

من مخطوطات
مكتبة دار الحديث العامة

(١١)

مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ

بإيضاح الفيلسوف الحكيم القذوبي

أبي جعفر نصير الدين

محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

٥٩٧-٦٧٢ هـ

تحقيق
الشيخ حسن البصري

بإهداء
السيد محمود الرشيدي

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي

قم - إيران

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 015450784

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

DUE JUN 15 1998

DUE JUN 15 1998

1002 51 N11

TUST
iii

من مخطوطات
مكتبة آية الله المرعشي العجمي

(۱۱)

هدیه از کتابخانه عمومی آیه الله العظمی
مرعشی نجفی قم بکتابخانه

۱۳۵

مِصْلَعُ الْمِصْلَعِ

تأليف الفيلسوف الحكيم القدوسي

أبي جعفر نصير الدين

محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

٥٩٧-٦٧٢ هـ

تحقيق
الشيخ حسن المعري

باهتمام
السيد مجود المرعشي

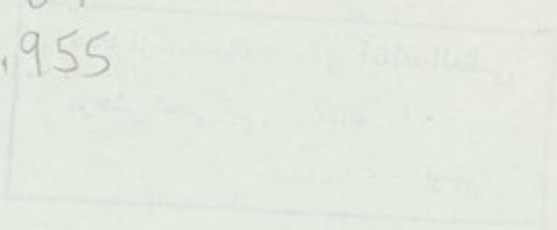
2274

87

955

مكتبة جامعة القاهرة
مركز الدراسات والبحوث الإسلامية

(11)



مِصْرُ الْمَصَارِعِ

كتاب مصارع المصارعين

تأليف: الشيخ محمد باقر

ترجمة: محمد باقر

كتاب : مصارع المصارع

تأليف : نصير الدين الطوسي

تحقيق : الشيخ حسن المعزى

نشر : مكتبة آية الله المرعشى - قم

طبع : مطبعة الخيام - قم

التاريخ : ١٤٠٥ هـ

العدد : (٢٠٠٠) عدد

مكتبة
مركز الدراسات والبحوث الإسلامية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين ، بارئ الخلاق أجمعين ، والصلاة
والسلام على سيدنا خاتم النبيين محمد وآله الطيبين الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الان الى يوم الدين .
(١٠٠ : ١٠٠)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، بارئ الخلاق 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 إلى الله »
« لهم البشرى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون »
« أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوالالباب »

(سورة الزمر : ١٨)

تقديم

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

١ - أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا .

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

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

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

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

ما استفادوه من أفكار هذا البطل الاسلامي العظيم .

٢ - أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني .

كان ذا خبرة واسعة في علم الكلام بحيث يعد من أشهر علماء هذا الفن .
وله من فن المناظرة والبحث حفظ وافر ، وكان من أبرز علماء الاسلام في
هذه الفنون .

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

٣ - نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي .

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

له في العلوم العقلية والاعتقادية والرياضية كتب ورسائل قيمة .
حرر رسائل جمة مما بقي من تراث فلاسفة يونان وحياء 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 ، فإنك بعد أن تأملت وأمعنت النظر في
تضاعيف كلمات الشهرستاني لم يبق لك بد إلا أن تحمل تأليفه على الثاني وكأنه
قد اغتر بما عنده من العلم بالكلام ، كما يقول : وليعلم اني قد بلغت من العلم

بأطوريه ...»^١ .

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

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

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

وفي هذا الاطار ألف كتاب « مصارع المصارع » ، ولم يكن غرضه منه
نصرة ابن سينا ومذاهبه الفلسفية كما يقول : غير ناصر لابن سينا في مذاهبه ...^٤
فبين الحق 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 ن 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 أو زلة في تقويم العبارات ، فاننا في بدء المسيرة الطويلة لتحقيق الكتب
ونحتاج الى المزيد من العون والملاحظات .

وانه تعالى هو الهادي الى الصواب في المبدأ والمآب .

حسن المعزى الطهراني

قم : أول رمضان المبارك ١٤٠٥ هـ

سيرة الشيخ الرئيس

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

وهو :

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

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

العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى يقضى مني 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 أبو عبد الله الناطلي وكان يدعي التفلسف ، فأنزله أبي دارنا واشتغل بتعليمي، وكنت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتردد فيه الى اسماعيل الزاهد وكنت من أفره السائلين وقد ألقت طرق المطالبة ووجوده الاعتراض على المعجب على الوجه الذي جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بقراءة كتاب ايساغوجي على الناطلي ، 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 أوسته، ثم توليت

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

حل بنفسى بقية الكتاب^١ بأجمعه .

ثم انتقلت الى المجسطى ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لى الناتلى : تول قراءتها وحلها بنفسك ثم أعرضها على لابىن لك صوابه من خطائه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب فحالمته ، فكم من مشكل مسا عرفه الا حين عرضته عليه وفهمته اياه . ثم فارقنى الناتلى متوجهاً الى كر كانج . واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروع من الطبيعىات والالهيات وصار أبواب العلم تنفتح على .

ثم رغبت فى علم الطب وقرأت الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب لىس هو من العلوم الصعبة ، فلذلك برزت فىه أقل مدة حتى بدأ فضلاء الاطباء يقرأون على علم الطب . وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا بوصف . وأنا مع ذلك مشغول بالفقه وأناظر فىه ، وأنا يومئذ من أبناء ست عشرة سنة .

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

والذى كنت أتجبر فىه من المسائل ولا أظفر فىه بالحد الاوسط فى القياس أتردد بسبب ذلك الى الجامع وأصلى وابتهل السى مبدع الكل حتى يفتح لى المنغلق منه ويسهل المتعسر ، وأرجع بالليل الى دارى وأحضر السراج بين يدي واشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف عدلت

(١) كذا فى المتن والانسب : توليت بنفسى حل بقية الكتاب .

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

وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الان لم أزل ازدد الى اليوم فيه
شيئاً . حتى أحكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي . وانتهيت الى العلم الالهي
وقرأت كتاب مابعد الطبيعة فلم أفهم ما فيه والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت
قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به .
وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه . فخصرت يوماً وقت
العصر في الوراقين فتقدم دلال بيده مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي فرددته رد متبرم
معتقد أن لافائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتره فصاحبه محتاج الى ثمنه وهو
رخيص وأبيعهك 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 علي ظهر الלב .
وفرحت بذلك وتصدقت في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء شكر الله 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 في القرآن
الكريم «شراًباً طهوراً» لاما حرمه الاسلام فان شأنه أجل من ارتكاب هذه المعاصي ، والشاهد
عليه قوله لكيما تعود الي قوتي فان الخمر تورث الضعف في الانسان ولا تكون موجياً
لتزويد القوى .

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

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

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

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

وكان في جوارري أيضاً رجل يقال له أبو بكر 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 ، وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده فانه لم يعر احداً ينسخ منهما .

ثم مات والدي وتصرفت بي الاحوال وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ودعنتي الضرورة الى الاخلال ببخارى والانتقال الى كر كانج ، 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 مشاهرة
تقوم بكفاية مثلي .

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

ثم مضيت الى دهستان ومرضت بها مرضاً 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 ابو عبيد : فهذا ما حكاه لي الشيخ من لفظه .

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

- ١ - القانون في الطب
- ٢ - الشفاء في الحكمة والمنطق والرياضي والهندسة والحساب والهيئة
- ٣ - الحكمة المشرقية في المنطق والحكمة
- ٤ - الاشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة
- ٥ - البر والاثم في الاخلاق
- ٦ - النجاة في الحكمة
- ٧ - المباحثات في الحكمة
- ٨ - التعليقات في الحكمة
- ٩ - لسان العرب في اللغة
- ١٠ - المبدء والمعاد

حياة الشهرستاني المتكلم

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

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

ولد في سنة ٤٦٧ أو ٤٦٩ أو ٤٧٩ الهجرية في بلدة « شهرستان » من بلاد
خراسان .

لم يوجد في الكتب ذكر عن أيام أبيه وأجداده .

قضى أيام الطفولة وبدء الشباب في بلدة الجرجانية « كركانج » في تحصيل
العلوم الأولية كالكتابة والقراءة واللغة والتجويد والادب والمنطق .

ولما بلغ حد الشباب خرج عن مسقطه رأسه وانتقل الى نيسابور ، وكان
نيسابور في هذا العهد من أهم مراكز العلم في البلاد الإسلامية .
أساتذته :

توجه في نيسابور الى الفقه الأشعري ، وقرأ الفقه عند :

١ - أبي المظفر أحمد الخوافي المتوفى سنة ٥٠٠ بطوس .

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

المتوفى سنة ٥١٤ .

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

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

أبي المعالي الجويني وتوفي سنة ٥١٢ .

٤ - وأخذ الحديث عن أبي الحسن علي بن 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 حجاج بيت

الله الحرام.

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

« أسعد المهيني » رئيس الجامعة . وجذب قلوب المستمعين لطلاقة 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 « صدر المشرق » . ونصير الدين محمود الملقب به « عين

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

تأليفاته : الموجود منها :

١ - نهاية الاقدام في علم الكلام .

٢ - مصارعة الفلاسفة .

٣ - مفاتيح الاسرار ومصابيح الانوار في تفسير القرآن .

٤ -- علم واجب الوجود ، كتبه لمحمد الايلاقي .

٥ .. مسألة اثبات الجوهر الفرد .

٦ -- الملل والنحل .

٧ -- المكتوب من مجلس عقده في خوارزم .

مكانته العلمية :

كان له حظ من علوم متعددة لكنه كان متبرزاً في علم الكلام والخطابة والوعظ ، ومؤلفه الخالد «الملل والنحل» هو الشاهد على تبحره في هذا العلم .
وأما قدرته في الخطابة والوعظ فنظهر من تفويض هذا المنصب اليه في النظامية ببغداد بأمر « أسعدالمهيني » رئيس الجامعة .
ألف الشهرستاني رسائل وكتباً في العلوم العقلية لكنه لم يبلغ حد الحكمة والتبرز في الفلسفة .

وعند التحقيق في كلماته وبيانه يظهر صدق هذا المدعى وان كنت في ريب « أيها القارئ الكريم » فراجع كتاب تنمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي^١ ومصارع المصارع لنصير الدين الطوسي ، وكتاب الاسفار لصدر الدين الشيرازي^٢ .
وما ذكره الجلالى النائيني في كتابه الذى ألفه في شرح أحوال الشهرستاني فى ص ٦٢ بهذه العبارة : « ظاهراً شهرستاني 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 ٢/٣٩٦ .

حياة الفيلسوف الطوسي

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

كان أبوه محمد بن الحسن من فقهاء الشيعة ومحدثيهم . وبعد أن بلغ سننى
التمييز تعلم القرآن والاحاديث وفنون الادب عند معلميه 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 الموصلى .

معين الدين سالم بن بدران المصري .

الشيخ أبو السعادات الاصفهاني .

كمال الدين ابن ميثم البحراني ، قيل : انه كان يقرأ الحكمة عند نصير الدين وهو يقرأ الفقه عند ابن ميثم ، وان ضعفه بعض أرباب التراجم .
قرأ عنده جم غفير وجمع كثير من الاعلام ، نشير الى أسماء بعضهم :
جمال الدين أبو منصور حسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي .
أبو الثناء محمود بن مسعود بن مصلح الدين الكزروني .
أبو محمد ، رضا بن فخر الدين محمد بن رضي الدين محمد الحسيني
الافطسي الابي .

ركن الدين أبو الفضائل حسن بن محمد بن شرف شاه العلوي الاستربادي .
ألف كتباً ورسائل وحواشي كثيرة يبلغ الموجود منها الى تسعة وتسعين ومائة
نشير الى أهمها :

١ - شرح الاشارات والتنبيهات في العلوم العقلية .

٢ - تلخيص المحصل في العلوم العقلية .

٣ - تحرير المجسطي في الرياضيات .

٤ - تجريد الاعتقاد في المنطق والكلام .

٥ - أساس الاقتباس في المنطق .

٦ - تحرير اقليدس في الهندسة والرياضيات .

٧ - الجوهر النضيد في المنطق .

٨ - الاسطرلاب .

٩ - مصارع المصارع في العلوم العقلية .

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

(٢) أبو محمد خ ل .

١٠ - التذكرة وشرح التذكرة في الهيئة .

١١ - أخلاق ناصري في علم الاخلاق .

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

كان المحقق الطوسي من أجلاء رجال الشيعة ، 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 يقدون بأنفسهم في سبيل اعتقادهم الباطل ولايبالون .

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

وكان قصارى مساعي هذا الفيلسوف الكبير أن أصبح «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 وخوانيين المقول، 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 حریم التشيع والعلم والحضارة .

في طريق التصحيح

اعتمدنا في التصحيح والمقابلة والتحقيق على ثلاث نسخ :

- ١ - نسخة مكتبة سماحة الحجة الاية السيد المعظم المرعشي النجفي دام ظلّه بقم ، والنسخة غير كاملة ، وهي بخط نسخ متوسط وعليها مواضع من التصحيح ، وليس فيها ذكر لسنة الاستنساخ ، واسم من المستنسخ . وهي في المكتبة برقم (٣٩٢٨) وقد رمزنا اليها بـ « الف » .
- ٢ - نسخة مكتبة المجلس النيابي بطهران (كتابخانه مجلس شورای ملي) برقم ١٧١٧ ت ٣٦٠٢٣ . وهي كاملة غير مصححة ، بخط جيد مقرو ، وليس فيها ذكر لسنة الاستنساخ ولا اسم المستنسخ ، وقد رمزنا لها بـ « ب » .
- ٣ - نسخة من المكتبة الوطنية العامة بطهران المحفوظة في الخزانة برقم ٨٥٢ / ٣٠ ، والنسخة قديمة ثمينة جداً بخط غير جيد وعليها مواضع من التصحيح بحيث يمكن الاعتماد عليها ، فيها اسم الناسخ ولكنه بخط غير مقرو وليس فيها ذكر من سنة الاستنساخ ، وقد رمزنا لها بـ « ج » .



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل العلم والصلوة على محمد وآله الطاهرين رتبة فاني لشيئ
بالعلوم العقلية والمعارف اليمينية كنت اوقلت فزاعوا نظرية كتب علمائها
وانت في كلام الناظرين نياتنا من نتاج خواطرهم ومسئولنا من ابتكار
اوقارهم لا يميز بين حقاها وباطلها واقفا على ما بينها وعشقا لاطرافها ايها
مستد الفسوف والكهنة القلب فضرت في انشا طلبة على كتاب يعرف بالمصانعة
للشيخ تاج الدين ابو المنعم محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الذي عرف مصنفه
مع الشيخ الربيع بن ابي الحسين بن عبد الله بن سينا في عدة من المسائل التي
عليها فيما ذكره في كتابه قد عرفت دعواه بالنظر في واستدحجه من استماع
اسمه والتاثير في معانيه فلما طالعت وجدته مستقلا على تواسيفه ونظيره
ضعيفا ومقدما لثامته ومباحث غير مشايرة وتخليط في الالفاظ وتوين
والشال قدم ارجح بدسها غير زجته العلماء وقد اورد في من القول لا يستعمل الا
الاقتسامين بالانتماء والمسبوقين عند العوام قد اضرع في اضرع في
اكثر مصارعاتها وانها في من نظم مبارزات تقرات اذ الكشنة عن تواتر

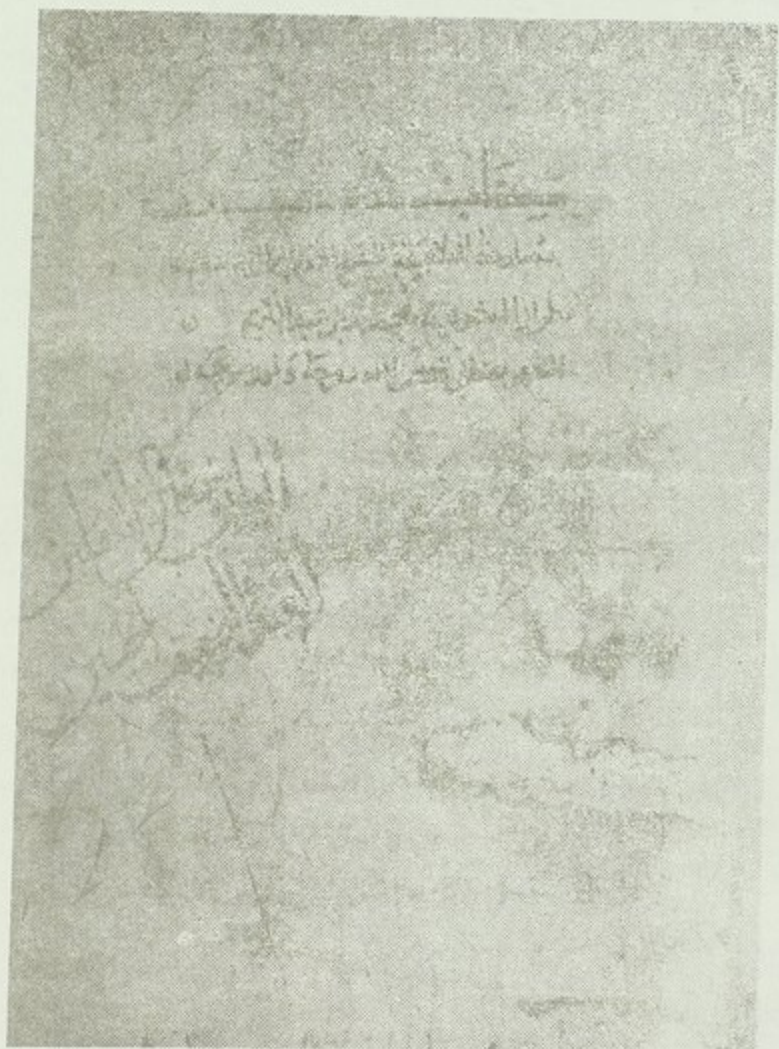
كتاب

مصارعة الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام

طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم

الشهرستاني



لوحة العنوان

حرمه فخدمه بكتاب صنفه - وكان المذنب من سيرة ولد
الملك من الرجل والجل فأنه بالبول والتم بطرقة وبيع
اليساية في معانيه وبالغ في التناهي امين خذ
وما كان الصنف فيه كثير تصدق في سوي استجاب القالات
كلها وحسن الترتيب وجوده الفل والاسم عبر العذر من
فيه الرجل فقد استحسنه الاقران وبلغه الثمن والاختيار
يندرج فيه الاعوار والاعتقان يكثر من الرجل بوجاهات
وقد جمع الاثنان في ان المبرزة علوم الجاهلية وتلك
الورد في الفلسفة ابو علي الحسين بن محمد بن مسعود
يقفه فيها فاهية وان نفس السواد ولا يفقه لا يحق وان
زكوة الجواد واجمع اعلى ان من عرف في المصنفين في كتابه
وعرف كقول من يراه فقد ناز بالسهم الذي يبلغ التصد
الاقصي وله الاعتقاد من طلبه وراوية من ارضته في كتابه
انطالوا ونفقوا فان ذلك ما يراه في حوزة الاسناد
وقد ضمت عليه الجاهلية والاصحاب الفاردين ان ما رآه

ومن تعولي ذروه الكمال الخف من حيا لان الخف
على احد طالع واين طار وارح هدم الخ
الذي من دين واقف نفذوه وتفكيره جز
العزير والاحول ولاقوه للاياته السال العظيم وهذا
يوسع مسایل من الالهيات من جمله ميو سبعين مثله
المنطق والطبيعات والالهيات خفته فيها بورد
بمناقضه وزودت في هوي جفته واركته لا ورثه
فيه ذبته ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن
الامر لا يتكفون الميسلة الاولى في جهه اقسام
الوجود الميسلة الثانية في وجود واجبا الوجود
الميسلة الثالثة في توحيد واجبا الوجود الميسلة
الرابعة في علم واجبا الوجود الميسلة الخامسة
في حدوث العلم الميسلة السادسة في وجود المتاد في حرك
مع السابعة الى الميسلة ثمانية وشكله في فضله
الميسلة الاولى في جهه اقسام الوجود اعلم

ولا عرض الحشا والجماد واليه اوله واوله
 الذي جعله الله ابتداءً واخره علمه في شدة
 مع مظاهر الآلات النباتية الظاهرة من الزاكنات والنبات
 معادتها وما دونها الا ان الله تعالى لا يخلق
 ما كان يخلق الروحانيات فلما خلقه في الزمان
 حدوثها لم يكن في الزمان في انفسه في
 والنزاع الطلوع الى العالمين والاولى ان يكون
 للمخبرات والاولى من تكون الالات والحقائق والرب تعالى هو
 لاوله بل اوله في العالم الاخر بل يكون في
 والاخر اني ليس وجوده في الدنيا والظاهر والباطن
 وجوده مكانا في العالم مع المتناقضات فقط
 في حقيقته تعالى في الزمان والمكان في العالم
 في راجعته في الزمان في الزمان في الزمان
 في راجعته في الزمان في الزمان في الزمان
 واطلب في الزمان في الزمان في الزمان

فمنها ما هو منقول فضا عن المنار والزمان فبذلك ما
استعملت القيد باستعازتها في أفق الفتح الجاهل وعصا
المطلوب صلتها بزاج وضوحه عامضا وما يعني فيضه
تأثيرها وثلة الآلة وضلت الجاهل وعاد العقل الثاني
محدث فيها والخط استقامت عفا وانوجه بعد هذه المعاني
التي طلعت عليها شمس العظمة فطقت هيا في امواج البحار
ويجته في ادراج الرياح الا لا يكون في الشرح الطاهر
والجني في الطاهر فانه يوتس كل الانس وليس في حشر
كل الاعداء شروا لهم بروك الاقواء ولم يعطش في الاعطاش
وما انصبت القلم الى هذه الغاية وتذنت الشرح في
المثله السادسة والسابعة شغلني عنها ما كان في طاهر
تدله ونقصني بها من غير الزمان وطولت في حشر
الشمس في الشقبي وعينه المهر في الشرح في الشرح
سما ايراد في المسائل في امولة وشوق في الشرح
ومحطات في حشرها فهو اولي بها ان شاء الله تعالى

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 على مجلس الأمير ، السيد الأجل ، العالم ، مجدد الدين ، عمدة
الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي (١) ، ضاعف
الله مجده وجلاله ، وأفاض عليه نعمه وأفضاله ، للسكرام سوقها ، ونهيج

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

قال صاحب كتاب «نهاية الأعقاب» إن جعفر بن إبراهيم بن موسى بن إبراهيم بن موسى
الكاظم ، انتقل من أميته - بلدة خراسان - إلى ترمذ ، وتوفي عام ٥٤٥ هـ /
١١٥٠ م .

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

وقد تولى أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي حكم ترمذ ، ودعا العلماء إليه من شتى
مدن إقليم خراسان ، فكتبوا وألقوا 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 » .

لدى المعالي طريقها ، وأظهر مكنون ما جبله الله تعالى عليه ، وأودعه فيه من شرفي الحسب والنسب ، و [لطيفي] الخاسق والخاسق ، وخاتمي العلم والقدرة ، وحارستي الديانة والإمامة ، وحامستي النجدة والشجاعة ، سوى ما اكتسبه من بهجتى الفضائل والتوفى عن الرذائل ، وكمال المعرفة ، وغاية [الحسن] ، ومكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ، والجود والبسطة . و [تلو] طاعة وسمو الرتبة ، مالو باها بواحدة منها أهل زمانه ، كان له السابق المبين والخالفة والبشر .

انتدب أصغر خدمه ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، لعرض ضاعته المزجاة على سوق / ٢٧٠ ب كرمه ، تُقدمه بكتاب صنّفه في بيان المال والنحل^(١) ، على تردد القلب بين الوجل والخجل . فأنعم بالقبول . وأنعم النظر فيه . وبلغ النهاية في معانيه ، وبالغ في الثناء على أصغر خلدس مواليه . وما كان للمصنف فيه كثير تصرف ، سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب ، وجودة النقل .

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

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

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

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

ولمّا تسبر غرر العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناجزة (١) الأقران ومبارزة الشجمان . والاختبار يظهر خبيثة الأمرار ، وبالامتحان يكرم الرجل أو يهان .

وقد وقع الاتفاق على أن المبرز في علوم الحكمة ، وعلامة الدهر في الفلسفة ، أبو علي 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 مراده ، فقد فاز بالسهم المملى ، وبلغ المقصد الأقصى .

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

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

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

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

توفي عام ٤٢٨ هـ ، بعد أن لقب بالشيخ الرئيس .

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

بَلَّه^(١) الاعتراض عليه رداً ورضاً ، وتعقب كلامه لإبطالا ونقضا . فان ذلك باب ضربت دونه الأسداد ، وقبضت عليه الحنظة والأرصاد .

فأردت أن أصارعه / ٣ أمصارعة الأبطال ، وأنازله منازلته الرجال . فاخترت من كلامه في إلهيات الشفاء ، ود النجاة ، ود الإشارات ، ود التعليقات ، أحسنه و [أمته] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

وشرطت على نفسى ألا أفوضه بغير صنعتته ، ولا (٢) على أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلماً جدلياً أو معانداً سوفسطائياً (٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : بله وقد تكون بله - وهو الأرجح - بمعنى : بل أكثر من ذلك . ويمكن أن تقرأ أيضاً : تله ، بمعنى : صرعه أو ألقاه على عنقه وخذته ، وبمعنى أقلقه وزعزعه أيضاً . وهي مؤدبة معنى الصارعة ، 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 وخذته 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 منهجاً للنقد يسير عليه ، فهو لا يناقش ابن سينا بغير طريقته . فان سينا فيلسوف ، لذا أراد تاج الدين أن يكون دحضه لبراهينه بمنهج الفيلسوف ، الذى يبدأ بالعقل ثم يعرض قوله بالنقل ، حتى لا يقال أنه يحتج عليه بمجيب المتكلمين أو الفقهاء ، بينما ابن سينا ليس فقيهاً أو متكلماً .

وأبلغ المجهج تكون من جنس بعضها البعض . فانه 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 العاص حياً تلقف ما أمامها من الثعابين ، أشد بلاغة مما لو كانت معجزته غير السحر . كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام ، لإبراء الأكمه والأبرص ولحياى الموتى في عصر كانت السيادة فيه للأطباء ، فكانت حجته عليهم بالغة . ولعجازه لهم سبباً في تسليمهم له والله تعالى .

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

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

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

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

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

(١) مكتوبة في 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 الشهرستاني هنا إلى مصدر من مصادر المعرفة عنده ، وهو الشرع الذى
يتضمن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

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

المجلس العالي ، على أسعد طالع ، وأيمن طائر ، وأوضح هدى ، وأنجح سعى ، وأصوب رأى وتدبير ، وأنقب تقدير وتمسكير ، في - درز حريز من الله العزيز . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وهذه المصارعة في سبع مسائل من الإلهيات ، من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعات والإلهيات^(١) ، ختمته فيها بوترده ورشقته^(٢) بمشاقصه^(٣) ، ورددته في يهوى حفرته ، وأركسته^(٤) لآم رأسه في زبيته^(٥) . ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، وليكن أكثر الناس لا يشكرون .

المسألة الأولى : في حصر أقسام الوجود .

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

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

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

(٣) مشاقصه : سهامه

(٤) أركسته : أوقفته ورددته . يقال : ركس الشيء إذا رددته ورجعته . وأركسته فارتكس . وفي التزويل « والله أركسهم بما كتبوا » س النساء : اقتباس من آية ٨٨ « انظر لسان العرب لابن منظور ٤٠٥/٧ ، ٤٠٦ » .

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

- المسألة الثانية : في وجود واجب الوجود .
المسألة الثالثة : في توحيد واجب الوجود .
المسألة الرابعة : في علم واجب الوجود .
المسألة الخامسة : في حدث العالم .
المسألة السادسة : في حصر المبادئ ، حولت مع
السابعة : إلى مسائل مشكلة ، وشكوك^(١) معضلة .

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

« ولا أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة ، شغلني عنها ما قد تكادني ثقله ، ونهضني حمله من قن الزمان وطوارق المدثنان ، فإلى الله تعالى المشتكى . وعليه العول في الشدة والرخاء » .

المسألة الأولى

في

حصر أقسام الوجود

اعلم / لء 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 ، الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو .
وبالعرض . القائم بالمتحيز^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل بزيادة واو : وبتقسيم .

(٢) مكتوبة في الأصل : عنو .

(٣) مكتوبة في الأصل : بالمتحيز .

والجوهر والعرض من المقولات التي لا يمل الفلاسفة شرحها وعرضها في كتبهم . وقد
جعلها الفلاسفة المسلمون أصلا من أصول المنطق الصوري . والواضع الأول للمقولات —
وهي عشر — أرسطو طاليس ، الفيلسوف اليوناني الشهير ، والمعلم الأول ، الذي قال إن
المعرفة تقوم على أسس عشرة ، منها ينطلق الفكر السليم المستقيم في اتجاهه نحو التعميم .
وهذه الأسس العشرة هي المقولات المعروفة : الجوهر ، والسكن ، والسكيف ، والإضافة ،
والأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال .

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

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

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

وأحوال وجود جوهر ليس بمتحيز ، ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز .
لكن التقسيم الأول ، صحيح ، دائر بين التني 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 شوه 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 له بمتحيز . وهذا أعجب !
وأما الفلاسفة ، فقد أثبتوا جواهر عقلية ليست بمتحيزات مثل :
العقول والنفوس والمواد والصور ، وأثبتوا أعرافاً ليست قائمة بمتحيزات
مثل الحركات في الحكم والكيف ، وغير ذلك .

وقد أورد [١] بن سينا تقسيماً في مبدأ إلهيات «النجاة» ، وادعى أنه
حاصر بجميع أقسام الموجودات . فأنقله على وجهه^(١) ، ثم أبين وجه
الخطأ فيه .

(١) بالرجوع إلى كتاب «النجاة» لابن سينا ، وجدت النص الذي نقله الشهرستاني ،
مأخوذاً من القسم الثالث من الكتاب ، وهو في «الحكمة الإلهية» ط ١٣٥٧ هـ /
١٩٢٨ م وبالتحديد من ص ٢٠٠ . وبمقارنة النسخ ، 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 بأمره ، كالحاصل في الوند والحائط ، فانهما وإن اجتمعا ، فداخل الوند غير مجامع لشيء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسببته فقط .

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

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

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

وكل ذات لم يكن في موضوع ، فهو جوهر .

وكل ذات قوامه في موضوع ، فهو عرض .

فقد (٩) يكون الشيء في المحل ، ويكون مع ذلك جوهرراً لا فى

(١) مكتوبة في النجاة ص ٣٠٠ : مجامعة .

(٢) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : يكونا .

(٣) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بل .

(٤) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بحاله .

(٥) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : الجميع .

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

(٧) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : إذا .

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

(٩) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : وقد .

موضوع (١) ، إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به ليس متقوماً بذاته ، ثم هو (٢) مقوماً له ، ونسبته صورة .
وأما إثباته ، فقد يأتي من فعل (٣) .

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

وإن لم يكن في محل أصلاً ، فإما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه ، أو لا يكون .

فإن كان محلاً بنفسه (٦) ، فإنا نسبه هيولى المطلقة (٧) .

-
- (١) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ : أعنى لا في موضوع .
(٢) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ : ثم يكون مع هذا مقوماً له .
(٣) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ : بعد .
(٤) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ : أن لا يكون ، وهو الأصح .
(٥) ورد في النجاة من ٢٠٠ هذه الكلمة العبارة التالية : فإن كان في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل ، فإنا نسبه
(٦) وردت الجملة التالية : لا تركيب فيه ، وذلك بعد كلمة : محلاً بنفسه . في كتاب النجاة من ٢٠٠ .

(٧) مكتوبة في النجاة من ٢٠٠ « الهيولى » بزيادة ألف ولام . والهيولى المطلقة عند ابن سينا هي الجوهر الذي هو محل بنفسه لا تركيب فيه ، فهو لا يحتاج إلى أن يكون في محل أصلاً . وتختلف الهيولى المطلقة عن الهيولى المتعينة . فالأولى لم تتمين بعد ، والثانية هي الجسم المتعين المركب من مادة وصورة .

وفكرة الهيولى — ولفظها — فكرة يونانية . ومعنى كلمة « هيولى » في اليونانية هو : الأصل والمادة . وهي في اصطلاح الفلاسفة عبارة عن جوهر في الجسم ، قابلة لما يمرض لذلك الجسم من عوارض الاتصال والانفصال . فهي محل للصورتين : الجسمية والنوعية . (انظر التعريفات للجزيناز من ٢٣٠) .

والجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه أحد جزئيه . يقول ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » القسم الثالث من ٤٧٣ : (ولما كان الواحد من الأجزاء . و =

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

وأما إذا كان الشيء في محل ، فهو^(٢) موضوع ، فإنا نسميه عرضاً .

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

فقال : لا تشك أن [ها هنا]^(٣) وجوداً ، وكل وجود فإما واجب
وإما ممكن .

فأقول في الاعتراض ، وبالله التوفيق :

القسمان الأولان - وهما الجوهر والعرض - من أقسام الوجود من

كل واحد منها ، متقدماً) فالهولى لا تتقدم الصورة ، لأنها شيء ما بالقوة ، فإذا حصلت
كانت واقعة بالفعل ، فهي الجسم ، ولذا فالجسم - كذلك - لا يتقدم الهولى .
والتقسيم الذى يورده ابن سينا هنا شبيه بتقسيم فلاسفة اليونان ، وهذا ما دعا
الشهرستاني 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 في نظر ابن سينا لا تخلو عن المادة الجسمية ، كما لا تخلو المادة
الجسمية عن الصورة . ولا يشترط ابن سينا في الجسم أن يكون فيه بالفعل أبعاد ثلاثة هي :
الطول والعرض والعمق ، كما لا يدخل التناهي في ماهية الجسم ، وإنما يعتبره لاحقاً من
اللاحق . ويقول إن الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل
واحد منها قائم على الآخر ، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة . والجسم من حيث هو
هكذا - أى من حيث فرض الأبعاد الثلاثة فيه - هو جسم ، والمعنى منه الرسم
في الذهن من الأبعاد هو الصورة الجسمية . أما اللاحق ، فهو من باب السك لا من باب
الصورة الجسمية .

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

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

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

ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته ، وإلى ممكن لذاته . ويلزم أن تكون
الجوهرية جنساً والوجوب فصلاً ، فيكون مركباً من جنس وفصل .
ويتأكد هذا الإلزام بقوله في رسم^(٢) الجوهر : لأنه الموجود لا في
موضوع ، فإن واجب الوجود موجود لا في موضوع .

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

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

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

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

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

(م ه — مصارعة الفلاسفة)

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

ثم لى 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 ويمكن .

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
بجامع الآخر بأمره ، إلى قوله : كان كل واحد منهما وجوداً شائعاً في
الآخر بأمره .

أقول : هذه القضية منتقضة من وجوه ، والتالى^(١) لم يلزم المقدم لزوماً
بديناً ولا غير بين . فإن العرضين ذاتان يجتمعان في محل ، ثم لا يكون كل
واحد منهما غير مجامع الآخر بأمره ولا شائعاً في الآخر بأمره .

والحال في الهبولى ٦ ب والصورة بخلاف ذلك . فان الصورة شائعة

(١) مكتوبة في الأصل : البانى .

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

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

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

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

فكيف مردها سرداً واحداً رمياً في عمائة ، وليس ذلك على منهاج

المنطق ؟ !

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

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

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

(٢) مكتوبة في 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 أحدهما مفيدا لمعنى يصير الشيء موصوفا والآخر مستفيدا ، تقسيم صحيح . إلا أنه جعل الثابت والمستفيد محلا ، وغير الثابت [والمفيد]^(١) 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 في قوامه عن الحال فيه ، وهو العرض . فأحد المحلين ثابت بالحال ، والثاني ثابت بذاته . فكيف يستويان في المحلية ١٩

على أنه سمي المحل الذى يستغنى في قوامه عن الحال ، موضوعا . والذى لا يستغنى . هيولى . والموضوع هو الجسم ، إذ الجسم يستغنى في قوامه عن الحال .

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

بقوله : 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) بيان بالاصل ، عدا وجود المعرفين الأخيرين الباء والذال .

وليس هذا مما يعد ثباتاً ، بل هو بكلام المجازين أشبه ، وعن مناهج العقلاء أبعده^(١) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) مكتوبة في الاصل : فكثير .

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

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

وكما لا تخلو الهبولى عن الصورة وجوداً ، فما الفرق بين القسمير ؟
وهذا شك أوردناه فما التقصى عنه ، ولات حين مناص ١

وأما أفسام الجواهر التى^٨ ذكرها ابن سينا ، فغير محصورة بالسلب
والإيجاب المتقابلين ، حتى يظهر التعاند فى المنفصلات ، فلا يشذ عنها قسم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولعله اقتصر نوع اقتصارها هنا ، وكان من ٨/ ب حقه أن يقول : فإما أن يكون محلاً بنفسه أو لا يكون .

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

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

ثم المحل البسيط هو الهولي ، والمركب هو الجسم .

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

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

والجسم محل مركب للعرض لا للجوهر .

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

فاذا رجع القسمان إلى قسم واحد .

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

وقد أغفل التقسيم الذى أورده أقساما من الجوهر ، وهى الجواهر
[الثالثة] من ٩ 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^(٢) ، 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 يرسم فى العقل ، ويشمل ماهيات الأشياء (٣) شمولا

(١) مكتوبة فى الأصل : يقيم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : وجوها .

(٣) الوجود عند الشهرستاني هو القابل للقسمة العقلية ، وهو يشمل ماهيات الأشياء
على حد سواء . هذا الوجود لا بد أن يكون له معنى يرسم 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 تربيته الله تعالى عن الوجود المادى من جهة ، ولأثبت وجوده من جهة أخرى
من الناحية العقلية دون التدخل فى الكيفية .

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

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

ما يستغنى في قوامه عن الحال ، ويعنى^(٣) به أن ماله باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ، ويسمى الهيولى / ٩ ب .

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

ولما كان الجسم مركباً من هيولى وصوره ، وهو جره ، فجزاه جوهراً . فإن الجوهراً لا يتركب من عرضين ، والجسم لا يتركب من جوهريين عقليين .

== فهو يعتبر « الوجود » من الأسماء المتواطئة التي تقبل التقسيم من حيث المعنى . وقد سبق أن أشار في بداية الكلام عن حصر أقسام الوجود إلى أن ابن سينا قسمه إلى جوهري وعرضي . ثم أشار بتكامله إلى تقسيم آخر ، وهو ماله أول وماله أول له ، وإلى ما ليس بتعريف ولا قائم بتعريف . فهذه كلها أقسام للوجود .

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

(٢) مكتوبة في الأصل : غيب .

(٣) مكتوبة في الأصل . يقنى .

فأما الحال ، فينقسم إلى :

ما لا يستغنى عنه محله في قوامه ، وذلك هو الصورة الجسمية ، مثل التحيز ، والاتصال الذي لا ضده .

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

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

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

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

والمحل والحال معاً شخص معين ^(١) .

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

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

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

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

(٢) مكتوبة في الأصل : عنها .

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

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

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

وماله تعلق تدبير بين الحال والمحل معا حتى يتوجه إلى كالاتهام من مبادئها ،
فلا ينخلو : إما أن يكون مدبراً للمحل ، أعنى العالم بأسره ، وتدبيره تدبير
كلى لا جزئي ، فتسمى النفس السكلية .

وإما أن يكون مدبراً للأجسام الجزئية^(٣) ، أعنى بعضها دون بعض .

وذلك ينقسم إلى :

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

(٢) العقل الفعال : يقول أرسطو : كما أن في جميع الطبائع شيتين : أحدهما
هيولى كل جنس ، وهذه الهيولى هي جميع الأشياء في حد القوة ، والآخر علة فاعلة . .
فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع ، والعقل الفعال . . . مفارق
لجوهر الهيولى ، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء . والفاعل أبداً أشرف من المفعول .
(انظر في النفس ص ٧٤ ، ٧٥) .

ويقول ابن سينا : إن الشيء لا يخرج من ذاته إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل وهو
صور المعقولات . فهناك شيء يفيد النفس ويطبغ فيها من جوهره صور المعقولات ، لأنه
— لا محالة — عنده صور المعقولات ، وهذا الشيء بذاته عقل . وهو ليس بالقوة ،
ولأنما يخرج القول من القوة إلى الفعل ، ويسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة عقلاً فعالاً ،
كما يسمى العقل الهولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً ، والعقل السكاني بينهما يسمى عقلاً
مستفاداً . (انظر أحوال النفس ص ١١١ ، وانظر أيضاً النجاة ص ١٩٢ ، ١٩٣) .

ويرى ابن سينا أن العقل الفعال منفصل عن الإنسان ومفارق له .

(٣) مكتوبة في الأصل : الجزفة .

مدبرات الأجرام السماوية ، التي لا تقبل الكون والفساد ، فتسمى النفوس الملكية ، وهي متعددة تعدد الأفلاك والأجرام التي قامت عليها الأرصاد أو فئات أرصاد العباد / ١٠ ب .

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

والنفوس الإنسانية ، التي لا تفسد بفساد المزاج ، وتديرها تغيير عقلي .

وأما ما لا تعلق له بالحال والمحل ، أعني المفارقات لمواد الأجسام ، فلا تقتضى الحكمة أن تكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمرأ .

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

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

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

(١) مكتوبة في الأصل : نقبض .

(٢) مكتوبة في الأصل : يجب .

(٣) يبدو أن الشهرستاني قد أورد تقسيمه — الذي قال إنه حاصر — للوجود ضاهياً به ابن سينا . ولما وجد نفسه قد انتهى لمي وضع سلسلة مترتبة في الوجود تبدأ من الله سبحانه وتعالى وتنتهي إليه ، عاد ليقول مؤكداً أن الله تعالى وتقدس عن أن يكون حلقة في سلسلة أيأ كانت ، وأياً كان ترتيبه فيها .

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

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

« هو الحى لا إله إلا هو ، فادعوه مخلصين له الدين » (٢) .

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

== فهو الأول والآخر ، وكل الموجودات فعلة وخالقه ، لكنه يتقدس عن أن يدخل
تحت الترتيب في الموجودات فيسكون هو الموجود الأول ، وكل الموجودات مفتقرة
لإيه تعالى .

لكن كان تقسيمه لوجود بهذه القسمة العقلية مؤدياً إلى هذه النتيجة ، ولا يمدو أن
يسكون - كما سبق وأشارنا - تقسيماً لمسيرة الذين سبقوه إلى التقسيم ، ولكن يضع -
كما وضمو - تقسماً عقلياً 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) س الأعراف : آية ٥٤ .

(٢) س غافر : آية ٦٥ .

المسألة الثامنة

في

وجود واجب الوجود

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

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

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

(١) مكتوبة في الأصل : لذاته

(٢) مكتوبة في الأصل : لغيره .

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

(٤) مكتوبة في الجزء ص ٢٢٧ : تجتمع .

(٥) مكتوبة في النجاة ص ٢٢٧ : فيقوم .

(٦) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩ .

وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه / ١١١ ب له بعينه ^(١) .

فلا يجوز أن يشترك واجب الوجود في وجوب الوجود ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنسا ، 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 .
فإذا ترجح الوجود على عدمه ، 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 في 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 في وجوب الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنسا أو لازما ، قضيتان متناقضتان فإن المعنى إذا لم يهم ، لم ينقسم ، وإذا قسم ، فقد عم .

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

(١) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩

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

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

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

وعن هذا صحت القسمة ، بأن يقال :

الوجود ينقسم إلى واجب ، وإلى ممكن .

ثم ، الواجب ينقسم إلى ما يكون واجبا بذاته ، وإلى واجب بغيره ^(١) .

ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الثاني . ويدل على شيء هو في

الوجود غير ما يدل عليه الثاني .

وذلك تناقض ظاهر ^(٢) .

ومن العجب أنه يقول: ليس لو اجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب

من هيولى وصوره . ولا أجزاء حد كالمركب من جنس وفصل . ولا أجزاء

عموم وخصوص كاللونية والبياضية ^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : بغيره .

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

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

(٣) مكتوبة في الأصل : اللونية .

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

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

ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ١٩

[أ] ليس ذلك فولا صريحا بأجزاء عموم وخصوص ، كاللونية
والبياضية ١٩ اللهم إلا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها إعراضا
كليا، فيقول : هو حقيقة ما ، عديم للاسم .

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

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

فبالتة ، من عدم^(٤) اسم ، له شرح اسم ١٩

فملا قال : إذا باغ الكلام إلى الله فأمسكوا

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

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

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

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

(٤) مكتوبة في الأصل : عديم .

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

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

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

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

فما ذلك التوحيد الصرف حتى في اللفظ !

وما هذا (٢) التكثير الظاهر حتى في المعنى !

التناقض الرابع (٣) : قوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته . فكيف استيجاز أن يقال نوع واجب الوجود في ذاته ، كما يقال في النقطة (٤) إن نوعها في شخصها ١٤

أما عرف أن نفي كثير من النقااص عن الحق جل جلاله ، نقص له ، كما تقوله الخاكة (٥) من الحشوية والدامية من القاصة (٦) : نه جسم ، نه جوهر ،

(١) مكتوبة في الأصل : سر ان انه .

(٢) مكتوبة في الأصل : هو .

(٣) مكتوبة في الأصل : والرابع .

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

(٥) لا توجد فرقة من الفرق ، حتى الذين كتب عنهم الشهرستاني في مله ونمله بهذا الاسم ، ولكن بالرجوع إلى كتاب « مصارع المصارع » للطوسي ، وجدت أنه كتب اسم هذه الفرقة في اللوحة ٥٩ « الماكة » ، وقد تكون من ذاتها فرقة المحكمة =

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

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

== الأولى من الحواجز . وضمهم يقول الشهرستاني في « الملل والنحل » ج ١ / ١١٥ : هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر المحكمين . واجتمعوا بجزيرة [قرية من قرى الكوفة] ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعروة بن جرير وغيرهم . وكانوا يومئذ في لائى 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 / ١١٥ ط . ١٣٨٨ هـ بتحقيق محمد سيد كيلانى ، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٧٤ وما بعدها ، وغيرها) .
أما أن الشهرستاني قد جعل المحكمة أو الحاكمة من المشوية ، فلأن المشوية كانوا يزيدون فى أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، ويمحسونها بما ليس فيها من الأقوال . كذلك كانت تفعل المحكمة .

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

وقد يكون اسم الدامية واسم الفاصة قد صحفا من الناسخ ، ولعلها البراهمية والقاضية والبراهمة من الهند ، أتباع رجل يقال له براهيم ، مهد لفرقة نعى النبوات أصلاً . (انظر الملل والنحل ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٣ ط . كيلانى) .

وقد تكون هذه الفرقة قد ظهرت بعد تأليف الشهرستاني للمال والنحل ، الذى أُرِخ فيه للفرق . وقد تكون فرقة فارسية ، لأن الشهرستاني أتى بكلامهم فى صيفته 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 مطول ، نه مشكل ، أى : ليس بجسم ولا جوهر وليس له طول ولا شكل وهكذا .

(١) الهمج : هم الحقى ، وقد يعنى بهم عامة الناس . ويقصد الشهرستاني هنا أن الجميع يتره الله تعالى عن الشرك ، وينفى عنه النقائص ، حتى أن الإمامة من الناس والحقى الذين لا يستطيعون إثباتاً لله تعالى عن طريق العقل ، ولا إقامة الأدلة على التوحيد والتزبه ، فيترهونه عز وجل عن طريق التسيب ، فيقولون : سبحان الله ، سبحان الله .

فأخذ ابن سينا^(١) يطول الفصول في كتبه بنفي أمثال هذه الصفات عن واجب الوجود بذاته قبل إثباته .

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

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

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

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

فقد جمعت^(٣) الواجب الوجود تهماً ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون شاملاً للقسمين شمولاً بالقسمة^(٤) من حيث الوجودية ، فيصلح أن يكون جنساً أو لازماً في حكم الجنس^(٥) .

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

(١) مكتوبة في الأصل : بنى شينا .

