
٢) لم لا يضاف . الف ب .
٣) الفعال . ب خ ل .

الجبار الحكيم الوهاب .

أقـول : اذا 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، ومدبر فلك القمر ليس بعقل، لان العقل لايدبر الاجسام بل انما يدبرها النفوس ، وعقل فلك القمر هـو الذي يكمل النفوس المدبرة لفلكه، وانما سمي العقل المكمل لنفوس البشر فعالا لكثرة أفاعيله بالقياس الى الاشخاص، وانما قيل : انه واهب الصور ، لانه يكفي فيه وحتى لايحكم 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 [1] عن العلة الاولى أكثر مناسبة لها .

والمصارع اذا كان من جملة أتباع الشاهدين على خلق السماوات والارض كان عليه أن يثبت أمثال [2] هذه الاشتباه [3] بالتعيين [4] ، ويحكم فيها حكماً عقلياً جزئياً ، واما ابن سينا وأصحابه فقد اعترفوا بالعجز عن هذا المقام وأمثاله .

قـال: 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 [5] والبعد على السواء ، وهل لا اعتقد تم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب،

---

١) والابعد . الف ج .

٢) أفعال . ب خ ل .

٣) الاشباه . ب .

٤) بالتغيير . ب .

٥) في البعد والقرب . ب .

هو المخرج لها من القوة الى الفعل دون العقول، «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور »[1] .

اقـول : لم يعتبروا فيه القرب المكاني ، بل اعتبروا فيه البعد من المبدأ الاول لكثرة الوسائـط بينه وبينه ، وهذه المعلولات أبعد منه لمثل ذلك فهما متناسبان ، ولم يجزموا القول بذلك أيضاً .

وأما ان واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهم قالوا : الفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التى لابد منها في أن تصدر الكثرة عنه تعالى .

قوله : هـو المخرج لها مـن القوة الى الفعل دون[2] العقول . لايوافق مصطلحاتهم ، فان مـا يخرج من القوة الى الفعل لايكون عقلا . اللهم الا بعد خروجه التام .

قـال: أولا جوزتم أن يكون من العقول الانسانية ماهو عقل بالفعل، فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة الحدسية ؟[3] وأوجبتم فـي النفوس تفاضلا وفـي العقول ترتباً ، والمتفاضلات المترتبات تنتمى الى واحد هو الافضل فلا يتسلسل .

« يا أيها النبى انـا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً * وداعياً الى الله باذنـه وسراجاً منيراً »[4] .

اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك، وصلى

---

١) آية ٢٥٧ . سورة البقرة .

٢) بدون . ب .

٣) القدسية . ب .

٤) آية ٤٥ . سوره ٣٣ .

الله على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين .

اقـول : كلما يتعلق بالبدن ولا يكون عقلا بالفعل من كل وجه فلايكون سبباً قريباً لتكميل النفوس الا بالاعداد، كالمعلم الذي يعد نفس المتعلم لان يقبل ما يفيض عليه مـن كماله الحقيقي ، ولو كان سبباً مفيضاً على النفوس صوراً عقلية لكان متساوي النسبة اليهم ، وكيف يكون من يتعلق ببدن خـاص ويعمل بتوسطه متساوي النسبة الـى جميع الناس حاضرهم وغائبهم أولهم وآخرهم ، والذ ن يولدون قبل ذلك الشخص وبعده ؟

وانتهاء النفوس الانسانية يكون لامحالة الى نفس هو أكملها ، بأن يكون أقبلها [1] للفيض العلوي ، لابأن يكون اكثر افاضة على ما تحتها .

وأما العقول ، فقد اتضح أن انتهاءها يكون الى العقل الاول ، والنبي هو الشخص المؤيد بالتأييد الالهي الواضع للشرائع والاحكام التي يفيد انتظام أمور الناس في معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع والانفراد اذا أطاعوه، بل يلقى في نفوسهم نتائج العلوم بعد احضارهم بالمقدمات الترتيب بالبيان ، فانه ليس مـا قصده من كلامه يبين ولم يورد ما رتبه الى اثبات النبوة أصلا ، واثبات النبوة بطريق الحكمة قد أوردوا في كتبهم ، وبينوا بمالا مزيد عليه .