(٢) بياض بالأصل .

(٣) مكتوبة في الأصل : جعل .

(٤) مكتوبة هكذا ، وأملها : بالسوية .

(٥) يعيب الشهرستاني على ابن سينا أنه لم يوضح فكرة التزبیه ولا التوحيد ولا الاستغناء المطابق توضيحاً تاماً ، حيث جعل الوجود يشمل الواجب والممكن ، مما أدى إلى أن يكون الممكن قسم الوجب في الوجود ، وقد سبق أن علقنا على ذلك من قبل .

ونخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلاً أو في حكم الفصل .
فيتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل ، أو ما في حكمهما من
اللزائم . وذلك يتنافى الوحدة ، ويتنافى الاستغناء المطلق ؛

فإن المركب من معنيين ، أو من اعتبارين : عموم وخصوص ، فغير
محتاج إلى مقوماته أولاً حتى تتحقق حقيقته ، وإلى مركب ثانياً حتى توجد
ماهيته .

قال ابن سينا : إنى لا أجعل الوجود [عاماً شاملاً] (١) / ١٤ أ للقسمين
شمولاً بالسوية ، فإنه من الأسماء المشككة (٢) دون المتواطئة ، وهو في
واجب الوجود أولى وأول ، وفي ممكن الوجود لا أولى ولا أول .

وما كان من المشككة ، لم يصلح أن يكون جنساً ، بل الأسماء المتواطئة
التي تشمل الماهيات شمولاً (٣) بالسوية ، تصلح أن تكون جنساً .

فلم يلزم ما أزمته ، ولم ينتقض ما أزمته .

قلت : صادرت على المطلوب الأول من وجهين :

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

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : المشككة ، والأصح : المشككة . والإسم المشكك له معنى
يختلف عن معنى المتواطئ . فإن الشيء المنقسم بقسمين لا يجب أن يكون شمولاً بالسوية ،
وذلك أنا إذا قلنا إن البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض العاج وإلى غيرها ، لم يجب أن
يتساوى بياض الثلج والعاج في البياضية . (انظر مصارع المصارع . خ . للعوسى ل ٦٦ ،
وانظر أيضاً الشفاء لابن سينا ، قسم المنطق . المباراة من ١٤ ، ١٥) .

(٣) مكتوبة في الأصل : شمولاً لا .

(٤) مكتوبة في الأصل : الوجود ينقسم .

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

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

وقد عرفت^(٢) من تعريف الذات أنك إذا أحضرت في الذهن ، وأحضرت ما هو ذاتي له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتي له إلا بذلك الحاضر في الذهن ، وكان وجوده في الذهن بوجوده ، لا عند وجوده ، وارتفاعه / ١٤ ب عن الذهن ، بارتفاعه .

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

والرجل لما تفتن لمثل هذا الإلزام ، وضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة سماه المشككة^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : الأخصيين .

(٢) مكتوبة في الأصل : عرفت .

(٣) التعليق الذي يمكن أن يقال في هذا الموضع ، هو رد نصير الدين الطوسي في « مصارع المصارع » ل ٦٣ ، ٦٤ ، حيث قال : (هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما في منطلق الحكماء ، ولما لو وقف على كلام المعلم الأول عند استعمال الألفاظ المشككة بدل المتواطئة في البراهين وجه المحادل والمغاظة ، لم يقل ذلك . . . وجدت في التعليم الأول في كتاب طويبقا في المقالة الثانية ، ما هذه عبارته : ولما كان بعض المتفقة أسماها قد تخفى حتى لا يشعر به ، وجب علينا لذا سألت أن نستعمل المتواطئة ، وذلك لأن حد أحدهما لا يطابق الآخر ، فيظن لذلك أنه لم يحد على ما يجب ، أو كان ينبغي أن يكون الحد يطابق كل متفق الاسم ، فإذا أنت أجبت ، فينبغي أن يقسم . ولأن قوماً يقولون إن التواطؤ متفق في الاسم إذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وأن المتفق في الاسم متواطئ . إذا كان يطابق كلها . فينبغي أن نعترف في أمثال هذه أن أيهما كان منهما هو متفق الإسم أو متواطئه) .

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

(١) وجدت بمد هذه العبارة من كلام الشهرستاني ، أقوالاً أخرى نقلها الطوسي على لسان الشهرستاني مع رده عليها في كتاب « مصارع المصارح » ، وهي متصلة بنفس النقطة التي يبحثها تاج الملة والدين .
وكما ذكرت في المقدمة ، أن النسخة التي اعتمد عليها الطوسي في رده على الشهرستاني ، قد تكون نسخة أخرى غير التي بين أيدينا ، وجدها في زمنه ثم فقدت بعد ذلك . وسأذكر هنا قول الشهرستاني ، نقلاً عن نصير الدين الطوسي - وأيضاً رد الطوسي عليه لما فيه من فائدة وتوضيح .
والمهدة في الأمانة في النقل على الطوسي ، فلت في هذا المقام الاثالة وناسخة لما ذكره الطوسي .

جاء في اللوحة ٦٤ من كتاب « مصارع المصارح » ما يأتي :
(قال : وأيضاً إن حد لإنسان شيئاً من التي تقال على أنحاء كثيرة القول الذي ينطبق على جميعها ، فلم يقل لأنه متفق في الاسم ، ولم يقل لأن الإسم ينطبق على جميعها ، لأن القول أيضاً لا ينطبق .

أقول : فهذا بيان معاني الألفاظ المشككة صريحاً . ووجدت في تفسير الاسكندر الأفروديسي أول قاطيفورياس من التعاليم الأول نقل يحيى بن عسدي ما هذه عبارته :
وآخرون يقولون إن المقولة واحدة هي الوجود ، وذلك أن هذا يحمل على الكلّي .
ويقومون كلامهم بهذا النحو : الوجود يحمل على الجوهر والأعراض اللذين هما مختلفان بالنوع ، وأيضاً الوجود يحمل عليهما بما هو ، والذي يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس ، فالوجود جنس .

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

ووجدت في تفسير من الايساغوجي من كلام فرفوربوس هكذا : ان كان الوجود جنساً للجوهر والسّم والكيف ولباؤها ، فيجب أن يكون له عندها شروط الجنس عند أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه هي أن تتساوى أنواعه فيه . أعني أن لا يوجد أحد أنواعه متأخراً عن الآخر ، لكن مع وجود النوع الآخر فيه ، ولا أقدم من الآخر ، ولا أحق من الآخر .

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

== ثم قال : فان قال قائل : فكيف يحمل عليها باسم مشترك ، وما يحمل على الأشياء باسم مشترك لئلا تشترك الأشياء بالإسم فقط ، ونحن نجد الجوهر والكيف وسائرهما ، 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 هي متوسطة بين المعنى الذى يكون منه الأشياء متواطئة أسمائها وبين الإسم المشترك الذى يكون فيه الأسماء متفقة أسمائها .

ولعمري 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 أسمائها 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 والشئ والواحد ، فان لكل واحد منهما معنى يشمل جميع هذه الأشياء . وكل واحد من هذه الأسماء يقال عليها جميعاً باشتراك ، وهو من أصناف الإسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب . فان الموجود يقال على الجوهر أولاً ، ثم على كل واحد من سائر المقولات .

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

وقال أيضاً : وأما الحدود التى تؤلف من سائر تلك الأجزاء ، فان الموضوع فى المد مكان الجنس على الإطلاق اما أن لا يكون جنساً أصلاً بل يكون اسماً مشككاً أو جنساً 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 : والمشاركة فى أنفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعارة ومنها متقول .

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

والوجه الثاني : نقول : هب أن الوجود من المشككة وهم قسم آخر،
أليس أن الوجود يعمهما عموماً ما ، والوجوب يخصه خصوصاً ما ؟

وما به عم غير ما به خص ، ففيه تركيب وجهين بلغظين ، يدل كل
واحد منهما على غير ما يدل عليه الثاني .

وذلك يناقى الوحدة المحضة .

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

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

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

والعلة والحق والمبدأ يطلق عن غير الواجب ، وهي به أولى ؛
واسم الجوهر يطلق على ما اذا وجد كان وجوده / ٦٨ لاقى موضوع ، وهو بالجواهر
العقلية أولى .

وعلى هذا فيبقى قسم المتواطئة ، فلا يشمل لفظه ما معنى ما بالسوية .
أقول : أما العلة والوحدة والحق والمبدأ ، فدلالة التشكيك فيه ظاهر ؛
وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية ، لأنها في كونها موجودة لاقى موضوع
يساوى غيرها من الجواهر ، ثم ان كانت الثقيلة أقدم وأشرف ، فذلك انتفاوت ليس في
الجواهر بل في شيء آخر .

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

وقيل : الإنسان يشمل زيدا وعمروا ، لم يكن أحدهما بالإنسانية أولى من الآخر .
فهذه متواطئة ، ولم ينتف هذا القسم زهماً له ، وظاهر من جميع كلامه مهنا أنه لم
يفهم معنى التشكيك أصلاً ، بل ولا معنى التواطؤ .

أهو قضية عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ما ،
أم / ١٠٥ أ 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 ،
لذ الوجود كيف لا يكون وجودياً ، والوجود تأكيد الوجود . أى الوجود
له بذاته ، ويلزمه أنه غير مستفاد عن غيره .

فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتى له ؟

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

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

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

فكيف نسبت المشككة^(٣) التى ابتدعتها ؟ !

(١) مكتوبة فى الأصل : سلبا .

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

(٣) مكتوبة فى الأصل : المشككة .

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

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

وأما قوله : إن التمييز بين الوجود والوجود / ١٥٠ 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 (١) ١٤

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

(١) يرى الشهرستاني أن الوجود الكلي لا يتم إلا في الذهن ، أما الواقع فهو للوجود الجزئي . ولا يمكن أن يتحقق موجود كلي في الأعيان . فالإنسانية معنى كلياً ، وهو عبارة عن تجريدات ذهنية لسكائنات جزئية متحققة في الواقع المادي العيني . هذه الموجودات هي — مثلاً — زيد وعمرو وزيد وخديجة ، فلا وجود لزيد في الأذهان ، وإنما وجوده في الأعيان ، ولا وجود لمعنى الإنسانية كـ معنى كـ ، إلا في الأذهان . (انظر نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٤٤ وما بعدها ، وانظر أيضاً كلام تاج الدين في الحال في نفس الكتاب ص ١٣١ — 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 وبتكليفهم ، وموضع بحث من المحدثين والمعاصرين كذلك .

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) مكتوبة في الأصل : وألا .

(٢) مكتوبة في الأصل : البياضية .

(٣) مكتوبة في الأصل : يوجد .

قضية مسلبة عند الكل

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

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

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

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

(١) مكتوبة في الأصل : 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 ذلانا
وفلانا . فيكون التمييز بين نوع ونوع — هنا — بالفصول الذاتية ، والتمييز بين
شخص وشخص باللازم العرضية .

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

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

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

وبطل وضعك الوجود مطلقا موضوعا للعلم الإلهي (٢) .

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

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

وكونه واحداً يلزمه من حيث هو واجب ، وكذلك كونه غنيا
على الإطلاق . مقدما على سمات الحدوث ، وكونه مبدأ للسكانات كلها .

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

(١) مكتوبة في الأصل : فركب .

(٢) مكتوبة في الأصل : الالهى .

(٣) أن لا وجود يعنى اللاوجود .

ولم قال : إن جميع الإضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟

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

أليس صورة الرجل أبأ إذا حصل له ولد ، [عمًا] إذا حصل له
ابن أخ ، وفاعلا حتى يحصل منه فعل ، ليس [حكمه] حكم القرب والبعد ؟
وكذلك في جانب السلب ، [فإن] سلب القاطع من السيف ، ليس (١)
كسلب القاطع من الصوف / ١٧ ب والسلوب مختلفة والإضافات (٢) مختلفة ،
فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ، بل نفس الفرق بين المعاني الإضافية
والمعاني السلبية ، أوجب كثرة اعتبارات (٣) في الذات !

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

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 في مسألة التوحيد .

(١) مكتوبة في الأصل : وليس .

(٢) مكتوبة في الأصل : والاضاف .

(٣) مكتوبة في الأصل : اعتبارين .

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

أقول : إنما توجهت هذه المناقضات [والمطالبات] / ١٨ على ابن سينا وشركائه في الخطمة ، لأنهم وضعوا الوجود عاماً وعموم الجنس أو عموم اللوازم ، وظنوا أنهم لما وضعوا المشككة وأخرجوه من المتواطئة ، خلصوا نجياً من هذه الالزامات . ولا يخلصهم عنها إلا وضع الوجود ، وكل صفة وانفرد بظنهم عليه تعالى وتقدس من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والمائل والمقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالتشكيك .

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

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

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

(١) بيان بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : وجوده .

(٣) مكتوبة في الأصل : وحتى .

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

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

(٥) مكتوبة في الأصل : بتارة .

فوجود والعدم ، والوجود والإمكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات ، وتعالى الله عن الأضداد والانداد .

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

« والله الأسماءُ الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في أسمائه ، سيجزون » (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

في

توحيد واجب الوجود

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

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

وإن كان لعله ، فهو معلول .

قال : وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيدان إنما يكونان اثنين^(٢) إما بسبب المعنى ، وإما بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمسكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجملة / ١٦٩ لعله من العلل .

وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، وإنما يختلفان بشيء غير^(٣) المعنى^(٤) .

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

(١) مكتوبة في الأصل : لا يقابل .

(٢) مكتوبة في الأصل : اثنان .

(٣) مكتوبة في الأصل : عن .

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

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

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

ولإما أن يكون من مقومات ماهية تتقوم به ؛

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

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

فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، فكلامنا ١١/ب ليس في الاسم ، بل في معنى ما يقال عليه الاسم قولاً بالتواطؤ ، حتى يحصل معنى عام عموم لازم ، وعموم جنس . وقد بينا استحالة ذلك .

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

فإن كان واجباً ، فقد صح وجوده ، وهو المطلوب .

وإن كان ممكناً ، فكل ممكن ينتهي وجوده إلى واجب .

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

(١) ورد هذا النم ك عنوان لفصل في كتاب النجاة لابن سينا ص ٢٣٠ .

(٢) الأصح : الا واحد ، لأن قوله : الا الواحد ، قد تفيد نفس معنى الواحد الأول ،

الذي هو واجب الوجود الحق ، لكن « واحد » بلا أداة التعريف « ال » تعني أي واحد .

لو صدر عنه أ من حيث صدر عنه ب ، كان أ ب ، وهذا محال .
ثم الصادر عنه ، فيجوز أن يتحقق له أحياء مختلفة ، إذ هو يمكن
الوجود باعتبار ذاته ، واجب الوجود باعتبار موجهه ؛
فليس يلزم أن يكون واحداً من كل وجه ، فليس يلزم أن يصدر عنه
واحد ، فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية .
فن حيث هو ممكن بذاته ، يصدر عنه نفس أو هيولى ؛
ومن حيث هو واجب بغيره ، يصدر عنه /٢٠ عقل أو صورة^(١) .

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

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

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

الفصل

الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه

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

فالتناقض الأول :

قوله الأول : إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين ؛

وقوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فالنوع

لا يقال إلا على كثيرين ؛

فكيف أطلق لفظ النوع على واجب الوجود ، [وواجب الوجود]

لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشاركه في الاسم غيره ؟

دع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .

التناقض الثاني :

أنك أخذت الوجود مطلقا ، وجعلته موضوع العلم الإلهي ، وتكلمت

في لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولواحقه ، ثم تكلمت في

لوازم واجب الوجود مطلقا بأنه حق وأنه تام وأنه علة ومبدأ ، ثم تكلمت

في إثبات واجب الوجود وبرهنت عليه ، فلولا أنك وضعته نوعاً أو في حكم

نوع ، أو عاماً أو في حكم عام ، وإلا لما ذكرت هذه الفصول أخذاً بنوعيته .

وإذا لم يكن نوعه لغيره/٢٠ ب ذاته ، فقد أخذه بعينيته . فالعين مثل

زيد ، لا يؤخذ قارة باطلاق ، فيذكر لوازمه ولواحقه ، وتارة بعين فيذكر

لوازمه ولواحقه . فانه إذا أخذ باطلاق ، خرج عن أن يكون زيد عيناً .

التناقض الثالث :

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

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

والواحد المطلق ، مالا كثرة فيه .

وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ، تنافي الوحدة المطلقة الخالصة .

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

التناقض الرابع :

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

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

وذلك هو النكث والتركب ، وهو لازم لا يخلص عنه .

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

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

قسم الإلجابات ٤٦٤/٣ وما بعدها ، وغيرها .

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

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

على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين .

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

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

(١) يباين بالأصل .

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

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

واليك النص الذي وجدته في « مصارع المصارع » :

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

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

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

وانهاية اما أن تكون ماهية مشتركة كالميوان الانسان والفرس والحمار ، أو ماهية خاصة غير مشتركة كالإنسان ، فلا اشتراك في وجود واجب الوجود ولا خصوص .

فأبال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل ورد وصدر ، وهو لا يعتقد حقيقتها ، ولم يقرر الفعاريات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بمحققاتها البسيطة غير المركبة ، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالماهية والنوعية واثبات الجينية والصلية / 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 يتوزع الوجود ، [والوجود] لا يلزم الوجوب ، ويستعود 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 تبين ، وجود وذرب في جسمين ، فكيف في الجواهر العقلية ؟ / ٩٨ .

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

واعترف بمثل ذلك في 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 لمن صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر ، فمن وجوه مختلفة ، وقد فرس له وجهان لا غير ، فنسبة الزائد الى وجهين كنسبة الزائد الى وجه واحد ، ونسبة المشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى الواحد / ١٠١ .

قال ابن سينا في « النجاة » جواباً عن أمثال هذه الالتزامات : المعلول الأول ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول . فوجوب وجوده عقلي ، 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 ذاتي ، بل هو لازم ، واللازم لا يوجد ذاتاً موجوداً مقصوداً .

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

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

قال ابن سينا : الامكان له طبيعة عدمية فيناسب ما له طبيعة عدمية . وهو الهويلى والوجوب له طبيعة وجودية ، فيناسب ما له طبيعة وجودية ، وهو الصورة . وبما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ، نامب عقلاً مجرداً عن المادة أو نفساً كلية ، وبما يعقل الأول عقولاً مفارقة ونفوساً مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تحضر من معلوم ، فالعقل لا يقتضى بالحصار =

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

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

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

ولن كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالأول مبدعاً للصورة التي لها طبيعة وجودية ، فكيف موجود واجب بالغير حاله في الوجود حال العقل الأول ، فيصلح مبدعاً للصورة ، وليس الأمر كذلك / ١٠٦ .

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

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

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

وربما يقول في بعض مصنفاته : أنه يصدر عنه نيف وأربعون عقلاً هي المفارقات . وقد تجبظ كلامه في هذا الموضوع عامة التخط ، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قويم وصرط مستقيم . ومن تعاطى علم ما فوقه ، ابتلى بجهل ما تحته / ١٠٩ .

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

فلا يمتاز وجهه عن وجهه ، ولا اعتبار عن اعتبار / ١١٠ .

== وبوجه آخر : اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، وأوجب عقلاً واحداً من كل وجه ، فليوجب العقل أيضاً واحداً من كل وجه . فإنه انما يوجب باعتبار ما استفادته من وجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الوجود من آحاد مقابلة الأعداد متعاقبة/ ١١١ وأعيان مختلفة . والوجود يخالف ذلك ، فهو خالف . وهذا مذنباً السكرة .

ومن أهل الملل زرادشت قال : اذا صدر عن الأول ملك سماه يزدان ، حدث من ظله شيطان سماه أهر من . يجعل ذلك الملك مبدءاً للخيرات ، وذلك الشيطان مبدءاً للشور . فسكانه جعل الملك طيبة وجودية ، والشيطان طيبة عدمية / ١١٢ وهذا يبينه كلام هذا القائلين من الحكماء حيث قال : اذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فغيره هي ذاته التي ليست موجودة إلا من الأول .

وبوجه آخر : لا يجوز أن تصدر السكرة عن الواجب ، فان قول السكرة في الموجب لم يكن مستفاداً من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه ممكن وواجب بالغير . والسكرة في الموجب لم تكن باعتبار ذاته ، بل كان / ١١٣ باعتبار الاضافة والسبب . وكثرة الاضافات لا توجب السكرة 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 كايين ، جاز أن يبدع اثنين كايين ، الا أن يلزم هذا البديع الشنيع ، فيقول : لا يعقل الا واحداً كما لا يبدع الا واحداً ، وترك مذهباً 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 ولينفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب .

وان كان بالتشكيك ، فليصلح عاماً ولينفصل كل نوع بخمس لازم ، وهو أيضاً تركيب .

وان كان بالاشتراك ، فلنميز بين وحدة ووحدة بالمفاتيح الذاتية ، فان المشتركين في الاسم يتباينان بالمفاتيح والمعاني الذاتية والأزمنة . واذا لم يقبض التمايز ، كان الكلام في وحدة البارى تعالى لنوا .

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

== فلنذكر الفصل المهود في أواخر المسائل ، وإذا أعيتك جاراتك فعولى على ذى بيتك .
أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل .

المختار الحق : إذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته ، هو انقسام الموجود الى واجب لذاته وممكن لذاته ، وتبين أن الوجود من الأسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر / ١١٦ أن المشككة في 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 : البارئ تعالى أعرف من أن يدل على وجوده بشيء . فالعروة لله تعالى فطرة / ١١٧ ، ومن أنكره ، فقد أنكر نفسه .
وان من أنكره ، فقد أقر به ، اذ هو الحاكم المطلق . ومن أنكر أن لا حاكم ، فقد حكم لأنكاره اقراراً ونفيه اثباتاً .

وكذا أن الامكان في الممكنات كلها أمر ذاتي لها ، واحتياج الممكن الى مرجح آخر ضروري ، فيستدعى مرجحاً محتاجاً اليه ، غير ممكن ، أى غير محتاج الى غيره / ١١٨ .

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

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

والغنى المطلق هو الصمد ، وهو الله الأحد الصمد ، وذلك هو المذكور في سورة الاخلاص .

وعن هذا كان دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتوحيد . أعنى قول : لا اله الا الله ، اذ الاثبات كان مفروغاً عنه . ولهذا كان الانكار من الحصاء مقصوراً على التوحيد فقط ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتهم » ، « واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » ، « واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً » .

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

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

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

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

والوحدة والموجودية له من غير ضد بضاده أو نديئائله . « فلا تجعرا لله أندادا وأنتم تعلمون » .

وأما إبداعه للكائنات متكثرة ، أو إبداعه العقل الواحد اذ هو واحد ، فقد ورد الازمام على المذهبين جميعاً . فان وجود الكثرة عنه وصدورها منه توجب تكثر وجوهه / ١٢٢ واعبارات في ذاته تعالى . ووجود الواحد عن الواحد يقتضى مناسبة بين الموجب والموجب أو يقتضى اتحاد الموجب من كل جهة ووجهه ، وكلا الوجهين باطل .

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

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

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

فعباد الله المليون الملائكة المقربون ، وحكم الروح الذي يقوم صفاء والملائكة صفا ، حكم لكل مم الأجزاء أو العقل الأول فيفعال مم الفارقاة المدرات أمها .

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

ثم اعلم أن ما ورد في الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها ، فهو أحق أن ينسب 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 . فالفارق بين القسمين ؟ / ١٢٥ .

والم لا يجوز أن يضاف السكّن اليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين ما صدر عنه بالذات من غير واسطة ، وبالصدق الأول لا بالصدق الثاني ، وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك .

والسرفيه أن الجهة التي بها تحتاج المسكنات الى التبديع ، هو وجودها الممكن ، والوجودات في هذه الجهة على السواء . فلا فرق بين التجرد عن المادة وبين التماس العادة في جهة الامكان ولا في الوجود الممكن ، وإنما يتفاضل الفسنان من وجه آخر ، فينبغي أن يكون المبدأ الأول مبدء السكّل على نمط واحد ، والمتوسطات في البين لتفاضل الدرجات / ١٢٦ .

أليس العقل الواهب للصور مفيض الصور على المراد المختلفة افاضة واحدة ولا تتكثّر ذاتها بتكثّرهما ، وتكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة . ولا يقال انه من حيث يصدر عنه يماس في مادة وسواد في مادة ، يحدث له حقيقتان وجهتان حتى تتكثّر ذاته بتكثّر الصور التي لا نهاية لها . كذلك القول في واجب الوجود لذاته ؟

فان قيل ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لأنه ممكن في ذاته ، واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته ومعاوله الى غير ذلك من وجوه التكثّر ، بخلاف واجب الوجود لذاته ، فإنه واحد / ١٢٧ من كل وجه قبل هذه الاعتبارات ، ليس يدفع وجه الأزام :

فان كثرة الصادر او اوجبت كثرة في ذات المصدر ، لتعددت الوجوه بتعدد الصادر عنه والسكانت تلك الوجوه مجتمعة في ذاته بلا نهاية .

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

الى هنا ينتهي النص الذي سقط من « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني ، والذي ورد في « مصارحة انصارح » للطوسي .

وقد استغرق نص الشهرستاني ورد الطوسي عليه من اللوحة ٩٢ الى اللوحة ١٢٧ ، تماماً دعاني الى عديم تدوين رد الطوسي خوف الاسهاب الذي يبعد القارىء عن نص الشهرستاني . مكتفية بتدوين نص الشهرستاني — تقلا عن الطوسي — دون تعليق ، أو — حتى — تخريج الآيات .

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

أليس العقل الأول ، لما كانت في ذاته واجبات محصورة ، صدرت [عنه] موجودات محصورة ، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للأدلاك . أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه فحدثت عنها ثلاثة : عقل و نفس و هيولى ، على اختلاف المذاهب في 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 شيء قدير »^(١) .

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

المسألة الرابعة

في

علم واجب الوجود

وتعلقه

بالسلكى والجزئى

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

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

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

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

وقال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل وطائل ومعقول ، وهو

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

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

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

وكل ما هو بذاته ، مجرد عن المادة والعوارض المادية ، فيما هو / ٢٢ ب مجرد ، هو عقل^(٣) .

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

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

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

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

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

(٢) انظر ص ٢٤٤ من النجاة .

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

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

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

[اعتبار] أن (١) له ماهية مجردة [هي] ذاته ، وأن ماهيته (٢) المجردة له .
فكونه عاقلاً ومعقولاً ، لا يوجب كثرة البنية .

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

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

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

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

(١) مكتوبة في الأصل : انه ، والأصح كما جات في النجاة ص ٢٤٥ : اعتبار
ن 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
علمها . وكان من نتائج هذه الاختلافات أن تصدى الامام الغزالي لفلاسفة بالرد على هذه
لسألة في كتابه المعروف « تهافت الفلاسفة » الذي كفر فيه الفلاسفة في ثلاث مسائل منها
ن 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
د فيها على ابن سينا ، كما كانت بينه وبين بعض معاصريه — أعنى الايلاق وغيره —
ساجلات بشأن موضوع العلم الالهي . (انظر بحثنا : الشهرستاني وآراؤه الكلامية
الفلسفية ص ٨٩ ، ٢٥٧ وما بعدها) .

(٤) مكتوبة في الأصل : والمادة .

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

الاعتراض عليه بالتناقض في كلامه
والنقض المقصوده ومرامه

التناقض الأول :

قوله : فيما يعتبر أنه مجرد عقل ، وبما يعتبر أنه كذا وكذا ، فقد نص على اعتبارات ثلاث ، حتى أثبت كونه عقلا وعاقلا ومعقولا .

ثم قال بعد ذلك : إنه لا يوجب ذلك اثنتين في الاعتبار ، فكيف ناقض آخر كلامه أوله ١٩

التناقض الثاني :

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

فقال بعده : عقله وعليه فعلى لا انفعالى ؛

وهذا يشمر بأنه عقل ثم أبداع .

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

وهذا في اللفظ والمعنى تناقض ظاهر .

(١) انظر الشفاء لابن سينا (الالهيات) ٣٥٦/٢ و.إ. بعد ما ط . سنة ١٣٨٠ هـ /

التناقض الثالث :

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

وقوله : يعقل ذاته لذاته .

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

وأما النقص والإلزام عليه

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

وليس هذا تشنيعاً بل لإلزام التكثر في ذاته ، من حيث الاعتبار والاعتبار ، كما لزم النصارى من حيث الأفنوم والأفنوم .

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

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

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

(٢) مكتوبة في الأصل : تثبيت .

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

فأباليه وضعها ثلاث اعتبارات ، ثم رفعها بهذا التفسير ، كالنصارى
يضمون^(١) التثليث في الأقانيم ، ويرفعونه باتوحيده في الجوهر ، ويقولون :
واحد بالجوهر ، ثلاثة / ٢٤ بالأقنومية .

وما زاد ابن سينا في هذا البيان إلا إشكالا على إشكال ، فإنه أدرج لفظ
الماهية فيه ، [ف] أوهم أن له وجوداً و ماهية وجود أوجبى أن تكون مجردة
لذاتها ، وتجرد ما تعقلها^(٢) ، وتعقلها^(٣) لإبداعها .

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

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

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

وما شرعت في البرهان عليه إلا بقولك : هو معقول الماهية ، فان طبيعة
الوجود وأقسامها لا يمتنع عليها أن تعقل ،
وهذه مصادرة على المطلوب .

فإن النزاع واقع فيه ، والخلاف قائم عليك .

(١) مكتوبة في الأصل : يضيعون .

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

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

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

فكيف نستبدل بالأخفى على الأظهر ١٤

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

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

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

فا أنكرت أن هذا الحكم لا يعمه عموم سائر الموجودات

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

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

(٢) مملووسة فى الأصل .

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

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

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

فمن يتعالى جلاله عن الارتسام بشيء ، يتعالى أيضاً عن ارتسام شيء به . وكما لا يدرك شيء 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 في المادة وعلائقها .

وعاد الطاب جذعاً ، والدست قائماً بينك وبين أصحابك ، إلى أن تصل إلى الكلّي والجزئي ، إما أن يكون كلياً أو جزئياً .

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

(١) الأصح : يمتنع .

(٢) مطبوعة في الأصل .

(٣) الأصح : المتسكون بالكلّي أو المتسكون بالكلّي .

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

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

وبالرجوع الى « مصارع المصارع » للطوسي ، وجدت بالفعل أن الطوسي قد أورد نصوصاً ، نقلا عن كتاب « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني موجودة في النسخة التي بين أيدينا ولكن في صفحات متباعدة ، مع أنها متصلة المعنى بما سبق وبما يليها . وسأنقلها هنا بحسب ترتيب ألفبائها . وسيكون ترتيبها كالآتي :

اللوحة ١٢٥ ، ثم ٢٦ ب ، ثم ٢٧ أ ، ثم ٢٥ ب ، ٢٦ أ ، ثم ٢٨ ب ، ثم ٢٩ أ ، ثم ٢٧ ب ، ثم ٢٨ أ ، ثم ٢٩ ب .

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

ولذلك النص مرتباً :

آخر ل ٢٥ أ :

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

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

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

وإن أوجبت الكثرة في ذات العقل الأول ، فلتوجب في واجب الوجود . ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود لبدعاً 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 أبداع أم عقل ثم عقل أم عقل وأبداع أم كان عقله لإبداعاً وإبداعه عقلاً ؟

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

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

ولن عقل وأبداع مآ ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبداع ؟ !

وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

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

ومنها : أن العقل قد يكون كائياً وقد يكون جزئياً ، فليقل إن الابداع قد يكون كائياً وقد يكون جزئياً .

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

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

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

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

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

== الأشخاص إلى النوع ، لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم يعقل الأشخاص . وهذا فرق بين الابداع 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 وتبعاً . 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 الأول/ ٢٨ ب لكن العلم بأن القمر إذا كان في برج كذا والشمس في مقابلته في برج مع سائر الأسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

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

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

فأقول : توجهت عليه المطالبة بإثبات كونه تعالى عالماً من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالاحكام والاتقان في الجزئيات ، وأنت لا تقول لانه يعلم الجزئيات لا تبعاً وضرورة وهو لا يصح للاستدلال به ؛ فان من طبع خاتماً منقوشاً على شمعة ، فظاهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع . ولربما لا يكون علماً بالنقش بل النقش قد جعل منه ضرورة وتبعاً للطابع ، والناقش غير / ٢٩ أ الطابع . فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقتك .

وتدخلني عنه في البيان قليلا ، ونقول : سلمت كونه عالماً أي علماً وعانفاً ، وقلت صدقت . فقلنا : فلم قلت أن العلم على وجهين : كلي وجزئي . ولذا لم يميز أن يكون جزئياً ، يجب أن يكون كلياً .

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

فيقال : لأن علم واجب الوجود ليس بتصور ولا تصديق .

أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : بم تنكر عمل من يثبت علماً غير أولى ولا مكتسب ؟

== وبكيفية من حكم النظر تحقيق المطالبة الحاققة دون انثال ، لكنى أوردت المثال احترازاً عن وصمة المرء والجدال .

على أنى أنخطى عنه قليلاً فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فكثير المعلوم يوجب تمكث العلم ، حتى يلزم أن تمكث الذات بتكث المعلومات ، أو يتجدد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً كما لم يبدع الا عقلاً واحداً . ويتوسط بعلم سائر / ٢٧ ب المعلومات على اللزوم والاستتباع كما بتوسط مبدع [واحد يرجد] سائر الوجودات على اللزوم والاستتباع .

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

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

أبصر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئى إلى الكلى ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود ؛ وهذا يعينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، وإنما يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على اللزوم ، فلا يعقل الكلديات من حيث أنها كلييات لأنه يتكثرت 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 ولا كان علمه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المنكلمين 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 فعلى ، أعنى به أنه سبب وجود المعلوم ، ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، لذل لا تكون ذاته . أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علماً فعلياً ، وعلمه بذاته علماً انفعالياً ، 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 » .

المتنقد [الثانى] : أن الأنبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك فى مناهجهم ومنعوا الناس من الخوض فى جلال الله عز وجل والجدال عليه والتكلم فى صفاته [وامتلأت] كتنهم واشتهر قولهم أنه لا يمزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، وأنه أعلم السر ==

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

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

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

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

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

وأخى ، وأنه يعلم / ٢٩ ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم الغيب والشهادة ، وأنه يعلم خائفة الأعين وما تخفي الصدور من غير فرق بين السكلى والجزئى ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين السكلى الفاسد . وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التى تدل على أنه يسمع ويرى ويحس وهو بالمنظر الأعلى . فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدى ترفع لآيه ، والأبصار تحشع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته ، فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب لآيه ولا يرغب [عنه] . ولا تنفى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ولا يغنيه دعاء الداعين .

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

وقد قالت / ٢٠ أ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة .

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

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

فنسبة الموجودات التامة ، التي هي المفارقات ، إلى العقل ، كنسبة الأشخاص إلى النوع . لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم 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 وتبعاً^(١) .

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

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

(١) مكتوبة في الأصل : وابتنا .

الأول (١) / ٢٦ ب الوجه الذي حدث .

وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم :

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

فما الجواب عن هذا الشك ؟

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

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

وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً أو عالمأ ، عقلاً أو عالماً ، وهو كسلب ما لا يليق بجلاله [فلم] لا يوجب لإثبات كونه عالمأ ؟

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

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

فالذي اكتسب من غيره وجوده لا ماهيته .

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

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

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

فدلم أوجبت ذلك في [١٢٧] العقل الأول ، والسلب كالسلب
والإضافة كالإضافة ١٤

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

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

ولا يوجب صدورها عنه كثرة ،

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

وهذا مما لا جواب عنه قطعاً .

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

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

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

ويتعالى أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبدع ثم عقل .

لزم أن يكون عقله انفعالياً لافعلياً .

(١) بيان بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : كالسلب .

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

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

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

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

أبصر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئي إلى الكلّي ، 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 الكلّيات من حيث أنها كليّات ، لأنه يتكثر بتكثرها ،
ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات ، لأنه يتغير بتغيرها^(٣) ،

(١) مكتوبة في الأصل : لإبداعا .

(٢) انظر ترتيب الصفحات وتنسيق النسخ في الهامش الملحق بلوحة ١٢٥ س ٨٠ .

(٣) هذا هو مذهب أفلاطون (المولود عام ٤٢٧ ق م / متوفى عام ٣٤٧ ق م) الذي =

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 / ١٢٨ ،
وإلا كان علمه انفعالياً .

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

وأن العلم يقتبع للمعلوم ، فيتبين المعلوم على ماهو به .
أو المعلوم يتبع العلم .

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

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

ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته .

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

== تنب إليه الأفلاطونية المهدئة . وقد استطاع أفلاطون — لأول مرة — أن يفصل فصلاً
تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء ، عن طريق تنظيم الوسائط التي بينه وبين سائر
الموجودات ، على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقلي مرتب . فالأول
في القمة ثم يليه العقل الأول ثم بقية العقول . ويعقل ذاته بذاته لا بتوسط .

واستطاع أفلاطون أن يبين في دقة كيفية صدور الموجودات عن الله ، وآثار القوى
الإلهية في الأشياء ، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول . (انظر شتاء الفكر
اليوناني لعبد الرحمن بدوي ص ١٠٩ وما بعدها . ط . الثالثة ، أفلوطين عند العرب
لعبد الرحمن بدوي ص ٥٦ وما بعدها) .

وقد أخذ عنه بعض فلاسفة المسلمين فكرة الصدور — أو الفيض — وفسروا بها
فكرة الخلق وصلة المالمق بالخلقوقات . من هؤلاء الفارابي وابن سينا .

(١) ، (٢) مكتوبة في 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 [الثاني] :

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

لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء (٤) ،

« فإنه يعلم (٥) السر وأخفى (٦) » .

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

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

(٢) س النور : آية ٤٠ .

(٣) بياض في الأصل .

(٤) هذا المعنى ورد في قوله تعالى « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في

الأرض » س سبأ : آية ٣ .

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

(٦) س طه : ٧ .

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

ل ٢٩ ب . حيث أنها هي التسمية التي كان يجب ورودها بمثل ٢٨ أ . فانظر ترتيب

الصفحات الواردة في هامش اللوحة ١٢٥ س ٨٠ .

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

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

(٠٠٠٠) أن الخوض في وحدانية الله وصفاته ذاته وصفات أفعاله إلى جسيم المسائل

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

وكيف يحيط بها علما وكيف يريدتها مشيئة ، وكيف يدبرها تدبيراً ، كل ذلك خوض

فيالم نؤمن به .

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

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

فظن ابن سينا أنه يمثل ^(١) هذا المثال يتخلص عن إلزام التعيين ، ولا خلاص ولات حين مناصر .

فليعلم المجلس العالي في الإلزامات التي أوردتها عليه ، والمطالبات التي خنقته بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات ^(٢) ، والقضا [يا] المشهورة لا تفشج اليقين .

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

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

فإن من طبع خاتماً منقوشاً على شمعة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع ، ولربما لا يكون عالماً بالنقش ، بل النقش قد جعل منه ضرورة وتبدياً للطابع ، والنقاش غير ١٢٩/ الطابع .

فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقك .

(١) مكتوبة في الأصل : يتمثل .

(٢) مكتوبة في الأصل : تعيينات .

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

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

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

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

أو يتحد معلومه ، حتى لا يعلم إلا معلوما واحداً ، كالم يبدع إلا عقلا
واحداً .

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

(١) مكتوبة في الأصل : تسلمت .

(٢) هذه اللوحة هي نهاية اللوحات التي جاءت مختلفة في الترتيب ، وكان المفروض =

الغيب والشهادة (١) ، ، و « أنه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور (٢) » ،
من غير فرق بين الكلّي والجزئي ، ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن
الفاقد .

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

فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدي ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ،
والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى صفوه ورحمته ،
فيستغني به ولا يستغني عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب [عنه] .

ولا تغني خزائنه المسائل ، ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه
حوادث المحتاجين ، ولا يقنيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعله بالجزئيات والكليات ، بل علمه فوق القسمين ، وإحاطته
أعلى من الطرفين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل
يدرك الكلّي والحس يدرك الجزئي . وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعاً .
ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف
الخبير (٣) .

== أن يأتي بعد آخر جملة فيها وهي : (أو يتحد معلومه حتى لا يعلم لئلا معلوما واحداً ،
كما لم يبدع لئلا عقلاً واحداً ، ويتوسط بعلم سائر ٠٠٠) .

ثم ما جاء في اللوحة ٢٧ ب وهو قوله : المعلومات على القزوم والاستنباع ٠٠٠

وقد سبق الإشارة إلى ترتيب هذه اللوحات في هامش اللوحة ٢٥ أ ، س ٨٠ .

(١) س المؤمنون : آية ٩٢ .

(٢) س غافر : آية ١٩ .

(٣) س الأنعام : آية ١٠٣ .

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) في الأصل : كان .

وليس إذا / ٣٠ ب جملة كليا ، الزماني يتغير بتغيره لزمان ألينة (١) .
وقد يجوز أن يكون كايا وهو في زمان ، بل الكلي لا يتصور في حقه
تعالى ، كالفضايا الخلية والشرطية التي استعملها في 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 التعلل والعلم بالتجريد عن المادة تارة ،
وبالابداع تارة .
وما هو مجرد عن المادة ، كيف يتصور أن يكون فعليا ؟ لأن التجريد
نفى في المعنى ، إذ ليس هو في مادة .
وإذا كان فعليا ، أى موجبا للفعل والموجود ، كيف يكون كليا ! إذ الكلي
ليس يوجد بالفعل في الأعيان .
فعلم من ذلك كله أن علمه تعالى فوق القسمين وأعلى من الوجهين ،
ونسبته إلى الكليات والجزئيات والأزمنة المتغيرات والأمكنة المختلفة ،
نسبة واحدة .
« ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (٢) » .
ألسنا نختار إن حمل النطق على الإنسان وعلى الملك باشتراك الاسم ،
فذلك العقل الذى هو الإنسان والملك يكون باشتراك الاسم . فالملائكة
لا يعقلون الأشياء تصورا وتصديقا بواسطة / ٣١ أ الحد والقياس ، بل تعلقاتهم
خارجة عن القسمين .

(١) هذه الجملة من قوله : (وليس لذا جملة) إلى قوله : (ألينة) غير واضحة المعنى
والمقصود ، وقد يكون قصده منها هو ما وضعناه في الجملة السابقة عليها بين معقولين .
(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 الطائون ، يا من لا يصفه
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 آانسنى بحفظه ، يا من إذا حيل بينى وبين الاستجارة
أجارنى .

[المسألة] الخامسة

في

حد[و]ث العالم

إن الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذه المسألة :

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

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

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

ومنهم انكسمندريس الذي قال إن مبدأ الموجودات هو اللامتناهي (انظر في الآراء
الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة لفلوطرخس . ترجمة قسطا بن لوقا ص ٩٧ ، ٩٨) .
(٢) يقصد بأهل ساميا هنا بروتاغوراس بن منسارخس من شامس — جزيرة في
مقابل ساحل آسيا الصغرى — الذي كان يرى أن المبادئ هي الأعداد والمعادلات ، وكان
يسميا تأليفات والمركب من جملتها استقصيات وهندسات (انظر المرجع السابق ص ١٠٠
— ١٠٣) .

(٣) على رأس أهل أثينية أرسلانوس بن أبولودوس أو أرخيلانوس ، وقد كان
تلميذاً لأنكسافوراس . قال إن مبدأ العالم هو مالا نهائية له (انظر المرجع السابق
ص ٩٩) .

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

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

فإن المبادئ فوق الدهر والزمان ، فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان . ومنعوا كون ٣١ بالحركات سرمدية .

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدوم الكلمات والحروف ^(١) .

ومذهب ^(٢) أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقوه من فلاسفة الإسلام ^(٣) : أن العالم قديم [وأن] الحركات الدورية سرمدية .

ونحن نقدم على الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين :

الأولى : في بيان معنى التناهي وأن لا تنهى ^(٤) ، وفي أي قسم من الأقسام يجب التناهي ، وفي أي قسم لا يجب .

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

اشتهروا بالرواقين . وهؤسس مدرستهم هو زينون بن قطيوس اكراتس الكلبي المتوفى عام ٢٦٤ ق م .

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

(١) يقصد جماعة المسلمين هنا أحمد بن حنبل ، الفقيه المشهور الذي قال بقدوم الكلمات والحروف ، والذي اشتهرت عنته في التاريخ ، وهي التي نال فيها عذاباً لم يتله أحد ، لعدم قوله بحدوث الكلمات الإلهية ، وعرفت عنته باسمه ، وارتبطت بخلق القرآن الكريم .

وقد قال الباطنية بقدوم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الأصوات والحروف ، وأثبتوا واسطة بين الخالق والمخلوق ، وسماه كلمة ، ورأوا أن الكلمات تتمدد بتعدد الأشخاص (انظر مصارع المصارع . خ . لاطوسي . ل ١٧٠) .

(٢) مكتوبة في الأصل : مذهبه .

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

ابن سينا .

(٤) ربما يقصد : اللاتناهي .

المقدمة الأولى

[في]

[للتناهي وأقسامه]

قالوا : التناهي قد يكون حسيّاً ، وقد يكون عقليّاً .

فالتناهي الحسي إنما يكون بحس حسي ، وذلك على قسمين : مكاني وزماني .

فالمكاني : كما ينتهي حد جسم بحس جسم . وانفقوا على [أن] جسماً^(١) لا يتناهي بعداً في جميع الجهات ، أو في جهة واحدة ، مستحيل .

والزماني : كما ينتهي حد وقت بحس^(٢) بوقت .

وقد قال المتأخرون : إن أوقانا لا تنتهي ، متعاقبة في الوجود ، وكذلك حركات ومتحركات لا تنتهي ، متعاقبة في الوجود ، غير مستحيل .

وأما التناهي العقلي فإنما يكون بحس عقلي ، وذلك على قسمين : / ٣٢ أحد مركب من مقومات الشيء ، أو رسم مركب من لوازم الشيء ، به يجمع ويمنع ، وحيثما تقع تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من مقومات ماهيتها كالمفارقات .

وقد أجمعوا على أن عللاً ومعلولات لا تنتهي ، هي مستحيل الوجود .

(١) مكتوبة في الأصل : الجسم .

(٢) مكتوبة في الأصل : يحس .

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

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

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

◊ ◊ ◊

المقدمة الثانية

في

التقدم 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 [الم] حلول .
- وزادوا فيه معنى^(١) خامساً : وهو : التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

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

وحصر الأقسام فيما ذكرناه ، ليس أمراً مبرهنًا^(٢) عليه ، فن 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 : قسماً ، وهي مكتوبة بالألف : معنا .

(٢) مكتوبة في الأصل : موهنا .

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

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

لسكن العالم دائم الوجود بدوامه .

وشرع في الاستدلال على ما قال .

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

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

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

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

وقال أيضاً : كيف يتميز في العدم وقت ترك وقت شروع ؟ وبماذا

يخالف الوقت [الوقت] ؟

(١) يقصد : ابن سينا .

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

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

فإن حدث في ذاته ، صار محلاً للحوادث .

وإن حدث في محل ، فلا محل قبل المحل .

وإن حدث لا في محل ، فالكلام في ذلك الحادث ^(١) / ٣٣ ب الفصل .

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

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

وهناك النص :

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

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

=

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

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

وكذلك كلامنا في 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 في زمانه ، وهو كالضوء من السراج والشعاع من الشمس ، فإنهما يقاربان زمانا . والسراج متقدم على الضوء ، ولذلك تقول : وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول وجد الضوء فوجد السراج . وكذلك تقول : تحركت يدي فتحرك المفتاح في كفي ، ولا يمكنك أن تعكس ذلك . إلى ها هنا نقله .

الاعتراض عليه

نتكلم أولا في الدعوى والفتوى ، وتبين فيها اشتراكا في لفظ الدوام والوجود . ومالم يخلص محل النزاع من وجوه الاشتراك ، لم يبين وجه الاحتجاج . فقولنا أولا : العالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل اشتباه . وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بإيجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الذاتي الوجودى / ١٧٨ .

وقوله : دائم الوجود بدوامه . فلفظ الدوام مشترك ، فإن 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 عاياه أو بمعنى أنه واجب بغيره .
ولو فرض عدمه ، لم يلزم منه محال ؛

فلم يتلزاما في الوجود ابتداء دواما / ١٧٩ .
فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة ، ولم يكن الوجود في الدواوين بمعنى واحد بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة .

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

ثم الآية الكبرى التي استعظموها من ابن سينا ، هي تضايها وهمية ومقدمات خالية ، خيل من سحره لإيهام أنها تسمى « فأوجس في نفسه خيفة موسى ، قلنا لا تخف إلك أنت الأعلى » .

وهي بعينها شبه الكرامية في المسكان ، نقلها إلى الزمان . واستنا من يقعق بالبنان .

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

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

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

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

فإن قال : إنك لم تثبت قبلاً على العالم ولا زماناً متناهياً أو غير متناه ، فقد قضيت بتلازم وجودين : وجود الصاع ، ووجود المصنوع . وكذلك إذا لم تثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل ، فقد صرحت بالتلازم . ١٨٠/٠

إنك إذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطلمته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع . وإن لم تثبت وقت تعطيل والترك ، فقد وافقتني في الإيجاب ، فإني أقول : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن الجود فيتلازمان .

قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتاً ثم فعل تعطيل ووقت شروع ، فإن في العبارة تجوزاً وتوسماً ، فإن في : لم يفعل ، إشعار بالماضي ، وفي : ثم فعل ، دلالة على المستقبل ، وليس في العدم ماضى ومستقبل .

= وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيبولى 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 متيامراً أولادون
العالم تحته .

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 الأزلى ، فقد جمعت بين طرفى نقيض ، أعنى
إثبات الأولية ونفى الأولية !

أليس إذ لو 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 نابل الجود
لا إلى جود المفيض .

إذا لم يكن يتصور الجود ، فلا يكون هناك الجود أصلاً . لأن الجواد
يكون بإضافته إلى الجود جواداً . وهو مطالب ها هنا بامتناع زمان لانهاية
له فى جهة الماضى ، ولا يعينه التكرار والتشيل ، بل عليه لإقامة 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 هالماً آخر فوقاً ، ويقدر جرم الكل أكبر مما هو عليه أو أصغر ، لكن =

== بشرط أن يكون متناهي الذات / ١٨٩ إذ قام الدليل على أن جسماً لا يتناهي غير ممكن ، كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً ، ولا يمكن بشرط أن يكون متناهيماً . فان زماناً لا يتناهي غير ممكن ، كما سنبين .

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

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

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر .

ومنها أن الأقل والأكثر إنما يكونان في العدد المتناهي ، وما لا يتناهي لا يتصور فيه الأقل والأكثر .

ومنها أنه لا يتحقق في غير المتناهي جزء معلوم مثل النصف والثالث والرابع ، ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة .

والفرض : الكلام أولاً في النفوس الإنسانية ، فنقول : لو جعل في الوجود ما لا يتناهي من النفوس الإنسانية يوم الأحد ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الإثنين ، فان ما لا يتناهي عدداً لا يزداد بعدد ، ولكن قد ازداد . فاستثناء نقيض التالي أنتج نقيض المقدم / ١٩٢ . ==

== وتركيب آخر : أن النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الأحد ،
وهي أيضاً غير متناهية في يوم الإثنين ، كان الأقبل مثل الأكثر .

وإذا تناهت النفوس عدداً ، فلا بد أن نبتدىء من نفس ليس قبلها
نفس ، فتنهاى الأشخاص . ولا بد من أن نبتدىء من شخص ليس قبله
شخص ، فتنهاى الحركات والمتحركات . ولا بد أن نبتدىء من حركة ليس
قبلها حركة ، فيتناهى الزمان للمعاد للحركات ، ولا بد 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 لعله التوقف . فإن ما يتوقف وجوده على وجود شيء ،
لم يمكن تحصيل وجوده إلا وذلك الشيء وجد قبله .

فلو توقف كل سبب / ١٩٤ على سبب إلى الملائمة له ، لم يمكن تحصيل
هذا السبب الذى وقع الفرض فيه ، فتوقف وجوده على وجود ما لا يتناهى
متعاقبة أو محصورة في الوجود ، وذلك غير ممكن .

فنتقل هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الإنسانية ، فنقول : هذا الانسان
ونشير به إلى زيد ، قد توقف وجوده على وجود النطفة التى خلق منها ،
ووجود تلك النطفة قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ،
فكذلك تسلسل إلى الملائمة له ، وذلك باطل / ١٩٥ .

وقد انفقنا على استحالة وجود علل ومملولات بالنهاية ، إلا أنهم أجروا
= هذا الحكم في العلل الفاعلية ، ونحن الزمانهم غير ذلك في العمل .

• • • • •

== والعمل في توقف المعلولات عليها ، متساوية .

فاذا ثبت أن النفوس والأشخاص / ١٩٦ متناهية ، وإنما يتبدى من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة في الوجود أو كانت معاً في الوجود غير متعاقبة ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات ، متناهية . لأنها لو كانت دائماً الحركة ، لسكانت المواليد من تلك الحركات دائماً الوجود غير متناهية ، وقد ثبت أنها متناهية ، فالزمان الذي هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً . وهذا غاية ما أردناه .

ونقول أيضاً : البرهان الذي أوردتموه على استحالة بدد لا يتناهى أو جسم لا يتناهى ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهى نقطة ، وتقدر في وهمك بعداً لا يتناهى ، مبدؤها تلك النقطة ، وتفرض خطأ آخر على مواراه ذلك أقصر منها بذراع ، / ١٩٧ ثم تطبق النقطة على النقطة والخط على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان غير متناهين ، [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 في جسم غير متناه .

فمنهله هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس الإنسانية وأعداد الحركات الدورية ، وعم لا يفرقون بين الصورتين إلا بأن الجسم له وضع ، فيمكن أن يفرض فيه خطان يمتدان من نقطة إلى مالا نهاية له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع . وغير الوضع لا تأثير له في الفرق . فإن الخط المفروض في الجسم موهوم ، وكل ما تقدر في الخط الموهوم ، أمكن تقدره في العدد الموهوم . ==

== فافرض زيداً واجعله نقطة ، وافرض آانه إلى ما لا يتناهى خطأ مستقيماً .
وافرض عمروا واجعله نقطة أنقص من زيد بأوبين أو ثلاثة ، واجعل آبانه
إلى ما لا نهاية له خطأ ، ثم قدر أن زيداً وعمروا توأمان في الوجود ، وسقى
البرهان إلى النهاية . ونحن بينا قبل نوع ترتيب في الأشخاص ، كما كان في
العلل والمعلولات ، والترتيب في العلل والنفوس والأشخاص كالوضع
في الأجسام والأبعاد . والبرهان كالبرهان كقرسى رهان / ١٩٨

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

وذلك يؤدي إلى أن لا يحصل أصلاً وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور
بأحدهما . والمبدأ في الأشخاص الإنسانية / ١٩٩ بالأكل أولى .

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

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

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

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

= إلى هاهنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان ، فأقول : المرجح لا يتخلو إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون موجباً . وبطل أن يكون موجباً ، لأن الممكن ما تردد بين الوجود والعدم لا ما تردد بين الوجود والامكان . فالمرجح إذن مرجح الوجود على العدم لا مرجح الوجود على الامكان / ٢٠١ فهو على الامكان . فهو مفيد الوجود ، بل الوجود يلزمه بعد وجوده نظراً إلى سببه .

والوجود مستفاد له من الموجد نظراً إلى ذاته ، إذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضروري الوجود والامكان ، لأن ذلك يتناقض في نفسه لفظاً ومعنى . ويرجع حاصل القول إلى أن الممكن غير ضروري / ٢٠٢ الإمكان .

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

/ 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 يرجع الوجود على العدم في الممكن لذاته إفاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الإفاضة والإيجاب .

ويقال : ما الذي اقتضى كونه مقتضياً موجباً ، كما طالبونا بوقت الإفاضة =

• • • • •
= والایجاب . وكان جوابهم أن ذاتاً يفيض منها شيء ، أشرف من ذات لا يفيض منها شيء .

قيل لهم : هذا يشير بأنه استفاد الكمال من الافاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : إن الفيض منه تبع لكمال ما له تبع لفيضه .

قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجباً بالذات ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير إفاضته وإيجابه ٢٠٥/ .

وهذا حكم التبع ، والتابع أبدأ 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 مقصود ، فإن أردت /٢٠٦ أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب .

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

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

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

= والطبع والاتساق باطلان لا مدخل لهما في كماله تعالى / ٢٠٧ بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعني ترجيع جانب منها على جانب ، ولا بد من مرجع لا إمكان له بوجه من الوجوه .

وإضافة الممكنات إليه تعالى ووجوه الإضافات إليه مختلفة . فمنها الإضافة والإيجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الإرادة / ٢٠٨ والاختيار والقصد . ولك أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الإضافة بالاختيار والإرادة والخلق والأمر والملك لما في هذه الإضافة من كمال الجلال والاكرام ، ولما في سائر الوجوه / ٢٠٩ من النقض والانقلام .

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

واقته تعالى منزله عنها ، تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام ،

المختار الحق

/ ٢١٠ قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية على أنحاء أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم بالمكان ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات .

وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالوجود فقط ، وفرق بينهما .

والتقدم بالذات ، بأن تقدم الواحد على الإثنين ، معلوم . والواحد لا يوجب الإثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو التقدم بالطبع .

وتقدم الموجد على الموجد وراء العلة بالذات . وقد بينا أن مفيد الوجود

=

غير مفيد الوجوب .

• • • • •
= يقال : أوجده ، فوجب [به] . ولا يقال : وجب به ، فوجد .
وإذا تقررت هذه القاعدة في التقدم والتأخر ، يتبين أن الوجوه المذكورة
جارية كلها في المعية .

فنعود فنقول : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان ، فإن وجود الباري
تعالى ليس زمانياً ؛ وكذا لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زماناً ، كذلك
لا يكون معه زماناً ، وليس العالم معه تعالى المسكان ، فإن وجوده ليس بكافي ،
فكما لا يكون فوقه مكانياً ، لا يكون معه متيامناً أو متياسراً .

وليس العالم^{٢١١} مع الله تعالى بالشرف ، فإن واجب الوجود لا يساوى
الجازز الوجود بالشرف .

وليس العالم مع الله تعالى بالذات .

أما عندهم ، فلأن الموجب لا يكون مع الموجب بالذات . وأما عندنا ،
فلأن الموجد لا يكون مع الموجد بالذات .

وليس العالم مع الله تعالى بالطبع ، فإن وجوده لا من طريق العدد .
فثبت أنه كان الله ولم يكن معه شيء .

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

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

إلى هنا ينتهى كلام الشهرستاني الذي يجب أن يكون في متن الكتاب ،
والذي نقلناه عن « مصارع المصارع » ، للطوسي دون أن نسهب بنقل رد
الطوسي عليه .

فإذا لم يكن معه شيء بوجه من وجوه المعية ، كان تعالى متقدما على كل شيء بكل وجه من وجوه التقدم .

ولا يجوز أن يقال : واجب الوجود يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم المراجل على الضوء ، وتحرك اليد على تحريك الخاتم . فإن الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان كالثالين المذكورين . فإن وجودهما زمني ، ولا يجري في حق الباري تعالى ، فإنه يتقدم عن الزمان .

ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان ، ولا أن يقارن بالوجود ، فإننا قد بينا أن الموجد يتقدم على الموجد في الوجود .
ولهذا قالوا : الوجود لله تعالى أولى وأول .

فأسفر وجه المسألة 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 الموجردات العلوية مفارقات للمادة ، مجردات عن الهبولى ، فد فشتت عن الأحياء المكانية والأحوال الزمانية / ١٣٤ والأءراض الجسمانية ، لها مبدأ ذاتى وأول وجودى ، ابتدئها البارى تعالى بقدرته ابتداء ، واختراعهم 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 الطبىمى ، والنزاع الطبىمى إلى كالاتها .
فالأولية الزمانية ، إن تكون إلا للمتحرركات .

والأولية [المسكانية] ، ان 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 في حقه تعالى معنى .

والزمان والمكان توأمان تراكضا في رحم واحد ، وارتضا من ثدى
واحد ، ولوعى عليهما^(١) في مهد واحد .

فاضرب الدهرى بالجسمى ، والجسمى بالدهرى ، واطلب دين الله
تعالى من الغالى والمقصر^(٢) ، وجمال الله تعالى / ٣٤ فوق الأوهام
والعقول ، فضلا عن المسكان والزمان .

وحيث ما اشتقت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر الجائل في عرصات
المطلوب ، صار ما يرام وضوحه غائضا ، وما يتمنى فيضه غائضا . وكنت
الآلة ، وضلت الحالة ، وعاد العقل الإنصافى عنده هباء ، والجليلة استحالت
عفاء .

فلا وجه بعد هذه المعانى التى طلعت عليها شمس العظيمة فطبختها في
أمواج البحار ، وسيحتها في أدراج الرياح ، إلا الركون إلى الشرع الطاهر

(١) مكتوبة في الأصل : عليها .

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

والحنيفي الطاهر . فانه يؤنس كل الأانس ، وليس يوحش كل الإيماش ،
ولو أنه لم يرو كل الإرواء ولم يعطش كل الإعطاش .

ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة
السادسة والسابعة ، شغلني عنها ما قد تكادني^(١) نقله ، وتهضني حمله من فتن
الزمان وطوارق الحدثنان .

فإلى الله تعالى المشتكى ، وعليه المعول في الشدة والرخاء .

فاقتصرت على إيراد رهوس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات
ومحارات^(٢) ، فن حلها فهو أولى بها إن شاء الله تعالى .

* * *

(١) تكادني : ويمكن أن تكتب : تكاءدني ، أي شق على الأمر . وهي لفظة
مشتقة من كاد بمعنى : عقبه . ومنها كؤد أي : شاق .

والكأداء : الشدة والظلم والحزن . ومكاد الشيء : أي كابدته .

وتكادني الأمر : أي شق على . ومثلها : تكاءدني .

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

واعلم الشهرستاني يغير هنا — من طرف خفي — إلى ما ألم بالبلاد من فتن أثرت
تأثيراً كبيراً على السلطان سنجر الذي كان يقربه إليه — أي يقرب الشهرستاني — وإلى
وفاء تقيب ترمذ الذي كان قد بدأ في تأليف الكتاب من أجله ، وربما تكون إشارته
تلك إلى بلاء آخر ألم به . والله أعلم .

(٢) مكتوبة هكذا ، وقد تكون مشتقة من الحيرة ، ويعني بها الأمور المحيرة .

ولعلها ، « محادات » كما جاء ذلك في اللوحة التالية ٣٥ أ ، وهي بمعنى المخالقات ،
أي مخالقات العقول . وهي أليق بالأسئلة والاشكالات والشكوك التي نوه عليها .

٣٥ / محادات (١) العقول

أن الحكيم يطلب العلة في كل شيء والسبب لسكل حادث . إما علة فاعلية ،
أو علة مادية ، أو علة تامة ، وكلها يطلب علته الصورية .

فأول ما يسأل عن حصر المبادئ ، أهى (٢) المحصورة في عدد (٣) معلوم ،
[أم] غير محصورة ولا متناهية ؟

فإن كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أولى من عدد .

وإن من الأوائل من قال : المبادئ أربعة : الأول والعقل والنفس

[والهيولى] .

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

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

ومحادات العقول هى آخر ما أشار ليه في نهاية المسألة الخامسة ، وكان من الطبيعي أن
يذكر الأسئلة والشكوك والإشكالات ثم المحادات ، إلا أنه بدأ بالمحادات ، وثناها بالإشكالات .

وبالرجوع إلى « مصارع المصارع » للعلوى ، وجدته يقول في ل ٢١٦ ، ٢١٧ :

(وعدى في المسألة السادسة - حصر المبادئ ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى) .
ولكن قول الشهرستاني كان واضحاً صريحاً في أنه سيضم المسألة السادسة إلى السابعة
عندما قال : المسألة السادسة في حصر المبادئ - حوت مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك
معضلة (انظر مصارعة الفلاسفة ل ٣ ب) .

ولذا لم أجد نصاً للمسألة السادسة فيما نقله العلوى ، وعليه تكون بداية المسألتين

السادسة والسابعة هو ما قاله في اللمحة ٣٥ أ ، وبدأه بقوله : محادات العقول .

(٢) مكتوبة في الأصل : وهى ، والأصح : (أهى) على سبيل الاستفهام

والسؤال .

(٣) مكتوبة في الأصل : عدم .

ومنهم من قال : خمسة ، وزاد الطبيعة .

ومنهم من قال : ستة . وزاد الخلا .

ومنهم من قال : سبعة ، وزاد الدهر والزمان .

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

فأ الذي ينجينا من هذه الحيرة ؟ ومن الذي يخلصنا من هذه الورطة ؟

[إشكال]

المفارقات تتميز بالفصول النوعية ، كالناطق للإنسان . أو بعوارض شخصية ، كالشكل / ٣٠ ب والصورة للإنسان ، أم بوجه آخر ، كما نص عليه أنها تميز بالحقائق الذاتية .

وهذا التقسيم ليس معلوما . فإن اسم الجوهرية قد سماها شمولاً ذاتياً ، كالجنس . فلا بد من تمييز بفصل ذاتي نوعي .

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

ولا يكون ذلك إلا بأبدان لها كالأفلاك ، فلا تكون إذا مفارقة مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينها^(١) وبين النفوس الإنسانية ، وحينئذ يتمكن فيها هيئات من أحوال حركات الأفلاك ، كما تمكنت في النفوس الإنسانية من حركات الأبدان .

وبالجملة ، فتخرج من أن تكون مفارقات من كل وجه .

(١) مكتوبة في الأصل : بينهما .

إشكالات

الجسم مركب من مادة وصورة ، ويستدعى علة فاعلية .
فما العلة لوجود المادة ؟ وما العلة في وجود الصورة ؟ وما العلة لتركيبهما معاً ؟
فإن كان الإمكان في ذات العقل الأول هو العلة لوجود المادة ، فالإمكان
في كل موجود غير واجب الوجود كذلك ؛

فليناسب وجود المادة [حتى يوجد كل موجود يمكن] ، بل الإمكان / ١٣٦
طبيعة عدمية ، فلا يناسب وجود شيء ما .

والعلة في وجود الصورة ، لا يجوز أن يكون لإمكان وجوده ، بل وجوب
وجوده بالغير . ووجوب الوجود بالغير^(١) في كل موجود عن العقل الأول
على وتيرة واحدة ، فليناسب كل صورة .

وبالجملة ، ما تذكروته من وجود^(٢) المناسبات في العلل ، فهو موجود في
المعلولات ، فليست العلة أولى بعليتها من المعلول .

ثم الاستعداد في المادة ليس متناهياً^(٣) في جميع المواد ، بل مختلف . فما
سبب الاختلاف فيها ؟

ولإنما تختلف [الصور لاختلاف استعدادات المواد ، والهيولى الأولى
لا تختلف] استعداداً ، بل هي مستعدة لقبول صورة الجسمية فقط .

(١) مكتوبة في الأصل : بالعين .

(٢) هكذا في الأصل ، وقد يصح أن تكون : وجوه .

(٣) لا تناسب كلمة « متناهياً » هنا مع سياق الجملة ، وإنما كان من الأصوب أن

تكون : متشابهة .

فأما مقادير الصور والأشكال في الصغر والكبر والاقبل والأكثر
والخاصة والأثر ، فيستدعي عللاً تناسبها .

فإن تلك العلل ؟ وما الذي أوجب اختصاص الهيولى بقبول صورة الجسم
[و] الشكل ، على المقدار الذي هو عليه ، ليس يزيده ولا ينقصه ؟

وأنكم طلبتم العلة الكريتها ، فقلتم : إن العلة إذا كانت واحدة ، والمادة
واحدة ، وجب أن يكون الجسم متشابه الأجزاء ، وهو شكل الكرة ، إذ
لا زاوية فيها/٣٦ ب يتخصص بها شكلاً مربعاً أو مثلثاً أو غير ذلك .

فهل طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

وهلا طلبتم لسلك كرة سماوية نجماً أو فلكا ، علة ، فيعرف بها مقادير
الأعظام والأجسام ، وكذلك القبول في أبعادها وأماكنها وحركاتها
وأزمانها ؟

فإن المجسطى ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة
وجودها .

والالهيات تشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية .

والمطالبة توجهت عليهم في هذه المشاكل ، توجه مطالبة الغريم على
الغريم المماثل .

وإذا أعتيك جارئك ، فعول على ذى بيتك .

سؤال وإشكال

إن كان كل متحرك يستدعي محركاً ، فإن [كان] المحرك متحركاً ، استدعي
أيضاً محركاً ، وتسلسل القول فيه إلى أن يستند إلى محرك غير متحرك .

فلا يخلو بعد ذلك : إما أن يكون ذلك المتحرك الأول ساكناً ، أو غير ساكن ولا متحرك .

فإن كان ساكناً ، فالساكن لا يوجب الحركة التي هي عندها .

وإن كان غير ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهرًا عقليًا .

فما الذي / ٢٧ أوجب فيه أن يكون محرراً لغيره ؟

أشوق يحمله ؟ أم كمال يطلبه ؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أي يمكن الوصول إلى كماله ؟ أم لا يمكن ؟

فإن أمكن ووصل ، فيجب أن يقف عن التحريك ، فيسكن المتحركات كلها .

فإن لم يمكن ، ولا يصل إلى كماله البتة ، فهذا إذا متعب ، دائم العذاب ، متواصل الأحران ، متزايد النقصان ، لا يزداد بحركة إلا شوقاً إلى كماله ، ولا شوقه إلا بدأ عن كماله .

وإن قيل : أنه ينال في كل حركة كمالاً جزئياً ، فالتذاذ بكماله الجزئي تلبية عن أذى الشوق إلى كماله الكلي .

قيل : من موافق العقل وقصوره عن نيل كماله الكلي ، ملهية عن الالتذاذ بكماله الجزئي .

[و] إن كان الجسم للكل كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ، إذ ليس وراءها خلاه ولا ملاء [يظهر لسطح هو أعلى . فإذا توهم شيئاً إما خلاه أو ملاء] ، فيفتد يتصور لك سطح أعلى .

ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان متوازيين ، فما الذي أوجب تعيين

القطبين بالمسكان الذي هو فيهما الآن ، وأجزاء الكرة متشابهة متساوية ،
وليس جزء أولى من جزء .

ولنما أطلب بهذه المطالبة العلة الفاعلية لا الغائية .

ثم إن كانت حركات الأجرام مكانية ، أوجب/٣٧ ب خرق تلك
الأجرام ، وهي لا تقبل الخرق .

وإن كانت وضعية ، فالحركات الوضعية إنما تحدث إذا سبقتها حركة
المسكان والأين ، كالمربع ذو وضع . فإذا تحركت رجله إلى شكل آخر غير
التربيع ، حدثت له حركة هي في نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض .

فلا بد من حركة النقلة لبعض الأجزاء ، حتى يتبدل بسببه سائر الأجزاء
بعضها إلى بعض ، وإلا فالحركة في الوضع لا يتصور وجودها .

شكل

العلة والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجوده ، ووجد منه شيء آخر .

ثم قد يكون بماهية وجوده من ذاته ،

وقد يكون من غيره .

وما يسكون من غيره ، فقد يكون كالجزم لما هو معلول له ، كالصورة

والمادة للجسم .

أولا يسكون ، كالفاعل والغاية على التقسيم الذي ذكره ابن سينا
في كتبه .

وغرضه حصر العلل في أربعة : المادة ، والصورة ، والفاعل ،
والغاية .

فالشك عليه : أن المادة لم يتم لها وجود ، ووجد منها جسم . وما لم يتم وجوده في نفسه ، فكيف يوجد منه شيء آخر ؟

ثم التقسيم الذي أورده ليس [بمحاصر لجميع] أقسام العلل / ٣٨ ، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الأقسام التي أوردها . كما عدوه من الآلة .

وما ذكره من النقوم به ، احتراز لفظي ، ليس يمنع معنى العلية والسببية .

ولو قيل : الفاعل والغاية كافيان في العلية ، والمادة كالألة ، والصورة كالصورة في نفس الفاعل ، فن زاد أو نقص من التقسيم ، كان له محال ، ولم يلزم منه محال .

إثبات النبوة

من مدارك العقل ومناهجه

مخرج العقول الهيولانية الإنسانية من القوة إلى الفعل ، يجب أن يكون عقلا بالفعل . فانها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها في 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 الافلاك 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 / ٣٨ ب الوجود الأول تعالى وتقدس ، فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور ١٩

تبارك الله الواحد ، القهار ، العزيز ، الجبار ، الكريم ، الوهاب .

وإن طلبتم شيئاً قريباً من السماويات ، وجملمتم الفلك الأخير [و] مدبره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على المواد الصور ، التى استعدت لها .

فلم اعتبرتم القرب المسكانى فى الجواهر العقلية ١٩

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية فى البعد والقرب على السواء ١٩

وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج

لما بالقوة إلى الفعل من العقول ؟ ١٩

والله وليّ الذين آمنوا ، يُخرجهم من الظلمات إلى النور^(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 في النفوس تفاضلا ، وفي العقول ترتبا ، والانتفاضات
المترقات تذهب إلى واحد هو الأفضل ، ولا يتسلسل ؟

يا أيها النبي إنّنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله
ياذنه وسراجاً منيراً^(٣) .

اللهم انفعنا [بما] / ٢٩ أعلتنا ، وعلما 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 أبي الحسن ، الناسخ الشافعي .
رحم الله قارئه وكتابه ، آمين .

وكان الفراغ من نسخه في العشر الأخير من صفر ، سنة تسعين وخمسمائة
وحسبنا الله ونعم الوكيل

ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

(١) س البقرة : آية ٢٥٧ .

(٢) مكتوبة في الأصل : الجذبة ، ويمكن أن تقرأ الجذبة أيضاً لكلاها لا تنفق
وسياق الجملة .

(٣) س الأحزاب : آية ٤٥ ، ٤٦ .

مصارع المصارع

تأليف الحكيم القدوسي

نصير الدين ابي جعفر

محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

في الرد على كتاب

مصارعة الفلاسفة

تأليف

ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين .
وبعد : فإني لشغفي^١ بالعلوم العقلية^٢ ، والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغي أنظر في كتب علمائها ، وأقنني كلام الناظرين فيها ، مقتبساً من نتائج خواطرهم ومستفيداً من أبقار أفكارهم ، لامتياز بين حقها وباطلها ، وأقف على سمينها وغيثها فأظفر منها على ما يطمئن منه النفس ، ويسكن إليه القلب .

فعثرت في أثناء طلبتي على كتاب يعرف بـ « المصارعات » للشيخ تاج الدين أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ادعى فيه مصارعة مع الشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا ، في عدة من المسائل ، والرد عليه فيما ذكره في كتبه .

(١) لشغفى . ج الف .

(٢) الحقيقية . ج .

فدعتني دعواه الى النظر فيه، واشتد حرصي من^١ استماع اسمه على التأمل في معانيه .

فلما طالعه وجدته مشتتة على قول سخي، ونظر ضعيف، ومقدمات واهية ومباحث غير شافية، وتخليط في الجدال، وتمويه في المثال، قدامزج به سفهاً يحترز عنه العلماء ، ورثاً من القول لا يستعمله الادباء ، الا المنتسبين بالانتقام ، والمتسوقين عند العوام، قد انصرع 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، أو سقينته بكاسه، فالله يعلم مني أن ذلك ليس مما يقتضيه دأبي، ولا يتعوده خلقي، بل الجرب يعدي^٢ ، والكلام يجز الكلام . ونقلت فيه متن كلامه، ونص مرامه، من صدره الى ختامه، لئلا يحتاج من يقع اليه هذه النسخة الى طلب أصل الكتاب، وسميته^٣ بـ «مصارع المصارع» فان وقعت لي فيه زلة أو هفوة فليصلح من اطلع عليه من اخواني ، طلباً بذلك اقتناء الخير، واحراز الاجر، وهأنا مفتتح الكتاب ، والله ملهم الصواب .

أقول : وسم صاحب الكتاب كتابه بالمصارعة بين أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، وبين أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في المسائل المذكورة فيه .

قال^٤ بعد التحميد لله، والصلاة على رسوله، والشاء على مخدومه المصنف

(١) في . الف .

(٢) يغذى . ب . مجمع الامثال ٤٥ / ٢ . وفي نسخة ب : بل الحرب يعدي . وضبطه

بعض المؤلفين في تاريخ الفلاسفة « يعدو » .

(٣) بعد اتمامه . ب الف .

(٤) وقال . ج الف .

له وهو السيد مجد الدين أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي نقيب ترمذ^١ :
ابتدأ أصغر خدمه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني بعرض^٢ بضاعته المزجاة
على شرف^٣ كرمه، فخدمه بكتاب صنفه في بيان الملل والنحل، على تردد القلب
بين الوجل والخجل، فأنعم بالقبول، وأمعن النظر فيه، وبلغ النهاية في ادراك^٤
معانيه، وبالغ في الثناء على اخلاص^٥ مواليه، وما كان للمصنف كثير تصرف
سوى المقالات كلها، وحسن الترتيب، وجودة^٦ من النقل، وانما يستبى^٧ غور العقل
وتبين قيمة الرجل عند مناجزة الاقران، ومبارزة الشجعان. وبالاختبار تظهر
خبيثة الاسرار، وبالامتحان يكرم الرجل أويهان. وقد وقع الاتفاق على أن المبرز
في علوم الحكمة، وعلامة الدهر في الفلسفة، أبا علي الحسين بن عبدالله بن سينا
فلا يقفوه فيه^٨ قاف وان نقض^٩ السواد، ولا يلحقه فيها لاحق وان ركض الجواد.
وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه، وعرف مكنون مرامه، فقد فاز
بالسهم المعلى، وبلغ المقصد الاعلى .

فعمت على الاعتراض عليه رداً ورمياً^{١٠}، وتعقيب كلامه ابطالا ونقضاً، فان

(١) راجع كتاب موارد الاتحاف في نقباء الاشراف : ٢٤١، مقدمة ديوان الاديب

لصابر الترمذى : ٣ .

(٢) لعرض . ج .

(٣) سوق . ج .

(٤) اكتناه . ج .

(٥) اخلاص . ج .

(٦) جردة النقل . ب .

(٧) ليستر عورة . ب ج .

(٨) فيها . ج .

(٩) نقض . ج .

(١٠) رضاً . ج .

ذلك باب تضرب دونه الاشراك^١ ، وقبضت عليه الحفظة والارصاد، فأردت أن أصارعه مصارعة الابطال، وأنزله منازل الرجال، فاخترت من كلامه في الهيات «الشفاء» و«النجاة» و«الاشارات» و«التعليقات» أحسنه وأتقنه^٢، وهو ما برهن عليه بزعمه، وحققه وبينه، وشرطت على نفسي أن لا أفاوضه بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، ولا أكون^٣ متكلماً جديلاً ولا معانداً؛ سوفسطائياً .

فأبتدى^٥ ببيان التناقض في فصوص نصوصه لفظاً ومعنى، فأردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالي - يعني مخدمه المذكور - مجلس القضاة والحكام ولحكيم بين المناظرين^٦ المتبارزين بالحق والصدق، فهو أحرى بالحكم اذا تحوكم اليه، وأحق برعاية الصدق اذا عول عليه، ليعلم أن^٧ قد بلغت من العلم بأطوريه بأوله وآخره، ولا يستصغر شأني والمرء بأصغريه^٨ .

ويتحقق أني قد ارتقيت من حضيض التقليد الى أوج التحقيق والتسليم^٩، وأرويت من شرع النبوة بكأس مزاجها من تسنيم، ومن خاض لجة البحر لم يطمع في شط، ومن تعلق^{١٠} الى ذروة الكمال لم يخف من حط .

(١) الاسداد . ج .

(٢) أمتنه . ج .

(٣) فلا اكون . ج .

(٤) أو معانداً . ج .

(٥) وأبتدى . ج .

(٦) المتناظرين .

(٧) أنى . ج .

(٨) مجمع الامثال ٢/٢٩٤، مستقصى الامثال ١/٣٤٥ .

(٩) التعليم . ب .

(١٠) تعالى . ج .

لازال المجلس على أسعد طالع، وأيمن طائر، وأوضح هدى، وأنجح سعي
وأصوب رأي وتدبير، وأنقب تقدير وتفكير، في حرز حرز من الله العزيز،
ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم [١] .

قال: وهذه المصارعة في سبع مسائل من الالهيات من جملة نيف وسبعين
مسألة في المنطق، والطبيعات، والالهيات، وخنقته منها بوتره، ورشقته بمشاقصه
وأركسته لام رأسه في زيبته، ووردته في مهوى حفرته ٢، وذلك من فضل الله
علينا وعلى الناس، ولكن اكثر الناس لا يشكرون ٣ .

أقول: هذا الثناء من المثني على نفسه، والكسر لمن يروم مصارعته قبل
الشروع في المصارعة لا يليق بالعلماء المقتدين بالانبياء، ومما لا يستحسنه العوام
والاغبياء فضلا عن الخواص العقلاء .

فهرست المسائل

- ١ الف . في حصر أقسام الوجود .
- ٢ ب . في وجود واجب الوجود .
- ٣ ج . في توحيد واجب الوجود .
- ٤ د . في علم واجب الوجود .
- ٥ هـ . في حدوث العالم .
- ٦ و . في حصر المبادئ .
- ٧ ز . حولت مع السابعة الى مسائل مشكلة وشكوك معضلة .

(١) بين القوسين ليس في نسخة ج .

(٢) لحفرته . ج .

(٣) آيه / ٣٨ من سورة / ٢١ .

المسألة الاولى

(في حصر اقسام الوجود)

قال المصارع: المسألة الاولى في حصر اقسام الوجود .

اعلم أن المتكلمين لم يحصروا اقسام الوجود بتقسيم حاصر، وذلك أنهم قالوا: الوجود ينقسم الى ماله أول، والى مالا أول له، وما له شرائط التقابل والتعاند، من الاتفاق على معنى الاولية ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً .

والتقسيم الثاني غير صحيح ولا حاصر، اذا فسروا^١ الجوهر بالمتحيز، والعرض بالقائم بالمتحيز، اذ ليس فيه ما يدل على استحالة وجود قسم ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز .

اقول: أما قوله: القسم الاول صحيح، اذا كان شرط التقابل وهو الاتفاق [على معنى الاولية]^٢ ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً مرعياً. فشىء لا يقول به المتكلمون

(١) اذا فسر . ج .

(٢) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

لان الاولوية الذاتية ممتنعة عندهم، والمكانية والشرفية غير معتبرة ههنا، والزمانية لا يقرون بها ههنا، والمعتبر عندهم أولية بمعنى آخر يعبرون عنه بالذاتي أو الرتبي ويمثلون فيه بأولوية^١ بعض أجزاء الزمان على بعض، فانهم قالوا: تلك الاولوية 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 بحدده أن يكون بحيث هو [مثله بحدده]^٢، وبالعرض^٣ القائم بالمتحيز .

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

لكن التقسيم الاول صحيح دائر بين النفي والاثبات ، اذا روعي فيه وكان يجب على من يقول بصحة هذه الاعتبارات أن يعين أحدها فيقول عند تقسيمه بهذين القسمين: اما ذاتاً وحدها، أو زماناً وحدها، أو مكاناً وحدها ، أو شرفاً وحدها . فيكون هناك تقسيمات بعدة الاجزاء، لا تقسيم واحد، لان جميع هذه الاعتبارات معاً مما لم يذهب اليه ذاهب، وعلى تقدير اعتبار الجميع^٤ في قسم واحد لا يكون له مقابل واحد، فلا تكون القسمة الى متقابلين .

وأما قوله: القسم^٥ الثاني غير صحيح ولا حاصر . ففيه نظر، لان التقسيم الثاني عندهم هو أن يقال : وماله أول ينقسم الى مالا يحتاج في قيامه الى غيره والى ما يحتاج فيه ، والاول هو الجوهر ، والثاني هو العرض .

وهذه القسمة صحيحة حاصرة لم يخالفهم فيها غيرهم ، انما المخالفة في

(١) بأولية . ج .

(٢) بين القوسين ليس في نسخة ج .

(٣) وعنوا بالعرض . ج .

(٤) الجمع . ج .

(٥) التقسيم . ج .

اطلاق اسم الجوهر على القسم الذي لا يحتاج في قيامه الى غيره على وجه المساواة
أوعلى معنى أعم منه، أو على معنى أخص منه. والحكماء يطلقونه على ما هو أعم
منه لانهم يطلقون الجوهر على الصورة، وهو يحتاج في قيامه الى غيره من بعض
الوجوه، والمتكلمون يطلقونه على ما هو أخص منه لانهم يطلقونه على المتحيز
فقط، وهو أخص مما لا يحتاج في قيامه الى غيره، لان كل متحيز غير محتاج
في قيامه الى غيره، ولا ينعكس .

وأيضاً يتخالفون في اطلاق اسم العرض على ما يحتاج في قوامه الى غيره
والحكماء يطلقونه على ما هو أخص منه كي تخرج عنه الصورة، وبعض المتكلمين
يطلقونه على ما هو أعم منه. اذ يجوزون وجود عرض لافي محل .

وقوله : وعنوا بالجوهر المتحيز السذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث
هو. وهذا الكلام مبهم . ولو اقتصر^١ على قوله: وعنوا بالجوهر المتحيز لكان
كافياً، فان قوله «الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث» هو محتاج^٢ الى تفسير
الحيثية، فان أراد بها الحيثية المكانية، يكون تفسير الذي يمنع جوهر آخر أن
يكون في مكان، كان صحيحاً، الا أنه لا يكون حداً بل علامة، فانهم يفسرون المتحيز
بما يكون في جهة أو حيز، ويشغل ذلك الحيز، ويتبع ذلك منع المتحيز الاخر
أن يكون معه في تلك الجهة أو الحيز .

وقوله: وأحالوا وجود عرض ليس بقائم بمتحيز. صحيح ان أراد بالمتكلمين
بعضهم لا كلهم، فان مشائخ المعتزلة مع كثافة سوادهم يقولون ارادة الله تعالى
عرض حادث لافي محل^٣ .

(١) ما بين القوسين من جملة « وما كان » من الصفحة الثالثة الى هنا يياض في الف.

(٢) يحتاج . ب ج .

(٣) الملل والنحل (المعتزلة - الهذيلية) .

قال: وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة، ولأن المتحيز شيء ماله حيز، وقابل التحيز غير نفس التحيز، فإن ما يقبل التحيز هو المادة، ونفس التحيز صورة فيها، فهو إذن جوهر مركب من مادة وصورة .

أقول: القول بأن قابل التحيز غير نفس التحيز. محتاج إلى برهان أولاً على إثبات المبينة بين قابل التحيز ونفس التحيز، ثم على وجود قابل التحيز^٢. وعلى تقدير ثبوت ذلك تكون الصورة قائمة بغيرها، وهو لم يورد للجوهر حداً يشملها، ويخرج العرض عنه، وفي جميع ذلك مباحث دقيقة، وهو اقتصر على الدعوى المجردة عن الدليل .

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

أقول: ترك هنا^٣ قسماً آخر. وهو أن يتركب من جوهر وعرض، ولم يبين أولاً استحالة تركيب الجوهر من عرضيين^٤ يقوم أحدهما بالآخر، ثم استحالة تركيبه من جوهر وعرض .

فان قيل: الأول ظاهر الاستحالة، لاستحالة تقدم أحدهما على الآخر، ولذلك لم يذكره .

قيل: هذا ليس بذلك الظاهر، فان الحكماء يقولون باحتياج الهيولى إلى الصورة، والصورة إلى الهيولى من جهتين، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون مثل ذينك العرضين ؟

وأما الثاني فأحوج إلى البيان، على أن جميع المتكلمين يقولون: الجسم

(١) يحتاج . ب .

(٢) قابل للتحيز . ج .

(٣) ترك ههنا . ج .

(٤) عرضين . ج .

مؤلف من جواهر^١ لا تنجزى، ويطلقون اسم الجوهر على الجسم الذي هو جواهر مع التأليف، والتأليف عندهم عرض، ولما لم يمتنع عندهم تركيب جوهر هو الجسم من جوهر وعرض فلم لا يجوز أن يتركب المتحيز أيضاً من جزئين : جوهر قابل، وصورة هي عرض؟ وما لم يقم برهان على امتناع ذلك ، أوجواز تأليف الجسم من عرضين ، أو امتناع الكل ، لم يحسن التعجب منه في اخراج جوهر غير المتحيز من الجوهر المتحيز .

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

أقول: النقل الأخير ظاهر الفساد ، فان الحركات عند الفلاسفة أربع : حركة في الكم، وهو ازدياد الجسم في مقداره، أو انتقاصه فيه، وفي الكيف وهو حدوث عرض بالفعل، من^٢ جسم على سبيل التدرج ، كالاسوداد، والابيضاض وفي الوضع، وهو تبدل الاوضاع للجسم الواحد على سبيل التدرج ، وفي الاين وهو انتقال جسم من مكان الى مكان ؟ وكل ذلك مختص بالاجسام التي هي متحيزات .

وقد ماؤهم أطلقوا اسم الحركة على الكون بعد الفساد ، أو على العكس ، وهذا أيضاً يختص بالاجسام ، فاذاً ليس عندهم حركة لا تقوم بمتحيز البتة، بل عندهم أعراض ليست بمتحيزات^٣ كالاستعداد، والفعل، والانفعال، وكالأعراض

(١) أجزاء جواهر . ب - خ ل .

(٢) فى . ج الف .

(٣) ليست قائمة بمتحيزات . ب ج .

النفسانية أو الاعراض التي تقوم بأعراض آخر، فانها لا تقوم أول قيامها بالمتحيزات وان كانت تقوم مع محالها بها . والحركة ليست عرضاً واحداً قائماً ببعض الاعراض، لانها لو كانت كذلك لكانت تحت مقولة واحدة .

لا يقال: انها من مقولة الافعال . لان الذي من مقولة الانفعال هو المتحرك^٢ لا الحركة ، وهو حال للجسم من حيث يعرض له أحد الامور المذكورة .

قال: وقد أورد ابن سينا تقسيماً^٣ في مبدأ الهيات النجاة، وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الموجودات، فأنقله^٤ على وجهه، ثم أبين وجوه الخطأ فيه.

أقول: أما نقل دعواه ، بأنه حاصر لجميع أقسام الموجودات. ففيه نظر اذ لا يوجد فيه هذه الدعوى صريحاً غير قسمة الوجود الى الجوهر والعرض، كما فعل^٥ .

ثم انه نقل قوله، وهو هذا: اذا اجتمع ذاتان ، ثم لم يكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره، كالحال في الوجد والحائط ، فانها وان اجتمعا فداخل الوجد غير مجامع لشيء من الحائط، بل انما يجمعه بسيطه فقط، فاذا لم يكن كما^٦ للوجد والحائط، بل كان كل واحد منهما يوجد شائعاً لجميع ذاته^٧ .

ثم ان كان^٨ أحدهما ثابتاً حال مفارقة الآخر ، وكان^٩ أحدهما مفقداً لمعنى

(١) والاعراض . ب .

(٢) هو المتحرك . ج .

(٣) كلاماً . ج .

(٤) وأنقله . ب .

(٥) كما فعله . ب . ج .

(٦) كالوجد . ب .

(٧) لجميع ذاته في الآخر . ج .

(٨) ثم كان . ب .

(٩) أو كان . ج .

به يصير الشيء موضوعاً، والآخر مستفيداً له، فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً والآخر حالاً فيه^١.

ثم ان كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه، فانا نسميه موضوعاً له^٢ وان لم يكن مستغنياً عنه لم نسمه موضوعاً، 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 جوهرًا لافي موضوع اذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقومًا به ليس متقومًا بذاته ثم مقومًا له^٤، ونسميه صورة، واما اثباته فقد يأتينا من بعد.

وكل جوهر ليس في موضوع، فلا يخلو اما أن لا يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل، فانا نسميه صورة مادية، فان لم يكن^٥ في محل أصلاً، فاما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه، أو لا يكون فان كان محلاً بنفسه فانا نسميه الهيولى^٦ المطلقة، وان لم يكن، فاما أن يكون مركباً مثل أجامنسا المركبة من مادة، ومن صورة جسمية، واما أن لا يكون ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس.

وأما اذا كان الشيء في محل هو موضوع، فانا نسميه عرضاً.

قال: وقد ذكر قبل^٧ هذا الفصل: ان الموجود^٨ ينقسم نحواً من القسمة

(١) لاسمى محلاً والامر سمي حالاً فيه. ب ج.

(٢) موضوعاً له. ب ج.

(٣) موضوعاً له. ب ج.

(٤) ثم هو مقوماً. مص.

(٥) وان لم يكن.

(٦) هيولى. ب.

(٧) قبيل.

(٨) الوجود. ج.

الى جوهر وعرض، وذكر بعده في فصل اثبات واجب الوجود، فقال: لانك^١
أن هنا وجوداً، وكل وجود^٢ فاما واجب واما ممكن^٣.

ثم قال: - مبتدئاً بالمصارعة - فأقول^٤ في الاعتراض وبالله التوفيق:
القسمان الاولان، وهما الجوهر والعرض، أحدهما من أقسام الوجود من حيث هو
وجود مطلق، أو من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن؟ فان كان الاول
فواجب الوجود داخل في قسم الجوهر، والا كان من قسم العرض، ثم ينقسم^٥
الجوهر الى واجب لذاته والى ممكن لذاته.

أقول: قسمة الوجود من حيث هو وجود مطلق محال، فان الشيء من
حيث هو ذلك الشيء يستحيل أن ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشيء، واذا
اعتبرت قسمه^٦ فلا يؤخذ مع هذه الحيثية، بل يؤخذ الشيء بلا قيد بشرط
مع تجويز التقييد والتقسيم^٧، 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
للجوهر والاعراض الى دليل، ووقوع الجواهر والاعراض جميعاً في أحد قسمي
الواجب والممكن لا يوجب وجوب أخذ القسمين^٨ مع مورد القسمة.

ثم ان كانت القسمتان كلتاهما حاصرتين، فاما أن يكون المورد فيهما واحداً

(١) لا شك . ج .

(٢) موجود . ج الف .

(٣) كتاب النجاة طبع مصر : ٢٣٥ .

(٤) وأقول . الف .

(٥) لم ينقسم . ج .

(٦) قسمته . ج ب .

(٧) ويقسم . الف ج .

(٨) أحد القسمين . الف .

ويلزم هناك أن يكون الواجب والممكن معاً مساويين للجوهر والعرض ، واما أن يكون المورد فيهما لمعنيين^١ ، فان كانت احدهما غير حاصرة جاز اتحاد الموردين^٢ واختلافهما، والوجود الذي هو مورد القسمة يمكن أن يؤخذ ههنا بالوجهين .

وبيان ذلك: أنهم ربما أطلقوا اسم الوجود و[اسم]^٣ الموجود بمعنى واحد. فيكونان اسمين مترادفين، فتارة يطلقونهما بحيث يشمل معناهما الواجب الوجود القائم بذاته، والوجود العارض للماهيات التي لها مفهومات غير معنى الوجود جميعاً، وتارة يطلقونهما بحيث لا يشمل الوجود القائم بذاته^٤ ، فيكون هذا الاطلاق أخص من الاول .

وأيضاً ربما يطلقونهما بمعنيين ، اما الوجود فبالمعنى الشامل للموجودين، واما الموجود فبالمعنى الخاص بذوي الماهيات .

واذا تبين ذلك نقول : فالوجود المقوم بالواجب والممكن هو بالمعنى العام ، وأما المقوم بالموجود لافي موضوع ، وبالموجود في موضوع ، فان عني بالموجود لافي موضوع صفتان ، أحدهما أنه كائن ، والثاني أنه ليس في موضوع فالمعنى المقوم هو أيضاً عام كالاول، ويكون الواجب داخلاً في أحد القسمين، فانه موجود وليس في موضوع. وبهذا المعنى كون اطلاق اسم الجوهر عليه بحسب المعنى، وان منع منه مانع بحسب اللفظ .