* * *

هذا آخر ما أورده المصارع في مصارعاته، والناظر المنصف يحكم باضافة الصرع والانصراع الى مـن يليق به، ولم يكن قصد محرر هذه الاوراق نصرة ابـن سينا ، ولاكسر المصارع ، بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف

---

١) أقلها . الف ب .

وأن يظهر حقيقة الحال في هذه المصارعات لئلا يغتر المقلدون، بقول من يدعي شيئاً لا يقدر على بيان ما يدعيه تشوقاً وتصلفاً واراءة ما ليس في نفسه .

والله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل . والقول الغير المطابق ، والعمل الذي لا يكون وسيلة خير وكمال ، ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والسيئات في العقائد والاقوال والافعال ، انه ملهم العقل وملقن الصواب، منه المبدأ واليه المآب . والحمد لله رب العالمين .

تم بعون الله الملك الوهاب .

الفهارس العامة

* الايات الكريمة
* الاحاديث الشريفة
* الامثال العربية
* المذاهب والمدارس العقائدية
* الاعلام والاشخاص
* الكتب والمصادر
* المصطلحات الفلسفية

الايات الكريمة

فلا تجعلوا لله انداداً وانتم تعلمون ١٠٦ ، ٧٢

ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ١١٢ ، ٧٢

أفي الله شك فاطر السماوات والارض لااله الاالله ١٠٢

ذلكم بأنه اذا دعي الله وحده كفرتم ١٠٤

اذا ذكرالله وحده اشمأزت قلوب الذين لايؤمنون ١٠٤

واذا ذكرت ربك ولوا على أدبارهم نفوراً ١٠٤

ان كل من في السماوات والارض الا آتى الرحمن عبداً ١٠٧

وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً ١٠٧

رب العالمين * رب موسى وهارون ١٠٨

فأتبعه شهاب ثاقب ١٠٨

وهو على كل شى 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 النبى انا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ٢٠٠

الاحاديث الشريفة

اذا انتهى الكلام الي فأمسكوا ١١١ ، ٥٠

اذا لم تستحى فاصنع ماشئت 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
اذا أعياك جاراتك فعوكي على ذى بنيك ١٠١
اذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا ٥٠
الجرب يعدي ٤
حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ١٦٣
الحرب يعدي ٤
رمتنى بدائها وانسلت ٢٦
الشعير يؤكل ويذم ٢٣
لسناممن يقعقع بالسنان ١٥٧
من تعاطى علم مافوقه ابتلي بجهل ماتحته ٩٥
من كثر كلامه كثر سقطه ١٢٤

المذاهب والمدارس العقائدية

الاشاعرة ١٢٧ ، ١٢٠ ، ٨٣

الباطنية ١٤٩

البغاة ٨٣

البقاة ١٢٤

التعليميون ٨٢

الحشوية ٥٣

الحكماء ١٨٠ ، ١٤٥

الرواقيون ١٤٨

السباميا 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
النصارى 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 البصرى : ٥٥ .
الخليل عليه السلام : ١٠١ .
دهخدا : ٥٧ ، ١٠٣ ، ١٢٤ .
زرادشت : ٩٨ .
الشهرستانى : ٣ ، ٤ ، ٥ .
الشيخ الصدوق : ٩٣ .
على بن جعفر الموسوى نقيب ترمذ : ٥ .
فرفوريوس : ٥٨ .
فيثاغورس : ١١١ .
محمد بن كرام السجستانى : ١٥٨ .
محمد بن عبدالكريم : 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

الاشارات ٦

اصول الكافى ٥٠

امثال وحكم ١٢٤

الامثال النبوية ١٦٣ ، ٩٣

التعليقات ٦

التفسير للقمى ١٦٣

التوحيد للشيخ الصدوق ١٧٩

الخصال ٩٣ ، ٢٥

ديوان الاديب صابر الترمذى ٥

الشفاء ٥ ، ٦

كشاف اصطلاحات الفنون ٥٣

لغت نامه دهخدا ٥٧

لسان العرب ٢٦
محبوب القلوب للديلمى ١١١ ، ٩٨ ، ٥٨ ، ٢٦
مجمع الامثال للميدانى 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 .