وان عني بالموجود لافي موضوع صفة واحدة ، وهي أنه^٥ لا يوجد لافي

(١) بمعنيين . ج ب .

(٢) من . ج - خ ل .

(٣) ما بين القوسين ليس في نسخة . ب ج .

(٤) بل يختص بالوجود القائم بالماهيات . ب .

(٥) هي انه . الف ج .

موضوع، والشئ الذي يوجد لافي موضوع يكون هويته غير هذه الصفة^١ ، لا يقتضي كونه موجوداً مطلقاً، بل انما يقتضي أنه اذا وجد، وجد لافي موضوع واعتبر مثله في الموجود في موضوع .

وبهذا الوجه يكون المقوم بالمعنى الخاص - يعنى الوجود العارض للماهيات - اما أن يعرضها حين يعرضها بحيث لا يصير بعد العروض في موضوع واما أن يعرضها فيصير بعد العروض في موضوع، واما أن كان المورد واحداً. والقسمة الثانية غير حاصرة فحكمه ظاهر .

ولما غفل المصارع عن هذه الاعتبارات وأخذ الوجود بمعنى واحد والموجود لافي موضوع بمعنى واحد، وجد القسمة التي ظنها حاصرة، تارة يقع على قسمين، وتارة على قسمين هما قسمان لاحد ذينك القسمين، فظن أنه صرع خصمه، وهو قد انصرع من حيث جهله بمراده!

قسال : ويلزم أن يكون الجوهرية جنساً والوجوب فصلاً، فيكون^٢ مركباً من جنس وفصل. ويتأكد هذا الالتزام^٣ بقوله في رسم الجوهرية : انه الموجود لافي موضوع، فان واجب الوجود موجود لافي موضوع .

اقول: قد أخطأ في ظنه : أن كل شيء يدخل تحت شيء كان ذلك الشيء جنساً له، ويتميز بفصل ثبوتي حتى يصير مركباً .

وقد بان مما قررنا: أن الواجب يدخل تحت الجوهر بمعنى كونه موجوداً غير عارض لشيء لالماهية ولالموضوع، ومثل هذا المعنى يدخل تحت الوجود

(١) فان هذه الصفة . ج - الف .

(٢) فيكون واجب الوجود مركباً . ب ج - خ ل .

(٣) ويتأكد هذا في الالتزام . ج - خ ل .

بالمعنى العام ^١ ، ولا يلزم من دخول ^٢ ذلك ، دخوله تحت جنس يمتاز من غيره بفصل ، ولا يلزم من ذلك تركيب .

قوله : وان اعتذر عنه : بأن الجوهر ماهية ، ما اذا وجد كان وجوده لا في موضوع .

قال : فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة وتضمناً ، بل مدلول عليه استتباعاً والتزاماً .

وان كان القسمان الاولان - أعني الجوهر والعرض - من أقسام أحد القسمين وهو الممكن ، فهو صحيح في المعنى غير صحيح في اللفظ. على أنه قد أتى في شرح أحد القسمين وهو الجوهر مما ^٣ يشمل الاعم ويساويه، فقال : الجوهر هو الموجود لا في موضوع . وهذا بعينه يشمل واجب الوجود ويساويه .

ثم اني لا أنكر أن اللفظ العام ينقسم أنحاء من القسمة من وجوه مختلفة ، كما يقال : الموجود ينقسم نحواً من القسمة الى ماله أول والى ما لا أول له ، ونحواً من القسمة الى علة ومعلول ، أو نحواً 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 لأفعل الابما يرادف معنى الوجود

(١) فان الوجود بالمعنى العام عرض عام يعرض لجميع الموجودات عندا لجميع وليس بمعنى جنسى . ب قط .

(٢) دخوله . ب .

(٣) بما . ب - خ ل .

(٤) ونحواً . ب ج الف .

كالحصول والكيونة والثبوت وغير ذلك. فمعنى قولهم: الموجود لافي موضوع بالمطابقة من حيث اللغة هو الشيء الموجود^١ غير الحاصل في موضوع .

وهذا مطابق لما فسروه به حين حملوه على الجوهر ولو لم يكن اللفظ دالا على هذا المعنى بالمطابقة ، لما قالوا : انه بالاشتراك يدل على معنيين ، فإنه لا يقال للدال على مفهوم اسمه^٢ وعلى لازم مفهومه بالتبعية لا بالوضع : اسم مشترك ، ولو كان كذلك لما وجد اسم غير مشترك ، فان كل معنى له لازم ، أقل^٣ لوازمه سلب ما عداه عنه . وباقي الكلام قد مر ما يجب أن يقال فيه .

قال: ويعود^٤ الى الوجود ، وأنه هل يقبل القسمة أم لا ؟ ان شاء الله^٥ .
وأما قوله: اذا اجتمع ذاتان ثم لم يكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ، الى قوله : كان كل واحد منهما وجد شائعاً في الآخر بأسره .

قال: فأقول: فهذه القضية منتقضة من وجوه، والتالي يلزم المقدم لزومياً^٦ بيناً ولا غير بين ، فان العرضين ذاتان يجتمعان في محل، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعاً في الآخر بأسره .

أقول: ليت شعري أي معنى تصور للمجامعة والشيوع^٧ حتى تفوه بمثل هذه الخرافات ؟ فان معنى المجامعة والشيوع بالامر هو أن لا يوجد أحد العرض في محل الا وقد وجد معه العرض الاخر ، بل لا يمكن 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 .

إشارة 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^١ وكان من الواجب عليه أن يفسر معنى المجامعة والشيوخ بخلاف ما يقتضيه العرف ثم نكر^٢ ههنا المعنى المتعارف .

قال: والحال في الهيولى والصورة بخلاف ذلك، فان الصورة ليست شائعة في الهيولى بأسر والهيولى ليست بشائعة^٣ في الصورة ، ولا مجامعة لها ببسطها^٤ فلم يكن واحد منهما شائعة في الاخرى بأسرها .

أقول: ان لم يكن هيولى شائعة في الصورة ، كان جزء من الهيولى لم يكن صورة^٥ ، وهذا كما تسمعه .

ثم قال: والحال في الجسم والعرض كذلك، فان العرض يوجد شائعاً في الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع في العرض بأسره ، ولا مجامع له ببسطه^٦ .

أقول: أما أن الاقسام في موضوع أولاً في موضوع، فهي جارية مع الانواع مجرى واحد ، وأما القسمة العقلية فلا تقتضي جواز وجود أقسامها^٧ ، فان المحال أحد الاقسام العقلية وليس بجائز الوجود .

وأما البرهان المقتضي لتحقق وجود الاقسام فشيء خارج عن القسمة، وهو ههنا يبحث في حصر أقسام الوجود كما وسم الباب به، لا في اقامة البرهان على أعيان الموجودات .

(١) ولا شيوع ب - لمجامعه ولا لشيوع الف .

(٢) ثم ينكر . ب ج .

(٣) شائعة . ج .

(٤) ببسطها . ج .

(٥) لم يكن له صورة . ج .

(٦) ولا يكون شائعاً فيه بأسره .

(٧) الاقسام . ب ج .

ثم قال: ونحن نورد بتوفيق الله تعالى تقسيماً حاصراً لذلك كله يمتاز قوة عن قوة ، ورجل عن رجل .

أقول: فليُنظر فيه ويحكم بما يقتضيه العقل والانصاف .

قال: فنقول : الوجود الذي له معنى يرتسم في العقل ويشمل ماهيات الاشياء شمولاً بالسوية ، فهو القابل للقسمة العقلية .

أقول: الوجود لا يشمل الماهيات الا شمول الاعراض لمعروضاتها، قد تكون بالسوية وقد لا تكون ، والوجود من جملة ما لا يشمل الواجب والممكن ولا الجوهر ولا العرض بالسوية^٢ ليس المفهوم منه ما يفهمه العقلاء من لفظة الوجود ، فاذا هو انما يقسم ما اخترع بعقله^٣ غير مطابق للخارج ، لا الوجود المتعارف .

قال: فان ما لا يكون من الاسماء المتواطئة لا يقبل التقسيم من حيث المعنى .

أقول: فزعمه^٤ قول العقلاء: السواد حالك كسواد الغراب أو غير حالك كسواد الرماد، والبياض اما يقق كبياض الثلج، أو غير يقق كبياض العاج، ليس بقسمة معنوية . فقد ظهر أن الرجل يخترع معاني غير متعارفة بحسب تخيلاته المشوشة، ثم يتكلم عليه ، ولا يلتفت الى تعارف الناس في العبارات .

قال: وذلك ينقسم بالقسمة الاوئى الى ما لا يكون محلاً لحال والى ما يكون حال في محل والى ما يكون قائماً بنفسه ليس بحال ولا محل^٥ .

أقول: أنه ادعى فيه القسمة الاولى، والقسمة الاولى لا تكون قط الا الى

(١) وشمول الاعراض لمعروضاتها . ب ج .

(٢) فهذا الوجود الذى يشملها بالسوية . الف .

(٣) العقل . ج - خ ل .

(٤) فبزعمه . ج .

(٥) ليس بمحل ولا حال فى محل . الف ج .

قسمين، والتثليث انما يجيء من قسمين^١، والالما كانت أجزاء الانفصال محصورة فهذه ليست بقسمة أولى .

وانما وجب عليه لو كان يقسم قسمة أولى أن يقول: الوجود ينقسم الى ماهو محل والى ما ليس بمحل، والذي ليس بمحل ينقسم الى ماهو حال والى ما ليس بحال ، حتى يستوفي هذه الاقسام ويتثالث الاجزاء .

فان أراد بقوله: ليس بمحل ولا حال في محل . معنى غير ما يدل عليه القائم بنفسه، لاتكون القسمة صحيحة، وان أراد به تفسيره، لزم منه أن المحل لا يكون قائماً بنفسه، وهو مناقض لقوله فيما مر : ان أحد المحلين ثابت بذاته .

وأيضاً يقسم^٢ القسم الثالث من هذه الثلاثة الذي يكون قائماً بنفسه وليس بمحل ولا حال، الى العقول والنفوس والطبائع، ونسي الجسم، فانه داخل فيه واذا لم يعتبر^٣ كونه محلاً. وان أراد بهذا القسم ما يكون مفارقاً للمادة ، وجب عليه أن يجعل الاقسام أربعة: حالا، ومحلاً، ومجموعهما، ومفارقهما .

وادخال الجسم في المحل المركب لاتخلصه عن فساد هذا التقسيم ، فان المركب من الحال والمحل لا يدخل تحت المحل الا بالعرض ، وايس ادخاله تحت المحل بأولى من ادخاله تحت الحال بنوع آخر من التعسف، فان كليهما جزآن له .

قال: والمحل مما يحله الحال حلول شيوخ، أعني أن يكون فيه بحيث هو بأسره .

اقول: فيه فساد لفظي ، وهو تعريف المحل بالحال ، وأحد المتضايقين لا يعرف بالآخر. وتفسير الحلول بالشيوخ، هو ما أخذه عن ابن سينا بعد أن شنع

(١) قسمين . الف .

(٢) ينقسم . ب .

(٣) اذ لا يعتبر . ب .

عليه، وكان مثله قول القائل: الشعير يؤكل ويذم^١، وهو قد ذم ثم أكل .
الآن ابن سينا استعمل هذا المعنى من غير تعريف أحد المتضايين بالآخر
وهو أفسده باقتران به . فظهر الفرق بين قوتيهما في العلم .

قال: وذلك ينقسم الى مالا يستغنى في قوامه عن الحال، ويعنى به أن ماله
باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط، وانما يحصل له الوجود بالحال فيه، وهو بسيط
لامركب، ويسمى الهولي .

أقول: هذا المعنى استفاده من ابن سينا، وقوله «أنه بسيط لامركب» تحكم
وكان يجب عليه أن يقيم برهاناً على أن مثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون مركباً .
قال: والى مالا يستغنى في قوامه عن الحال، ويسمى الموضوع، ويحمل
عليه المحمول، وذلك هو الجسم .

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 التي هي محل لغيرها من
القسمة . فانظر كيف يصارع هذا الرجل مع هذه البضاعة من العلم ابن سينا،
ويبارز معه في ميدان الكلام، سارقاً منه المعاني، وواضعاً ايها في غير مواضعها
مع خلط وتناقض وعدم وقوف على المقاصد، وعدم معرفة بالاصطلاحات !
قال: ولما كان الجسم مركباً من هولي وصوره، وهو جوهر فجزءاه
جوهران، فان الجوهر لا يتركب من عرضين، والجسم لا يتركب من جوهرين
عقليين .

أقول: ههنا صار مبرهنأ، وقدمر الكلام في برهانه .

(١) هذه الجملة من الامثال السائرة . مجمع الامثال ١ / ٣٦٥ .

وأما قوله: والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين، فإن أراد به أن الجسم لا يتركب من جوهرين شأنهما أن يعقلا، فهو باطل .

وان أراد به أنه لا يتركب من جوهرين مجردين . فهو صحيح، لكن القسمة غير حاصرة، فإن المركب اما من جوهرين حسيين، أو من جوهرين معقولين أو من خلط بينهما، أو من عرضين، أو من عرض وأحد الجواهر المذكورة .

وهذا اذا كان التركيب من جزئين، وان كان أكثر من جزئين فيزيد الاقسام فعليه ابطال جميع الاقسام، حتى يبقى ما يقصده .

قال: وأما الحال فيقسم^٢ الى ما لا يستغنى عنه محله في قوامه، وذلك هو الصورة الجسمية مثل التحيز والاتصال الذي لا ضد له .

أقول: نسي ههنا الصورة النوعية، والصورة الكمالية، وقد ادعى حصر جميع الموجودات! فسقط من قسمة هذه الصورة .

وأما قوله: مثل التحيز. فالتحيز ان أراد به الصورة، فهو اختراع خاص به، لان المتكلمين لا يقولون بوجود الصورة، والحكماء لا يستعملون لفظ التحيز أما التحيز هو صفة عند المتكلمين الذين يقولون بكون المعدوم شيئاً لذوات الجواهر والاعراض مقتضية لكونها في الاحياز، أو في المحال بعد صيرورتها موصوفة بصفة الوجود .

وان أراد بالتحيز الصورة الجسمية، فما معنى قوله: مثل التحيز؟ بل كان يجب عليه أن يقول: هو التحيز، فان التحيز والاتصال الجسمي الذي لا ضد له هو الصورة الجسمية، فيشبهها^٣ به تشبيه الشيء بنفسه .

(١) يتعين . ج .

(٢) فينقسم . ب .

(٣) فتشبهها . ج .

قال: وبما يستغنى عنه المحل في قوامه، ولا يستبدل المحل باستبداله مثل الكون في المكان، والاتصال الذي هو ضد الانفصال، ويسمى عرضاً.

أقول: الكون في المكان من الامثلة التي أوردتها للاعراض التي لا يخلو المحل منها، وطلب الفرق بينهما وبين الصورة التي يحتاج في قوامه اليها، ثم حكم بامتناع التفصي منه .

وقال^٣: ولات حين مناص^٤، وههنا نقل ذلك المعنى بعينه، وقد حصل له التفصي والمناص اللذين لم يكونا لغيره، وقد قيل: اذا لم تستحي فاصنع ما شئت^٥.

قال: وأقسام الاعراض غير محصورة بالنفي والاثبات في عدد، الا أنها حصرت بالمقولات التسع، وقد حصرت في الكم والكيف .

أقول: اذا لم يكن الاعراض محصورة، فكيف يمكن استيعاب أقسام الموجودات حسب ماداعاه في القسمة؟ اذ من الجائز أن يكون عرض آخر موجوداً وهذا أيضاً كالاول .

ثم قال: وكذا الحال في العقل والنفس، فانهما ذاتان يجتمعان ولا يجامع أحدهما الآخر ببسيطه^٦ ولا يكون شائعاً .

ومع هذا يقول للكلام غيره: انه بكلام المجانين أشبه! فمثله في ذلك ما قيل

(١) والى ما . ب . ج .

(٢) زائد في الف .

(٣) قال . ج .

(٤) آية ٣ ، سورة ٣٨ .

(٥) الخصال للشيخ الصدوق ٢٠/١ .

(٦) ببسيط . ج .

رمتني بدائها وانسلت^١ .

ثم قال: فعلم من ذلك أن الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى، فاجتماع المثيلين والجسمين غير، واجتماع العرضين غير^٢، واجتماع الهيولى والصورة غير، واجتماع الجواهر العقلية غير. فكيف سردها سرداً واحداً رمية في عماه؟ وليس ذلك على منهاج المنطق .

أقول: مثله كما قال ابن سينا عن ارسطاطا ليس^٣ بكلام غير الذي ادعى أنه يتكلم بالمنطق: انه يتمنطق على المشائين . فهذا أيضاً يتمنطق على ابن سينا، من غير معرفة بالمنطق ! .

قال: وقوله: ثم ان كان أحدهما ثابتاً حال مفارقة الآخر قسم لا قسم له^٤ . بل حقه أن يقول : ولا يكون^٥ ثابتاً حالة مفارقة الآخر. فان ذكر أحد القسمين لا يدل على الآخر .

أقول: لا يعبر عن الذاتين المجتمعتين بالقسمين^٦ ولا بالقسمين، انما يقال في المتعاندین، وههنا ليس من حقه أن يقول: اذ لا يكون 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^٧ ابن سينا أورد مقدماً بمتصلة^٨ 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 للدبلي ٩٧ .
(٤) قسم لا قسم له . ب .
(٥) اذ لا يكون . ج .
(٦) بالقسمين انما يقال . ب .
(٧) قال . الف .
(٨) لمتصلة . ج .

يذكر مايقابله . كأنه فهم من قوله: ان كان . اما أن يكون ، حتى يتمم كلامه، أو لا يكون. أتري 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 والآخر مستفيداً، وهو تقسيم صحيح .

أقول: التقسيم صحيح، على أنه لم يذكر هناك غير الثابت، وذكر هنا^١ المستفيد لانه يريد نفس المحل، وهو الموصوف بالثابت والمستفيد، واذا تغير المحل تغير الحال، فيس ما يحكم في الاول أن يقول: وان كان أحدهما مفيداً لمعنى، أو كان غير مفيد حتى تكون القسمة صحيحة .

وان أراد بالقسمة الصحيحة: انه^٢ ذكر حكم كل واحد من المتقابلين، فقد ذكر من^٣ الاول أيضاً بقوله: مع مفارقة^٤ الآخر، لانه^٥ جعل من^٦ الاول لاحدهما الثبات وللآخر المفارقة التي هي الزوال ، وفي الثاني لاحدهما الافادة والآخر الاستفادة . فأى شيء أوجب فساد الاول وصحة الثاني؟

قال : الا أنه جعل الثابت والمستفيد محلاً، وغير الثابت والمفيد حالاً . ويلزم عليه أن يجعل الصورة غير الثابتة مع أنها مفيدة، والهيولى ثابتة مع أنها مستفيدة، والثابت بالمفيد أولى من المستفيد .

أقول: انما جعل المحل ثابتاً والحال زائلاً لدوام وجود الهيولى^٧ وزوال

(١) هيئنا . ب .

(٢) ليس في ج .

(٣) في . ب .

(٤) مفارقتة . ب .

(٥) فانه . الف ج .

(٦) في . ب .

(٧) اذا كان دائماً لدوام الهيولى . ج .

الصور^١ عنها في الكائنة الفاسدة ، ودوام وجود الجسم وزوال الاعراض عنه .

وانما جعل المحل مستفيداً والحال مفيداً لان المحل قابل مستعد يتصف بالحال، والحال فاعل مخرج من القوة الى الفعل يفيد صفة لمحلها، وان الحكم بأن الثبات^٢ بالمفيد أولى من المستفيد. فكلام شعري لاطائل تحته، تعلم من قوم يبنون قواعد كلامهم على أمثال هذه الدلائل .

قال: على أن المحل قد يكون هيولى ، وهو ما لا يستغنى في قوامه عن الحال فيه وهو الصورة، وقد يكون جسماً وهو ما يستغنى في قوامه عن الحال فيه، وهو العرض، وأحد المحلين ثابت في الحال، والثاني ثابت بذاته، فكيف يستويان في المحلية ؟

أقول : انه اعترف بأنهما مستويان في الثبات، إلا أن ثبات أحدهما من حاله ، وثبات الآخر من ذاته ، فلما تساويا في معنى الثبات استويا في المحلية ولا تباينا^٣ في الاحتياج الى الحال والاستغناء عنه تبايناً، فصار أحدهما هيولى والآخر موضوعاً^٤ .

قال : على أنه سمي المحل الذي يستغنى في قوامه عن الحال موضوعاً والذي لا يستغنى هيولى، والموضوع هو الجسم، اذ الجسم يستغنى في قوامه عن الحال، وكذلك قال في آخر الفصل : ان الشيء اذا كان في محل هو موضوع يسمى عرضاً .

(١) الصورة . ب .

(٢) الثابت . ب .

(٣) ولما تباينا . ب .

(٤) موضوعاً . ب ج .

أقول : أخطأ في قوله: والموضوع هو الجسم، فإن الجسم^١ موضوع مستغن عن الحال فيه، وليس كل موضوع مستغن عن الحال فيه جسماً ، وهذا الغلط يقال له : إيهام العكس .

وأما كون الموضوع أعم من الجسم، فلان كل عرض يحل فيه عرض آخر فهو موضوعه، وهذا الرجل قد نسي مارواه أو لاعن الفلاسفة: أنهم اثبتوا أعراضاً ليست قائمة بالمتحيزات، فلا يكون ما يقوم بتلك الاعراض موضوعاً بها مع كونه غير متحيز، أو لعلة يثبت جسماً غير متحيز .

قال : فقوله : كل ذات لم يكن في موضوع، فهو جوهر . كان معناه : كل ذات لم يكن في جسم فهو جوهر، ويعود الى أن يقال : كل ذات لم يكن في جوهر فهو جوهر .

وليس هذا مما يعد بياناً بل هو بكلام المجانين أشبه ، وعن منهاج العقلاء أبعد .

أقول : هذا التشنيع قد عاد اليه لسوء فهمه معنى الموضوع ، وجعله هو الجسم، ثم جعله الجسم الذي هو جوهر ما هو الجوهر، وركب^٢ هذه الهديانات ثم شنع على من يقول بذلك، وليس به قائل غيره .

قال : وان كان الموضوع معنى سوى ما ذكرناه، فليحقق له وجوداً غير اللفظ، أو قسماً له غير ذاته، ولا يجد اليه سبيلاً .

أقول : أي والله للموضوع معنى سوى ما ذكرناه، وقد صرحوا به، إلا أنه

(١) « الجسم » ساقط عن الف .

(٢) موضوعاً لها . ب .

(٣) مركب مثل هذه . الف ج .

لم يفهمه لغلوانه في العصبية، وترك الانصاف والاعجاب بنفسه، وبكلام من ينسج على منواله .

قال : يتوجه على مساق كلامه بطريق آخر^١ ، بأن يقال : انك جعلت الهيولى^٢ محلاً غير مستغن عن الحال ، فاما أن تريد أنه غير مستغن في قوامه موجوداً، أو تريد أنه غير مستغن في قوامه عنه^٣ ماهية .

فان قلت: هو محل لا يستغنى عن الحال في قوامه موجوداً، فكثير من الجواهر والاجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الاعراض في قوامه موجوداً ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى ، والحال لا يكون صورة .

أقول : هذه القسمة يوردها من لا يفهم الصريح من كلامهم ، فانهم لم يجعلوا الهيولى في ماهية محتاجة الى الصورة أصلاً، فهذا السؤال منشأ سوء الفهم .

وأما قوله : كثير من الجواهر لا يستغنى من الاعراض . فحكم منه لا يسمنه ولا يغنيه من جوع وسيأتي بيانه .

قال : وان قلت: هو محل لا يستغنى عن الحال في قوامه ماهية . فغير مسلم فان الهيولى لها ماهية وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزؤها المقوم ولو كانت الصورة [جزءاً مقوماً لها لاستحال أن يرسم معناها في الذهن دون جزؤها المقوم ، ولو كانت الصورة]^٥ جزءاً لها لكانت الهيولى مركبة لا بسيطة فتحقق أن الهيولى محتاجة الى الصورة في وجودها لالى ماهيتها .

(١) تقسيم . ب ج .

(٢) هيولى .

(٣) قوامه ماهية .

(٤) نحكم « منه » . ب ج .

(٥) بين القوسين ليس في الف .

أقول : قد فصح نفسه في هذا البيان، فانه ظن أن بساطة الهيولى منافية لتركيب^١ ماهيتها من جنس وفصل، أو ما يجري مجراه، والهيولى بسيطة من حيث لم يتحصل من اجتماع أجزاء موجودة، ويحصل الجسم من الهيولى والصورة، ومركبة الماهية من جنس هو الجوهر وفصل هو القابل بذاته لما يجعله موجوداً بالفعل أعني الصورة. وكل من لم يدخل البيوت من أبوابها يقع في مثل هذه الفضائح ! .

قال : وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض، فان من الجوهر^٢ ما لا يخلو من بعض الاعراض وجوداً كالكون في مكان، والكون في زمان، وعن بعض الكميات، وعن بعض الكيفيات والوضع، كما لا يخلو الهيولى عن الصورة وجوداً، فما الفرق بين القسمين؟ وهذا شك أوردناه فما التفصي عنه؟ ولات حين مناص^٣.

أقول : ليس كل ما لا يخلو عنه شيء يكون ذلك الشيء^٤ محتاجاً اليه في قوامه، فالجسم لا يخلو عن حركة أو سكون، لكنه ليس بمحتاج اليهما ولا الي أحدهما في قوامه والا لكان الجسم المأخوذ وحده في العقل محكوماً عليه، بأنه موجود بالقوة، ويصير جسماً موجوداً بالفعل بهما .

وأيضاً لما بقي الجسم الموجود ذلك الجسم الموجود بالفعل، اذا تبدل أحدهما الي الآخر، والهيولى المحتاج في قوامها الي الصورة لا يتحصل موجودة بالفعل اذا عقلت مجردة عن الصورة، واذا تبدلت الصورة الي 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^١ أو كانت بالفعل^٢ قبل التبدل مع الصورة المحصلة ايها. ناراً ثم صارت بعدها هواءً ، 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 ايها جسماً ذامقدار [وبعده جسماً آخر من شأنه أن يكون ذا مقدار]^٣ ، أما أعظم أو أصغر من ذلك بعد تبدل تحصيلها، وهذا اذا كان التبدل في الصورة الجسمية ، فهذا هو الفرق بين الاحتياج في القوام الى شىء وعدم الخلو عن شىء .

وأيضاً أحد المتضايفين لا يخلو عن مضائفه، ولا يكون محتاجاً اليه في قوامه من حيث يعقل موجوداً بالفعل من غير وجود مضائفه، وان كان لا يعقل الا بالقياس الى شىء غير مضائفه، من غير أن يلزم الدور .

وهذا هو التفصي والمناص. وهو ظاهر لمن تعمق النظر في الاشياء، وتفطن الفرق .

قال : وأما أقسام الجواهر^٥ التي ذكرها ابن سينا فغير محصورة بالسلب والايجاب المتقابلين ، حتى يظهر التعاند في المنفصلات، فلا يشذ عنها قسم ، ولا يزداد فيها قسم، بل من الاقسام ما لم يذكر له قسيماً، فبقي أعرج^٤، ومنها ما ذكره في قسم شرطاً لم يذكره في قسيمه ، وكان أعوج .

(١) ان . ب . ج .

(٢) بالعلول . ج .

(٣) بين القوسين ليس في نسخة ب .

(٤) يمعن . ج . ينعم ج الف - خ ل .

(٥) الجوهر . ج .

(٦) أعوج .

أقول : تسوية القسمة بالتقابل الصريح من شأن المبتدئين، والعلماء انما

يوردونها على ما يقتضيه الحال اتكالا على أفهام المتعلمين، أو طلباً لتحويلهم^١ في المعاني، وربما يتركون قسماً للاستغناء عنه، أو يوردون في أحد الأقسام شرطاً لفائدة زائدة .

وهذه المؤاخذه على الاطلاق يشبه مؤاخذه الشعراء، أو المذكورين الذين من شأنهم أن يزينوا الالفاظ بالموازنة والمطابقة، ولم يراقبوا أحوال المعاني. **قال :** مثل قوله : كل جوهر لافي موضوع فاما أن لا يكون في محل أصلاً أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل، وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن يقول: وكل جوهر فاما أن لا يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل. وحينئذ لا يكون 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 .

أقول : انه مؤاخذه^٢ بشيء^٣ ، واعتذرله، 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^٤ جميع الاحتمالات حيث لا يكون شيء من القسمين، ولا يخرج عنهما شيء^٥، وهي^٥ المسماة بالمنفصلة الحقيقية. أما في قسمة بعض أقسام تلك المنفصلة الى^٦ أقسامه فلا يمكن أن يقع ذلك التعاند

(١) لتخرجهم . ب . لتخرجهم . ج .

(٢) واخذه . الف .

(٣) لشيء . ب .

(٤) يتناول . ج .

(٥) هو . ب .

(٦) على . ج .

أصلاً، والا لدخل فيه مالم يكن منه.

مثلاً اذا أردنا أن نقسم العدد الى الفرد والزوج لايجوز لنا أن نقول: العدد
اما أن ينقسم، أو لاينقسم أصلاً، والا لدخل فيه مالم ينقسم بعدد.

وإذا قلنا: أنه امافرد أو زوج، فقد أثبتنا^١ بالقسمة الصحيحة، وليس لاحد أن
يقول: لم قلت: انه فرد أو ليس بفرد . حتى يكون بينهما تعاند ، كما ذكره؟ .
لانا لقلنا كذلك لدخل^٢ فيما ليس بفرد سائر الموجودات الخارجة من العدد.
وماورد ابن سينا ههنا تقسيم صحيح عند من فهم كلامه من الاول ، ولم
يتكرر شيء 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 أصلاً، فاما
أن يكون محلاً بنفسه ولاتركيب فيه، أو لا يكون .

أقول : هذا ليس مما قال أولاً ، فان حاصل كلامه يرجع الى قسمة ما
ليس في محل، الى محل مركب^٣ ، والى مالم ليس بمحل غير مركب . فالتعاند
فيه حاصل، والقيد المورود في الاول مرتفع في الثاني، فالموازنة حاصلة ، ما^٤
أدري كيف يؤاخذ به .

قال : ولعله اقتصر نوع اقتصار ههنا ، وكان من حقه أن يقول : فاما أن
يكون محلاً بنفسه أو لا يكون ، وما كان محلاً بنفسه ، فاما أن يكون فيه تركيب
أو لا يكون، أي ما كان^٥ محلاً بنفسه، فلا يخلو اما أن يكون بسيطاً أو مركباً ، ثم

(١) اثبتناها . ج .

(٢) دخل .

(٣) محل غير مركب . ج .

(٤) وما أدري . ج .

(٥) أو ما كان . ج .

المحل البسيط هو الهولي، والمركب هو الجسم .

أقول : هذه قسمة مثلثة ، ومرجعها الى أن يقال: وكل ما ليس في محل فهو امامحل بسيط، أو محل غير بسيط، أو ليس بمحل . والقسمة ^١ التي أوردها ابن سينا مثناة جعل فيه نفس المحل البسيط أحد القسمين، وماعداه مما يشتمل عليه القسمان الباقيان قسماً آخر. ثم قسم بعد ذلك [ذلك ^٢] القسم الآخر الى مركب هو الجسم، والى غيره فكالمفارقات .

وقد استوفى الأقسام جميعها ^٣ بنوع آخر أحسن مما أورده المصارع . والحكم بأنه يجب أن يقول هكذا لا كذلك، هوشىء لاطائل تحته .

قال : وهذا التقسيم انما يرد على محل لا يستغنى في القوام عن الحال لاعلى المحل المطلق فان المحل المطلق محل للجوهر والعرض جميعاً، فالهولي محل بسيط للمصورة، وهي جوهر لا محل للعرض، والجسم محل مركب للعرض لالجوهر .

أقول : ان ابن سينا لم يرد أن يدخل الجسم في أقسام الموجودات من حيث أنه محل للاعراض، فان محل الاعراض ليس هو الجسم وحده، بل ربما يكون العرض، ولذلك لم يقسم كما ذهب اليه المصارع ، بل أدخله من حيث أنه ليس بمحل لا تركيب فيه ^٤ ، وهو مركب في نفسه، وهذا أحسن .

قال : والجسم انما يكون محلاً بما ^٥ هو ذو هولي لا بما ^٦ هو ذو صورة

(١) والقسم . ج .

(٢) ليس في نسخة ب .

(٣) جميعاً . ب .

(٤) لا يركب فيه . الف .

(٥) مما . ج .

(٦) مما . ج .

اذ المحلية يشعر بالقبول والاستعداد، وهذا للهيولى للصورة، فاذا رجع القسمان الى قسم واحد .

أقول : ان أراد بقوله: الجسم يكون محلاً بما هو ذو هيولى . أنه يكون^١ مركباً من الهيولى ومن غيره، فما يقول في الاعراض التي هي محل لاعراض آخر وليست بمركبة من الهيولى ومن غيرها؟ وان أراد به كونه غير مجرد من المادة فما^٢ 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 .

قال : وأما ما قال: أن ما ليس بحال ولا محل، يجب أن يكون صورة عقلية هي العقل والنفس . فتحكم محض، لان التقسيم لا يقتضي جواز وجودها ، ولم يقم على وجودها برهاناً .

أقول : هذا قول فاسد اعترض عليه بما ليس من حقه الاعتراض على مثل ذلك. وذلك أن ابن سينا قال: والقسم الذي لا يكون حالاً ولا محلاً بسيطاً كان أومركباً منهما، فنحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس، وهذا لا يقتضي اثبات وجود العقل والنفس، حتى يطالب باقامة البرهان على جواز وجودهما. فان قائلاً يقول : الشيء اما ممكن أو غير ممكن ، وأنا اسمي^٣ ما ليس بممكن محالاً . لا يكون مطالباً باقامة البرهان على جواز وجود المحال أو على وجوده.

قال : وليس في الجوهرية والحقيقة تماثلين .

أقول : 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 لو سلمنا عدم تماثلهما لما اقتضى ذلك خلافاً في القسمة ، كما لو قال في أحد قسمة^١ العرض: اماكم، أو غيركم ، وغير الكم وهو سائر^٢ الاعراض غير متماثلين لم يكن مخلاً في هذا التقسيم .

ثم قال : وقد أغفل التقسيم الذي أورده أقساماً من الجواهر [وهي الجواهر]^٣ الثانية من الانواع ، والثالثة من الاجناس ، ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر بل لم يذكر تقسيماً يستوفي جميع [أنواع]^٤ الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها، حتى ينبيء^٥ بالقسمة العقلية امكان دخولها في الوجود ، وبالبرهان العقلي تحقق وجودها .

أقول: 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^٦ ليس يعقل به أحد^٧ ، فان الاضافات والنسب لا تدخل الكم ولا في الكيف ، وانما قيل: انحصر المقولات

(١) أحد في قسمة . ب .

(٢) هو سائر .

(٣) زائد في الف .

(٤) زائد في 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 ، والهولي 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^١ 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 المحس، 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^٢ 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 انه أراد بذكر هذه الجواهر استيعاب جميع أجناس الجواهر ، حتى
يصير تقسيمه مستوفياً لجميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها كما ادعى أولاً .
فما يقول في الاعراض ؟ فانها تشمل على أشخاص أيضاً وأنواع وأجناس
فهي بموجب قوله يجب أن تكون جواهر ، وان كانت أعراضاً فلم يوردها في
قسمته .^١

قال: وأما القائم بنفسه الذي ليس بحال ولا محل بل هو المستغنى عنهما
فلا يخلو اما أن يكون له تعلق بهما أولاً يكون ، وماله تعلق ، فاما أن يكون له
تعلق افاضة الحال ، أو تعلق اقامة المحل بالحال، أو تعلق تدبير الحال والمحل
معاً .

أقول: ليست هذه القسمة حاصرة، بل ومنها^٢ تعلق ابداع المحل، وتعلق
افاضة الحال في المحل ليست غير تعلق اقامة المحل بالحال ، وان كان غيره،
فبتبعية الحال قسم آخر .^٣

قال: فما له تعلق افاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال الواهب
للصور .

أقول: هذا بعينه هو الذي منع ابن سينا عنه . وقال: نفس التقسيم لا يقتضي
جواز وجوده ، ولم يقم على وجوده برهاناً .

قوله: فان الصور والاعراض التي تحدث في المواد، والحال^٤ من فيضه
وسببه .

(١) قسمة . ب . قسميه . ج .

(٢) بل منها . ب .

(٣) الحال بالمحل قسم آخر . ب ج .

(٤) المحال . ب ج .

أقول: هذا دعوى من غير برهان، وتحكم تقليدي من غير حجة، وسيشك في آخر الكتاب فيه ، وتمثل ' الى أنه نفس انسانية هي أفضل النفوس ، وكأنه نفس النبي صلى الله عليه وآله .

قال: وماله تعلق اقامة المحل بالحال فهو الطبيعة الكلية السارية في جميع الموجودات الشعلية الجسمانية المعدة لها في قبول الصور والاعراض .

أقول: ان أراد بالطبيعة ما يقتضي الحركة والسكون في الجسم لذاته، فهو ليس لشيء واحد، لان المقتضي للحركة على المركز غير المقتضي للحركة الى المركز ، وغير المقتضي للحركة من المركز . وان أراد بالموجودات السفلية ، وما دون فلك القمر، فلا يكون للافلاك طبيعة. وحينئذ لا يكون محلها معدة لقبول الصور والاعراض .

وأيضاً ان أراد بالسريان الشيوخ المذكور ، فهي صورة أو عرض ، وما الفرق بينهما وبين الصورة والعرض ^٢ ، وما بال ^٣ مفيض الصور على المحل لا يفيض الاستعدادات ، ولا على الحال حتى يقبل الصور والاعراض ، حتى لا يحتاج الى شيء غيره ؟

قال: وماله تعلق تدبير الحال والمحل معاً حتى يتوجه الى كمالاتها من مبادئها ، فلا يخلو اما أن يكون مدبراً للكل - أعني العالم ^٤ بأسره - تدبيره تدبير كلي لا جزئي ، فيسمى النفس الكلية .

أقول: أراد^٥ بالكلي ههنا ما يقابل الجزئي ، فالنفس الكلية يكون معنى

(١) ويميل . ب . ج .

(٢) الصور والاعراض . ب .

(٣) قال . ج .

(٤) القائم . ب .

(٥) ان أراد . ج .

معقولاً^١ لا موجوداً خارج العقل، ولا يقال على غيره. وان أراد به شمول تأثيره فينبغي أن يقال لها نفس الكل، وههنا لم يجد أثراً عاماً شاملاً 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 - أعني بعضها دون بعض - وذلك ينقسم الى مدبرات الاجرام السماوية التي لا تقبل الكون والفساد فتسمى النفوس الفلكية، وهي متعددة بعدد الافلاك والانجم التي قامت عليها الارصاد، أو قامت أرصاد^٢ العباد، والى مدبرات الاجسام الارضية التي تقبل الكون والفساد، وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية، وهي فاسدة بفساد المزاج وتديرها تسخيري^٣ طبيعي، والنفوس الانسانية التي لا تفسد بفساد المزاج، وتديرها تدير عقلي^٤.

أقول: هذه القضايا كلها محتاجة الى اقامة البرهان.

وأما قوله: تدير النفس الانسانية تدير تخيري^٥، فمن أين كان لها اختيار في تعلقها بالبدن، أو في انقطاع تعلقها عنه، أو في حصول صورة يطلبها ولا يظفر بها، أو في نسيان صورة حضرت عندها. وهل هذه الا أسجاع وموازنات يستعملها أصحاب الالفاظ غير المتوغلين في المعاني؟

(١) مقولاً . ج .

(٢) عليها أرصاد . ب ج .

(٣) تسخير . ج .

(٤) تسخير عقلي . ج .

(٥) تسخيري . ب ج .

قال : وأما ما تعلق به^١ بالمحل والحال أعني المفارقات لمواد الاجسام - فلا يقتضي الحكمة^٢ أن يكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمراً .

أقول : وهذا أيضاً تحكم في البرهان^٣ على وجود هذا التقسيم^٤ ، ثم على امتناع كون بعض الموجودات عاطلة ، ثم على صدور الآثار 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^٥ كلي يفيض منه الخير المطلق على الكل بواسطة النفس ، وينتهي اليه الوجود كما ابتداء منه الوجود سلسلة مترتبة متصلة بأمر الباري تعالى وتقدس عن أن يكون حاله [جلاله]^٦ تحت الترتب في الموجودات أو التضاد في الكائنات . فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ، والعقول محتاجة اليه لتعقل كليات أو جزئيات^٧ ، والنفوس مفتقرة اليه لتدبير سماويات أو أرضيات ، والطبائع مسخرة له بسائط ومركبات ، ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين^٨ ، هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين^٩ . والحمد لله رب العالمين .

(١) له . ج .

(٢) الحكم . ب .

(٣) فما البرهان . ب ج .

(٤) القسم . ب .

(٥) تعلق . ج .

(٦) حاله جل جلاله .

(٧) جزئيات أو كليات . ب ج .

(٨) آية ٥٤ . سورة ٧ .

(٩) آية ٦٥ . سورة ٤٠ .

اللهم انفعنا بما علمتنا وعلما ماينفعنا [به]^١ بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

اقول : هذا كله يشبه كلام الواعظين لامدخل له في أقسام الوجود ، ولا برهان على شيء منه . والعجب أنه رد على ابن سينا قوله : ما ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما بعقل أو نفس^٢ . بقوله : ليسافي الجوهرية والحقيقة متمثلين . ثم انه قسم ما ليس بحال ولا محل ، الى عقل أو نفس وطبيعة هي غير متمثلة لا في الجوهرية^٣ ولا في الحقيقة . وقد ظهر أن كل سهم رماه في هذه المقابلة فقد رجع الى صدره ، وكسل حيلة استعمالها في هذه المصارعة فقد صار^٤ سبباً لانصراعه . وكيف يقف الواعظ والشعراء والمتسوقون على العوام في عليية الحكماء ؟

وهؤلاء اذا تعرضوا لمبارزتهم ، وتصدوا لمصارعتهم لايفضحون الأنفسهم وبالله الاتجاء من سوء التوفيق .

(١) ليس في . 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، ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، ولا يجوز أن يكون لذات واجب الوجود بذاته مبادئ يجتمع فيتقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء حد، ولا أجزاء كمية ، ولا يكون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الاجزاء بذاته^١ .

وقال: واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته، وكل

واجب الوجود بذاته فهو خير محض ، وكمال محض ، وحق محض .

وقال: لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لان وجود

(١) كتاب النجاة ٢٣٥ . طبع مصر .

نوعه له بعينه ، فلا يجوز أن يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود^١ ، حتى يكون وجوب الوجود عاماً لهما جنساً أو لازماً ، عموماً بالسوية ، بل بعينه ، لانه واجب الوجود فقط لا لامر غير ذاته المتعين .

ثم ان كل ممكن باعتبار ذاته ممكن^٢ أن يوجد ، وممكن^٣ أن لا يوجد ، واذا ترجح الوجود على العدم ، احتاج الى مرجح لا محالة ، والمرجح لجميع الممكنات^٤ يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجباً بذاته خارجاً عن سلسلة الممكنات .

[وبعد هذا المنقول قال المصارع : الاعتراض الاول ان نقل المناقضات في كلامهم يسوى بالنقض والاشكال . قوله : واجب الوجود قد يكون الى قوله : قضيتان متناقضتان]^٥ .

أقول : الى هنا^٦ نقل من كلامه في كتاب النجاة^٧ ، 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 في نسخة . الف ب .

(٦) هي هنا . الف ج .

(٧) راجع كتاب النجاة ص ٢٢٩ الى ٢٣٥ .

وقوله : لا يجوز ^١ أن يشترك واجبا الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاماً لهما جنساً أو لازماً . قضيتان متناقضتان .

أقول : لو كان موضوعا القضيتين ومحمولاهما متحدين لكانتا متناقضتين ، لكن موضوع القضية الاولى هو واجب الوجود [بمعنى غير معنى واجب الوجود] ^٢ الذي لا يجوز أن يقع على ذاتين ، وذلك أن الاول غير مقيد بالذات والذات مقيد بها .

وأيضاً لو كان الشرط في القضيتين واحداً لكان كما ذكره ، لكن اشترط في القضية الثانية أن يكون الواقع على ذاتين وقوعاً بالسوية ، بقوله : حتى يكون وجوب الوجود عاماً لهما جنساً أو لازماً عموماً بالسوية ، ولم يشترط في القضية الاولى ذلك ، فان وجوب الوجود لا يقع عنده على الوجوب بالذات والوجوب بالغير بالسوية ، بل بالتشكيك على ما ذكره في غير موضوع من كتابه .

ثم قال المصارع : فان المعنى مالم يعم لم ينقسم ، واذا قسم فقد عم ^٣
أقول : التعميم يكون بالسوية ويكون لا بالسوية ، فان أراد به الاول فغير مسلم ، لانه ربما وقعت القسمة في المعنى ولم يعم المعنى عموماً بالسوية بل بالتشكيك ، كما اذا قسم معنى السواد الى الموجود في الغراب ، والموجود في الرماد ، ويكون حينئذ الاقسام ^٤ مختلفة بحسب اعتبار معانيه ، فاذا ليس كل قسمة مقتضياً لتعميم معنى بالسوية .

قال : ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره .

أقول : ان ابن سينا لم يصدر عنه ذنب في قوله ههنا حتى يحتاج الى

(١) ولا يجوز . ج .

(٢) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

(٣) فقد عمم . ب .

(٤) الافهام . ب ج .

اعتذار، ولعل المصارع يعني بالاعتذار التخصيص، وأنه خصص أحد الواجبين بالذات والآخر بالغير .

قال : وهذا فصل ذاتي أو لازم، فلولا عموم ذاتي أو لازم لما صح الاعتذار .

أقول : لا يجب أن يكون كل تخصيص لمعنى عام بفصل ذاتي أو لازم^١

فان قسمة الضاحك بالفعل بالصبي والبالغ لا يقتضي كون الصبي والبالغ ذاتيين أو لازمين .

وأيضاً: لا يجب أن يكون المعنى المشترك جنساً ولا لازماً عاماً للتخصيص

وذلك أن أدنى شيء من المشابهة - سواء كان في أمر ذاتي أو في أمر عرضي لازم

أو غير لازم - تكفي في جعل الشيء مورد القسمة^٢.

وأيضاً: أدنى شيء من الممايزة بمثل ذلك يكفي في تخصيص بعض الاقسام

الواقعة في القسمة .

وقد ظهر مما ذكرنا : أن المصارع ههنا أحوج الى الاعتذار من ابن سينا .

(التناقض الثاني)

قال في التناقض الثاني : قوله : لا يكون أجزاء القول الشارح بمعنى

اسمه، يدل كل واحد منها على شيء غير الآخر بذاته في الوجود ، ومطلق قوله

« واجب الوجود بذاته » مشتمل على ثلاثة ألقاظ : واجب ، ووجود ، وبذاته .

ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

أقول : رحم الله امرءاً فهم أو وعى^٣ مراد ابن سينا: ان ذات واجب الوجود

(١) أو بلازم . ب ج .

(٢) مورداً للقسمة . ب ج .

(٣) رعى . الف .

لا يجوز أن يجتمع من مباد يقومها، فانه أراد بقوله : لا يكسون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته أن لا يكون حده المطابق لذاته الموجود متألفاً من معاني تدل على موجودات متغايرة بالذات، كما اذا قلنا : الانسان حيوان ناطق . كان الحيوان معنى يوجد في الوجود لغير الناطق، والناطق من حيث مفهومه يجوز أن يكون لغير الحيوان أما اذا كان القول الشارح غير الحد الحقيقي، أو كان حداً حقيقياً ولكن لا يدل أجزاءها على أشياء هي في الوجود متغايرة^٢ ، أدلت على أشياء متغايرة ولكن لا بدواتها ، لم يكن من قبيل ما لم يجوزه .

فانه يقول به وللباري تعالى صفات اضافية وسلبية ومركبة منهما لا يحصى عدداً ، ولا شك أن مفهوماتها متغايرة ، ومقولة على شيء واحد بالذات ، ولفظة « واجب الوجود بذاته » لاجزائها مفهومات غير متغايرة بالذات ، فان مفهوم الوجود الذي يمتنع ارتفاعه لاشيء غيره ، وأجزاء هذا القول مشتملة على السلوب عن ذلك الوجود .

قال: وعن هذا صحة^٣ القسمة بأن يقال: الوجود ينقسم الى واجب والى ممكن ، ثم الواجب ينقسم الى ما يكون واجباً بذاته والى الواجب^٤ بغيره، ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم^٥ الثاني ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني ، وذلك تناقض ظاهر !

أقول: هذا 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 .

لا ينقسم الى واجب لذاته والى واجب لغيره ، فان الممكن الوجود الذي هو أحد قسمي الوجود ليس في الوجود غير الواجب بغيره ، بل هو في الاعتبار غيره ، لكنه في الوجود هو .

ثم تعجب المصارع فقال: ومن العجب أنه يقول : ليس لواجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من الهولوى وصورة، ولا أجزاء الحد المركب من جنس وفصل ، ولأجزاء عموم وخصوص كاللونىة والبياضية ، وكيف جعل الموجود^١ شاملا لقسمي الوجوب وللماكان ، ثم جعل الوجود^٢ خاصاً به .

أقول: تعجيبه^٣ هذا ، لانه اعتقد أن كل ما يقسم الى قسمين يكون مورد القسمة جزءاً من ماهية كل واحد من جزئيه، وكل ما به يمتاز ذلك الجزء عن الجزء الاخر يكون جزءاً آخر غير الجزء الاول، وقدمر في فساد هذا الاعتقاد ما فيه كفاية. ثم القائل لو قال^٤ : الموجود^٥ اما أن يكون وحده أو مع شيء ، الزمه بزعمه أن يكون الوجود وحده مركباً من شيئين ، وهذا أحق بأن يتعجب منه مما يتعجب منه !

ثم قال: وكيف جعل وجوب الوجود شاملا لقسمي الوجوب بذاته والوجوب بغيره ، ثم جعل الوجوب بذاته فأصابه ، أيس ذلك قولاً صريحاً بأجزاء عموم وخصوص كاللونىة والبياضية ؟

اللهم الا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها اعراضاً كلياً فيقول: هي حقيقة منكورة عديمة الاسم .

(١) الوجود . ج .

(٢) الوجوب . ج .

(٣) تعجبه . ب . ج .

(٤) ثم لو قال قائل . ب .

(٥) الوجود .

(٦) كلية . ج .

أقول: هذا الكلام أيضاً مؤلف من أربعة أشياء: حقيقة، ومنكرة، وعديمة واسم. وهي معاني متغايرة. فاذا وقع فيما أنكّر عليه!

قال: وقد ذكر هذا في مواضع آخر من الشفاء وغيره، اذ تنبه بمثل هذه الالزامات، إلا أنه ناقض ذلك. بأن قال: ^١ شرح اسمه انه يجب وجوده بذاته فتالله من عديم اسم، له شرح اسم!

أقول: ^٢ ليس بمنكر أن يعدم لشيء اسم يدل على صفته بالمطابقة، ويوجد له اسم يدل عليها بالتضمن أو الالتزام، فيكون له شرح اسم مع كونه عديم اسم آخر.

قال: فهلا قال: اذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا ^٣؟

أقول: هذا الواعظ لو كان متعظاً يعمل بما يأمره لكان كلامه قريباً من النجاح!

(التناقض الثالث)

ثم قال في التناقض الثالث: قوله: واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وأخذ يبرهن عليه: فإذا لم يكن له جهات لاجهات مكانية حسية، ولا جهات اعتبارية عقلية فكيف تعب ^٤ نفسه في البرهان على أنه واجب الوجود من جميع الجهات؟ فهو كمن أخذ يبرهن على أن واجب الوجود من جميع الأجزاء والحدود، بعد أن يبين ^٥ أنه لا جزء له ولا حد له!

(١) أقول. الف

(٢) قال. الف.

(٣) أصول الكافي ٩٢/١ حديث ٢: «إذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا».

(٤) اتعب. ب. ج.

(٥) يبرهن. ب.

أقول : لعله لم يفهم معنى الجهة ههنا، فحسب أن الجهات اما جهات حسية واما أجزاء لذي الجهة ، واذا كان لشيء ما اعتبار^١ مع كل واحد مما هو غيره على سبيل الاضافة ، أو على سبيل السلب ، كان له جهات بعدد تلك الاضافات والسلوب ، ومراد ابن سينا ههنا بيان وجوب اضافة^٢ الجود على الموجودات والكمال على الناقصات ، والخير على ما يستعد له، ووجوب احاطته من حيث العلم بالكل ، وعنايته بالكل ، وقدرته على الكل ، ووجوب مباينته الحقيقية للكل الى غير ذلك ، وجميع هذه جهات .

قال : وأعجب من هذا قوله: وكل واجب الوجود فهو [خير محض . ولا ندري ما معنى هذا الكل؟ يعني به كل واحد من واجب الوجود]^٣ فهو خير محض فهو اذاً نوع وجنس، أو يعني به أن كل ذاته خير محض حتى^٤ توهم ان^٥ كل ذواجزاء. **اقول :** صدق والله ، فانه لودرى ما ذكره في أوائل كتبهم المنطقية بل في أوائل النجاة^٦ : أن اللفظ اذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على اكثر من واحد كان كلياً عند المنطقي ، واسم جنس عند النحوي ، ويصلح من حيث مفهومه لان يقع على كثيرين ، فيصح ادخال لفظه «كل» بمعنى كل واحد عليه ، واذا منع مفهومه من ذلك كان جزئياً أو اسم علم ، وليست لفظه « واجب الوجود » بجزئي يمنع مفهومه من وقوع الشراكة فيه ، ولا اسم علم ، والالما احتيج الى اقامة برهان على وحدته. وليس كل ماصح أن يدخل عليه لفظه « كل » بنوع أو جنس كما زعم

(١) لشيء اعتبار . ب ج .

(٢) افاضته . ب .

(٣) بين القوسين ليس في نسخة . الف .

(٤) حين . ج .

(٥) أنه . ب .

(٦) النجاة ص ٦ .

فانه يصح أن يقال: كل شمس، أو كل قمر، أو كل عالم، وان لم يكن في الوجود منها الاآحاد بأعيانها .

قال: فما ذلك التوحيد حتى ' في اللفظ؟ وما هذا 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 »^٢. كما استجاز الله تعالى أن يقول: لو كان فيهما آلهة غير الله . أي على زعم من يقول به، استجاز لابن سينا أن يقول: لا يكون نوع واجب الوجود، على ما يذهب اليه بادیء 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 الهديان على عادته في مجالس الوعاظ^٣ .

(١) التوحيد الصرف حتى . ب ج .

(٢) آية ٢٢ . سورة ٢١ .

(٣) الوعظ . ب .

فقال: كما يقوله الحالة^١ من الحشوية^٢ والداصه^٣ من القاصة ، نه جسم ونه جوهر ، ونه مشكل^٤، نه مقدر ، نه مطول ، نه مدور، نه مربع، نه مخمس نه مؤلف . ويقول الهمج من الناس : سبحان الله ، سبحان الله ! .

قال: فأخذ ابن سينا يطول الفصول في كتبه بنفي أمثال هذه الصفات من واجب الوجود بذاته قبل اثباته .

أقول: هذا نوع لطيف من الترتيب ، فإنه أراد أن يبين أن مفهوم هذه العبارة ينافي كثيراً من النقائص قبل أن يشير الى المعني بها، لثلا 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 يضمن أو يغني من جوع .

قال: ثم أخذ في اثباته: بأن الممكنات يستند الى واجب الوجود لذاته^٥ فكانه أخذه بنوعيته في الذهن ، وقرر ما يلزم لنوعيته من نفي هذه السمات . ثم أخذ بعينه حتى أثبتة بدليل الامكان في الممكنات ، واسنادها الى واحد هو واجب الوجود بذاته، [ما هو خبط عشواء ، أورمي في عماية عمياء ، ونفي نقائص هي اثبات نقائص .

ثم انه انتقل من مقام بيان المتناقضات^٦ الى مقام النقوض والابطالات .

(١) الحاكة . ب ج .

(٢) الحشوية : أصحاب الحسن البصرى وقالوا بالتشبيه . راجع كشاف اصطلاحات

الفنون طبع كلكنه ٣٩٦/١ .

(٣) الداميه . ب .

(٤) شكل . ج .

(٥) بذاته . ج .

(٦) التناقضات . ب ج .

فقال: وأما ابطال ما استدل به وأطلعه ، 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 شاملاً للقسمين شمولاً بالسوية من حيث الوجود ، فيصلح أن يكون جنساً أو لازماً في حكم الجنس، ويخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلاً أو في حكم الفصل فيركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل أو ما في حكمهما من اللوازم، وذلك ينافي الوحدة، وينافي الاستغناء المطلق، فان المركب من معنيين أو من اعتبارين بينهما عموم وخصوص محتاج الى مقوماته أو لاحتى 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]^١ .

ثم قال: ^٢ ابن سينا: اني لأجعل عاماً شاملاً للقسمين شمولاً بالسوية ، فانه من الاسماء المشككة دون المتواطئة ، وهو في واجب الوجود أولى وأول وفي الممكن لا أولى ولا أول ، وما كان من الاسماء^٣ المشككة لم تصلح أن يكون جنساً، بل الاسماء المتواطئة التي تشمل الماهيات شمولاً بالسوية تصلح أن تكون جنساً ، فلم يلزم ما ألزمته ولم ينتقض^٤ ما ألزمته .

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 في نسخة . ب .

(٢) ثم قال. الف .

(٣) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

(٤) ما لم ينتقض . ب .

والى ما هو لا أولى به والوجود شاملا لهما شمولاً بالسوية من حيث الوجودية والوجود أمر ذاتي للقسمين الاخصين به .

أقول : هذا يدل على أنه لم يفهم معنى التشكيك ، فان الشيء المنقسم بقسمين من أين يجب أن يكون شمولهما بالسوية ؟ وذلك انا اذا قلنا: البياض ينقسم الى بياض الثلج والى بياض العاج والى غيرهما ، لم يجب أن يتساوى بياض الثلج والعاج في البياضية .

ثم من أين يجب أن يكون الشامل بالسوية ذاتياً لاقسامه؟^١ ليس هذا الامن حيث أنه سمع : أن الجنس شامل بالسوية ، فحسب أن كل شامل بالسوية جنس . ثم من أين علم المصارع^٢ أنه صادر على المطلوب الاول؟^٣ فانه قال : ليس الوجود شاملاً للواجب والممكن بالسوية ، لانه من الاسماء المشككة . والمصارع زعم أن شموله لهما هو عين شموله لما هو أولى به ولما ليس بأولى به ، وابن سينا لا يريد بالتشكيك الا هذا .

ثم ان المصارع زعم أن شموله لما هو أولى به ولما ليس^٤ بأولى^٥ شمول واحد بالسوية ، وهذه مكابرة صريحة !

ثم قال : وان كان عرضياً بالنسبة الى الجوهر والعرض وسائر الماهيات .

أقول : كماصح قسمة الوجود بالواجب^٦ والممكن ، صح قسمته بالجوهر^٧

(١) لاقسام . ب .

(٢) زائد فى . ب ج .

(٣) زائد فى . ب ج .

(٤) ولما هو ليس . ب .

(٥) به . ب .

(٦) الى الواجب . ب .

(٧) الى الجوهر . ب .

والعرض وغيرهما ، فما باله كان في الاول جنساً ذاتياً وصار في هذا الموضوع عرضياً؟
قال: وقد عرفت من تعريف الذاتي أنك اذا حضرته في الذهن ، وأحضرت
ما هو ذاتي له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتي له الا بذلك الحاضر في الذهن
وكان^٢ وجوده في الذهن بوجوده لا عند وجوده ، وارتفاعه عن الذهن بارتفاعه
لا عند ارتفاعه ، والحال في الوجود وواجب الوجود كذلك ، فانك لا يمكنك
تصور واجب الوجود الا بسبق تصور^٣ الوجود ، واذا رفعت الوجود ارتفع
الوجود بارتفاعه .

أقول: ان كان يريد بهذا البيان الذي يقلده^٤ من ابن سينا ، وأراد أن يحتج
به عليه أن يجعل الوجود ذاتياً للواجب والممكن ، وعرضياً للجوهر والعرض
فقد أخطأ ، لانه اذا كان ذاتياً للممكن الذي هو اما جوهر واما عرض ، فقد صار
ذاتياً لهما . ونسي ما ذكره من كون الوجود من الاسماء المتواطئة حيث قسمه^٥
الى أقسام منها الجوهر والعرض . وعنده ان كل ما يشمل مختلفات بالسوية فهو
جنس لهما ، فاذا الوجود جنس وذاتي للجوهر والعرض .

وأيضاً ان جرى على سياقهم وعرف الجوهر بالموجود لافي موضوع والعرض
بالموجود في موضوع ، فقد جعل الوجود ذاتياً لهما من أين له هذا الفرق؟
قال: والرجل بما فطن^٦ لمثل هذا الالزام ، وضع نفسه قسماً وراء المتواطئة
سماه المشككة . وليس في منطق الحكماء ذلك ولا يغنيه من جوع ، ولا الالزام عنه
مدفوع .

أقول: هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما في منطق الحكماء

(١) أحضرت . ج .

(٢) مكان . ج .

(٣) ليس في . ب ج .

(٤) نقله . ب .

(٥) قسموا . ج .

(٦) لما فطن . ج .

والا لو وقف على كلام المعلم الاول عند استعمال الالفاظ المشككة بدل المتواطئة في البراهين وجبه المجادل والمغالط ، لم يقل ذلك .

ولو حضرني الكتب وقت تحرير هذا السواد لافردت ألفاظه وألفاظ غيره واذا ظفرت بالكتب ألحقتها به انشاء الله تعالى .

وقد وقع الي بعد تسويد هذا المختصر بعض كتاب المنطقيين فوجدت . في التعليم الاول في كتاب طوييقاً^١ من المقالة الثانية ما هذه عبارته :

ولما كان بعض المتفقة أسماؤها قديخفى حتى لا يشعر به ، وجب علينا اذا سألت أن نستعمل المتواطئة ، وذلك لان حد أحدهما لا يطابق الاخر ، فيظن به كذلك انه لم يجد على ما يجب ، اذا كان ينبغي أن يكون الحد يطابق كل متفق الاسم ، فاذا أنت أحببت فينبغي أن يقسم ، 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^٢ .

ثم قال : وأيضاً ان حد الانسان شيئاً من التي يقال على أنحاء كثيرة بالقول الذي لا ينطبق^٣ على جميعها ، فلم يقل^٤ انه متفق في الاسم ، ولم يقل ان الاسم ينطبق على جميعها ، لان القول أيضاً لا ينطبق .

أقول : فهذا بيان معاني الالفاظ المشككة صريحاً .

(١) طوييقاً كلمة باللغة اليونانية ومعناها : الجدل . ويقال له في الاصطلاح المواضع الجدلية وأصله : توييكو . 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^١ من التعليم
الاول نقل يحيى بن عدي ماهذه عبارته : وآخرون يقولون : ان المقولة واحدة
هي الوجود ، وذلك أن هذا يحمل على الكل^٢ ، 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: ان هذا وحده لا يكفي في أن يكون جنساً، لكن يجب أن يحمل الجنس
بالتواطؤ ، والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق .
يريد باتفاق الاسم والحد ، فان الذي هو موجود هو أمر مقدم لذاته ، أو
متقوم بآخر ، والجوهر لا يقبل هذا الحد كله لكن نصفه، لان الجوهر هو مقوم
لذاته وعلى هذا المثال بعينه ، ولا العرض أيضاً يقبل هذا الحد كله لكن نصفه ،
وذلك لان العرض متقوم بالآخر .

ووجدت في متن ايساغوجي^٣ من كلام فرفور يوس^٤ هكذا : ان كان الموجود
جنساً للجوهر والكم والكيف ولسائرهما، فيجب أن يكون له عندها شروط الجنس
عند أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه : هي أن يتساوى أنواعه فيه، أعني أن
لا يوجد أحد أنواعه متأخراً عن الآخر، لكن مع وجود النوع الآخر، ولا أحق
من الآخر .

ثم قال : وذلك انا نجد الجوهر في الوجود اكثر وأقدم وأحق .

(١) محبوب القلوب للديلمى ١٢٠ .

(٢) الكلى . ب .

(٣) ايساغوجى : الكليات الخمس .

(٤) فرفور يوس : محبوب القلوب للديلمى ١٥١ .

ثم قال: فان قال قائل : فكيف يحمل عليها باسم مشترك، وما يحمل على الاشياء باسم مشترك انما يشترك الاشياء بالاسم فقط، ونحن نجد الجوهر والكم والكيف وسائرهما ليس انما تسمى موجودة، بل كل واحد منها بمعنى الموجود وان كانت على جهات مختلفة .

ثم قال: والمعنى الذي يشترك فيه هذه الاشياء على هذه الجهة هي متوسطة بين المعنى الذي يكون منه الاشياء متواطئاً^٢ أسماؤها، وأبين الاسم المشترك الذي يكون فيه الاشياء متفقة أسماؤها .

ولعمري أنه مستحق للمعنيين جميعاً، لانه متوسط بأحد من الطرفين فقط^٣ فعلى هذا الجهة تشترك الاجناس العشرة في الوجود .

وقال: ومن المتأخرين أبو نصر الفارابي في كتابه في المقولات بهذه العبارة فالاجناس العشرة لها أسماء متباينة، وهي أسماؤها التي تختص واحداً واحداً 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 يسمي جميع هذه الاشياء، وكل واحد من هذه الاسماء يقال عليها جميعاً باشتراك^٤، وهو من اصناف الاسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب، فان الوجود يقال على الجوهر أولاً، ثم على كل واحد من سائر المقولات .

وقال في كتاب البرهان: والذي يستعمل أجناساً وفصولاً في الحدود صنفان أحدهما بمنزلة ما يقال في الحيوان: انه جنس، وفي الناطق: انه فصل، والثاني

(١) الوجود . ب ج .

(٢) متواطئة . ج .

(٣) بخط . الف ج .

(٤) بالاشتراك . ب ج .

ما يدل عليه المشككات 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 التي تؤلف من سائر تلك الاجزاء فإن الموضوع في الحد مكان الجنس على الاطلاق، اما أن لا يكون جسماً^١ أصلاً بل يكون اسماً مشككاً، أو جنس نحو آخر .

وقال في كتاب المغالطات: الالفاظ المغلطة منها الاسم المشترك ومنها الاسم المشكك، وقد سلف قولنا في الفرق بينهما .
وقال أيضاً فيه: والمشاركة في أنفسها منها ما هو مشكك، ومنها ما هو مستعار^٢ ومنها منقول .

أقول: فهذا كله يدل على أن المشكك من الاسماء لم يخترعه ابن سينا ولم يضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة سماه مشككاً، وقد أغناه من القول مشككاً بأن الواجب مركب من جنس وفصل وما يجري مجراهما، فلولا مخافة التطويل لاوردت أكثر مما أوردته من كلام الحكماء المتقدمين على ابن سينا في هذا الكتاب، ولكن فيما أوردته كفاية ونعود الى ما كنا فيه .

قال المصارع: وهب أنه قسم موجود، فليس يختص ذلك الوجود^٣ بل يجري مثله في الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الاجناس والانواع .
فيقال: الوحدة يطلق على كل واحد، وهي بالاول أولى، والعلة والحق والمبدأ يطلق على غير الواجب، وهي به أولى، واسم الجوهر يطلق على ما اذا وجد كان

(١) جنساً . ب ج .

(٢) ما هي مشكك . ومنها مستعار ، ج .

(٣) ذلك في الوجود .

(٤) زائد في . ب ج . وليس في نسخة الف .

وجوده لافي موضوع، وهو بالجواهر العقلية أولى، وعلى هذا فيبقى قسم المتواطئة فلا يشمل لفظ ما معنى ما بالسوية .

أقول: أما العلة والوحدة والحق والمبدأ فدلالة التشكيك فيه ظاهرة ، وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية، لأنها في كونها موجودة لافي موضوع تساوي غيرها من الجواهر .

ثم ان كان العقلية أدوم وأقوم^١ وأشرف ، فذلك التفاوت ليس في الجواهر بل في شيء آخر. ثم اذا قيل: الحيوان امارس ، واما ثور، واما غيرهما. لم يكن أحدهما بالحيوانية أولى من الاخر .

وقيل: الانسان يشمل زيدا وعمراً ولم يكن أحدهما بالانسانية أولى، فهذه متواطئة، ولم ينتف هذا القسم زعماله^٢ وظاهر من جميع كلامه ههنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلاً، بل ولا معنى التواطى .

قال: والوجه الثاني - يعنى من المصادرة على المطلوب - ويقول^٣: هب ان الوجود من المشككة، وهو قسم آخر، أليس الوجود يعمهما عموماً؟ والوجود يخصه خصوصاً وما به عم غير ما به خص؟ ففيه تركيب وجهين بلفظين يدل كل واحد منهما على غير ما يدل عليه الثاني، وذلك ينافي الوحدة المحضة .

أقول: وهذا أيضاً ليس بمصادرة على المطلوب، فان حاصل كلامه على تقدير كونه مشككاً يقتضي تركيب أقسامه، وليس هذا اثباتاً للمصادرة .

(١) أقدم . ب ج .

(٢) رغماً له . ب ج .

(٣) ونقول . ب .

(٤) عموماً ما . الف .

(٥) ليس فى الف .

(٦) امتهاناً . الف .

والحق أنه لو فهم معنى التشكيك لعرف أنه ما يدل بالتشكيك يكون من قبيل العوارض، ولا يلزم من اشتراكها في العوارض تركبها .

ثم قال^١ : عن ابن سينا أنه قال : معنى الوجوب أمر سلبي لا إيجابي أو امر اعتباري لا وجودي ، فلا يلزم التكثر^٢ في ذاته .

قلت : كلامنا أولاً في الوجود ثم الوجوب^٣ ، فما تقول في الوجود ومفهومه في الذهن ، أهو قضية عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ، أولاً ؟ فان شمل فلا بد من خصوص معنى آخر حتى يمتاز الواجب عن الممكن ، فلا يمكنك أن تقول : ان المعنى الذي به شمل أمر سلبي ، اذ الوجود كيف لا يكون وجودياً والوجوب تأكيداً لوجود ، والوجود له بذاته ، ويلزمه أنه غير مستفاد من غيره ، فكيف اعتبر اللازم وتركب^٤ ما هو ذاتي له ؟

أقول : لو كان الوجود ذاتياً وتخصيص^٥ بعض الاقسام بالامور السلبية ، لم يلزم التركب أيضاً .

قال : ولو كان الوجوب أمراً سلبياً ، لكان الذي يقابله - وهو الامكان - 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^٦ بالمشككة التي ابتدعتها ؟ .

أقول : لا يجب من كون الوجوب والامكان متقابلين وكون أحدهما سلبياً

(١) قال ثم قال . ج .

(٢) التكثر . ج .

(٣) ثم في الوجوب . الف ج .

(٤) ترك . ج .

(٥) تخصص . ب .

(٦) نسبت . ج .

كون الاخر وجودياً، وذلك لانه وان لزم من كون الوجوب والامكان متقابلين ،
وكون الوجوب وجودياً كون الامكان سلبياً، أو من كون الامكان والامتناع أيضاً
متقابلين ، وكون الامتناع سلبياً ، كون الامكان وجودياً ، ويجتمع منهما أن يكون
الامكان وجودياً سلبياً معاً .

والتحقيق في ذلك: انا اذا قسمنا معنى [بقسمين^١]، ثم قسمناه بقسمين آخرين
بحيث [يكون أحد قسمي القسمة الاولى^٢ مقولاً على أحد قسمي القسمة الثانية
لم يلزم من ذلك كون القسم الاخر من الاول مقولاً على الاخر من الثانية، بل
يكون الامر بالعكس، فاذاً ان كان الوجوب وجودياً لزم أن يكون السلبى مما
يصدق عليه الممكن المقابل للواجب^٣ لا بالعكس .

قال: وهب^٤ أن معناه أمر سلبى فليس مطلقاً ، بل سلب شىء من شأنه أن
يتحقق ، وهو يصلح للتمييز ، وبه يحصل التكثر .

اقول: يحصل التكثر ولا يجب أن يحصل تركيب ، وهو الذي ادعاه .

قال: ودع ما قيل : ان السلوب والاضافات لا توجب تكثرأ في الذات ،
فانهم أخذوا القضية مسلمة ، وليس الامر كذلك على ماسياتي تفصيله .

اقول: هذه قضية ضرورية ، وسيجىء الجواب عن تفصيله .

قال: وأما قوله : ان التميز بين الوجود والوجوب بالعموم والخصوص
أمر اعتباري في الذهن لافي الوجود فتسليم ظاهراً لازام ، فان التمايز بين معنى
الجنسية ومعنى الفصلية لا يكون لافي الذهن ، فليس في الوجود حيوان هو جنس
وناطق هو فصل ، بل هما اعتباران في الذهن لافي الخارج ، وكيف يحصل أمر

(١) بقسمين آخرين بحيث . ج .

(٢) أحد القسمين من القسمة الاولى . ب .

(٣) للوجوب الف .

(٤) وثبت . ب ج .

كلي في الوجود؟ ولاكلي الا في الذهن، وأنت تعرف أن اللونية والبياضية اعتباران عقليان في الذهن لافي الخارج، ولا في الوجود لونية البياض غير بياضيته.

أقول: هذا الرجل حسب أن كل ما يكون في الخارج فهو محسوس، وما لم يحس به لا يكون في الخارج، ولو لم يكن اللونية والبياضية في الخارج متمايزين لكان حكم العقل بأن تصور من يتصورهما واحداً غير مطابق للحق فانهما في ذهنه^٢ واحد، وأين ذلك الشيء الذي لم يطابقه ما في ذهنه؟^٣ 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^٤ من التصورات كان صحيحاً، وكل ما لم 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 النفطن بأمثال هذه الدقائق؟!

قال المصارع: عاد الرجل وقال: تعدد الاعتبارات الناشئة من تعدد الالفاظ عموماً وخصوصاً يرجع في الحقيقة الى تعدد الاضافات والسلوب في حق واجب الوجود.

فان قولنا: هو مبدأ الوجود وعلته ومريده ومبدعه، هو اضافة الوجود اليه وضدوره عنه من غير أن يحدث له منه شيء أو ذاته من شيء^٥.

(١) تصورهما . ج .

(٢) الذهن . ب .

(٣) الذهن . ب .

(٤) كل ما يطابقه . ب ج .

(٥) أو يتكرر ذاته بشيء الف . خ ل وليس في . ب ج .

وقولنا :انه واجب الوجود بذاته هو ذات 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 لا يستدعي معنى آخر يوحدده ، فهو واحد لانه واجب الوجود .

وقولنا :انه ليس تعليلاً في الحقيقة ، بل المعني به : أنه ليس الا كذلك .

وهذا معنى قولي : ان واجب الوجود لا يكون الا واحداً من كل وجه .

وقولي : ان كثرة الاضافات والسلوب لا توجب كثرة في ذاته ، قضية مسلمة عند الكل ، فان قولنا : الجسم قريب من كذا بعيد من كذا ، ليس فيه صفة كذا وكذا لا يوجب تكثراً في ذات الجسم مع كونه قابلاً للتكثّر ، فذاته مقدس عن سمات التكثّر والتغير ، 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 ، بس الكلي في الذهن يطابق كل واحد من الجزئي في الخارج ، كالانسانية العامة في الذهن تطابق كل شخص ` مما وجد ومما لم يوجد .

أقول : هذا الكلام فاسد ، فان الاشخاص الانسانية في الخارج تشترك فيما لا يشار كها أشخاص الجمل^٢ والبقر وأشخاص الحجر والشجر ، والامر المشترك بينهما في الخارج يسمى كلياً ، ويتميد 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 أخذنا مع معنى العموم صار نوعاً أو جنساً أو غيرهما ، ويسمى بالكلية العقلي ، وهو غير موجود في الخارج مرتسم في العقل ، ولذلك يسمى عقلياً ، وما يرتسم في الازهان ان طابق ذلك كان علماً ، والا كان ^٢ جهلاً .

فقوله : ليس في الاعيان أمر كلي ، ان أراد بالاعيان خارج الازهان فهو كذب وان أراد به الاشخاص المحسوسة والمعقولة ، أو أراد ^٣ الكلبي الطبيعي ، فهو أيضاً كذب ، وان أراد به ^٤ العقلي فهو حق ، ولكن ليس المصارع ممن يفرق بين أمثال هذه الدقائق ، اذ تدنس فطرته بالمقائد الواهية ، والاضاع السخيفة ^٥ .

قال : ثم التمييز بين نوع ونوع انما يكون بالفصول الذاتية ، 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 ^٦ تحقق ذلك فتبين أن الوجود التام يشمل الواجب والممكن شمولاً .

أقول : ما أدري هذا الذي ذكر بعد قوله « فتبين » نتيجة أي مقدمات مما ذكره ؟ ومن الذي نازعه في هذه الدعوى . أو توقف ^٧ فيه حتى بينه هو ؟

قال : فان كان الشمول بالسوية صلح أن يكون جنساً فلا بد له من فصل

(١) اذا أخذ . ج .

(٢) فكان .

(٣) وأراد . ب ج .

(٤) أراد الكلبي . ب .

(٥) الشخصية . ب ج .

(٦) واذا . ب ج .

(٧) وتوقف . ب ج .

ذاتي ، فيركب الذات من جنس وفصل .

أقول : هو حسب أن الشيء لا يحتاج في كونه جنساً إلا إلى الشمول بالسوية ، وما فهم أنه مع ذلك يجب أن يكون ذاتياً ، ويجب أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق ، ويجب أن يكون مقولاً في جواب ما هو .

ثم من أين يلزم أن الشيء الذي يصلح لأن يكون^١ جنساً فلا بد له من فصل ذاتي ، ولا يعلم^٢ أن ذلك الشيء إذا قيس إلى الأشخاص التي تحتته لا إلى الأنواع كان له بد من الفصول الذاتية ، واكتفى بالعوارض المشخصة .

قال : وإن لم يكن بالسوية لم يخرج عن العموم والشمول ، فلا بد أيضاً من فصل ذاتي أو غير ذاتي ، فتركب الذات من عام وخاص .

أقول : وههنا ترك شرط السوية ، واكتفى بالعموم والشمول في كون الشيء جنساً .

وقوله : أو غير ذاتي ، فتركب الذات من عام وخاص . مما تضحك به الثكلى . إذا جعل الذات مركباً مما هو ذاتي له ومما هو غير ذاتي .

أنظر إلى مثل هذا المصارع كيف توقع وادعى المصارعة مع مثل ابن سينا في صناعته .

قال : وإن كان عمومه غير^٣ خصوصه ، وخصوصه غير^٤ عمومه ، لم يكن عموم وخصوص ، فبطل قولك : لانشك أن هنا وجوداً وأنه ينقسم إلى واجب وممكن .

(١) أن يكون . ب .

(٢) ولا نعلم . ب .

(٣) عين . ب ج .

(٤) عين . ب ج .

[أقول : عند ابن سينا الوجود المشترك الذي ينقسم الى واجب وممكن]
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 به ، هو أنه يمتاز^٢ عن طبيعة الوجود بعدم
العروض^٣ للغير ، فعمومه - أعني طبيعة الوجود - من حيث يصلح لان يلحقه
معنى العموم، والحصه الخاصة بالواجب واحد بالحقيقة ، لان المنظم الى تلك
الطبيعة هو أمر عدمي . فاذا^٤ ثبت هذا فالقسمة الى الواجب والممكن انما ترد
على تلك الطبيعة وحدها كما في سائر المواضع .

قال: وبطل وضعك الوجود مطلقاً موضوعاً للعلم الالهي ، وبطل ذكرك
في الكتب التي صنفها^٥ لوازم الوجود من حيث هو وجود، وتعديلك لوازمه
من حيث هو لواجب ، لا من حيث هو موجود .

أقول: من أين لزم اذا كان الشيء طبيعة يصلح 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 ؟

قال: ألت تقول : ان العدم أو اللاوجود يقابله من حيث هو وجود ،
وان الامكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث موجود ، وكونه واحداً

(١) ليس في نسخة الف .

(٢) انما يمتاز . ب .

(٣) بعد العروض . الف ج .

(٤) واذا . الف ج .

(٥) صنعها . ج .

يلزمه من حيث هو واجب ، وكذلك كونه غنياً على الاطلاق مقدساً عن سمات الحدوث ، وكونه مبدأ لكائنات كلها ؟

أقول : انه يحسب أن الشيء اذا كان 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 .

قال : وقوله : ان كثرة السلوب والاضافات لا توجب كثرة في الذات ، قضية تسلمها عامة أصحابه ، وليست هي يقينية ، ولا بينة بنفسها ، ولا دليل عليها الا بمثال القرب والبعد [في الجسم] .

أقول : هذه القضية اذا تصور أجزاءها كانت بديهية ، وانما أورد فيها مثال القرب والبعد لا يوضح اجزائها ، وذلك لتعرف أن اضافة القرب لو دخلت في مفهوم الجسم لزم أن لا يكون ما هو قريب من شيء هو بعينه بعيداً عن ذلك الشيء ، ويتلخص منه مفهوم الجسم الذي يعتره الاضافات التي لا نهاية لها ، فيحكم بديهية العقل بأنه لا يتكثر بكثرة الاضافات .

قال : ولم قال : ان جميع الاضافات حكمها حكم القرب والبعد . ان سلم له ذلك فان من الاضافات ما يوجب كثرة الاعراض ، ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات ، أليس صيرورة الرجل أباً اذا حصل له ولد ، وعماً اذا حصل له ابن أخ ، وفاعلاً حين يحصل منه فعل ، ليس حكمه حكم القرب والبعد ؟

أقول : ليت شعري ما يريد بالاعراض التي توجبها الاضافات ، وبالاعتبارات المغايرة للاضافات والاعراض ، ثم الموضوع للابرة والعمومة والفاعلية ان كان رجلاً واحداً مما أعنى بمثله شيئاً ، وان كان رجلاً لكثيرة كان الذي هو أب غير

(١) بين القوسين ليس في نسخه . ج .

الذي هو عم ، وذلك غير ما ذهب اليه .

قال : وكذلك في جانب السلب، فان سلب القطع من السيف ليس كسلب القطع من الصوف .

أقول : وههنا اختلف موضوع السلوب ، وقد كان في بيان الموضوع الواحد يتكرر بتكثر السلوب فنسي مطلوبه، وعدل الى بيان أن السلوب تنكثر^١ بتكثر الموضوعات الكثيرة .

قال : فالسلوب مختلفة والاضافات مختلفة ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ؟ بل نفس الفرق بين المعاني الاضافية والمعاني السلبية أوجب كثرة الاعتبارات في الذات، فانك تقول: هذا معنى اضافي له لاسلبي، وهذا سلبي لا اضافي . وتقول: هذا اضافية من وجه كذا، وهذا من وجه كذا. وكل ذلك كثرة اعتبارية عقلية يفهم من كل واحد مما^٢ لا يفهم من الاخر ، ويدل عليه كل لفظه على غير ما يدل عليه اللفظ الاخر. فبطل قوله : ان واجب الوجود بذاته لا يتكرر بتكثر السلوب والاضافات ، وسنعود الى ذلك في مسألة التوحيد .

أقول : عليه أن يبين أن كثرة الاعتبارات لذات واحد يقتضي التيام تلك الذات عن أمور متكررة حتى يتم غرضه ولا يقدر على ذلك بايراد الهذيانات الكثيرة التي أوردها الى آخر كلامه، وهو قوله: فبطل قوله : ان واجب الوجود بذاته لا يتكرر بكثرة السلوب والاضافات. فان تلك الهذيانات لا ينتج 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، وبينه الطالب على وجه الصواب والحق بكلام متين يقلب الحد ويصيب المفصل . والله الموفق والمعين .

قال: أقول : وانما توجهت هذه المناقشات والمطالبات على ابن سينا وشركائه في الحكمة، لانهم وضعوا الوجود عاماً عموم الجنس أو عموم اللوازم، فظنوا أنهم لما وضعوا من المشككة، وأخرجوه من المتواطئة خلصوا نجياً من هذه الالزامات، ولا يخلصهم عنها الا وضع الوجود ، وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والعقل والمعقول وغيرها بالاشترك لا بالتواطوء ولا بالتشكيك .

وقد توافقوا على أن اطلاق الوحدة والواحد عليه تعالى وعلى غيره بالاشترك 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 بالاشترك المحض ، بل قالوا : انها ليست بالتواطؤ ولا بالاشترك الصرف ، وذلك هو معنى التشكيك .

وهب أنهم قالوا بالاشترك 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 ذلك البعض مسلوباً عنه سواء تلفظ به متلفظ أو لم يتلفظ، لان الاعتبار بالمعاني لا بالالفاظ في البيان^٢ كما ذكره فيما مر . فاذا وقع المصارع في البئر الذي احترز عنه ! وما

(١) مطلقة عليه . ب ج .

(٢) من اللسان . ب .

خلصه كلامه الذي ادعى أنه يخلص غيره، بل لم يقلب^١ حداً ولم يصب^٢ مفصلاً البتة
ثم قال : فالمتضادات متخاصمات، والمختلفات متحاكمات، والحاكم
عليها لا يكون في اعداد أحد المتحاكمين اليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق
الحق على الحاكم، بمعنى أنه يظهر الحق ولا يخفيه ، لا بمعنى أنه يخاصم أحد
المتخاصمين فيساويه تارة 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 «فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»^٣ ، « والله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وذرّوا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون »^٤ .
اللهم انفعنا بما علمتنا وعلّمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك عليهم
السلام .

(١) لم يقل حراً. الف.

(٢) ولم يفصل. الف.

(٣) آية ٢٢ . سورة ٢ .

(٤) آية ١٨٠ . سورة الاعراف.

المسألة الثالثة

(في توحيد واجب الوجود)

قال المصارع: المسألة الثالثة في توحيد واجب الوجود .

وأورد المصارع ههنا طرفاً من كلام ابن سينا ، وهو قوله: قال ابن سينا: ان واجب الوجود لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود بغير ذاته ، فان وجود نوعه له بعينه اما أن يقتضيه ذات نوعه ، أو يقتضيه علة غير ذاته ، فان كان يقتضيه ذات نوعه فوجود نوعه لا يكون الا له ، وان كان لعله فهو معلول . ثم قال: وكيف يمكن أن يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين؟ والشيثان انما يكون اثنين اما بسبب المعنى ، أو بسبب الحامل للمعنى ، واما بسبب الوضع والمكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجملة لعله من العلل . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء غير المعنى .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهة تامة وجوده [وواحد من جهة أن حده لد] ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ، لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة

(١) ليس ما بين القوسين في نسخه . ب .

له ، ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس الا له ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه .
وأخذ في البرهان عليه وطول ، وحاصله يؤول الى أن يقول : وجوب الوجود اما أن يكون من لوازم ماهيته متقومة بذاتها ، واما من مقومات ماهيته يتقوم به ، واما أن يكون عبارة عن تلك الذات الواجبة بعينها لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

قال ^٢ بعده : ولا يجوز أن يقال : ان واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وكيف؟ وهما مشتركان في وجوب الوجود، ومشتركان في البراءة عن الموضوع فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، وكلامنا ليس في الاسم ، بل في معنى ما يقال عليه الاسم ، قولاً بالتواطؤ ، حتى يحصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ، فقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ في اثبات واجب الوجود، وبرهن عليه فقال: لانك أنهننا وجوداً وكل وجود فاما واجب واما ممكن، فان كان واجباً فقد صح وجوده وهو المطلوب وان كان ممكناً وكل ممكن ينتهي وجوده الى واجب. وشرع في تحقيقه بالتقسيم الذي ذكره .

وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، اذ لو صدر عنه اثنان فمن 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 .

فصل

(في 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 لا يقال على كثيرين، وقوله:
لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فالنوع لا يقال الا على كثيرين
فكيف أطلق لفظه « النوع » على واجب الوجود؟ وواجب الوجود لا يقال الا
على ذات وموجود لا يشار كه في الاسم غيره والنوع لا يقال على ذات وموجود^١
لا يشار كه في الاسم غيره ، ودع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .
أقول: أما قوله: التوحيد حكم المتفق^٢ عليه . فباطل ، لانه يريد باطلاق
الواحد على المبدأ الاول كونه موحد^٣ ماهو واحد، وابن سينا يريد به أن ذاته
واحدة ، فأين الاتفاق ؟ ! .

وأيضاً قوله في اثبات التناقض الاول : النوع لا يقال 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 .

قوله: واجب الوجود لا يقال الا على ذات وموجود لا يشاركه في الاسم غيره .

قلنا: الاسم الذي يقال على ذات لا يشاركها فيه غيره^١ هو العلم لاغير، وواجب الوجود ليس بعلم له تعالى، ولو كان الامر كما ذكره لكان اثبات الواجب عين توحيده، وليس كذلك، بل يحتاج في التوحيد الى برهان غير برهان الاثبات.

قوله: والنوع لا يقال الا على موجود لا يشاركه في الاسم غيره .

أقول: ان كان يريد بالغير غيراً في الوجود، فليس كل نوع كذلك، بل من الانواع ما يطلق على موجود لا يشاركه موجود آخر في ذلك النوع، وهو كل نوع يوجد في شخص واحد .

وان كان يريد بالغير ما يمكن أن يتصور في 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 الالهي ، وتكلمت في لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولو احقه، ثم تكلمت في لوازم واجب الوجود مطلقاً بأنه واحد، وأنه حق وأنه تام، وانه علة ومبدأ ، ثم تكلمت في اثبات واجب الوجود وبرهنت عليه، فلولا أنك وضعت نوعاً أوفى حكم نوع [أوعاماً أوفى حكم عام]^٢ والا لما ذكرت

(١) لا يشاركها غيره . ج .

(٢) ليس ما بين القوسين في نسخة . ج .

هذه الفصول أخذاً^١ بنوعيته، وإذا لم يكن نوعه غير ذاته فقد أخذ بعينه، فالعين مثل زيد لا يؤخذ تارة باطلاق فنذكر^٢ لوازمه ولو احقه، وتارة بعين فنذكر لوازمه ولو احقه، فانه اذا أخذ باطلاق خرج عن أن يكون زيد عيناً .

أقول: ليس في ذلك تناقض، لان زيدا المعين له ماهية وذات معقولة لا يمتنع تعميمها^٣ وله شخص يمتنع تقسيمه^٤، ويمكن أن يكون له لوازم بحسب كل واحد من الاعتبارين، وانما لم يبق زيد زيدا عند اعتبار ماهيته لان كونه زيدا يشمل^٥ على الماهية مع 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 آخر .

ثم اذا تبين^٦ أنه نفس ذلك الوجود يقتضي أن لا يكون اكثر من واحد كان له اعتبار آخر، وبذلك الاعتبار لوازم أخرى، وظاهر أنه لم يتكرر ههنا غير الاعتبار والسلوب، فأين التناقض؟! .

(التناقض الثالث)

وفي التناقض الثالث قال على قول ابن سينا: ان واجب الوجود [واحد من جهة تامة وجوده]^٧، وواحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه

(١) أحداً. ب.

(٢) فنذكر. الف .

(٣) تعميمها . ج .

(٤) تقسيمها . ب .

(٥) يشتمل .

(٦) ثم اذا تبين. الف.

(٧) ليس في نسخة . ج .

لا ينقسم لبالكم ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس الاله .

أقول: انما يكون واحد من كل وجه اذا لم يكن له وجوده البتة، فالواحد المطلق ما لا كثرة فيه ، وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ينافي الوحدة المطلقة الخاصة. **أقول:** 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 .

قال: وان قال : هذه الكثرة يرجع الى السلوب والاضافات ، أو الى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع . **أقول:** 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: ولا يجوز أن يقال ان واجبي الوجود لا يشتر كان في شيء، وكيف؟ وهما يشتر كان في وجوب الوجود ، ومشتر كان في البراءة عن الموضوع .

قال المصارع: وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة وتناقضها فكأنه قصر الاشتراك المانع من الوحدة الحادثة عند الاثنينية على الاشتراك في المعنى بالتواطؤ فقط، وام يعلم أن الاشتراك في المعنى الذي يعم، يستدعي انفصالا في المعنى الذي يخص، وذلك هو الكثرة والتركب، وهو لازم لامحيص عنه. **أقول:** قوله: لو كان في الوجود واجبان لكانا مشتركين في شيء، فيلزم منه

(١) ليس الاله انما يكون . ج .

تركيب. لا يرفع^١ ما سبق من كلامه ، وهو أن الوجوب يطلق على الواجب بذاته وبغيره بالتشكيك، فلا يلزم منه تركب، وإنما يسبق الى وهم المصارع كل وقت عدم الفرق بينهما، لانه ما فهم معنى التشكيك، وأنا أبين ذلك ههنا بوجه أبسط . وذلك أن المعنى الواحد الذي يقع على أشياء كثيرة لا بالتواطؤ لا يجوز أن تكون ماهية واحدة لها جميعاً ولا جزءاً واحداً من ماهياتها، لان المعنى الواحد لا يختلف بوجوده في مواضع كثيرة ، وهذا مفروض الاختلاف . وإذا لم يكن ماهية لها ولا جزء من ماهياتها كان عارضاً خارجاً عنهما، فالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض العاج لا يكون ماهية لهما ، والا لما اختلفا ، بل كل واحد منهما نوع من الالوان له أشخاص كثيرة ، وإنما^٢ وجد لهما عارض قد عمهما وهو تفريق البصر المعبر عنه بالبياض ، وقد اختلف فيهما في الشدة والضعف، فنسب الى التشكيك، لانه ليس بمشترك لفظي، ولا بمتواطىء متساوي الوقوع فيشكك العاقل ويردده بين الاشتراك والتواطؤ . وإنما تمايز لون الثلج والعاج بماهيتهما، فوقع اسم البياض عليهما لا يقتضي تركباً في ماهيتهما لو كانا بسيطين . وإذا ظهر ذلك ظهر المحييص عما ألزمه المصارع .

قال: ثم نقول : قولك بأن وجوب الوجود^٣ لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز^٤ أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته . مناقض لقولك : ان الوجود يقال على كثيرين، ويجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، ومع ذلك وجوب الوجود لذاته لا لشيء آخر غير ذاته .

(١) ولا يرفع . ب ج .

(٢) وأما الف .

(٣) واجب الوجود . ب .

(٤) لا يجوز . ج .

فهلا قلت في الوجوب^١: انه يقال على كثيرين، ومع ذلك وجوب الوجود لذاته لا لشيء آخر غير ذاته؟ على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين!

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^٢ 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 باديء التصور يصلح لان يقال، حيث وصفه بالنوعية، وبعد برهان التوحيد حكم بأنه لا يقال، وفرق بين قولنا: يصلح أن يقال. وبين قولنا يقال. فان قولنا: لا يقال، يناقض الثاني دون الاول.

قال: وأقول: من الجواهر^٣ ما يتمايز بذاته وحقيقته عن مثله أو خلافه من غير أن يشترك في جنس وينفصل بفصل، كالعقول المفارقة، فانه ليس لها شيء يشترك فيه كالجنس أو كالمادة، وشيء يتمايز كالفصل أو كالصورة، ومع ذلك هي متباينة الحقائق متميزة الصور بذاتها لا بشيء آخر.

فهلا قلت في واجبي الوجود كذلك؟

أقول: ومن يسلم^٤ له ذلك في العقول المفارقة؟ حتى يبني عليه ثم يقيس

(١) الواجب. خ ل ب.