الاخياس : ٥٩ .

الاحكام : ١٣٦ ، ١٣٧ .

الاستعداد : ١٩٠ .

الاشتراك : ٧٨ .

الاضافات : ٦٩ .

الاضافة : ١٠٦ ، ١٧٦ .

الافلاك : ١٨١ .

الاقل : ١٦٤ .

أقسام الجوهر : ٣٢ .

الاقنوم : ١٢٠ .

الاكثر : ١٦٤ .

الامكان : ١٠٣ .

الانواع : ١٣١ .

الاول تعالى : ١٨٦ .

الاولية : ٩ ، ١٦٢ .

الايجاب : ١٧٧ .

الاين : ١٢ .

ايهام العكس : ٢٩ ، ٣٦ .

البسيط : ٣٤ .

التابع : ١٧٥ .

التأثير : ١٢٥ .

التأخر : ١٥٢ ، ١٧٨ .

التثليث: ١١٩ .

التحيز: ٢٤ .

التخصيص : ١٠٧ .

التدبر : ٤٠ .

التسلسل : ١٩٤ ، ١٩٥ .

التشكيك : ٥٥ ، ٦٠ ، ٧٩ ، ١٢٤ .

التطبيق : ١٦٦ .

التعاند : ٣٣ .

التعدد : ١٣٥ .

التعطيل : ١٦٠ ، ١٦١ .

التعقل : ٣٠ ، ٤٢ .

التعلق : ٣٩ .
التعميم : ١٠٧ .
التقدم : ١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٧٨ .
التقدير : ١٦٣ .
التكثر : ٦٣ .
التكوين : ١٤٣ .
التسائل : ٣٧ .
التنامية : ٨٢ .
التميز : ٦٣ ، ١٥٤ .
التناهى : 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 المبادى : ١٨٣ .
الحيثية : ١٠ .
الخصوص : ٧ .
دائم الوجود : ١٥٣ .
الدوام : ١٥٥ .
الدور : ١٦٩ .
الدهر : ١٤٨ ، ١٨١ .
الذات : ٥٦ .
الذاتي : ١٢١ .
الروحانيات : ١٨١ .
الزماني : ١٣٤ .
السرمد : ١٤٩ .
السلوب : ٦٩ .
شمول الأعراض : ٢١ .
الشمول بالسوية : ٦٦ .
الصورة : ١٠ ، ١٤ ، ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ١٨٨ .
العام : ٧٨ .
العالم : ١١٢ ، ١١٣ .
العرض : ٨ ، ٢٠ ، ١٤ .
العرضى : ٥٥ ، ٥٦ .
العقل : ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٩ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ .

العقول : ٨٠ ، ٩٢ ، ١٨٣ ، ١٩٨ ، ٢١٠ .
العلة : ١٣٧ ، ١٩٦ .
العلل : ١٥٠ .
العلم : ١١٢ ، ١١٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٤٣ .
العموم : ٦٧ .
الغاية : ١٩٧ .
الغنى : ١٠٣ ، ١٠٤ .
غير المتناهى : ١٦٥ .
الفاعل : ١٩٧ .
الفصل : ٤٨ .
الفطرة : ١٠٢ .
الفلك : ١٩٩ .
الفيض : ١٧٤ .
القبل : ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ .
القدم : ١٤٨ .
القسمة : ٢١ ، ١٥ ، ٢٧ .
القوام : ٣١ .
القول الشارح : ٤٧ ، ٤٨ .
الكثرة : ١١١ .
الكره : ١٩٢ ، ١٩٤ .
الكلى : 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 .
المبادى : ١٨٤ .
المبدأ : ٩٦ ، ١١٦ ، ١٣٠، ١٣٢ ، ١٥٨ ، ١٩٦ .
المتحرك : ١٩٣ .
المتحيز : ١٠ .
المترادف : ٥٩ .
المتضائفين : ٣٢ .
المتفقة : ٥٧ .
المتقدم : ١٥٧ .
المتناقضين : ٣٦ ، ٤٦ .
المتناهى : ١٦٥ ، ١٦٨ .
المتواطئة : ٥٧ .
المجامع : ١٩ .
المحل : ٢٢ ، ٣٥ ، ٣٨ .
المركب : ٣٥ .