(٢) ولا تناقض الحكم على. الف.

(٣) الجوهر. ب.

(٤) تسلم. الف.

عليه قياس الفقهاء، فإن العقول عند ابن سينا يشترك في جنس الجوهر، ويتميز
 بفصل، وليت شعري كيف يتميز شيء عن مثله بذاته؟ فإن هذا الكلام متناقض
 صريحاً، فإن المثلين لا يكونان مثلين الا بشيء^١ يوجد فيهما معاً، وهو الذي
 يقتضي تماثلهما^٢، فكيف يتميزان بالذات؟ وواجب الوجود تبايناً بذاتيهما لم
 يقع عليهما اسم واجب الوجود الا باشتراك اللفظ، ولم يكونا حينئذ بواجبين.
 ثم اعترض على قول ابن سينا: انه لا يجوز أن يكون^٣ نوع واجب الوجود
 لغير ذاته، فإن وجود نوعه له بعينه اما أن يقتضيه ذات نوعه، أو يقتضيه علة
 غير ذاته. فإن كان يقتضيه ذات نوعه، فوجود نوعه لا يكون الا له، وان كان
 لعله فهو معلول.

فان قال: ما أنكرت على من قال: وجود نوعه له غير معلل أصلاً لاذات
 نوعه، ولا لعله غير ذاته، فيكون التقسيم عاطلاً.

أقول: لان وجود نوعه من حيث المفهوم أمكن أن يكون لغيره، وأمكن
 أن لا يكون، والحكم بوقوع أحد طرفي الحكم دون الآخر يكون لامحالة معللاً.
 ثم اعترض على قوله: والشيثان انما يكونان اثنين اما بسبب الحامل للمعنى
 واما بسبب الوضع والمكان، أو الوقت والزمان. وبالجملة لعله من العلل في
 كل اثنين لا يختلفان بالمعنى، وانما يختلفان بشيء غير المعنى.
فان قال: هذا التقسيم^٤ غير حاصل^٥.

أقول: هذه قسمة في غاية الحسن، فان الاثنينية اما أن تكون لاختلاف
 الصورتين كما في المفارقات، وكما في الحيوان والجماد، واما أن لا تكون.

(١) لشيء . ب .

(٢) مماثلتهما . ب .

(٣) لا يجوز ان يكون . الف .

(٤) هذا تقسيم . الف .

(٥) غير حاصل . ج .

وحيثئذ تكون صورتان غير مختلفتين كالانسانية مثلا، وهناك لا يحصل التعدد الا باختلاف ما يحمل تلك الصورة ، أو يتعلق 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^١ 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 فاعلمه لم يرد بها ما حسبه المصارع نقصاً له، وأراد ههنا بتمامية وجوده كونه بحيث يوجد له كلما^٢ يليق به لامن غيره.

قال: وقد قال بعض الحكماء: الغناء الاكبر لمن له الخلق والامر ، جل ربنا وتعالى من أن يوصف بالتمام فضلاً عن أن يوصف بالنقص ، فهو متمم كل تام ، ومكمل كل ناقص ، فان عني بالتمامية أنه المتمم لكل تام فهو صحيح ، لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود. فيقول: هو موجود بمعنى أنه موجود كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلم كل عالم ، وقادر بمعنى أنه مقدر كل قادر ، وليس ذلك منهاج الرجل ، ولو كان ذلك مذهبه لما قضى بعموم الوجود وشموله ، وحكم بأن الوجود من الاسماء المشتركة^٣ 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 .

بوجود ولا معدوم بل هو مبدأ الوجود والعدم، وهكذا في كل متقابلين ومرتبين فإنه متعال عنهما بسل هو حاكمهما ، وان أخص صفاته الجود . ويقال لهم : الواهب والمستوهب مرتبين، وحاكم المتقابلين ولا حاكمهما متقابلين. وبالجملة فذاك يشبه كلام الخطباء والشعراء ، ولا يصلح للمصارعة والمناظرة .
وأما الحكم بأن الوجود من الاسماء المشتركة المحضة، فهو مذهب البغاة من المتكلمين كالاشاعرة، وأصحاب أبي الحسين من المعتزلة ، وصريح العقل يقتضي فساده .

قال: وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم . كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى، وسلبها عنه وايجابها له نقص.
أقول: وهذا أيضاً من جنس ما تقدم، واعترض أيضاً على قوله : وجوب الوجود اما أن يكون من لوازم ماهيته متقومة بذاتها : أو من مقومات ماهيته يتقوم به. واما أن يكون عبارة عن تلك الذات الواجبة بعينها لا يشار كها غيرها في وجوب الوجود البتة، وهو الحق .

فان قال: فلا ماهية له حتى يكون لها لازم أو مقوم ، ولو كانت له ماهية ، فاما أن يكون غير الوجود أو نفس الوجود ، وكلا القسمين باطل .
أقول: اطلاق المهية ههنا ليس الا بالتوسع والمجاز ، ويعنى به الذات الحقيقية، فان الماهية هي ما يصلح 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 .

قال: 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 .

أقول: اذالم يكن اشتراك فلا بد من خصوص، والقول بخارج المتناقضين ليس من الاحكام العقلية .

قال: فما بال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل ورد وصدر، وهو لا يعتقد حقيقتها ولم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول، بل ذكر تمايزها^١ بحقائقها، البسيطة غير المركبة، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالماهية والنوعية اثبات الجنسية والفصلية؟.

أقول: باب التوسع والمجاز ليس بمسدود في الكلام، وأما انه لم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول فكلا، وكيف؟ وقد جعل الكل تحت الجوهر، وكونها بسائط يعنى به نفي التركيب^٢ عنها من الاجزاء المتباينة لا من المقومات التي يحمل بعضها على بعض، وما ذكر من تمايزها بحقائقها لا ينافي كون كل واحد منها في ذاته مركباً من جنس وفصل، والماهية والنوعية لا يوهمان اثبات الجنسية والنوعية^٣، فانهما يستعملان في الانواع الحقيقية التي لا يوجب أن لا يكون لها أجناس وفصول .

قال: وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات، فهو صحيح لأبأس به ولا اعتراض عليه، غير أنه خبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغن عنها أراد بها الكشف والبيان، فزاد بها اللبس والتعمية .

أقول: 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 لا يتمشى برهانه الا بذلك وانما يستغني عن ايرادها الخطباء والشعراء لانها ليست من صناعتهم. وأما زيادة

(١) بلا ذكر تمايزها . ب .

(٢) التركيب . ج .

(٣) الفصلية . ب .

اللبس والتعمية ، فبالقياس الى من يفهمها !

ثم قال متمثلاً : والعلم نقطة كثرة الجهال .

أقول : انما يتمثل به المتصوفة ومن يجري مجراهم من أصحاب الذوق

والكشف، وليس ههنا موضعه. ومن ههنا أورد ما لا يليق باب التوحيد، بل هو من باب الافعال ، فخلط وخبط كما سنشرحه .

قال : وأما قوله: ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد. يقال له : ما المعنى

بالصدور عنه، أيعني بالصدور الایجاد، أم يعني به الایجاب ؟ فان الایجاد اعطاء الوجود ، والایجاب اعطاء الوجود .

أقول : هذا أشبه ببحث اللغويين والناظر في هذا العلم يعلم أن الصدور

عن شيء هو حصول شيء عن شيء ، والایجاد ليس بمقابل الایجاب ، حتى يجعل معه جزء منفصلة ، بل الفرق بينهما هو الفرق بين متلازمين في الوقوع مختلفين في الاعتبار عند ابن سينا ومن يذهب مذهبه، ومرادهم من هذه القضية: ان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الاشياء واحد، فأما باعتبارات كثيرة فقد يمكن أن يصدر عنه أشياء كثيرة .

قال : والممكن بذاته فانما يحتاج الى الواجب بذاته في استفادة الوجود

لا الوجود . فالوجود يلزم الوجود ، والوجود لا يلزم الوجود ، وسنعود الى تقرير ذلك في مسألة حدوث العالم .

أقول : الممكن مالم يجب لم يوجد، واذا وجد فقد وجب، وكل واحد

من القولين باعتبار آخر، فان له وجوداً يسبق وجوده ووجوداً يلحق وجوده، فالحكم بأن الوجود لا يلزم الوجود باطل .

قال : وما ذكر أن صدور الفعلين فانما يكون من وجهين مختلفين مصادرة

(١) حدث . الف .

على المطلوب ، ولا يبقى له الا انكار محض واستبعاد صرف .

أقول: ما أدري أي شيء فهم من المصادر على المطلوب حتى يحمل عليه في كل موضع؟ المدعى هناك : ان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد، والبيان بالخلف : ان صدور الفعل الكثير عن الواحد يكون من جهات كثيرة المبادئ ، فيقتضي تكثر ذلك الواحد .

وليس قولنا: الكثرة تصدر عن الشيء من جهات كثيرة. هو قولنا: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد^٢ ، ولا هو مبني عليه^٣، فأين المصادر على المطلوب ؟ .
قال : 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 ؟

أقول: تكثر الاثر الواحد بتكثر القوابل لا يقدح في وجوب كون الصادر عن المؤثر الواحد واحداً ، فان الاعتبارات تختلف هناك .
وهنا مؤاخذه لفظية، وهي أنه أطلق لفظة « الجواهر » على العقول ومبادئها وقد أنكر ذلك فيما مر . فلم أنكر على ابن سينا اطلاق لفظ الماهية أو النوع على الوجوب أو الوجود ؟ .

قال: ثم مثل بهذه الوجوه، ولم يوجب تكثراً في ذات واجب الوجود ، فانه قد اعترف بتقرير ذلك في مواضع ورجع^٤ بها الى السلوب والاضافات وهو لا يوجب تكثراً في الذات .

(١) ولا ينبغي . ج .

(٢) واحد . ج .

(٣) وهو لا يبنى عليه . الف .

(٤) رجع هيئنا . ب .

أقول: عافانا الله من ^١ سوء الفهم . التكثر في السلوب والاضافات انما يحصل بالمقايسة بينها وبين تلك ^٢ الاشياء، كما مثلنا في النقطة الواحدة بالقياس الى كل نقطة غيرها ، 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 ؟

وإذا لم يكن الاشياء واحد، فإن اعتبرنا معه شيئين صدرا سواء كانا اعتباريين أو اضافيين أو سلبيين . وبالجملة وجوديين أو عدميين ام يكن استنادها الى غيره اذا فرضناه لامع غيره فلا بد وان يستند اليه . ومحال أن يستند شيئان الى شيء من حيث هو مسند اليه واحد، لأن المسند اليه يختلف بحسب الاسنادين ضرورة .

قَالَ: واعترف بمثل ذلك في العقل الاول ، وقد صدر منه ^٣ بكل وجه واعتبار موجود من الموجودات . ثم ان لم يصدر من الواحد الا واحد فيلزم أن لا يصدر من اثنين الا اثنان ^٤، فانه ان صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر فمن وجوه مختلفة، وقد فرض له وجهان لاغير، فنسبة الزائد الى وجهين كنسبة الزائد الى وجه واحد ، ونسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى الواحد .

أقول: أما اذا صدر عنه العقل الاول فقد تكثر الاعتبارات، وذلك أن وجود الصادر له اعتبار وهو موجود غير الاول وغيريته له ماهية، وهذا اعتبار غير اعتبار وجوده .

ثم الاول اذا قيس اليه وجود الصادر عنه اعتبار وهو المؤثرية، وهو ثالث الاعتبارات، واذا قيس اليه الاول اعتبار وهو المتأثرية، وهو خامسها، والوجود

(١) عن . الف .

(٢) ذلك . الف ج .

(٣) عنه . ج .

(٤) اثنين . ب .

الصادر الى ماهيته اعتبار وهو سادسها . وبالعكس اعتبار آخر هو سابعها ، وللماهية الى الاول اعتبار هو ثامنها ، وكل واحد من الثلاثة - أعني المصدر ووجود الصادر وماهيته - الى الثامن اعتبار وهي ثلاث اعتبارات، والمجموع^١ الثلاثة اعتبار واحد، والجميع اثناعشر اعتباراً قد حصل من وجود معلول واحد للعللة الاولى . فيجوز أن يصدر عن العلة الاولى بحسب كل واحد من هذه الاعترابات موجوداً ، ومع ذلك فلم يكن صدر من الواحد باعتبار واحد الا واحد .

فان قيل : ان هذه الاعترابات ليست أموراً وجودية فكيف يصدر الكثرة من الواحد بسببها ؟

أجيب : بأن الشروط العدمية ربما يتم فاعلية الفاعل ، كعدم الدسومة في الثوب لصبغه .

وأيضاً ان لم يعتبر هذه الاعترابات^٢ فقد يمكن أن يصدر عن الواحد بجهات مختلفة أشياء كثيرة، مثلاً: ان صدر عن واجب الوجود معلول وهي من أولى المراتب وهو المعلول الاول، ثم صدر عن الواجب بتوسط المعلول الاول معلول وهو الثاني، وعن المعلول الاول معلول وهو الثالث ، وكان الثاني والثالث في ثالثة المراتب .

ثم صدر عن الاول بواسطة المعلول الثاني وحده معلول، وبواسطة المعلول الثالث وحده معلول، وبواسطة المعلولين الاول والثاني معاً معلول ، وبواسطة المعلولين الاول والثالث معاً معلول، وبواسطة المعلولات الثلاث الاول والثاني والثالث جميعاً معلول. وصدر عن المعلول الاول بواسطة المعلول الثاني معاً وبواسطة المعلول الثالث معلول وبواسطة المعلولين الثاني والثالث معلول ، وصدر عن المعلول الثاني وحده

(١) لمجموع . ب ج .

(٢) المقدمات . ج .

معلول، وصدر عن المعلول الثالث وحده معلول ، وصدر عن المعلولين الثاني والثالث معاً معلول .

فقد صدر في^١ المرتبة الثالثة خمسة عشر معلولا 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، واذازادت المراتب زادت المعلولات الواقعة في مرتبة مرتبة الى مالا نهاية له، وقد ظهر من ذلك كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد^٢.

قال: قال ابن سينا في النجاة جواباً عن أمثال هذه الازمات : المعلول الاول الممكن^٣ الوجود بذاته واجب الوجود بالاول، فوجوب^٤ وجوده عقل^٥ وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول ، الى أن يقول : ماله بذاته امكان الوجود ومسا له من الاول وجوب الوجود .

ثم كثرة^٦ أن يتعقل ذاته ويعقل الاول، كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول فكثرة هذه الاعتبارات بعد أن كان ممكن الوجود بذاته لم يؤثر فيما هو له بذاته بخلاف حال واجب الوجود، فان الكثرة تؤثر فيما هو له بذاته وهو التوحيد بأنه واجب الوجود .

قال ٧ 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) عقلي . ب .

(٦) كثر . الف .

(٧) وقال . ب ج .

الوجود غير الوجود فله طبيعة عدمية، والعدم لا يوجد موجوداً فلا يجب بوجوده.
أقول: ان لم يصلح الطبيعة العدمية للموجد به^١ فلم لا يصلح للاعتبارية حتى يوجد الموجد الاول بذلك الاعتبار موجوداً آخر. وأيضاً هو قال: الامكان طبيعة عدمية، ثم قال: العدم^٢ لا يوجد موجوداً. يقال له: هب ان العدم لا يوجد فالطبيعة العدمية ليست بعدم فهي لم لا توجد .

قال: وجوب الوجود له غير ذاتي بل هو لازم، واللازم لا يوجد ذاتاً [موجوداً]^٣ مقصوداً .

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^٤ يفعل شعاعها اللازم لها .
وأيضاً لازم الحجر أن يكسر الرأس، وهو الثقل، ولو كان لازمه المخفة 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 موجوديته ، مع أن موجوديته ظاهرة معلومة لكل عاقل .

وأما قوله: فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى ، ان أراد الموجد الاول فهو حق وان أنكر الاثبات الذي هو سببها ، فقد خالف العقل .

وأما قوله : فيجب أن ينسب الممكنات كلها اليه نسبة واحدة .

أقول: معلوم بالبديهة أن نسبة حركات الحيوانات واحراق النار الى الموجد الاول ليست كنسبة العقل الاول اليه، والا ما معنى أولية العقل؟ وهذا^١ الذي ذهب اليه مذهب مركب من المذاهب وأخذ^٢ من مجبرة أصحاب الملل أنه لا موجد الا الله تعالى ، وأخذ من الفلاسفة القول بالعقل الاول ، فركب المذهبين .

قال: وأما كونه عقلا فعبارة عن تجرده عن المادة ، والتجرد عن المادة نفي المادة عنه، والنفي المطلق عنه أونفي شيء عنه كيف يناسب جوهرأ عقلياً هو من أشرف الموجودات؟ فإذاً ليس في العقل وجه ما يناسب الايجاب والابداع ، فيجب أن يضاف الكل الى واجب الوجود بذاته .

أقول: انك تنفي الوجود والعدم معاً عن الاول تعالى ، وكذلك كل متقابلين وكل مترتبين ، وكيف يناسب ذاته نفي شيء محض عنه؟ وذلك ما لم يضر المبدئية والموجدية فكيف ضررها هنا؟!

وان هذه مقدمات هذه النتيجة التي أوردتها بعد الفناء . اذ قلت : فيجب أن يضاف الكل الى واجب الوجود. قال ابن سينا: الامكان له طبيعة عدمية، فيناسب ماله طبيعة عدمية ، وهو الهولي، والوجود له طبيعة وجودية فيناسب ماله طبيعة

(١) وهو . ج .

(٢) فأخذ . ج .

وجودية ، وهو الصورة بما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ناسب عقلاً مجرداً عن
المادة أو نفساً كلية ، وبما يعقل الاول عقولاً مفارقة ونفوساً مدبرة .

ثم هذه المناسبات لا تنحصر في عدد معلوم^١ ، فالعقل لا يقضي بانحصار أعدادها
في عدد معلوم ، لكن الرصد قد دل على أن الافلاك تسعة ، وقام الدليل على أن
لكل فلك نفساً ولكل نفس عقلاً ، فالعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال: أتعبتم معاشر الحكماء عن استنباط أمثال هذه
المعاني الدقيقة التي لا يرتضيها الفقيه لنفسه في مظان المظنونيات ولا يرتبط^٢
بها حكماً من الشرعيات ، فكيف الحكيم الذي يتكلم في أعلى علوم الالهيات ؟ .

أقول : لم يذكر ابن سينا ولا من جرى مجراه هذه الاقاول على سبيل
القطع ، بل قالوا على سبيل التمثيل ، ولذلك قالوا في أمثاله : ويشبه أن يكون
كذا . وانما أوردنا ليعرف كل من يسمع منهم أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد
وان الكل مسند الى مبدء واحد مع أنه^٣ ليس مرتباً في سلسلة علل ومعلولات
أنه كيف صدر الكثرة من الواحد ؟ ولا يلتفت الى أمثال هذه التشنيعات [من
الجهال]^٤ .

قال : أليس الامكان قضية شاملة لجميع الممكنات ؟ فلئن كان العقل الاول
باعتبار امكانه مبدءاً للهيولى التي لها طبيعة عدمية ، فكل موجود ممكن حاله في
الامكان حال العقل الاول ، فليصلح مبدءاً للهيولى ، وان كان العقل باعتبار
وجوب وجوده بالاول مبدءاً للصورة التي لها طبيعة وجودية ، فكل موجود
واجب بالغير حاله في الوجود بالغير حال العقل الاول ، فليصلح مبدءاً للصورة

(١) من معلوم . ب .

(٢) ولا يرتبط . ب .

(٣) مسند اليه مع انه . ج .

(٤) ليس في . الف .

[التي لها طبيعة وجودية]^١ وليس الامر كذلك .

أقول : الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بما يضافان اليه ، فنسبة
امكان العقل الاول الى امكان شيء غيره كنسبة العقل الاول الى ذلك الشيء ،
وكذلك الوجوب .

ومثل هذا القائل مثل من يقول: لو كان مجاورة عنصر كالنار محرقة، فليكن
مجاورة عنصر آخر كالماء محرقة، ولو كان محاذاة جسم كالشمس مضيئة، فليكن
محاذاة جسم آخر كالجبل مضيئة .

ثم ان قوله: امكان العقل ووجوبه مبدعان للهيولى والصورة. افتراء محض
وبهتان على ابن سينا، فانه لم يقل بهما، انما قال: انهما أمران يمكن أن يبدع
الفاعل الاول باعتبارهما ما يشبههما، ونعم ما قيل: اذا لم تستحي فاصنع ما شئت^٢!

قَالَ: ولو عكس الامر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الاول آخراً
والجسم المركب أولاً لم يكن الامر ذلك المستبعد الذي قدره، فان الجسم انما
يتكرر بالصورة والهيولى^٣، والعقل يتكرر بالوجوب والامكان، فالصورة
كالوجوب والهيولى كالامكان، واذا جاز أن يصدر عنه شيء هو هيولى وصورة
ولا يتكرر به الواجب كما لم يتكرر بذلك .

أقول الحكماء لم يرتبوا الموجودات على حسب ما يقتضيه الهوى والهوس
بل انما رتبوه على ما انتضاه^٤ النظر الدقيق العقلي الذي لا يصل اليه مثل هذه العقول
السخيفة والاهام 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 «حىي» ، الامثال
النبوية ج ١ ص ٧١ .

(٣) بالهيولى والصورة . ج .

(٤) يقتضيه . ب .

عن الآخر متقدماً بنوع نقدم على الآخر على وجه لا يلزم منه دور محال، وكان من المحال أن يصدر 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 عقلاً 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 في بعض تعاليقه : ان العقل الاول بما يعقل ذاته يصدر عنه نفس ، وبما يعقل الاول يصدر عنه عقل .

أقول: وهذا ليس بمخالف لما نقل عنهم أولاً : انه من حيث وجوبه موجباً لصورة [جسم]^١ ومن حيث امكانه موجباً للهيولاه .

قال: وربما يقول في بعض مصنفاة : انه يصدر عنه نيف وأربعون عقلاً هي المفارقات .

أقول: انه ذكر كما نقل عنه: ان عدد المفارقات انما يعرف برصد الاجرام

(١) ليس في . الف .

والاجرام تثبت^١ بالرصد ويعلم عدد ما يعرف فيه ، فيحكم أنها لا يكون^٢ أقل مما وجد في جانب الكثرة ، فلا يعلم أحد عددها بالقطع .

وقد نقل عنهم في عدد الافلاك أقوال مختلفة بحسب أنظارهم المختلفة ، وكل من القائلين لايجزم بأن العدد الذي عرفه لا يكون أكثر منه، انما جزم بأن لا يكون أقل منه، فبعضهم قال: تسعة أفلاك وهم المقلون، وبعضهم نيف وخمسين وهم السكثرون ، وبعضهم فيما بين ذلك .

ولو كان لكل واحد من الثوابت فلك والعقول بعد ذلك، يجب أن تزيد العقول على الافلاك لواحد^٣، لان العقل الاول ليس معه فلك^٤ . فالذين قالوا: الافلاك تسعة ، قالوا : العقول عشرة وعلى هذا القياس .

قال: وقد تخبط كلامه في هذا الموضوع غاية التخبط، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قويم وصراط مستقيم، ومن تعاطى علم ما فوقه ابتلى بجهل ما تحته .

أقول: كل من تتبع فطرة العقل يحكم بما يكون لعقله اليه طريق ويعترف بالجهل والقصور بما لا يكون لعقله اليه طريق ، وذلك لا يكون خطأ بل يكون صدقاً ، أما من يدعي أنه يعرف شيئاً ولا يعرفه يكون كلامه متخبطاً يناقض بعضه بعضاً ، ولا يتبعه عاقل ، ولا بد من أن يظهر جهله وينكشف عورته .

قال: ونقول مثل هذه الوجوه والاعتبارات التي في العقل الاول لو أوجبت موجودات عقلية معاً متكثرة بأعيانها، ولم يوجب كثرة في ذات العاقل^٥ ، لجاز

١) ثبت . الف .

٢) لا يكتفى . 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 فسي 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 هولي و صورة الى غير ذلك من التحكمات ، فلا يمتاز وجه عن وجه ولا اعتبار عن اعتبار ^٣ .

أقول: ان كان المبدأ الاول واحداً مسن كل وجه لم يكن معه وجوه ولا اعتبارات، فلم يمكن أن يصدر عن واجب الوجود نفس ذاته، لكن في الاعتبار العقلي يكون مغايراً لذاته ، وذلك الاعتبار لا يكون معه في الرتبة الاولى، انما يكون بعد تعقل العقل معنى التعقل ، ويعتبره ^٤ في واجب الوجود فيجد هناك اعتباراً عقلياً لا يتكرر بذلك ذاته، فيحكم بأن العاقل والمعقول والعقل في الوجود واحد . وأما الوجوب فهو هناك ليس غير الوجود الذي لا يمكن دفعه . وهذا الاعتبار ^٥ انما تحدث بعد وجود العقل ، وأما تعقل العقل فهو أيضاً بعد ثبوت العقل .

فظهر أن جميع هذه الاعتبارات ليس مع الاول الحق في رتبة الاول، وانما ^٦ حصل بعد صدور شيء عنه ، والكلام في ذلك الصدور . اما من لم يفهم هذا وجعل المبدأ الاول أكثر من واحد سواء جعل ذاتاً 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 ذاتاً وصفاتاً كثيرة . ج .

ذواتاً^١ واعتبارات كثيرة فهو مستغن عن اثبات عقل أول يحكم كما يشتهي ، أو كما يقص عليه القصاص من المغفلين وغيرهم .

قال: وبوجه آخر اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه وأوجب عقلاً واحداً من وجه فليوجب العقل أيضاً واحداً من كل وجه . فانه انما يوجب باعتبار ما استفاده من موجهه لاعتبار ماله بذاته، حتى يلزم أن يرتب الموجود من آحاد متسلسلة الاعداد متفاوتة واعيان مختلفة والوجود يخالف ذلك . فهو خلف .

أقول: اذا صدر عن الواجب الاول لم يكن الصادر واجباً، والا بل يكون ممكناً ثانياً بالضرورة^٢، ولم يكن ذلك الممكن موجوداً لذاته، بل يكون موجوداً لغيره . فيلزم ههنا ذات غير موجودة بنفسها مستفيدة الوجود عن غيرها . وأما الكثرة فضرورة وان كان الصادر شيئاً واحداً ، كما اذا انضم واحد الى واحد حصل انضمام وثنوة لم يكن في كل واحد من الواحدين .

وقوله : العقل يوجب باعتبار ما استفاده من موجهه^٣ لا باعتبار^٤ ماله بذاته . غير صحيح ، فان الاعتبار - وان لم يكن يصلح لان يكون علة - يصلح لان يكون شرط المصدرية ، فيحصل كثرة في الكثرة بسبب لزوم الاعتبارات شرط عظيم من الخليفة^٥ ، عبر عنه من الحكماء فيثاغورس حيث قال : اذا ثبت واحد لزم لاواحد بأزائه فحصل تنزه .

(١) أو ذاتاً . الف .

(٢) بالصورة . الف .

(٣) موجب . الف .

(٤) الا باعتبار . ب ج .

(٥) الخليفة . الف ب .

قال: وهذا منشأ الكثرة ، ومن أهل ذرادشت^١ قال : اذا صدر عن الاول ملك سماه « يزدان » حدث من ظله شيطان سماه «أهرمن» ، وجعل ذلك الملك مبدأ للخيرات ، وذلك الشيطان مبدأ للشرور ، 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^٢ الا من الاول .

ولعل هذا المصارع نسي ما أخذه من معلميه من أحكام التضاد والترتب ، حيث نسبوا الى فيثاغورس أنه ذهب الى أن مبدأ حصول الكثرة كان تضاداً ، يعنون به أنه قال : واحد ولا واحد ، لزم بأزائه ثم حصل منه ترتيب 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 الترتيب^٣ وهو وجوده وماهيته العدمية .

والمصارع لم يتفكر في معاني هذا الكلام ، فجاء يشنع ولايبالي بما يجري على لسانه وقلمه من غير علمه ، بل انما يريد بذلك نعلقاً وتشرفاً عند العوام . **قال:** وبوجه آخر لا يجوز^٤ أن يصدر الكثرة عن^٥ الموجب [فان قبول الكثرة في الموجب]^٦ لم يكن مستفاداً من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه

(١) محبوب القلوب للديلمى ١٤٣ .

(٢) لموجوده . الف .

(٣) الترتيب . ب .

(٤) فكما لايجوز . الف .

(٥) من . ب ج .

(٦) ليس في . ب ج .

ممکن وواجب بالغير، والكثرة في الموجب^١ لم يكن باعتبار ذاته بل كان باعتبار الاضافة والسلب، وكثرة الاضافات لا توجب الكثرة في الذات.

أقول: 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 بل كانت فيه كثرة، وعلى هذا الوهم بنى هذه الشبهة. والجواب عن باقي كلامه مر مراراً عدة.

قال: وبوجه آخر يقول^٢: لو عقل واجب الوجود اثنين لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين. أليس عقله ابداعه عند الرجل؟

ولافرق بين «عقل» و«أبداع»، فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين جاز أن يبدع اثنين كليين، الا أن يلزم^٣ هذا البديع الشنيع، فيقول: لا يعقل الا واحداً كما لا يبدع الا واحداً، وترك مذهبه: انه يعقل الاشياء من حيث كلياتها وأسبابها. وحيث يلزمه أن لا يعقل الا ذاته، وذلك أشنع.

أقول: اذا قال: تعقله لشيء هو ابداعه لذلك الشيء، فقد جاء جوابه. فانه يعقل العقل الاول بلا توسطه^٤، ويعقل ما دونه بتوسطه كما قال في الابداع. والرجل ما قال: انه تعالى لا يبدع غير العقل، كما لم يقل: انه لا يعقل غير العقل، بل كما قال: انه يعقل الاشياء من حيث كلياتها فقد قال: انه يبدعها بتوسط مبادئها وأسبابها. وانما وقع المصارع في هذا الغلط من سوء فهمه لكلام الرجل.

(١) فان قبول الكثرة من الموجب. ليس في. ب. ج.

(٢) ولوجه آخر 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 اما بالتواطى ، ام بالتشكيك^١ ، أم بالاشتراك ، وان كان بالتواطى فليصلح جنساً ولينفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب .

وان كان بالتشكيك فليصلح عاماً ولينفصل كل نوع بخاص لازم وهو أيضاً تركيب ، وان كان بالاشتراك فليتميز بين وحدة ووحدة بالحقائق الذاتية، فان المشترك في الاسم يتباينان بالحقائق ، أو المعاني الذاتية واللازمة .
وإذا لم يتبين التمايز كان الكلام في وحدة البارى تعالى لغواً. فلنبين ذلك ولنذكر أقسام الوحدة حتى اذا قلنا : انه تعالى واحد لا كالأحاد كان التوحيد صرفاً خاصاً^٢ .

اقول: ان كان الوحدة يطلق بالتواطى لم يذكر تركيب ، اذ ليس كل ما يصلح أن يكون جنساً فهو جنس، بل ربما يكون غير ذاتي كالضاحك والنائم على الانسان .

وان كانت تطلق بالتشكيك، وكانت عامة لم يذكر أيضاً تركيب، بل يجب أن يكون غير ذاتي، وكل خاص يمتاز عن الآخر بحقيقته كالموجود على الجوهر والعرض ، وان كانت بالاشتراك فليتميز كل واحد من الأخرى بما ينسب اليه أو يوصف بها ، وهو في مثل قولنا : وحدة الجنس ، ووحدة النوع ، أو جنس واحد ، ونوع واحد . فإذا لم يفسد قسمته شيئاً مما قصده .

والحق أنها تطلق على الموجودات بالتواطى والتشكيك، ولا تطلق بالاشتراك المحض .

(١) أو بالتشكيك . ج .

(٢) خالصاً . ج خ ل .

قال: فلنذكر الفصل المعهود في أواخر المسائل ، وإذا أعياك جاراتك فعوكي على ذى بيتك^١ . أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل.

أقول: يريد بذى بيته مشائخه الذين تقلد منهم، ودعاؤه هذا لم يجب في حقه أصلاً .

(المختار الحق)

قال في فصل سماه بالمختار^٢ الحق : إذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته هو انقسام الموجود الى واجب لذاته وممكن لذاته، وتبين^٣ أن الوجود من الاسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر أن المشككة في حكم المتواطئة ، أو قسم لا معنى له وانحسم طريق البرهان على ابن سينا ومن تابعه، والتقسيم لا يرد على المشتركة .

أقول: مر الجواب فيه، ولم ينحسم الطريق المسلوك على مثبتيه بتلك الطريقة أصلاً مما ذكره .

قال: ثم منهاج الانبياء عليهم السلام، على مانحن نقره فنقول: الباري تعالى أعرف من أن يدل على وجوده شيء .

أقول: ما يقول في الخليل عليه السلام الذي جعل أقول الكواكب والنيرين دليلاً على وجود فاطر السماوات والارض ، وحاج نمرود بطلوع الشمس من المشرق في اثباته ، أما كان نبياً؟

أو ما يقول في نبينا عليه السلام^٤ الذي أمر بالنظر في آيات الافاق والانفس

(١) مجمع الامثال . للميداني . ج ١ ص ٧٨ .

(٢) بالمختار . الف .

(٣) وبين . ج .

(٤) صلى الله عليه وآله وسلم . ج .

حتى تبين للناظر أنه الحق ، أترك فيه^١ منهاج الانبياء عليهم السلام ؟
وانما ورد في التنزيل أمثال قوله تعالى «أفي الله شك»^٢، 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 فيد ، واذا لم يكن
[بديهية]^٣ فلا بد أن يكون مكتسبة بنوع من الاكتساب . والمراد من الفطرة
ههنا هو قابلية النفس وسلامتها اللتين بها تصل الى كمالاتها .
قال : ومن أنكره فقد أنكر نفسه !

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 ، فأني 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 . سورة ١٤ .

(٣) اذا لم يكن فلا بد . ب ج .

الى مرجح أمر ضروري، فيستدعي مرجحاً محتاجاً اليه غير ممكن، أي محتاج الى غيره .

أقول: لا يعقل الامكان ما لم يعقل الوجود، فان الامكان هو امكان الوجود وليس هو شيئاً معقولاً^١ بذاته من غير الوجود، وما لم يكن الوجود مشتركاً لا يكون الامكان مشتركاً، فضلاً عن أن يكون ذاتياً لكثرة .

وهذا الفصل هو كلام ابن سينا واتباعه بعينه الذي زيفه^٢ في أول الفصل فنقله الى ههنا، وأنكر الاستدلال به واستدل بعين دليله .

وقد قيل في المثل: «آفة الكذب النسيان»^٣. وهذه الحجة أيضاً لم ينفع مالم يبطل الدور والتسلسل، فان احتياج الممكن الى مرجح لا يدل كون المرجح غير محتاج الى غيره .

فانظروا معاشر العقلاء كيف يصارع هذا الرجل بقوة هذا العقل^٤ الذي يستعمله في مصارعة رجل مثل ابن سينا واعتبروا منه !؟

قال: كذلك المتنافرات اذا ازدوجت، أو المزدوجات اذا اجتمعت احتاجت الى جامع غني على الاطلاق .

أقول: نعم لم يكن اجتماعها طبعاً، وأيضاً: ان لم يكن اجتماعها طبعاً احتاجت الى جامع . فأى جامع، وبأي شيء عرفت أن ذلك الجامع يجب أن يكون غنياً مطلقاً؟

قال: والغني المطلق لا يتحقق في اثنين، لان كل واحد منهما محتاج

(١) مقولاً . الف .

(٢) يزيفه . ج .

(٣) والمعروف ان «آفة العلم النسيان» . مجمع الامثال ١٦٣ ، امثال وحكم دهخدا

حرف آ .

(٤) العضد . ب .

ومحتاج اليه في أن يكون اثنين .

أقول : الثنوة أمر عرض لهما معاً فهي محتاجة اليهما، وهما غير محتاجين
لا اليه ولا الى غيره.

فان قلت : هما محتاجان في وجود هذه الصفة .

قلت : ولم قلت : ان احتياجهما في وجود هذا العارض ينافي غناهما ؟ فان
اكتفيت بهذا العلم ^١ فالمبدأ الاول محتاج في مبدأيته الى شيء يكون هو مبدأ
له ، واذاً لاغنى أصلاً . والغني محتاج الى موصوف به، وهو محتاج الى هذه
الصفة حتى يكون غنياً . ومجموع محتاجين لا يكون غنياً مطلقاً ، فما الحجة
على وجود غني مطلق ؟

قال : فالغني المطلق هو الصمد، وهو الله الاحد الصمد، وذلك هو المذكور
في سورة الاخلاص ، وعن هذا ^٢ كان دعوة الانبياء عليهم السلام بالتوحيد ،
قولوا « لا اله الا الله » ، اذ الاثبات كان مفروغاً عنه ولهذا كان الانكار من الخصماء
مقصوراً على التوحيد فقط ، « ذلكم بأنه اذا دعي الله وحده كفرتم » ^٣ ، « واذا
ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » ^٤ ، « واذا ذكرت ربك
في القرآن ولوا على أذبارهم نفوراً » ^٥ .

فظهر أن الدعوة أولاً كانت الى التوحيد، اذ لا منكر في العالم 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 .

اقول : تفسير القرآن أجل مسن أن يستعمل في ميدان المصارعة العقلية الصرفة مع الغير ، انما يجب أن يتعرض له بعد تنضيف النفس عن الاخلاق الذميمة ، والشواغل الحسية التي منها المنازعة والمصارعة وغير ذلك .
قال : 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 لا يليق بجلال الله تعالى، إذ لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود .

اقول : الوحدة والكثرة صفتان متقابلتان^١، وكذلك الواحد والكثير الذي يقابله، فان لم يوصف الله تعالى بالواحد الذي مقابل الكثير، فكيف يحتج بنفي الكثرة عنه تعالى على وحدانيته ؟ لان نفي أحد المتقابلين عن شيء لا يخلو عن أحدهما ، لا يوجب له وجود شيء غير ما يقابله . وهذه سورة الاخلاص التي تمسك بها في مصارعة ، انما تثبت وحدته بنفي ما يماثله مما يتقدمه أو يتأخر عنه أو يكافئه .

فان قيل : الوحدة التي تقابل الكثرة ليست بالتي^٢ تتألف عنها الكثرة، وهو انما نفى عن الله تعالى الثانية دون الاولى .

قلت: ونفى الاولى أيضاً حيث قال: انه تعالى 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) التي . ب .

أنها عشرة جملة واحدة ، وكما يقول: إنسان واحد. و فرس واحد. وهذه الوحدة أيضاً لا يليق بجلال الله تعالى ، فليس هو جملة حتى يتحقق له وحدة الجملة ، وكذلك وحدة النوع ، ووحدة الجنس ، ووحدة العين المشار إليها حساً وعقلاً بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض ، وهو واحد لا كالأحاد المذكورة ، واحد يصدر عنه الوحدة والكثرة المتقابلان ، واحد بمعنى أنه يوجد الأحاد فينفرد بالوحدانية ثم أفاضها على خلقه ، والوحدة [الوجود] والوجودية له من غير ضد يضاده ، أو نسد يماثله « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ٢ .

أقول : هذا من كلام الوعاظ والخطباء .

ثم قال : وأما إبداعه للكائنات متكررة أو إبداعه العقل واحداً^٢ وهو واحد فقد ورد الإلزام على المذهبين جميعاً ، فإن وجود الكثرة عنه وصدورها منه توجب تكثر وجوه واعتبارات في ذاته تعالى ، ووجود الواحد عن الواحد يقتضي مناسبة بين الموجب والموجب ، أو يقتضي اتحاد الموجب من كل جهة ووجه ، وكلا الوجهين باطل .

أقول : اعترف ههنا بعمجه عن هذه المضايق ، وهذا انصراف ظاهر قد اعترف به .

ثم لست شعري أي دليل عرف أن من المبدعات شيئاً هو عقل ؟ أبالبدئية أم بالتقليد ؟ فإنه عاجز عن إقامة البرهان بزعمه .

قال : بل وكلا الوجهين صحيح ، فإن عموم الإضافة 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»^١ ، وهذا لعموم الاضافة اليه . قال عز وجل « وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً»^٢ ، 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 لا يجوزون حكمه على ذلك الواحد بالعبودية، بل يقولون هو واسطة بينه وبين عبادته ، فهو عبد من الجهة التي له بالقياس الى المعبود ، ويسمونها كون المباشرة ، وهو الواحد المطلق في نفسه لا بالقياس الى غيره ، ويسمون هذه الحال بكون الوحدة .

قال : كما يعم الخاص درجة فدرجة الى أن ينتهي الى الكل .
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 صفياً، 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 صفياً والملائكة صفياً، حكم الكل مع الاجزاء، أو العقل الاول الفعال مع المفارقات

(١) آية ٩٣ . سورة ١٩ .

(٢) آية ٦٣ . سورة ٢٥ .

المديرات أمراً .

أقول: هذا تخليط بين ما يقلده من الفلاسفة ، وبين ما سمعه من التنزيل رجماً بالغيب .

قال: وكما أن الخصوص والعموم^١ معقولان ومسموعان في العبودية ، كذلك يجري حكمها في الابداع والخلق، وإضافة الربوبية الى العباد لقوله تعالى « رب العالمين * رب موسى وهارون »^٢ .

ثم اعلم أن ماورد في الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها، فهو أحق أن يتبع [من] قول الفلاسفة : ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد . وسائر الموجودات تضاف اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية ، فان نسبة ذلك الواحد اليه أيضاً اذا قيس الى حقيقتها كانت نسبتته 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 ؟ .

وإذا تتبع كلامه صار باطلا كمن استرق السمع فأتبعه شهاب ثاقب .
ثم انه وأصحابه لا يجوزون أن يكون لخلق الله تعالى عود الا من كان واحد هو شخص واحد عندهم، وحكموا بأن المعاد هو عود الى المبدأ، فلم أنكر على من قال: ان المبدأ من معلول واحد هو شخص^٣ أقرب المعلولات اليه ؟ لاسيما ومذهبه أن كل شخص هناك فله مثال في المفارقات، وكل مفارق هناك فله شخص

(١) العموم والخصوص . ب .

(٢) آية ٤٨ . سورة ٢٦ .

(٣) وهو شخص . ج .

(٤) هي هنا . 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 لبالقصد الثاني وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك] ؟

أقول: ولم لايجوز أن يكون عود الكل اليه ، وعلم الكل على وتيرة واحدة من غير أن يتصلوا في سلسلة الاكمال والاستكمال والتعليم والتعلم بشخص^٢ واحد هو الواسطة بين الخلق وخالقهم ؟

قال: 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 لنفاضل 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^٣ خرجت على مذهبهم بالكلية بهذا القول .

قال : أليس العقل الواهب للصور يفيض^٤ الصور على المواد المختلفة

(١) ليس في . الف .

(٢) لشخص . ب .

(٣) قد . ب .

(٤) مفيض . ب .

افاضة واحدة، ولا يتكرر ذاتها بتكررها ، وتكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة ولا يقال : انه من حيث أنه يصدر عنه بياض في مادة وسواد في مادة ، يحدث له حيثان وجهتان حتى يتكرر ذاته بتكرر الصور التي لانهاية لها، كذلك القول في واجب الوجود لذاته .

أقول : الكلام في المواد المختلفة ان جازت وكيف صدرت عن مبدأ واحد واذا صدرت فقد حصلت الكثرة حينئذ سهل، والحكيم لم يجعل توسط العقل في افاضة الكثرة الا لبيان كيفية الافاضة من المبدأ الاول ، لا لانه يريد أن سبب الكثرة الى العقل ، دون مبدعه الاول .

قال: فان قيل : ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لانه ممكن في ذاته واجب بالموجب^٢ ، ويعقل ذاته وعلمته ومعلومه ، الى غير ذلك من وجوه التكرر ، بخلاف واجب الوجود لذاته فانه واحد من كل وجه .

قيل: هذه الاعتبارات ليس يدفع وجه الازام، فان كثرة الصادر لو أوجبت كثرة في ذات المصدر لتعددت الوجوه بعدد الصادر عنه، ولكانت تلك الوجوه محققة^٢ في ذاته بلانهاية، ولاشك أن ذات واهب الصور لم تشمل على اعداد من الاحيات بلانهاية .

أليس العقل الاول لما كانت في ذاته أحيات محصورة، صدرت عنه موجودات محصورة، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للافلاك؟ أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه فحدثت عنها ثلاثة عقل، ونفس، وهيولى على اختلاف المذاهب في هذه المسألة .

(١) فاذا . ب .

(٢) بالواجب . ب ج خ ل .

(٣) مجتمعة . ب .

أقول: كثرة المصادر لم يوجب كثرة في ذات المصدر، بل كثرة الصادر دالة على كثرة بها يتم الصدور^١ عن مصدر واحد، وإذا فرضت قوابل لانهاية لها، أمكن صدور أمور لانهاية لها عن مبدأ واحد من غير وجود^٢ كثرة في ذاته. ولعدم فهمه لهذا المعنى جعل يردد الكلام ويكرره بعبارات مختلفة يوهم أن ذلك حجة منه على خصمه .

وأما قوله : أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه، فكان من الواجب أن يقول: فحدثت عنها عقل ، ونفس ، وطبيعة لاهيولي، فإن أصحاب فيثاغورس^٣ الذي ينتمى إليه أصحاب المصارع ، يجعلون المبادئ هذه الثلاثة فقط، والمشائون لا يقولون بعقل واحد ونفس واحد وطبيعة واحدة يقيد كل واحد منها بلفظ الكلبي .
قال: وبالجملة علم من ذلك : أن نسبة الكل الى واجب الوجود على قضية واحدة ، يستوي فيها الواحد والكثير والجوهر والعرض ، والمجرد عن المادة والملابس لها ، وهو على كل شيء قدير^٤ .

اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام والصلاة .

أقول: هذا تكرار لما سبق^٥، ولم يتقدم مقدمات تكون هذه نتيجتها، ولو امتثل الامر الذي أمر به أولاً - وهو قولهم : اذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا - لأمسك عن هذا الكلام الكثير الذي لا يفيد شيئاً من المطالب اليقينية ، ولا الجدلية ولا الاقناعية لكان خيراً له .

(١) المصدر . الف .

(٢) وجوه . الف .

(٣) محبوب القلوب للدلمي ٦٢ .

(٤) آية ١ . سورة ٦٧ .

(٥) بما سبق . الف .

المسألة الرابعة

(في علم واجب الوجود)

قال المصارع: المسألة الرابعة في علم واجب الوجود ، وتعقله بالكلية والجزئي .

اعلم أن المتكلمين قد أثبتوا كون الباري عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النظر في أفعاله واشتمالها على 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 ^١ : 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^١ من معلوماته وليس بأفعاله ، وهذا من الموجودات .

وأيضاً المعدومات الممكنة والمحالات من جملة المعلومات وليست من الأفعال .

وأيضاً النقص الذي ذكره وارد عليه - وهو أن ذلك لا يدل الا على كون الفاعل عالماً بفعله من الوجه الذي أحكمه وأتقنه - وهو ادعى أنه يدل على كونه عالماً بفعله من كل وجه ، وذلك مما لا يقتضيه النظر ، ولا ما ادعاه^٢ المتكلمون . أما دليل المتكلمين على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وهو قولهم : الباري اما أن يعلم جميع ما يصح أن يعلم ، واما أن لا يعلم 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^٣ بعض الاشياء المتساوية من غير مرجح ، فبقي أحد القسمين الاولين .

ثم أبطلوا القسم الثاني بوجود 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 .

قال: والفلاسفة تنكبوا^٤ هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا^٥ 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 هو صورة أو ذو صورة ، ويتعالى عن ذلك . بل هذا صفة العقل الاول ، اذ صورة الموجودات حاضرة عنده مرتسمة فيه .

أقول : قوله نقلاً عن [الحكماء] القدماء ان العلم صورة المعلوم عند العالم . ليس على الوجه الذي قالوه ، ولا هو على وجهه الذي ينبغي ويختص بالقدماء .