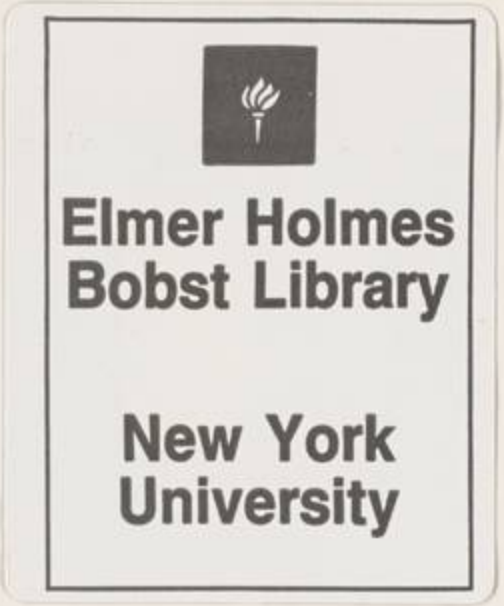
المستغنى : ٣٠ ، ٣٩ .
المستفيد : ٢٧ .
المشترك : ٥٩ .
المشككة : ٥٧ .
المشهورات : ١٣٥ .
المعقول : ١٢٦ .
المعلول : ٨٨ ، ٨٩ ، ١٣٧ ، ١٥٠ .
المعلولات : ١٨٩ .
المعية : ١٧٨ .
المفارقات : ٨٤ ، ١٨٠ ، ١٨٥ .
المفارقة : ١٨٦ .
المفيد : ٢٧ .
المقادير : ١٩١ .
المكاني: ١٣٤ .
المسكن : ٨٥ ، ١٧٢ .
المنفصلة : ٣٣ .
الموجب : ١٧١ .
الموجود : ١٦ ، ٥٨ ، ١٠٩ .
الموضوع : ١٤ ، ٧٦ .
النبوة : ١٩٨ .
النفوس : ١٨٧ .
النوع : ٥٢ ، ٧٥ ، ٧٦ .

الهياكل : ١٨١ .
الهيولى : 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

خطبة الكتاب	٣
مقدمة نصير الدين الطوسي	٣
فهرس المسائل الواردة في الكتاب	٧
حصر أقسام الوجود	٨
اثبات واجب الوجود تعالى	٤٤
التناقض الاول	٤٥
التناقض الثاني	٤٧
التناقض الثالث	٥٠
توحيد واجب الوجود تعالى	٧٣
التناقض الاول	٧٥
التناقض الثاني	٧٦
التناقض الثالث	٧٧
كيفية صدور الكثير عن الواحد	٧٧
علم واجب الوجود تعالى	١١٢

التناقض الاول	١١٥
التناقض الثاني	١١٧
التناقض الثالث	١١٨
النقض والابرام	١١٨
المعتقد الحق في المسألة	١٤٣
حدوث العالم	١٤٧
التقدم والتأخر والمعية	١٥٢
الاعتراض على ابن سينا	١٥٥
مجاراة العقول	١٨٣
اشكالات	١٨٨
سؤالات واشكالات	١٩٣
فصل : الشك	١٩٦
في اثبات النبوة	١٩٨
خاتمة في اعتذار المصنف	٢٠٠
الفهارس العامة للكتاب	٢٠٣
فهرس الايات الكريمة	٢٠٥
فهرس الاحاديث الشريفة	٢٠٧
الامثال العربية	٢٠٨
المذاهب والمدارس العقائدية	٢٠٩
الاعلام والاشخاص	٢١١
الكتب والمصادر	٢١٣
المصطلحات الفلسفية	٢١٥


Elmer Holmes
Bobst Library
New York
University

NYU - BOBST
31142 01571 5462
B753.S43 M838 1984 Musari al-musari