وعلى تقدير صحته، فالصورة أعم من نفس صورة المعلوم ومن صورة مساوية لصورته، فان صورة المعلوم تطلق على كليهما ، واذا كان القسم الاول محتملاً فلا يلزم من كون الاول عالمياً بذاته ، أن يكون هو صورة أو هو ذو صورة، ولا يصح مع احتمال علمه بذاته نفي العلم مطلقاً عنه تعالى .

بل المنقول عن القدماء: أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالمياً بذاته، لان العلم مغاير للمعلوم ولا مغايرة بينه وبين ذاته ، ولا يجوز أن يكون عالمياً بغيره ، لان صورة الغير انما صدرت عنه، فلو حصلت فيه لكان هو فاعلاً وقابلاً لشيء واحد وذلك محال عندهم .

ثم انه نقل عن ابن سينا مسائل ، احداها قوله : قال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل وعقل ومعقول ، وهو واحد في ذاته لا يتكرر به ، أما أنه معقول^١ فلانك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن يعقل^٢، وانما يعرض لها أن لا يعقل اذا كانت في المادة أومع عوارض المادة فانها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة، والوجود اذا جرد عن هذه العلائق^٣

(١) عقل . ب ج .

(٢) عقل . الف خ ل .

(٣) هذا العائق . ج .

كان وجوداً وماهية معقولة، وكل ماهو بذاته مجرد عن [المادة] ` 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 امس يحصل الامرين ،
الا أنه له ماهية مجردة ، وان^٢ ماهيته المجردة له فيكون^٣ به عاقلا لذاته معقولا
لا يوجب كثرة النسبة .

(الاعتراض)

قال المصارع : في فصل سماه « الاعتراض عليه بالتناقض » في كلامه
والنقض لمقصوده ومرامه .

(التناقض الاول)

قوله : فيما يعتبر أنه كذا وكذا ، فقد نص على اعتبارات ثلاث حتى أثبت
كونه عقلا وعاقلا ومعقولا .

ثم **قال** بعد ذلك : انه لا يوجب ذلك أن يكون اثنين في الاعتبار ،
فكيف ناقض آخر كلامه أوله ؟

أقول : فرق بين قولنا « هو اثنان في الاعتبار » ، وبين قولنا « له اعتباران
اثنان » ، فان الاول يقتضي التكثر والثاني لا يقتضيه ، بل يقتضي أنه ذو تكثر .

(١) ليس في . الف ج .

(٢) بأن . ب .

(٣) فكونه . ج .

وابن سينا قال: نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون هو تعالى اثنين في الذات ، ولا أن يكون هو تعالى اثنين في الاعتبار . ولم يقل: انه لا يوجب أن يكون له اثنان من الاعتبار ، والدليل على [ذلك] قوله في النتيجة: فبكونه^٢ عاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة النسبة ، أي في ذاته ، فان ذلك هو المطلوب لا فيما هو وراء ذلك^٣ - أعني الاعتبارات - فإذا لم يثبت على ابن سينا هذا التناقض . وثالثها أنه قال : هو مبدأ لكل موجود^٤ ، فيتعقل ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات النامة^٥ بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة أولا، وبتوسط ذلك أشخاصها، ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه [المعقولات - خ ل] المتغيرات مع تغيرها بل يعقل كل شيء على وجه كلي، ولا يعزب عنه شيء جزئي ، ولا يتغير ذاته بتغير المعلوم .

ورابعها قوله : قال : ولا يجوز أن يعلم الاشياء من الاشياء ، والا كان علمه انفعالياً، بل الاشياء يعلم منه ويصدر عنه^٦، فلا يجوز أن يرسم بشيء من معلوماته ومعلولاته^٧ ، بل يرسم فيها صورة الموجود^٨ بعد أن كان لها امكان الوجود ،

(١) ليس في نسخة . الف .

(٢) فكونه . ب .

(٣) فيما وراء ذلك . الف . الذي فيما وراء ذلك . ج .

(٤) وجود . ب ج .

(٥) الثابتة . ب .

(٦) وصدوره عنه . الف ج .

(٧) ولا معلولاته . ب .

(٨) الوجود . ج .

فالامكان^١ لجميع الممكنات كالمادة لها، والوجود كالصورة، وواجب الوجود^٢
برىء عن طبيعة الامكان والعدم اللذين هما منبعاً الشر.

(التناقض الثاني)

قال المصارع : التناقض الثاني قال: هو مبدأ لكل موجود فيعقل من ذاته
ما هو مبدأ له ، وهذا يشعر بأنه أبداع ثم عقل . وقال بعده : علمه وعقله فعلي
لا انفعالي ، وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبداع .

اقول : كونه مبدأ الاشياء - الذي هو اضافة مـ الى المعلولاتها -^٣
ليس هو اعتبار صدور الاشياء عنه الذي هو اضافة المعلول الى علته، والمبدئية
مستلزمة للصدور ولا يكون الشيء مستلزماً لنفسه، وتعقل مبدئيته للاشياء [يقتضي]^٤
تعقله للاشياء، فان العلم بالعلة يوجب^٥ العلم بالمعلول، وتعقله للاشياء اقتضاؤه
لوجود الاشياء وهو علمه الفعلي. وليس معنى الابداع الاقتضاؤه وجود المبدعات
فاذا عقله غير ابداعه^٦ في الحقيقة ، وان كان الاعتبار مختلفاً، وليس للعقل تراخ
عن الابداع ولا بالعكس ، والاعتبارات انما لزم من مقايسته بغيره، وتكررها
لا يقتضي تكرراً في الذات ، فظهر أن توهم التناقض غلط .

(١) والامكان . الف .

(٢) وبارىء الوجود . ج خ ل .

(٣) معلولها . الف .

(٤) ليس في 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 مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له. وقوله: يعقل ذاته لذاته بما يعبر له^١ أن له هوية مجردة : فقد فسر العقل بالابداع ، وهو أمر ايجابي ، وفسر العقل بالتجريد في موضع وهو أمر سلبي وهذا تهافت [لا يهتدى اليه]^٢ .

أقول : ليس التجريد الانقض ماعدا الذات عن الذات، وليس هو سلب الذات، بل سلب ماعدا الذات، والابداع هو اقتضاء الذات لغيره . وكان يقول: عقل ذاته المجردة عن غيره التي هي المبدأ للكل ، هو ابداعه للكل ، وليس فيه تهافت ولاتناقض. انما^٣ التهافت فيما ذكر أولاً أن قوله: هو مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يشعر بأنه أبداع ثم عقل .

وقال ههنا : هو فسر العقل بالابداع ، فان كان بينهما تراخ فكيف جعل الابداع تفسيره ؟ وان كان هو تفسيره فلا بد من أن يكون هو هو ، فكيف يشعر أنه متأخر عن تفسيره الذي هو هو ؟ .

(النقض والالزام)

ثم ان المصارع يشتغل بالنقض والالزام بزعمه :
فقال: وأما الالزام عليه ، أقول : نصصت على اعتبارات ثلاث في ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم أحدها من الآخر ،

(١) ذاته بما يعبر له . ب .

(٢) ليس في نسخة . الف ب .

(٣) وانما . ب ج .

وذلك^١ تثليث صريح ، وتعالى الله أن يكون ثالث ثلاثة ، وليس هذا تشبيهاً بل الزام التكثر في ذاته من حيث الاعتبار ، والاعتبار كما لزم النصارى من حيث الاقنوم والاقنوم .

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 لا يكون الاً أمراً عرضياً خارجاً عن الذات ، فأخذ الاعتبار المذكورة ههنا هو قوله: فيما هو مجرد وذلك أخذه بالقياس الى الصور والاعراض الماديات من حيث هو منقوض عنها وعن لواحقها بخلاف الصور والاعراض .

وثانيها قوله: وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته، وذلك أخذه بالقياس الى الصور والاعراض المذكورة التي تكون لغيرها، وهو المادة وهوية الواجب ليست بشيء^٢ غير ذاتها وحقيقتها .

وثالثها قوله : وبما يعتبر أن ذاته له هوية مجردة ، وذلك أخذه بالقياس أيضاً اليها ، فان ذاتها ليست لها حقائق [موجودة بخلافها]^٣ .

فهذه الاعتبارات هي أخذ هوية الواجب من حيث عدم 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 ، وأقنوم روح القدس الهاً واحداً ، كما يجعل الاشعرية مجموع ذات وثلاث صفات قديمة الهاً واحداً .

قال : ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة الاعتبار ، بأن ذلك لا يوجب اثنين في الذات ، لان مابه صح اعتذاره حتى بقي الاثنين - وهو أن تحصيل ^١ الامرين انه ماهيته مجردة ^٢ ، وهي ذاته وان ماهيته المجردة ترفع ^٣ مابه كثرة الاعتبارات في ذاته ^٤ - فماباله وضعها ثلاث اعتبارات ؟ ثم رفعها بهذا التفسير كالنصارى يضعون التثليث في الاقانيم ، ثم يرفعونه ^٥ بالتوحيد في الجوهرية فيقولون : واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية .

أقول : انه أورد ثلاث صفات اعتبارية هي كونه عقلا وعاقلا ومعقولا فلذلك بين الاعتبارات ، ثم بين أنها لا تقتضي كثرة في الذات ، يعني أنه لا يقول : ان الذات مع الاعتبارات جميعاً هي واجب الوجود كما قالت النصارى : ان جميع الاقانيم الثلاث ذات واحدة .

وقالت [الاشعرية] ^٦ : ان الذات واحدة والصفات ثمانية والمجموع اله . وابن سينا يجوز اعتبارات وشئونها ^٧ لانهاية لها تقتضي ^٨ صفات كلها خارجة

(١) ان يحصل . ج .

(٢) انه له ماهية . ب ج .

(٣) يرفع . الف .

(٤) بذاته .

(٥) ويرفعونه . ب ج .

(٦) ليس في نسخة . الف .

(٧) سلوباً . الف .

(٨) بمقتضى . الف ج .

عن الذات ، فإذاً 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]^١ وان كانت العبارات متباينة ، فلتدل كل عبارة على معنى لاتدل عليه العبارة الاخرى ، وذلك تكثر .

أقول: الذات واحد والاعتبارات مختلفة ، والتكثر ليس في الذات بل في الاشياء الخارجة من الذات التي يكون الاعتبارات بحسبها ، وأنت تقول : « والله الاسماء الحسنی »^٢ . سماها واحد ولايقوم بعضها مقام بعض ، لاختلاف مدلولاتها ، ولايوجب كثرتها تكثر الذات .

قال: وأقول من رأس : أنت مطالب من جهة بعض أصحابك باثبات كون الواجب عالماً عاقلاً ، ومعلوماً معقولاً ، وما شرعت في البرهان عليه الا بقولك : هو معقول الماهية ، فان طبيعة الوجود وأقسامه لا يمنع أن تعقل . وهذه مصادرة على المطلوب ، فان النزاع واقع فيه والخلاف واقع^٣ عليه .

أقول: يريد ببعض أصحابك قدماء الفلاسفة الذين حكى عنهم مامر ، والبرهان عليه: ان الموجود ان امتنع لذاته أن يعقل فلم يمكن أن يعقل موجوداً^٤ لكن بعض^٥ الموجودات معقول فالوجود لم يمتنع لذاته أن يعقل ، ولما حققت

(١) ليس في نسخة . ب .

(٢) آية ١٨٠ . 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 بالمدرک، وذات تلك الصورة بالمدرک. ووجدوا الصورة اما نفس ما هو متحقق في نفس الامر واما صورة مساوية لها .

وأيضاً اما صورة مكتنفة بالعوارض المادية أو مجردة عنها . والمدرک اما ذاتاً بغير آلة وسموا الصورة المجردة بالمعقول سواء كانت الصورة نفس المدرک أو صورتها، ويدركها من غير آلة بالعاقل والعقل^١، والصورة المكتنفة بالعوارض محسوسة أو متخيلة أو موهومة ، ويدركها بالحاس أو المتخيل أو المتوهم ، وهو نفس، وانما يجردا العقل، ولما كان وجود الواجب مجرداً حكم عليه بأنه معقول. فهذا البرهان مذکور 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 ١ ابتدأت البرهان بأن يعلم حتى يثبت أن يعلم ، وهم ناقشوك في الاظهر . فكيف يستدل عليهم بالاخفى على الاظهر .

أقول: ما عليه من منع غيره فيما قام برهان عليه ٢ .

وأما قوله: تنازعهم ان العقل ارتسام العقل بصورة المعقول، فتعالى أن يكون ذاصورة فيعقل . فليس بشيء، لان المراد بالصورة الهوية الحقيقية ، ولو لم يكن للحق هوية لم يمكن أن يطلق عليه لفظ « هو » ، ولو لم يكن له حقيقة لم يمكن أن يطلق عليه « الحق » .

وقوله : وتعالى أن يعقل حتى يكون هو ذوصورة ٣ : أيضاً ليس بضار اذا كانت الصورة ٤ غيره ، فاذا اعتبر مع غيره يكون هو وغيره ، ولا يضر ذلك في توحيدده .

وابن سينا لم يستدل بالاخفى على الاظهر ، لانه أقام البرهان على أن كل موجود فله لذاته يمكن أن يعقل . والحكم العام أظهر من الحكم الخاص . ثم استدل بمعقوليته على عاقليته ، بكون هويته له ، ولا شك أن تعقل هذا اذق من الاول .

ثم أقول: ثم دع كلامهم ٥ خلف قاف وارجع الى ما هو شاف كاف .

أقول: 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 ^١ .

[قال :] ٢ انك أخذت الوجود بالعموم والتواطى موضوعاً ، وحكمت عليه حكماً عاماً محمولاً ، فمن قال : ان الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك الذي هو في حكم الاشتراك ، لا يسلم عموم هذا الحكم .

هذا كمن حكم على العين بأنها باصرة ، لا يسلم له تعميم الحكم ^٣ في قرص الشمس .

أقول : 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 ^٤ من المتكلمين وذلك لا يكون حجة على ابن سينا ، ولم يقم له ولالهم برهان عليه .

قال : وأنت اعتقدت في الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته في حق واجب الوجود عن سائر الموجودات اخرجاً أبعد تبايناً من الباصرة ^٥ وقرص الشمس فما أنكرت أن هذا الحكم لا يعم عمومه سائر الموجودات .

أقول : انه لم يجعل في الوجود العام هذا البعد ، انما جعل في أقسامه ، وذلك أن البعد يكون بين شيئين ولا يعقل في شيء واحد بعد ، وتباعد الاقسام لا يقتضي منع حمل ما يحمل على المشترك عليها .

(١) وفي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام « من كثر كلامه كثر ملامه » . أمثال دهخدا ١٧٤٧/٤ .

(٢) ليس في 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 لا يمتنع أن يعقل ، واذ لا يمتنع لا يجب أن يعقل مالم يقرب 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 يخرج 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، لا يلزم منه أن يعقل ، فلا بد من دليل آخر^١ وما سمعنا منك دليلاً الاقولك: وانما يعرض لها أن لا يعقل اذا كانت في المادة. قيل : وليس العارض مقصوداً على الكون في المادة ، بل ربما يكون عارض آخر .

أقول: هذه المطالبة بالدليل يليق بالمقام الاول أيضاً دون الثاني ، وقد ذكرنا فيما مر أن أسباب^٢ التعدد والتشخص للمعنى المعقول الواحد هي المادة ولو احققها من الزمان والمكان الموجبة لتغير ذلك المعنى المعقول عن أن يكون معقولا ، وعن أن يمكن ان يحد أو يرسم أو يقام عليه برهان ، أولا يدركه^٣ الا بآلة مناسبة^٤ لها ، مثل حس ، أو خيال ، أو وهم .

والعوارض التي لا يجعل المعنى متكرراً^٥ ، أولا متغيراً ، لا يخرجها عن المعقولة، فان المعاني^٦ المعقولة المؤلفة أو المجتمعمة^٧ من معاني آخر معقولة

(١) الدليل الاخر . ب .

(٢) اثبات . ب .

(٣) أو لا يدرك . ب .

(٤) متناسبة . الف ب .

(٥) متكررة . ب ج .

(٦) معاني . ج .

(٧) المؤلفة المجتمعمة . ب .

وإذا كان^١ هكذا، انحصرت الموانع عن المعقولة في الكون والمادة والاكتشاف بعوارضها^٢ المذكورة .

وهذا مما لا يصل تفتن أمثال المصارع اليه ، لانه لا يأتي البيت من بابه بل يأتيه من ورائه^٣ .

قال : وكما أن المحسوس لا يرتسم في العقل من حيث هو محسوس - أي في مادة - وكذلك المعقول لا يرتسم في الحس من حيث هو معقول^٤ - أي لا في مادة - فمن يتعالى جلاله عن الارتسام بشيء يتعالى أيضاً عن ارتسام شيء فيه .

أقول : أما الحكم بأن المحسوس لا يرتسم 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 إيراد النقص على من يقول : ليس المانع لكون الشيء معقولا غير المادة .

قال : كما لا يدرك الشيء لشدة خفائه^٥ لذلك لا يدرك لشدة ظهوره .

أقول : ان أراد بالادراك الحسي^٦ فمسلم ، والا فممنوع .

قال : فلم يكن المانع هو المادة أو علائق المادة . فبطل قوله : ان طبيعة الوجود بما هو موجود لا يمتنع عليها أن يعقل ، وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها ، وعذ الطلب جذعاً والذست قائماً^٧ بين يديك ، وبين أصحابك الى

(١) واذا كان . الف ب .

(٢) لعوارضها . ب .

(٣) وراء . الف .

(٤) معقول اولاً في مادة . الف .

(٥) خفاء . ب .

(٦) الحس . ج .

(٧) قائم . الف خ ل .

أن يصل الى الكلي والجزئي .

أقول: 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

فلا يبطل به كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل، واذا فهم البرهان الذي أشرنا اليه

لا يبقى للطلب اليه وجه أصلا ، ولم يبق للطالب دست، فبان الحديث الكلي

والجزئي .

قال : وربما تمسك^١ أولئك القوم بأن قالوا : لو كان له علم لا يخلو^٢

من أحد الامرين : اما أن يكون كلياً أو جزئياً، ولو كان كلياً لما تصور أن يكون

فعلياً، فان المتكون بالكلي يجب أن يكون كلياً، كما أن المتكون بالعلم الجزئي

يجب أن يكون جزئياً، ولاكلي في الاعيان البتة، فما به حدث لم يحدث على

الوجه الذي أحدث به، وما أحدث به لم يكن الوجه الذي حدث، وان كان علمه

جزئياً وجب أن يتغير بتغير المعلوم ، فان العلم بأن سيقدم زيد لا يبقى مع العلم

بأن قدم ، فما الجواب عن هذا الشك ؟

أقول : اراد بأولئك القوم قدماء الفلاسفة ، فاحتال بنيابتهم حيلة أخرى

وذلك أن المصارع لا يذكر من حيل المصارعة كالشعرية وغيرها .

وجوابه : أن علمه يكون كلياً ويكون جزئياً . ولا منافاة بينهما، اذ هو عالم

بكل ما يصح^٣ أن يعلم .

(١) يتمسك . ب .

(٢) لا يخل . الف .

(٣) يصلح . ب .

وقوله : لو كان كلياً لما تصور أن يكون فعلياً ، لان الصادر عنه يكون كلياً 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 هوزماني وليس مما يصدر عنه تعالى بغير واسطة ، انما يصدر عنه بوسائط ، وعلمه به يكون جارياً مجرى وجوده عنه، فان العلم بوجود العلل يقتضي وجود معلولاتها [وبوجود معلولاتها يقتضي وجود معلولات معلولاتها] ^١ وهلم جرا الى المعلولات الاخيرة .

قال: ونحن نقول: قولك بأن الاول بما هو مجرد عن المادة عقل، فالتجريد عن المادة كلية كالتنزيه عن الجسمية، و كالتقديس عن سمات الجواهر والاعراض. فلم قلت : انه اذا لم يكن في مادة وجب أن تكون عقلاً وعاقلاً، أي علماً وعالماً؟ . وهذا لان التجريد عن المادة صفة سلبية ، وسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً وعالماً ، أي عقلاً وعاقلاً؟ وهو كسلب ما لا يليق بجلاله لم يوجب ^٢ ولا يوجب كونه عالماً أسباب كونه علة لها .

أقول: قد ثبت في الاول انه تعالى لا يجوز أن يكون فيه شيء بالقوة ، وقد ثبت أنه وجود محض، فاذا انضاف اليه التجريد عن المادة أوجب كونه عقلاً وباقي كلامه بغير فائدة .

قال: ثم نقول: أثبتت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولا ، وأثبتت اعتبارات في العقل الاول من كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره،

(١) بين القوسين ليس في نسخة . ب .

(٢) لم يوجب كونه عالماً . ج .

وهو أيضاً عقل محض لانه مجرد عن المادة وعاقل ومعقول لذاته، لان عقليته له ذاتية وماهيته له لامن غيره ، والذي اكنسب 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 الي واجب الوجود ابداعاً واختراعاً . ولايوجب صدورها عنه كثرة ، اذ لا يضاف الي العقل الاول كما لا يضاف الي واجب الوجود ، وهذا مما لا جواب له قطعاً .

أقول: 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 .

[قال] : ١ وأما قوله : هو مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبداع ، أم أبداع ثم عقل ، أم عقل وأبداع معاً ، أم كان عقله ابداعه ٢ وابداعه عقلا ؟

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

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

وان قال : عقل وأبداع معاً . فلم يبدع ما عقل ولم يعقل ما أبداع ، وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

(١) وأما قوله . ج .

(٢) ابداعاً . ب ج .

أقول : بطلان هذه الأقسام لا يبطل قوله يعقل من ذاته ما هو مبدأ له اذا كان الحق عند ابن سينا ما سيقول المصارع . فقوله ههنا: وبطل قوله ، باطل^١ .

قال : وان قال : عقله ابداعه وابداعه عقله ، وهذا مذهب الرجل . فيلزم عليه أشياء : منها ان العقل والابداع ان كانا مترادفين فليقل : ابداع^٢ ذاته ، بمعنى أنه عقل ذاته .

أقول : ليس يجب من كون عقله ابداعه وابداع عقله كون^٣ الاسمين مترادفين ، فان الاسمين يشتملان على ذات مع الاعتبارين ، والعقل أعم من الابداع ، فانه يعقل ذاته ويعقل غيره ، ولا مبدع الا غيره .

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

أقول : العقل بمعنى المعقول قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

أما العقل بالمعنى المطلق على الاول ينقسم بالكلي والجزئي ، وهذا الغلط من باب اشتراك الاسم .

قال : ومنها أنه يبطل قوله : أنه مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فان تقديره يكون يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو فاعل له ، وهذا تهافت . ومنها أنه يبطل قوله : انه يعقل [ذات]^٤ الموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها وبتوسط ذلك أشخاصها ، فان الانواع^٥ والاشخاص يبدع ،

(١) بطل ؟

(٢) ابداع . ب ج .

(٣) يكون . الف .

(٤) ليس في نسخة . ج .

(٥) الاعيان . ج .

وأما الانواع فيعقل ولا يبدع ، فلو كان العقل والابداع مترادفين بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لابدعت الانواع من حيث هي أنواع على وجه كلي كما عقلت على وجه كلي ، وليس ذلك مذهب الرجل .

أقول : أما قوله : الانواع لا يبدع . يقتضي اما كون الانواع أعداما ، أو كونها واجبا بذواتها ، أو كونها كائنات فاسدات ، فإن ما لا يبدع يكون أحد هذه الاقسام .

وأما قوله : ليس ذلك مذهب الرجل . فافتراء محض ، فإنه يقول : يبدع الانواع من حيث هي كليات معقولة في العقل ، ومن حيث هي طبائع في الاعيان في خارج العقل .

قال : ثم قال - يعني ابن سينا - : ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها .

أقول : انما قال ذلك لان المتغيرات من حيث هي متغيرة ليست بمعقولة ، وقد اعترف المصارع : بأن مالا يكون معقولا لا يدرك بالعقل .

ثم قال : اذا جاز أن يكون مبدءاً للموجودات النامية^١ بأعيانها ولم يتكرر بتكرها ، جاز أن يكون عائلا للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

أقول : صدق ، لكن المتغيرات المعقولة لا تتغير ، فلا يلزم من تعقلها تغير عاقلها ، وأما المتغيرات فليست معقولة فكيف تعقل ؟

قال : على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه^٢ ، فإنه ليس مبدءاً للموجودات

(١) هذا . ب .

(٢) الثابتة . ب .

(٣) ما ذكره . ج .

التامة^١ بأعيانها معاً الا بتوسط^٢ العقل الاول ، فهو مبدأ لشيء واحد ، وعاقل لشيء واحد بتوسطه مبدع وعاقل للموجودات التامة^٣ . بأعيانها ، والانواع والاشخاص كذلك ، فانه يعقل الانواع وبتوسطها يعقل الاشخاص . فنسبة الموجودات التامة التي هي المفارقات الى العقل الاول ، كنسبة الاشخاص الى النوع^٤ الا أن النوع لا يمكن أن يؤخذ بنوعيته ، ثم يوجد الاشخاص للنوع ، ويمكن أن يوجد^٥ العقل بنوعيته ، ثم يعقل الاشخاص . هذا فرق ظاهر بين الابداع والتعقل .

أقول : لو كان الرجل قال : الله^٦ مبدأ للموجودات معاً عاقل لها معاً ، لكان ما ذكره مخالفاً لمذهبه . لكنه قال : هو مبدأ للكل ، وذلك يحتمل كلها^٧ . وأما قوله : نسبة المفارقات الى العقل الاول كنسبة الاشخاص الى النوع ، من الخطايات الشرعية ، وأي نسبة هذا؟ فان العقل الاول لا يحمل على المفارقات والنوع يحمل على الاشخاص ، والمفارقات محصورة ، والاشخاص غير محصورة وهذا من جملة هوساته .

وقوله : النوع لا يمكن 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 كافي لا يعزب عنه شيء

(١) التامة . ب .

(٢) معاً لا بتوسط . الف .

(٣) التامة . 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^١ الفاسدات كذلك، تخلص^٢ من ذلك بالفرار الى اثبات العلم بالكليات والجزئيات تندرج تحت الكلليات ضرورة وتبعاً .

ومثال ذلك : العلم بأن سيكون كسوف معين في وقت مخصوص لا يكون عالماً بالكائنات وقت الكسوف، ولا بالذي مضى من وقت الكسوف، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم، أو يكون علم آخر غير العلم الاول : لكن العلم بأن القمر اذا كان في برج كذا ، والشمس في مقابله في برج كذا مع سائر الاسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كلي لا يتغير، وهو قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعده على وتيرة واحدة. فظن ابن سينا أنه بمثل^٣ هذا المثال يتخلص عن الزام التغير، ولا خلاص ولات حين مناص^٤ .

أقول: المصارع لم يعقل^٥ مذهب ابن سينا على وجهه ، لانه لم يفهمه فان مذهب ابن سينا : ان الحكم بأن المضي شيء، والان شيء، وسيكون شيء لا يصح أن يكون في زمان بعينه بغير عليه الزمان ، فيكون بعضه ماضياً فانياً ، وبعضه بالقياس اليه حاضراً، وبعضه لاحقاً آتياً اليه، وكل شيء زمني يكون بالنسبة اليه على بعد مخصوص .

وهذا كمن يكون في مكان بعينه ، فبعض المكانيات قد يكون قدامه، وبعضه

(١) الكائنات . ب ج .

(٢) يخلص . الف ج .

(٣) يتمثل . ج .

(٤) آية ٣ سورة ٣٨ .

(٥) لم ينقل . الف .

خلفه [وبعضه فوقه]^١ وبعضه تحته ، وكل شيء مكاني يكون منه على وضع بعينه لا يشار كه فيه غيره .

وأما من لم يكن زمانياً ولا مكانياً ، وكان مطلقاً على جميع الزمانيات والمكانيات يعلم أن أي زمان يتقدم زماناً آخر وكم البعد بينهما ، وأنه بالقياس الى زماني ماكم من الزمانيات ماض ، وكم حاضر ، وكم مستقبل ؟ وكذلك في المكانيات يعلم أن كل مكاني أين يكون ، وكل مكاني آخره^٢ غيره ويكون معه على أي وضع .

والاول تعالى عز^٣ أن يكون زمانياً أو مكانياً ، ولما كان مبدأ 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 لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض ، ولا آن واحد من الانات^٤ التي لانهاية لها ، ولا كسوف ولا واحد من الكسوفات التي تقع بلانهاية ، ولا غير ذلك ، وهذا العلم لا يتغير بفوات شيء وحضور آخر ، ولا يتغير نسبه في الوضع المكاني .

فهذا هو المراد من العلم بالجزئيات على الوجه الكلي ، لاما يذهب اليه المصارع: من أن من عرف الانسان عرف زيدا وعمراً ، فان ذلك العلم لا يتعلق بزمان زيد ولا بمكانه ولا بنسبته^٥ الى سائر الموجودات الزمانية والمكانية .

(١) ليس في نسخة . ب .

(٢) أخوه . ب .

(٣) عز عن ان يكون . الف .

(٤) الايات . ب .

(٥) ولا 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 لا يوجب نقصاناً في علمه، ولذلك حكم بهذا النفي. ولينعم النظر كل من طالع هذا الكتاب في كلام المصارع وفي مذهب ابن سينا ، حتى يعرف أنه هل يقدر على ايراد الزام على مسن لم يفهم كلامه؟ وهل يستطيع أن يصارعه في مثل هذه الدقائق؟ ثم ليحكم بما يقتضيه عقله .

[قال] : والمطالبات التي أجمله لها: فليعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات

ومشهورات لا يقينيات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين .

أقول : المشهورات ما يفهمه ويعترف به الجمهور، وما أورده ابن سينا مما لا يفهمه المصارع مع دعواه العظيمة في العلوم العقلية ، ولا مخدومه ، فكيف يفهمه العوام حتى يعرفوا به ، فهذا^٢ الكلام لم يصدر عنه^٣ الا عن وقاحة لا غاية [لها]^٤ ورائها .

قال : فأقول: توجهت عليك المطالبة باثبات كونه تعالى عالماً لا من طريق

المتكلمين ما ناستدل بالاحكام والاتقان في الجزئيات .

وأنت تقول: انه لا يعلم الجزئيات الاتبعاً وضرورة، وهو لا يصلح 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 في نسخة . ج .

النقش على علم الطابع ، فربما لا يكون عالماً بالنقش ، بل النقش قد حصل منه ضرورة وتبعاً للطبع والناقش ، غير^١ [ان]^٢ الطابع كان في مقام المطالبة من طريقك .

أقول: قد ضاهى كلامه كلام المتكلم حيث قال: الموجود بما هو موجود اما أن يعقله الاول تعالى، أو يمتنع أن يعقله، أو يمكن أن يعقله كما قال المتكلم: كل ما يصح أن يعلم فاما أن يعلمه^٣ أولا يعلم شيئاً منه أو يعلم بعضه ولا يعلم بعضه ، ثم انهما بفساد القسمين أثبتا تعقله للجميع وعلمه بالكل .

وقوله : وأنت لا تقول : انه يعلم الجزئيات^٤ الاتبعاً وضرورة - الى آخر كلامه من مثال الطابع وغيره . دال على أنه ما فهم من قول ابن سينا : انه يعلم الجزئيات على وجه كلي . ما اشرت اليه ، وليت شعري أجميع ما فصله ارسطاليس^٥ من الاحكام والاتقان الموجودة فسي الاعيان الموجودات المفارقة والمادية وكيفية تأدية^٦ الاشياء المتوجهة الى غاياتها ، وشرح أحوال الاجسام البسيطة والمركبة وخواص المعادن ، وأفاعيل النفوس النباتية والحيوانية ، وما ذكره جالينوس في كتب التشريح ومنافع أعضاء الحيوان ، وما أورده بطليموس من فوائد نضد الاجرام العالية وحرركاتها المختلفة الى غير ذلك مما يطول شرحه . استدلوا بها على عدم علم بارثها وخالقها ، أم على علمه ؟ أليس جميع ذلك

(١) غير التابع كان [وأنت بعد] في مقام المطالبة من طريقك - طريقك . كذا في

نسخة . ج .

(٢) ليس في نسخة . الف .

(٣) يعلم . ج .

(٤) وانت لا تقول بعلم الجزئيات . ب ج .

(٥) كذا في نسخة . الف ب ج .

(٦) مادة . ب - مادة . ج .

استدلال من الاحكام والاتقان على علم من أحكمها وأتقنها؟ أليس المتكلمون يأخذون عنهم ما يأخذونه من شرح الاحكام والاتقان؟ وكيف حكم هذا الرجل باختلاف طريقتهما؟ أما كان ذلك من جهله بمذهبهما؟ .

ثم ان الرجل - يعنى به ابن سينا^١ - يقول : بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وان الممكنات بأسرها مستندة في سلسلة المعلولات والعلل الى الاول تعالى .

أترى يقول : بأن الجزئيات الزمانية من حيث هي زمانية ليست بموجودة أم ليست بممكنة ، أم هي مستندة الى غير الاول تعالى، أم لا يكون العلم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول؟ فانه ان أنكر علمه تعالى بها ، لزمه أحد هذه الامور ، وليس هذا مما يخفى^٢ على مثله، لابل لعلمه تعالى بجميع الممكنات.

قال : في الجزئيات يحتاج الى لطف قريحة حتى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيات الزمانية عند من لا يكون زمانياً .

قال: ويتخطأ^٣ عنه في البيان، فلنبداً ونقول: سلمت كونه عالماً أي عقلاً وعاقلاً وقلت: صدقت. قلنا نعم. فلم قلت: ان العلم على وجهين كلي وجزئي ، واذا لم يجز أن يكون جزئياً يجب أن يكون كلياً؟

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 لا يتغير. [واذا استحال أن يدرك من لا يتغير ما يتغير ومن حيث يتغير فهو يدركه من حيث لا يتغير]^٤

(١) اعنى به ابن سينا . ب ج .

(٢) يخفى . ب ج .

(٣) كذا في نسخة . الف ب ج .

(٤) بين القوسين ليس في نسخة . ب .

حتى كان^١ بمنزلة من يقول : ادراك المحسوسات اما باحساسها أو بالعلم بها ،
ومن يدركها بلا آلة يحس بها بل يعلمها ، فانه لو قال : على الوجه الصحيح
لكان جوابه في ضمن سؤاله .

قال : وما أنكرت على من يثبت علماً وراء القسمين ، وهذا كمن يقول :
العلم اما تصور واما تصديق . فيقال : ان علم واجب الوجود ليس بتصور ولا
بتصديق ، أو يقال : العلم أولي ومكتسب . فيقال : لم ينكر على من يثبت علماً
غير أولي ولا مكتسب [أنكروا ألف انكار على من يقول]^٢ .

أقول : أنكروا ألف انكار على من يقول : ليس وراء القسمين المتناقضين
قسم ، فانه قال : العلم بالمتغير اما أن يكون من حيث هو متغير ، أولاً يكون .
وأما قوله : العلم اما تصور واما تصديق . فقد غلظه اللفظان الواقعان
بالاشتراك على غير المراد منهما . ولو قال : العلم اما أن يكون مشتملاً على حكم
أولاً يكون ، لم يخرج علم واجب الوجود منهما ، وكذلك في الأولى والمكتسب
لو قال : تعقل الشيء الموجب لتعقل غيره اما أن لا يكون بواسطة تعقل آخر ،
أو يكون لما اشتبه عليه ولم يذهب الى علم خارج عنهما .

قال : ويكفي^٣ من حكم النظر تحقيق المطالبة دون المثال ، لكن أوردت
المثال احترازاً عن وصمة المرء والجدال .

أقول : لو لم يورد المثال لم يظهر على صاحبه هذا الظهور ، وأما الاحتراز
عن وصمة المرء الجدال فكيف يحصل بايراد المثال ؟ والله درمن أورد الأشياء
على الوجه الصحيح .

(١) يكون . ب .

(٢) وفي نسخة . الف : ولا مكتسب . أقول : أنكروا الف . . .

(٣) يكفي . ب .

قال: على أني أتخطى عنه قليلا، فأقول: ان كان تغير المعلوم أو يجب تغير العلم، فتكثر المعلوم أو يجب تكثر العلم حتى يلزم أن يتكثر الذات بتكثر المعلومات أو يتحد معلوماته^١ حتى لا يعلم الامعلوماً واحداً حكماً [لا يبدع^٢ الاعقلا واحداً]^٣ وبتوسطه يعلم^٤ سائر المعلومات على اللزوم والاستتباع . [كما بتوسط مبدع واحد يوجد سائر الاشياء على اللزوم والاستتباع]^٥.

أقول: هذا من جملة قياسات الفقهاء ، أعني قياس التكثر على التغير ، على أن العلم بالتغير اذا كان ابداعاً له كان حكمه في كونه بلا توسط وبتوسط . وبالجملة يكون العلم بالتغير كالابداع للتغير بحيث ينطبق الممكنات كلها على علمه تعالى ، بل لعل صور معلوماته نفي أعيان المعلومات في حقه تعالى ، بخلاف ما يكون فيمن يكون علمه انفعالياً .

قال: وعلى هذا الاعتبار سقط الحكم بأنه تعالى يعلم الكلليات، بل ليس يعلم بالذات الامعلوماً واحداً .

أقول: القول بأنه من ذاته يعلم معلوماً واحداً ومن ذلك المعلوم معلومات آخر الى أن يحيط بجميع المعلومات الكلية والجزئية، لا يوجب سقوط الحكم بأنه يعلم الكلليات .

قال: واذا كان وجود العقل الاول من لوازم وجوده بالذات وتعقله ذاته

(١) معلومه . ب .

(٢) لم يبدع .

(٣) بين القوسين ليس في نسخة . ج .

(٤) ويتوسط بعلم .

(٥) خ ل .

(٦) يعلم من ذاته معلوماً . ج .

كان عاقلاً بذاته لذاته فقط ، وسار^١ المعلول الاول من اللوازم في العلم كما هو
كان من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم إذا الا ذاته فقط .

أنظر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئي الى الكلّي ثم الى العقل الاول
ثم الى ذات واجب الوجود ، وهذه العينية^٢ مذهب قدماء الفلاسفة .

ان الاول تعقل ذاته بذاته ، وانما تعقل العقل الاول وما بعده من الموجودات
على اللزوم ، فلا يعقل الكلّيات من حيث أنها^٣ كليّات لانه يتكثر بتكثرها ،
والجزئيات من حيث أنها جزئيات لانه يتغير بتغيرها ، وعلمه أعلى من أن يكون
كلياً أوجزئياً ، ويعلم^٤ به غير ذاته الاعلى .

أقول: كثير من الاقوال للقدماء^٥ والمحدثين من الفلاسفة يظن من ينظر

فيها أن بعضها يخالف البعض ، وذلك يكون لسوء فهمهم .

أما قوله: لا يعقل كذا، لا يصير الا من جهة كذا فقول يجري أمثاله في المسائل
الفقهية ، وهو أنهم يحكمون حكماً ثم يستثنون منه ما يخالف قولاً آخر مجتمعاً
عليه أو معلوم الثبات، ويبقى الباقي على ذلك الحكم . وهذا لا يستقيم في المعقولات
فان العقل اذا حكم بأن العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول ، فلا يمكن أن يخرج
من ذلك العلم معلول ما ، فيقال هذا المعلول لا يعلمه العالم بالعلة لانه يضره .
بلى ربما يكون لبعض الاشياء مانع ، كما اذا حكم على الحجر بأنه يهوى
واذا منعه مانع فلا يهوى ، وهناك لا يكون طبيعة الحجر وحدها موجبة للهوى بالفعل
بل تكون موجبة بشرط عدم الموانع . وليس ههنا كذا ، فان العلم بالعلة لا يكون

١) كذا في نسخة . الف ب ج .

٢) هذا بعينه . ب ج .

٣) انه . الف .

٤) أو يعلم . ب ج .

٥) اقوال القدماء . ب .

ايجابه للعلم بالمعلول مشروطاً بأن لا يضر ذلك للعلمة .

قال: وأما قول ابن سينا: ولا يجوز أن يعلم الاشياء من الاشياء والا كان علمه انفعالياً .

أقول: فهذه مسألة بينهم وبين المتكلمين أنه يعلم الاشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده ، وان العلم يتبع المعلوم [فتبين المعلوم] على ما هو به أم المعلوم يتبع ، وان المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لا يجوز أن يكون شيئاً ؟ .

أقول: لم يذهب أحد من المتكلمين الى أن علم الاول بالاشياء يكون مع الاشياء أو بعدها ، بل يقولون بأولية علمه وحدث الاشياء .

وانما يقول قوم منهم : ان العلم يتبع المعلوم ، يعني أنه لا يؤثر في وجود المعلوم ، بل انما يستند المعلوم الى فاعله ، وهو يعلم قبل وقوعه أنه يصدر عن فاعله في وقته الخاص به على الوجه الذي يقع .

وهذا معنى أنه يتبع المعلوم ، ولم يقل أحد منهم أن المعلوم يتبع العلم ، بل قال بعضهم : انه اذا سبق العلم لم يجز أن يخالفه المعلوم ، وان كان مستنداً الى فاعله وكان فاعله بما انظر الى سبق العلم لم يبق محتاراً ، وان لم يصرحوا بذلك .

أما أن المعلوم قبل وقوعه هل يجب أن يكون شيئاً ام لا ؟ فمختلف بينهم : يقول من يفسر الشيء بأنه ما يعلم أو يخبر عنه بأن المعدوم شيء ويقول^٢ من يفسره بالوجود بأنه ليس بشيء .

قال: فعلى مذهب الرجل علم واجب الوجود علم فعلي ، أعني به أنه

(١) ليس في . الف ب .

(٢) نقول . خ ل .

سبب لوجود المعلوم ، ولا يلزم أنه لا يعلم المعلوم قبل كونه ولا بعد كونه ، بل علمه تكوينية له .

أقول: قد ذكر^١ أن الماضي والمستقبل والقبل والبعد يكون لمن يكون وجوده زمانياً ، أما من يتعالى عن الزمان فإن الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد يتساوى النسبة اليه ، يحيط علمه بأجزائه على التفصيل ، وبما يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء . وكان الزماني كمن يطالع كتاباً يعبر نظره على حرف بعد حرف ، فيكون حرف قد عبر عنه وحرف حاضر عنده محاذ لعينه^٢ ، وحرف لم يصل نظره بعداليه ، والمتعالى عن الزمان كمن يكون جميع الممكنات حاضراً^٣ عنده وفي يده عالماً^٤ بترتيبه ، وعلم الاول بالزمانيات يكون هكذا . وأما علمه بتجدد وانصرام ، فيكون بواسطة النفس المتصورة لتلك المتجددات والانصرامات . وهذا دقيق يحتاج فيه الى نظر أدق مما يستعمله المصارع ، وان اشتغلنا بشرحه طال الكلام ، وكنا قد عدلنا عن السميت الذي^٥ قصدناه ، فلنقتصر على هذا القدر .

قال: وعلى هذا يلزم أن لا يعلم ذاته الا ويكون ذاته ، أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة الى الاشياء علماً فعلياً ، وعلمه بذاته علماً انفعالياً ، اذ حينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ولا يكون علمه بذاته علماً بالاشياء . فيالله من حيرة على حيرة ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

(١) ذكرنا ان . الف .

(٢) بعينه . ب .

(٣) حاضر . ج .

(٤) عالم . ج .

(٥) التي . ج .

(٦) وحينئذ . ج الف .

أقول: علمه بما لم يكن ، تكوينه له ، اما بما يوجب كونه 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 : وحيث لا يكون علمه بذاته ذاته .

أقول: فهذا يلزم من فرض علمه انفعالياً مغايراً لمعلومه، وهو فرض باطل .
وقوله : ولا يكون علمه بذاته علماً بالاشياء قول لم يقل به أحد ، فان ابن سينا لم يقل : بأن علمه بذاته هو علمه بالاشياء ، بل انه يعقل من ذاته ما هو مبدء له ، و« من » ههنا لابتداء الغاية ، ولو كان يقول : بأن علمه بذاته علمه بالاشياء ، لقال : فيكون تعقله لذاته ، تعقله لما هو مبدء له .

وأما الحيرة على الحيرة^١ وانما يتولد من الجهل المركب الذي هو كظلمات بعضها فوق بعضها . وهو 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 - في فصل سماه بالمعتقد الحق - : ان الانبياء تنكبوا عن هذه المسالك في مناهجهم ، ومنعوا الناس من الخوض في جلال الله عز وجل والجدال عليه والتكلم في صفاته .

أقول: ليت المصارع قبل منهم ما حكى عنهم، فاذا رأى ابن سينا يخوض

(١) لابتداء الغاية . ج .

(٢) كذا في نسخة . الف ب ج .

في آيات الله ، أعرض عنه حتى يخوض في حديث غيره، ولا يشتغل معه بالسفه فضلا عن الجدل 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 ونقل عن الحكماء ما يتفرد به المتكلمون من ادراك الاول بادراك آثاره، وترتب ذلك الادراك بحسب مراتب المدركين ، وأنكر على ابن سينا ما فهم من كلامه وزعم أنه قال به مكرراً لما سبق ثم بأدعية رواها عن الصالحين، ولما لم يكن في ايراد ذلك سلوك لمنهج علمي ، ولا موضع بحث مستأنف رأيت أن أنقله^١ كما هو ، وأعبر عليه وأشتغل بما بقي من كلامه .

قَالَ: وامتلاّت كتبهم ، واشتهر قولهم : انه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء، فانه يعلم السر وأخفى، وأنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم وأنه عالم الغيب والشهادة، وأنه يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور . من غير فرق بين^٢ الكلّي والجزئي، ولا تميز بين الثابت والدائم، وبين الكائن^٣ والفاسد وعلى هذا شرعوا العبادات^٤ المشتملة على الدعوات ، والمناجاة التي تسدل على أنه يسمع ويرى ، ويجب وهو بالمنظر الاعلى ، فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدي ترفع اليه، والابصار تخشع له، والرقاب تخضع لقدرته وعزته، والالسن تضرع الى عفوه ورحمته ، فيستغني به ولا يستغني عنه ، ويرغب اليه ولا يرغب عنه، ولا تفنى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمته الوسائل، ولا ينقطع عنه حوائج

(١) أنركه . ب .

(٢) من الكلّي . الف .

(٣) من الكائن . الف .

(٤) العبادات . الف .

المحتاجين ، ولا يغنيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكلبيات، بل علمه فوق القسمين، واحاطته أعلى من الطريقتين ، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة - أعني العقل يدرك الكلبي والحس يدرك الجزئي- وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعاً، لاندركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير^١ .

وقد قالت^٢ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة : ان الاول لا يدرك من نحو ذاته [مع مجرد ذاته]^٣ . وانما يدرك من نحو آثاره، وانما يدرك كل مدرك بقدر الاثر^٤ الذي أودع فيه وفطر عليه، وكل حيوان يسبحه بقدر ما احتمله من صفته^٥ ووجد أثره في طبعه .

ولما كان حظ الانسان من صنائعه أوفر، ونصيبه من الطافه أكثر، كان معرفته أقوى وتسيبجه أوفى .

وإذا كانت رتبة الملائكة المقربين الذين هم في أعلى عليين أرفع وأعلى ولطائف الصنع في جواهرهم أسنى وأبهى، كان معارفهم أصفى، وكما لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف الانسان، كذلك لا يمكن أن يوقف على وجوه معارف المقربين من الملائكة، فلا يقف الكل على وجه أحاط به الباري تعالى لجميع الموجودات جملتها وتفصيلها وكلبياتها وجزئياتها، ولا يشغله كلي

(١) آية ٦ سورة ١٠٣ .

(٢) قال . ب .

(٣) ليس في نسخة . ب ج .

(٤) الامر . الف .

(٥) صنعه . ب .

(٦) يقف . ج .

عن كلي ولا جزئي عن جزئي ، وكلاهما بالنسبة اليه سواء.

ولم يلزم^١ أن يقال : انه علم الاشياء قبل كونها أو بعد كونها ، فان قبل وبعد ومع أحكام زمانية، وعلمه تعالى ليس بزمني بل الازمنة بالنسبة اليه على السواء. وليس اذا فعله كلياً خرج عن أن يكون زمانياً كما ظنه في الكسوف ، بل العلم الزمني يتغير بتغير الزمان، والغير الزمني لا يتغير بتغير الزمان البتة، وقد يجوز أن يكون كلياً وهو في زمان، بل الكلي لا يتصور في حقه تعالى كالفضايا الحملية والشرطية التي استعملها في الكسوف ، يعني ان كان كذا فيكون كذا ، وعلم البارئ 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^٢ في مادة، وان كان فعلياً أي موجباً للفعل، والموجود كيف يكون كلياً ؟ اذ الكلي ليس يوجد بالفعل في الاعيان .

فعلم^٣ من ذلك كله أن علمه تعالى فوق القسمين ، وأعلى من الوجهين ، ونسبته الى الكلبيات والجزئيات والازمنة المتغيرة^٤ والامكنة المختلفة^٥ نسبة واحدة ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير^٦ .

ألسنا نختر 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^١ من الاقسام كلها ، أفيقال^٢ : انه كلي أو
جزئي ؟ ومن دعاء الصالحين : يا من لاتراه العيون ، يا من لا يخالطه الظنون ،
يا من لا يصفه الواصفون .

أي هو أعلى من الحس والخيال والعقل ، ثم يقولون : يا من حين ابتغيته
أجده ، يا من حين أعبدته أسكن اليه ، يا من اذا علم بوحدتي آنسني بحفظه ،
يا من اذا حيل بيني وبين الاستجارة أجارني^٣ .

(١) بعلم خارج . ب .

(٢) فيقال . ب ج .

(٣) آجرني . خ ل .

[المسألة الخامسة]

(حدوث العالم)

قال المصارع^١ : المسألة الخامسة في حدوث العالم . اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذه المسألة :

فجماعة من الاوائل الذين هم أساطين الحكمة من المملطية وساميا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها ومن مركباتها^٢ وبسائطها ، كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من اثينية .

وأصحاب الرواق صاروا الى تقديم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات^٣ والمركبات ، فان المبادئ فوق الدهر والزمان ، فلا يتحقق فيها حدوث زمان ، بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان

(١) قال : المسألة . ج .

(٢) وبسائطها ومركباتها . ب ج .

(٣) المبسوطات . ب ج .

ومنعوا كون الحركات سرمدية .

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدّم الكلمات والحروف، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته ، ووافق من فلاسفة الاسلام: ان العالم قديم ، وان الحركات الدورية سرمدية .

أقول : هذا نقل المذاهب، والذي قال: مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدّم الكلمات والحروف . والذين يقولون بقدّم الكلمات من الاصوات والحروف طائفة ينكرون البحث والكلام من العقلية ، ويقتصرون على النقلية كأصحاب أحمد بن حنبل وغيره من الداهيين مذهب السلف، ويعدون تلك الاصوات والحروف من صفات قديمة لله تعالى، ليس يقولون بقدّم العالم ولا بقدّم شيء منها .

وأما الذين يقولون بقدّم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الاصوات والحروف ، بل يثبتون واسطة بين الخالق والخلق فسموه بالكلمة، وربما تعدد بحسب الاشخاص ، فتكون كلمات . فمنهم الباطنية ، ويميل اليهم المصنف . **قال:** ونحن نقدم قبل الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين : احدهما في بيان معنى التناهي واللاتناهي في أي قسم من الاقسام يجب التناهي وفي أي قسم لا يجب ؟ والثانية في بيان معنى التقدم والتأخر والمعية وأنها على كم وجه يكون ؟ .

(المقدمة الاولى)

المقدمة الاولى قالوا: التناهي 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 لا يتناهى بعداً فسي جميع الجهات أرفي جهة واحدة مستحيل ، والزمني كما ينتهي حد وقت جسم بوقت الجسم^١ . وقد قال المتأخرون: ان أوقاناً لا يتناهى متعاقبة في الوجود، وكذلك حركات ومتحركات لا تتناهى متعاقبة في الوجود ، غير مستحيل .

أقول : التناهي الزمني لا يدرك بالاحساس والتناهي الحسي لا يقتصر على الاجسام ، بل ربما يكون للخلاء أو الى الخلاء .

قال : وأما التناهي العقلي فانما يكون بحد عقلي ، وذلك على قسمين : حد مركب من مقومات الشيء ، أو رسم مركب من لوازم الشيء^٢ ، به يمنع ويجمع وحقائق^٣ تتميز الموجودات العقلية بها مسن 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^٤ كالجسم ، أو وضع عقلي مثل العلة والمعلول ، فان ما لا يتناهى فيه مستحيل . وما ليس له وضع حسي كالحركات الدورية ، أو عقلي كالنفوس الانسانية ، فان ما لا يتناهى فيه غير مستحيل .

أقول : الضابط فاسد ، فان العلل والمعلولات^٥ ليس لها وضع حسي

(١) كما ينتهي حد وقت جسم بجسم بوقت . ب .

(٢) لوازمه . الف .

(٣) ويجمع حقائق . الف .

(٤) جسمي . الف .

(٥) 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 لا بد وأن يكون له امتداد على سبيل الاتصال كما في الابعاد ، أو على سبيل الانفصال كما في الاعداد فاما أن يكون له ترتيب في سمت ذلك الامتداد ، واما أن لا يكون، وكل واحد من القسمين . فاما أن يوجد جميعه دفعة ، أو لا يوجد . وهذه أربعة أقسام : أحدها : ماله ترتيب ويوجد جميعها دفعة . وهو محال الوجود ، اما من المتصلات فكالبعد الغير المتساوي خلاء كان أو ملاء، 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 : ما ليس له ترتيب ويوجد دفعة . وهو ممكن الوجود، فالمنفصلات كالنفوس الانسانية الموجودة في زمان واحد، وغير ممكن في المتصلات، لانه ليس بمعقول .

والرابع : ماله ليس ترتيب ولا يوجد دفعة . وهو ممكن الوجود في المنفصلات كالأشخاص الانسانية الموجودة في الزمان الماضي الى الان ، وغير ممكن في المتصلات لما مر .

وبقي ههنا متناه ولا متناه في الشدة والقوة ، ولم يدخل في هذه الأقسام الا ما بالعرض .

(المقدمة الثانية)

(في التقدم والتأخر والمعية)

التقدم قد يكون زمانياً كتقدم الوالد على الولد ، وقد يكون مكانياً كتقدم الامام على المأموم ، وقد يكون شرفياً كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يكون ذاتياً كتقدم العلة على المعلول ، وزادوا فيه خامساً وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين .

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 ، لأنه اذا جعل المبدأ جانب المحراب ، والجنس الاعلى ، كان الامام مقدماً على المأموم ، والجنس على النوع .
واذا جعل المبدأ من الجانب المقابل له ، كان المأموم متقدماً على الامام والاشخاص على الانواع ، والانواع على الاجناس .

قال: ويمكن أن يزداد فيه معنى سادس ، وهو التقدم بالوجود فقط كتقدم الموجد على الموجد .

أقول: هذا هو تقدم العلة على المعلول المسمى بالذاتي ، وقد زاد فيه المتكلمون قسماً آخر سموه بالتقدم الرتبي ، قالوا : كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وهو ليس بزمني لان الزمان لو وقع في زمان لتسلسل .
وقيل فيه : ليس من شرط التقدم الزمني أن يكون بزمان غير المتقدم والمتأخر [بل أعم منه حتى يتناول ما يكون الزمان فيه نفس المتقدم والمتأخر]^٢ .

(١) زد فيه قسماً خامساً . ج خ ل .

(٢) ليس في نسخة . الف .

قال المتكلمون : العدم السابق على الحادث الموجود الذي هو المعلول
 الاول ليس نفس الزمان ولا واقعاً فيه ، فهو متقدم بالرتبة .
 وأجيبوا: بأنه واقع في زمان مقدر، والا لا يمكن اجتماعه مع الوجود الحادث
 المفروض ، ولم يذكر المصارع هذا البحث ، وهو متعلق بالحدوث .
قال : وحصراً للاقسام فيما ذكرناه ليس أمراً مبرهنأ 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^١ ما أنه معه زماناً يكون
 مقدماً عليه ذاتاً وبالعكس ، وكذلك في كل القسمين .

ثم قال : فقال ابن سينا : العالم موجود بوجود الباري تعالى ، متقدم
 على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول، لكن العالم دائم الوجود بدوامه فقد
 شرع^٢ في الاستدلال على ما قال وهو: ان العقل الصريح الذي لم يكذب يشهد:
 أن الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها
 فيما قبل شيء وهي الان كذلك، والان^٣ أيضاً لا يوجد عنها شيء، فاذا صار الان
 يوجد منها شيء فقد حدث في الذات قصد أو ارادة، أو طبع ، أو قدرة، أو تمكن
 أو شيء مما يشبه هذا لم يكن ، وأن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج
 الى الفعل ، ولا يرجح له أن يوجد الاسباب ، فاذا كانت هذه الذات التي هي
 العلة لا يرجح ، فاذا ترجح فلا بد من سبب مرجح ، والا كان^٤ نسبتها الى ذلك

(١) معها انه . ج .

(٢) وشرع . خ ل الف ب ج .

(٣) فالان . ج .

(٤) لكان . ج .

الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة أخرى، فيكون الامر بحاله، وكان الامكان امكاناً صرفاً، واذا أحدث لها^١ نسبة فقد حدث أمر لم يكن، ولا بد أن يحدث في ذاته أو خارجاً عن ذاته، وكلاهما محال .

أوقال أيضاً: كيف تميز في العدم وقت ترك ووقت شروع؟ وبماذا يخالف الوقت الوقت ؟ .

وأيضاً فان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ، فلا يخلو اما أن يكون ذلك ارادة أو غرضاً ، والا فالطبع لا يحدث وانفسر والاتفاق باطل . وعلى كل حال فلا بد من حدوث صفة أو حال ، فان حدث في ذاته صار محلاً للحوادث وان حدث في محل فلامحل قبل المحل ، وان حدث لافي محل، قال : فالكلام في ذلك الحادث كالكلام في العالم .

وقال أيضاً : الحق الاول مبدأ لافعاله والمبدأ سابق على الفعل فيما اذا سبق^٢، أبناته سبق أم بزمان ؟ فان سبق بذاته فقط فذلك حق ونحن نعترف به ، وان سبق بزمان فكلامنا في ذلك الزمان بعينه عائد، ووجوده تعالى لم يزل، فالازمنة أيضاً لم تزل. فبقدر تلك الازمنة الغير المتناهية موجودات^٣ غير متناهية . وكل ما الزمتمونا في الحوادث التي لاتتناهي، يلزمكم في الازمنة التي لاتتناهي هي . وكذلك كلامنا في الحركات . وكل متحرك يستدعي محركاً، والمحرك ان كان متحركاً ازم التسلسل، فلا بد من محرك غير متحرك، وهو اما جسم أو نفس أو عقل . وبالجملة يجب أن يسبق المحرك بذاته ويقارنه في زمانه، وهو كالضوء من السراج والشعاع من الشمس ، فانهما تتقاربان زماناً والسراج مقدم على

(١) واذا ثبت لها . ب .

(٢) فيما ذا سبق ؟ . ج .

(٣) بوجودات . ج .

الضوء. ولذلك تقول: وجد السراج فوجد الضوء ، ولايمكنك أن تقول: وجد الضوء فوجد السراج. وكذلك تقول: تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي، ولايمكنك أن تعكس ذلك . الى ههنا نقله .

(فصل)

(فى الاعتراض على الشيخ)

ثم ابتداءً بفصل سماه الاعتراض عليه. فقال: فنتكلم أولاً في الدعوى والفتوى ونبين فيها اشتراكاً في لفظ الدوام والوجود ، وما لم يتخلص محل النزاع عن وجوه الاشتراك ، لم تبين وجه الاحتياج .

فقوله أولاً: العالم موجود بوجوده يشتمل على قليل اشتباه ، وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بايجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الوجودي الذاتى .
أقول : 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 لا يكون لما يقع في الزمان أو المكان على ما يقع فيهما تقدم ، ولا لما له شرف على ما لا يكون له مدخل في معنى الشرف تقدم .

وان أراد بذلك معنى آخر، فكان من الواجب عليه أن يجعل هذا التقدم نوعاً سابغاً ، فانه لم يشر الى ذلك فيما تقدم .

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

الوجود للباري تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته ، والواجب ما اذا فرض^١ عدمه يلزم منه محال، ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه، أو بمعنى أنه واجب بغيره^٢، ولو فرض عدمه لم يلزم منه محال، فلم يتلزام في الوجود ابتداءً ودواماً.

أقول : ليس المفهوم من الدوام هو كون الشيء واجب الوجود، لان الدوام لا يتحقق معناه من غير تصور زمان موجود أو مقدر: وليس الواجب كذلك بل يلزم الواجب من حيث امتناع ارتفاع وجوده ، وهو أن لا يمكن أن يفرض وقت يصدق في ذلك الوقت ، أن الواجب [تعالى]^٣ مرتفع الوجود .

وهذا هو معنى دوام واجب الوجود ، وأيس دوام وجود العالم استمرار الزمان عليه ، فان الزمان انما استمر على شيء غيره ، وهو^٤ من جملة العالم فكيف يستمر على جزء من العالم هو علة الزمان ، وعلى جزء هو الزمان بعينه^٥ بل يستمر على جزء ويكون وجوده في الزمان أومع الزمان، والزمان يلزم العالم من حيث امتناع ارتفاع وجوده بالنظر الى علته ، وهو أن لا يمكن أن يفرض وقت يصدق في ذلك الوقت أن العالم مرتفع الوجود وعلته موجودة .

وهذا المعنى لا يباين المعنى الاول الا بما ليس له مدخل في معنى الدوام ، فلهذا المعنى المشترك يصح أن يقال : العالم دائم الوجود بدوام باريه .

قال : فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد بل بمعنيين مختلفين في الحقيقة ، ولم يكن الوجود في الدوامين بمعنى واحد، بل بمعنيين مختلفين

(١) افترض . ب .

(٢) لغيره . الف ج .

(٣) ليس في نسخة . الف .

(٤) وهي . ج .

(٥) نفسه . ج .

[في الحقيقة]^١ فالفتوى اذاً غير مختلفة ، وأكثر الاختلاف^٢ بين العلماء من اشتراك الالفاظ .

أقول : قد مر بيان الدوام والوجود فيهما بمعنى واحد ؟ .

قال : ثم الاية الكبرى النبي استعظموها من ابن سينا ، هي قضايا وهمية ومقدمات خيالية^٣ ، خيل من سحره اليهم أنها تسعى ، [فأوجس في نفسه خيفة موسى]^٤ قلنا : لاتخف انك أنت الاعلى ، وهي بعينها شبهة الكرامية في المكان نقلها الى الزمان ، ولسنا من يقعق بالسنان^٥ .

أقول : هذا كما ترى كلمات مستعارة وعبارات مزخرفة^٦ لافائدة فيها ، والكرامية منسوبة الى أبي عبدالله محمد بن كرام السجستاني الذي كان في أيام الطاهر ، وأثبت زماناً ومكاناً للاول تعالى بطريق الادلة الكلامية ، كما قال بهما السلف من رواة الحديث من جهة النقل فقط .

قال : قوله : ان الذات الواحد اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكانت لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهي الان كذلك ، فالان أيضاً لا يوجد منها شيء . قلنا : أثبت قبلاً وآناً للعالم اذ قدرت زماناً أوزمانين ، أحدهما متقدم والآخر مقارن ، فان قدرته على مذهب الخصم ، فالخصم ليس يثبت وراء العالم زماناً البتة لامتقداً فيسمى قبلاً ولا مقارناً فيسمى الان ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً البتة لانخلاء ولا ملاء .

(١) ليس في نسخة الف . ب .

(٢) الاختلافات . ج .

(٣) خالية . ج .

(٤) ليس في نسخة الف .

(٥) كذا في المتن وفي مجمع الامثال أتى بلفظة شان مكان سنان . مجمع .

(٦) مزقوقة . ج .

أقول: القائلون بالحدوث على الوجه الذي لا يجتمع العدم السابق مع الوجود الحادث يقولون بقبلية تنصرم مرة وبقدم تتجدد وهو الزمان، وكذلك يقولون: الباري تعالى متقدم على العالم بتقدير أزمنة لانهاية لها، فاذا فسروا الازل قالوا: هو تقدير أزمنة ماضية لانهاية لها.

وبعضهم قال: هو استمرار وجود في جانب الماضي الى غير نهاية، وفي كسل هذا تقدير الزمان ظاهراً^١: وانما لم يقولوا بالزمان، لان الزمان عندهم حركة السماء والشمس وقد فرضوا هناك عدمها، فكيف يثبتون حركتها؟
وأما قوله: وكما لا يثبت وراء العالم مكاناً البتة لاخلاء ولا ملاء. فهو افتراء عليهم لانهم يقولون بخلاء لانهاية لها. والقول: بأن وراء العالم ليس بخلاء ولا بملاء ولا بمكان. قول أرسطو واتباعه.

فالمصارع ركب ههنا مذهب من يقول بالحدوث على رغم نفسه من غير موافقة له في ذلك [و]^٢ القول بنفي المكان خارج العالم على مذهب أرسطو، واستدل بالاخير على الاول على طريقة الفقهاء في أقيستهم.

قال: وهذا كما يقول الكراميون: ان الذات واحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد معها شيء، ثم وجد معها شيء، فلا بد وأن يكون لجهة منها متباينة عنها بينونة متناهية أو غير متناهية.

أقول: لا يقول الكراميون^٣ هكذا، بل يقولون: كل موجودين متباينين^٤ فلا بد من أن يكون أحدهما في جهة من الاخرى، وان ثبت أنهم^٥ قالوا هكذا

(١) ظاهر . ج .

(٢) ليس في نسخة . الف ب .

(٣) الكرامية . ب .

(٤) متناهيين . ب .

(٥) أنه . الف .

فما وجه الدلالة من هذا على ما ذهب اليه من القياس الذي هو حمل الشبيه^١
على الشبيه^٢ ، مع أن ههنا ليس فيها معنى جامع ؟

قال: ويقدر^٣ وقت للترك ووقت للفعل، كتقدير مكان فارغ ومكان مشغول.

أقول: : هذا لا يقتضي أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر .

قال: وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود الباري تعالى مكانياً لم ينسب
اليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانياً
لم يجز^٤ ان ينسب اليه وقت فارغ ووقت مشغول ، حتى يسمى أحدهما تركاً
للفعل والثاني فعلاً .

أقول: فإذا لم يجز أن ينسب اليه هذا ، فاما أن لا يوجد وقت هو فاعل
أو لا يوجد وقت هو ليس بفاعل . والاول قول بأنه لم يصدر عنه شيء أصلاً ،
والثاني قول ابن سينا .

قال: فان قال : انك اذا لم تثبت قبلاً على العالم ولا زماناً متناهياً أو غير
متناه فقد قضيت بتلازم وجودين وجود الصانع ووجود المصنوع ، وكذلك
اذا لم يثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل فقد صرحت بالتلازم .

قلت: انه أساء سمعاً وأساء اجابة^٥ ، انما يلزم التلازم في الوجود والزمان
اذا كان الوجود قابلاً للزمان ، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون معه تعالى
زماناً ، لانه لا يوجب أن يكون وجوده زمانياً ، فالتلازم والاقتران والزمان
مستحيل ، والسبق والتقدم الزماني أيضاً مستحيل . وهذا كسؤال الكرامي حيث

(١) الشبه . الف .

(٢) الشبه . الف .

(٣) تقدير . ب .

(٤) لم يحسن . ج .

(٥) هذه الجملة من الامثال . الفآخر ٧٢ .

قال : انك لم تثبت بينونة وراء العالم متناهية أو غير متناهية، فقد قضيت بتلازم وجودي الصانع والمصنوع ، لكنه لا يلزم ، اذ ليس وجوده تعالى مكانياً .

أقول: اذا اعترف بأن العالم لا قبل له، فقد قال بالقدم، فانه لا معنى للقدم الا هذا .

ثم انسه أورد شبهاً للزمان بالمكان حتى يثبت بفساد مذهب الكرامي مذهباً جديداً قصده. فانه لا يخلصه مما يحذرده، وذلك أن ابن سينا يقول بأزمنة متعاقبة في جانب الماضي لانهاية لها، وصور واعراض متعاقبة في تلك الازمنة لانهاية لها، وهي المسماة بحوادث لأول لها، فكيف يبطل هذا؟ وان هذا هو المطلوب نفسه في باب حدوث العالم دون ما يكرره من التشبيهات والتطبيقات ، وما على القائل بهذا القول أو النافي له من وجود الكرامي وعدمه ، ومن كون الصانع مع الزمان أو ليس معه .

قال: انك اذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطلته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع، وان لم تثبت وقت التعطيل والترك فقد وافقتني في الايجاب، فاني أقول: لا يجوز أن يتعطل الجواد عن الجود فيتلازمان. قلت : ولا يلزم من قولنا : لم يفعل وقت [ثم فعل وقت] تعطيل ووقت شروع ، فان في العبارة تجوزاً وتوسعاً ، فان في « لم يفعل » اشعار بالماضي ، وفي « ثم فعل » دلالة على المستقبل ، وليس في العدم ماض ولا مستقبل^٢ .

أقول: يحلل على نفسه ما يحرم على غيره تحكماً، فهو يجوز أن يكون في قوله : « لم يفعل ثم فعل » معنى ما يريد توسع، ولا يجوز أن يكون في قول من يقول « الباري لم يفعل ثم فعل » بمعنى الاجتماع بينهما تجوز ، بل يقول

(١) ليس في نسخة . الف .

(٢) ومستقبل . ب .

يلزمه أن يكون 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 ^١ مذهب خصمك ، فإذا استشهداك بقوله يكون عليك لا لك .

قال: وليس في العقل وقت قبل الوقت، ولا وقت مع العقل ^٢ ، كما ليس

في العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم ميامناً ^٣ ولا مياسراً ^٤ ولادون العالم تحته .

أقول: قولك : ليس في العقل وقت قبل الوقت . خلط وهذيان ، فان

ابن سينا يقول : ليس للوقت قبل أصلاً ، فأنت تقول : ليس وقت قبل الوقت ،

أين لك قبل الوقت حتى تكون فيه وقت أم لا ؟ .

وقولك : لا وقت مع العقل ، هو لا يسلمك ، فهو دعوى بلاينة .

وقولك : كما ليس في العقل عالم وراء العالم ، فالكرامي يقول : بل عالم

هناك وراء العالم ، وأين دليلك على نفيه ؟ .

قال: 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^١ ، وطلب الجاه عند العوام كما هو عادة المذكورين ولا يريد^٢ به الحق ، فانه أثبت أنواع التقدم في المقدمة^٣ الثانية ، ويعلم أن الفعل له أول بمعنى 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]^٤ مع ما أنه معه زماناً يكون متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس وكذلك في كل قسمين .

قال:^٥ فهلا قلت : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن افاضة الجود حيث يتصور الجود ، واذا لم يكن يتصور الجود فلا يسمى ذلك تعطيلاً . أليس لو قال^٦ قائل : اذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً في الجهات غير متناه فقد تعطل عن افاضة الجود وانتقص^٧ الجود عن كماله ؟ .

قيل : اذا لم يكن وجود جسم غير متناه رجوع النقص الى قابل الجود لا الى جود المفيض .

(١) للشوق . ب .

(٢) ولا يؤيد . الف .

(٣) مقدمته . الف ج .

(٤) ليس في نسخة . الف .

(٥) أقول . ب .

(٦) اذا قال . ج .

(٧) اذا انتقص . الف .

أقول: إذا لم يكن تصور الجود فلا يمكن هناك الجواد أصلاً، لأن الجواد يكون باضافته الى جود الجواد ، وهو مطالب ههنا بامتناع زمان لانهاية له في جهة الماضي ، فلا يغنيه التكرار والتمثيل ، بل عليه اقامة الدليل الذي لا يحوم حوله .

قال: - ناقلا عن ابن سينا - : فقد تصور عندك في قضية العقل جواز أن يخلق العالم قبل وقته بزمان ^٢ ، 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 ^٣ ، 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، إذ أقام الدليل على أن جسماً لا يتناهي غير ممكن كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً أو موجوداً بزمان ولكن بشرط أن يكون متناهياً فان زماناً لا يتناهي غير ممكن كما سنبين .

أقول: لم يقل ذلك ابن سينا مبرهنناً لكنه قاله مبيناً لكيفية تصور تقدير الوقت عند فرض الوقت متناهياً، ولا يلزم ابن سينا أن يكون حكم تقدير الوقت حكم تقدير الخلاء بعد أن قام على امتناع الثاني دليل على امكان الاول، بل على وجود مقدره دليل .

قال: - ناقلا عنه - قال : للجسم وضع طبيعي فلا يمكن فرض اللانهاية فيه وليس للزمان وضع طبيعي ، ولا ترتيب عقلي، فيتصور فرض اللانهاية فيه. ثم - قال عليه - : قلت: هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر، لان البرهان

(١) قال . ب .

(٢) زماناً . ج .

(٣) مجمع الامثال ١/١٩٥ ، تفسير القمي ٢/٤١٣ ، الامثال النبوية ١/٣٦١ .

الذي دل على استحالة وجود جسم لايتناهى بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لاتتناهى زماناً، ووجود النفوس النباتية لاتتناهى عدداً، إذا الاوسط فيه أمور أولية.

منها : ان الاقل من الاعداد الموجودة لا يكون مثل الاكثر .
ومنها: أن الاقل والاكثر انما يكونان في العدد المتناهي وما لايتناهى لايتصور فيه الاقل والاكثر.

ومنها: أنه لايتحقق في غير المتناهي جزء معلوم، مثل النصف والثالث والرابع ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة: ولنفرض الكلام أولاً في النفوس الانسانية ، فنقول : لو جعل^١ في الوجود ما لايتناهى من النفوس الانسانية يوم الاحد لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الاثنين ، فان ما لايتناهى عدداً لايزداد بعدد لكن قد ازداد ، فاستثناء نقيض التالي أنتج نقيض المقدم .

أقول : ما نقله^٢ فيه 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 الاولى 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 احدهما متناهية والاخرى غير متناهية، فالأقل^١ والاكثر يتصوران في الجهة الاولى دون الاخرى، ولا يقتضي ذلك تناهي الاخرى. وثانيهما قوله: ان الأقل والاكثر انما يلزمان في العدد المتناهي، وما لا يتناهي لا يتصور فيه الأقل والاكثر، وهو غير محصل، لان تضعيف الواحد مرات لا يتناهي أقل من تضعيف الاثنين بمرات لا يتناهي، وهذا أكثر منه، مع أنهما غير متناهيين .

ثم انه قيد جهة الامتداد الذي فيه النهاية واللانهاية، فيكون الأقل في تلك الجهة متناهيأ، ولا يلزم أن يكون الاكثر منه متناهيأ .

وثالثها : قوله : لا يتحقق 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 ما لا يتناهي عدداً لا تزاد بعدد . فمزيف، لان النفوس متناهية من جهة انتهائها يوم الاحد وغير متناهية من جهة وجودها في كل يوم قبل كل يوم الى الازل، وازدياده في الجهة المتناهية ليس بممتنع ولا بمقتض لنهاية^٢ في الجهة الاخرى .

وأما منطوقه: بأن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. فاظهار لو قوفه على علم المنطق، وذلك لا يسمنه ولا يغنيه من جوع .

قال: وتركيب آخر: ان النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الاحد وهي غير متناهية في يوم الاثنين كان الأقل مثل الاكثر، واذا تناهت النفوس عدداً، فلا بد

(١) والأقل . الف .

(٢) لا نهاية . ج .

أن يبتدىء من نفس ليس قبلها نفس متناهي الاشخاص ، ولا بد من أن يبتدىء من شخص ليس قبله شخص متناهي الحركات والمتحركات، ولا بد أن يبتدىء من حركة ليس قبلها حركة متناهي الزمان العاد للحركات ، ولا بد أن يبتدىء من زمان ليس قبله زمان ، وذلك ما أردنا أن نبين .

أقول : أعاذنا الله من سوء التميز ، أليس لهذه النفوس امتداد فسي جهة الماضي يزيد اثبات تناهيه، وامتداد في جهة المستقبل أثبت تناهيه بفرض انتهائه الى يوم الاحد ؟ . فهذا التناهي كيف اقتضى ذلك التناهي بالزيادة فسي هذا الطرق الدالة على النهاية فيه . وهذه النهاية مستغنية عن الاثبات .

وان قلت: ان مجموع النفوس من الازل الى يوم الاثنين: ولا نسلم لك أن هذه العلة تقتضي التناهي ، فانها ليست أولية ولا برهان عليه . وأما باقي الكلام فبناء على الفاسد .

قال : وتركيب آخر، أن كل حادث بسبب فقد يتوقف وجوده على وجود سببه ، ولو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر أدى [ذلك]^٢ الى التسلسل، وهو باطل لعللة التوقف ، فان ما يتوقف وجوده على وجود شيء لم يمكن تحصيل وجوده الا وذلك الشيء وجد قبله، فلو توقف كل سبب على سبب الى ما لا يتناهي لم يكن^٣ تحصيل هذا السبب الذي وقع الفرض فيه ، لتوقف وجوده على وجود مسالا يتناهي متعاقبة أو محصورة في الوجود ، وذلك غير ممكن .

أقول: توقف وجود الشيء على الأشياء التي لا يتناهي ولا يجتمع في الوجود مما يقول به ابن سينا ، وتوقفه على الأشياء التي لا يتناهي ويجتمع في

(١) فيتوقف . ب .

(٢) ليس في نسخة . الف .

(٣) لم يمكن . ج .

الوجود مما يمنعه، فأضاف جميعها وادعى من غير تمييز وبيان وإيراد برهان انها محال .

فيقال له نيابة عن ابن سينا : لم قلت : ان ذلك غير ممكن بالبديهة ، ولو كان بديهياً لما خالف العقلاء فيه ، فإن أصحابك يجدون البديهي بذلك أم بالبرهان ؟ .

فان قال^١ : ننقل هذا البرهان بعينه الى الاشخاص الانسانية . فنقول : هذا الانسان - ونشير به الى زيد - 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 .

أقول: هذا مثال يصلح لمعلمي الصبيان أن يفهمهم معنى التسلسل. والكلام في بطلانه الذي ادعاه من غير بينة .

قال: وقد اتفقنا^٢ على استحالة وجود علل ومعلولات بلانهاية له ، الا أنهم أجروا هذا الحكم في العلل الفاعلية يوافقها ، ونحن أزمناهم عين ذلك في العئل المادية ، والعلل في توقف المعلولات عليها متساوية .

أقول: 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^٣ مادة الاب مادة الابن، فليس هذا تسلسل^٤ 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 يتبدى من مبدء لها سواء كانت متعاقبة في الوجود ، أو كانت معاً في الوجود غير متعاقبة ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات متناهية، لأنها لو كانت دائمة الحركة لكانت المواليد من تلك الحركات دائمة الوجود غير متناهية - وقد ثبت أنها متناهية . فالزمان الذي هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً ، وهذا غاية ما أردناه .

أقول: لم يحتج في تناهي الزمان الى توسط المتحركات والحركات^١ بل لو قال في أجزاء الزمان من الايام والساعات ، أو في الشهور والايام ما قاله في الاشخاص ، كان كما زعم واذا كان راضياً بالذي [. . .]^٢ فمأخذ التطويل الذي لافائدة فيه الاضياع الزمان ؟

قال : ونقول^٣ أيضاً: البرهان الذي أوردتموه على استحالة بعد لايتناهي أو جسم لايتناهي: هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهي نقطة، وتقدر في وهمك بعداً لايتناهي مبدؤها تلك النقطة، وتفرض خطأ آخر على موازاة ذلك أقصر منها بذراع ، ثم نطبق النقطة 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 أو بعد في جسم غير متناه .

فننقل هذا البرهان بعينه الى أعداد النفوس الانسانية، وأعداد الحركات الدورية وهم لايفرقون بين الصورتين، الأبان الجسم له وضع فيمكن أن يفرض فيه خطان

(١) الحركات والمتحركات . ب .

(٢) بياض في الاصل .

(٣) ويقول . ج .

يبتدئان من نقطة الى ما لانهاية له ، والنفوس والحركات لاوضع لها .
 قيل: مجرد الوضع وغير الوضع لا تأثير 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 ماليتناهي خطأ ، 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]^١ كالبرهان
 كفرسي رهان .

اقول: برهان ابن سينا مبني على التطبيق، والتطبيق لا يعقل الا في امتدادين
 موجودين كما في الاجسام، والتطبيق والامتداد الذي يفرضه في زيد وآبائه وعمرو
 وآبائه ليسا لموجودين ولا لمتوهمين^٢ ، والذي يفرضه في النفوس الانسانية
 الموجودة معاً ليس فيه امتداد لا في الخارج ولا في العقل ولا في الوهم ، لان
 الوهم لا يحيط الا بما لايتناهي ، والعقل لا يحكم الا بما في الوجود ، ففي احدي
 صورتيه يفقد الوجود وان وجد الامتداد ، وفي الثانية يفقد الامتداد وان فرض
 الوجود ، ولذلك لم يكن تطبيقهما لافي الوجود ولا في العقل ولا في الوهم ،
 فكيف تكون سياقة البرهان فيهما متساوية، وكيف كان البرهان كفرسي رهان؟ بل
 كان كرهان فرس^٣ جواد مع فرس منحوت من جماد!

قال: ثم اعلم أن الدور في النطقة والانسان والبيض والدجاج والحب
 والشجر، انما ينقطع اذا عينت الابتداء من أحد الطرفين^٤ ، والالتوقف وجود

(١) ليس في نسخة . الف .

(٢) ولا بمتوهمين . الف ب .

(٣) بفرس . ب .

(٤) أحد طرفي الدور . ب ج خ ل .

أحدهما على وجود الآخر، ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر، وذلك يؤدي إلى أن لا يحصل أصلاً وقد حصل، فلا بد من قطع الدور بأحدهما ، والمبدأ في الأشخاص الإنسانية بالاكمل أولى .

قول: أحسنت بإعلامه العلماء فيما تسلل عنه العوام والصبيان، فإنه ليس بدور^٢ إلا في اللفظ ، لان الشيء إذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده إلى مثل^٣ ذلك الشيء لا يكون دوراً يؤدي إلى أن يحصل، بل ربما يتسلسل والتسلسل وان استحال وجب أن يكون له مبدأ ، فهنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع .

وليت شعري ما هذه الأولوية في جعل الشخص مبدءاً دون النطفة ؟ نعم إذا كان أحد طرفي التردد^٤ بين^٥ أفعاله واختياره بعض حر كانه دون بعض ، ترجح البعض على البعض بالأولوية، أما ههنا فمن أين حصل ان الشخص أولى بالمبدئية من النطفة ؟ ، ان لم يكن^٦ يقرأ في الكتب الالهية خلق آدم عليه السلام ، وإذا كان المبدأ بالاكمل أولى فلم لم يخلق الناس أولاً عقلاء كاملين ، والأشجار أولاً مثمرة كاملة ، ثم ردوا إلى النطف والحبوب . أليس هذا حمقاً وبلاهة وسخفاً من القول ؟ أثبتته في كتابه الذي صنفه للرد على فاضل^٧ الفلاسفة .

قال : ومما يستدل على ابن سينا أنه ذكر في الشفاء: أن الاستدلال بالوجود

(١) يسأل . ج .

(٢) بدور . ج .

(٣) إلى قبل . ب .

(٤) الدور . ب .

(٥) دون . ج خ ل .

(٦) ان لم تكن تقرأ . خ ل .

(٧) أفاضل . ب .

على اثبات واجب الوجود، وبواجب الوجود على الاشياء، أولى وأشرف مما يستدل بغيره عليه ، ومن هذا قال: لان شك أن هنا وجوداً وانه ينقسم الى واجب لذاته والى ممكن بذاته فتكلم على القسمين .

ثم قال عليه : اذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته والممكن ما ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم، بل يستوي عند العقل طرفاه وجوداً وعدمياً واذا ترجح جانب الوجود على جانب العدم احتاج الى مرجح، والى ههنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان . فأقول: المرجح لا يخاو اما أن يكون موجداً ، واما أن يكون موجباً .

أقول : الى ههنا كان الكلام منتظماً، وحيث استقل بالتفرد أفسد الكلام فان الموجب لا يعاند الموجد حتى يقال : اما واما .

قال: وأبطل ' أن يكون موجباً لان الممكن ما يردد بين الوجود والعدم لامرجح الوجوب على الامكان ، فهذا مفيد الوجود لامفيد الوجوب .

أقول: لا يعنون بالموجب الا ما نسميه مرجحاً، لان المرجح ان جاز معه وجود الطرف المرجح لا يكون هو مرجحاً، فان طريان المرجوح على 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 اذا مرجح الوجود على العدم .

قلنا : هو من حيث مرجح الوجوب موجب ، ومن حيث مرجح الوجود موجد ، فهو موجب وموجد معاً .

وأما قوله : لامرجح الوجوب على الامكان . هذيان لامعنى له .

قال : بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظراً الى سببه .

(١) وبطل . ب ج .

أقول: هذا الوجوب اللاحق والكلام فيه ههنا .

قال: والوجود مستفاد له من الموجد نظراً الى ذاته ، اذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم، ولا يقال : الممكن غير ضروري الوجود والامكان لان ذلك متناقض في نفسه لفظاً ومعناً .

ويرجع حاصل القول : الى أن الممكن غير ضروري الامكان ، وكيف يكون ذلك ؟ والامكان ماهية وماهية الشيء ضرورية له ، ولا يفارق الذات ذاته فيتعين أن المرجح موحد لا واجب [و]^١ سقط التلازم الموهوم أصلاً .

أقول: صدق ان الممكن غير ضروري الوجود والعدم ، لكن الوجود المستفاد من الموجد لا يوجد الا بعد أن يصير ضروري الوجود، فيكون موجدته بذلك الاعتبار موجباً .

وأما قوله : القول بأن الممكن غير ضروري الوجود 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]^٢ لا يصح أحدهما بالعكس، ويكذب أحدهما دون الآخر ان كان بمعنى واحد ، ولا يتناقضان لاختلاف المحمولين .
قوله : وكيف يكون ذلك ؟ والامكان ماهية . قول باطل : بل كيف يكون الامكان الذي هو كيفية نسبة ماهية الممكن الى وجوده أو عدمه بماهية الممكن .
وقوله : ماهية الشيء ضرورية . أليس بحجة على كون الامكان ضرورياً

(١) ليس في نسخة . الف .

(٢) ليس في نسخة . الف .

للممكن؟ بل الحمجة هي أن الصفة التي تقتضيه ذات الشيء، ضرورة القبول لذاته، فظهر أن قوله: المرجح موجد لا موجب وسقط التلازم الموهوم أصلاً. قول باطل.

قال: بقي موضع بحث، وهو أنه: متى يضاف الممكن إلى الواجب وعلى كم وجه يضاف الفعل إلى الفاعل، والمقدور إلى القادر؟ فأما متى فلا متى، فلا يقدر فراغ وشغل ووقت فعل ووقت ترك، إذ الأوقات متشابهة، فلا يؤثر وقت على وقت إلا بسبب مخصص.

أقول: كون الفعل في وقت لا تناقض كون الفاعل ليس في وقت، والا لاستندت الحوادث الزمانية إلى غير العلة الأولى الموجد للزمان والزمانيات. وقوله: إذ الأوقات متشابهة. ليس مما يتعلق بقوله: لا متى، فلا يصلح التعليل به.

قال: وإذا كان الفاعل كما كان ولم يحدث أمر، ولم يحدث تخصيص^١ ولا ترجيح^٢ سواء أأزمه وجوداً أو سبقه؟

أقول: إذا لازمه وجوداً أو سبقه سبقاً بالذات، لم يحتج إلى تخصيص وترجيح، بل كون اللازم موجوداً مع الملزوم دائماً.

قال: وعند القوم إنما يترجح^٤ الوجود على العدم في الممكن لذاته بإفاضة ذاته تعالى، فيطالبون بنفس الأفاضة والإيجاب، ويقال^٥: ما الذي اقتضى كونه

(١) فلم يحدث. ب.

(٢) مخصص. ب. ج.

(٣) مرجح. ب. ج.

(٤) يرجح. ج.

(٥) فيقال. ب.

(٦) مقتضياً. ب.

مفيضاً موجباً^١ كما طالبونا بوقت الافاضة والايجاب ؟

اقول : انهم يقولون بكون ذاته مقتضية للافاضة لذاته لا لشيء غيره ، ولا يمكن للمصارع مطالبتهم بالمقتضي للموجب ، ولهم أن يطالبوه بتغير مخصص يخصص بالافاضة والايجاب منه تعالى بوقت^٢ دون وقت .

قال : وكان جوابهم : أن ذاتاً يفيض منها شيء أشرف من ذات لا يفيض منها شيء . قيل لهم : هذا يشعر باستفادة الكمال من الافاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : ان الفيض منه تبع لكماله ، لا أن كماله تبع لفيضه .

قيل لهم : فلم يكن إذاً مفيضاً موجباً [بالذات]^٣ ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير افاضته وايجابيه .

اقول : هذا الذي أجاب عنهم بأن ذاتاً يفيض منها شيء أشرف من التي لا يفيض منها شيء ، جواب لا يليق الا بأمثاله من المذكورين الذين يتصورون الذوات متساوية في الذاتية وتمايزون 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 في نسخة . ج .

يكون افاضة ، ولا تفاوت في الحقيقة ، كما قلت في التحريك والحركة .
قال: وهذا حكم التبع والتابع أبدأ مع المتبوع في الوجود ، ولكن
لا يضاف الى المتبوع مقصوداً وبالذات بل تبعاً وبالعرض . قول غير قولك يحصل
لان كل علة تقع لمعلوله ، ولا يقال : انه ليس يصدر عن علته بالذات .
وأما أنه غير مقصود ، فان أردت أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب ،
وان أردت به أن العلة لا يقصده - أي لا يكون له في ايجاده قصد غير ذاته -
فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها .

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

أقول: مطالبتمهم صحيحة، اذا جعلت الابداع لامن ذات المبدع بل بحسب
أمر خاص ، ومطالبتك فاسدة لانهم جعلوا سبب الابداع الذات لا غير .
قال: وألزمتمونا حدوث حادث لامر حادث، وألزمناكم وجود الموجودات
تبعاً وبالعرض لا بالاختيار، والقصد الاول، والطبع والاتفاق باطلان، لامدخل
لهما في كماله تعالى .

أقول: ألزموك أن حدوث حادث لامر حادث يقتضي تخصيص الحدوث
بوقت دون غيره، وكانوا ملتزمين أن وجود الموجودات تبع لذاته بالذات والقصد
الاول لا بالعرض من غير الزامك اياهم ، وأنكروا الاختيار والطبع والاتفاق ،
لاقتضاء ذلك كون المبدأ متكرراً .

قال: بلى^٢ نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعني

(١) قال . الف ج .

(٢) بل . ب .

ترجح جانب منها على جانب [قلنا] ^١: ولا بد من مرجح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

أقول : 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 إمكان 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 ؟

قال : واضافة الممكنات اليه تعالى ووجوه الاضافات [اليه] ^٢ مختلفة : فمنها الافاضة ^٣ والايجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الارادة والاختيار والقصد [والايثار] ^٤ فلك أن تؤثر الاشرف فالاشرف منها .

أقول : القول بوجوه الاضافة المتعددة قول بتكثير المبادئ ، لان الذات مع وجه يقتضي غير ما يقتضي مع وجه آخر . والايجاب والاختيار متقابلان ، ولا يمكن أن يوصف ذات بهما الا من وجهين متقابلين . والطبع والميل خاص لمن لا يتخلف أفاعيله ، والغرض والقصد يشعان بنقصان من يتوجه نحوهما ليستكمل بحصول غرضه ومقصوده ، والحكمة ليست من هذه الوجوه المعدودة انما هو افاضة أشياء منتظمة ومتمتنة بحسب العلم بها وبنظامها ، وانما يكون لنا أن نؤثر الاشرف فالاشرف اذا كان أفعاله موقوفة على رأينا . وليس شيء من هذا بضار لابن سينا ، لانه لا يقول بغير الافاضة والايجاب والحكمة التي هي

(١) ليس في نسخة . ج .

(٢) ليس في نسخة . ج .

(٣) الاضافة . الف .

(٤) ليس في نسخة . ب .

واحد في المعنى ومتكرر بحسب الاعتبارات التابعة للذات .

قال: والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الافاضة بالاختيار والارادة والخلق والامر والملك لما في هذه الافاضة من كمال الجلال والاكرام ولما في سائر الوجوه من النقص والانثلام .

اقول: هذا تمسك بالنقل، وللنقل وجوه بعضه له اذا كان صادقاً وبعضه عليه اذا لم يكن صادقاً ، وتلك صناعة غير ما هو فيها .

قال: ففي الايجاب والاضافة شبه^١ التوالد والتناسل^٢ ، وفي الطبع والميل شبه القسر والحاجة ، وفي الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة ، والله تعالى منزه عنها . تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام^٣ .

اقول: القول بأن الايجاب والافاضة شبه التوالد والتناسل^٤ ، قول شعري لا محصول له ، والقول بأن : في الطبع والميل شبه القسر والحاجة . أقول : والطبع والميل يقابلان القسر ، فكيف يكون ههنا^٥ شبهه ، بل^٦ يكون أشبه من جهة التقابل ، لا من جهة المناسبة ، والحاجة لا يناسب الطبع أصلاً وانما يناسب الميل الاختياري لا الطبيعي .

وهذا الكلام ليس مما يتعلق بمصارعتة .

(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 .

وإذا تقرر هذه القاعدة في التقدم والتأخر ، تبين أن الوجوه المذكورة جارية كلها في المعية . فنعود^١ فنقول^٢ : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان، فإن وجود الباري تعالى ليس زمانياً، وكما لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زماناً كذلك لا يكون معه زماناً . وليس العالم معه تعالى بالمكان ، فإن وجوده ليس بمكاني ، فكما لا يكون فوقه مكاناً^٣ لا يكون معه متيامناً أو متياسراً مكاباً . وليس العالم مع الله تعالى بالشرف ، فإن واجب الوجود لا يساوي بجائز الوجود بالشرف ، وليس العالم مع الله تعالى بالذات .

أما عندهم فلان الموجب لا يكون مع الموجب بالذات، وأما عندنا فلان الموجد لا يكون مع الموجد بالذات، وليس العالم مع الله تعالى بالطبع، فإن وجوده لا من طريق العدد ، 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^١ .

وقد أخبر عن سر المسألة ، ونص على متن الحكمة وقطع الامر بما يقل الحر^٢ 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^٣ على ممكن^٤ 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 زمني .

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 معاوية متتالية مستحيل الوجود وقد بينا ذلك بما فيه منقح .

أقول: قوله - بعد نفي المعية عنه تعالى - : انه كان متقدماً على كل شيء بكل وجه . يناقض كلامه فيما مضى ، فانه نفي 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] 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 الهيمولى ، قديسات^٢ عن الاحياز المكانية والاحوال الزمانية ، والاعراض الجسمانية ، لها مبدأ ذاتي وأول وجودي ابتدعها^٣ الباري تعالى بقدرته ابتداءً ، واختراعها على مشيته اختراعاً .

أقول: هو مطالب باثباتها ، ثم بامسكان كونها كثيرة ، ثم ببيان وجوب مفارقتها وتجريدها ، ثم ببيان كيفية ابداعها واختراعها . وليس في النقل ذكر مفارق للمادة مجردة عن الهيمولى قديس عن المكان والزمان والاعراض الجسمية فاذن يجب بيان ذلك من العقل لا من طريق^٥ 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 الكلمة واحدة عبر عنها بلفظة « كن » المؤلفة مسن حرفين ، وان أثبتها بالعقل فأين المقدمات ؟ اذ ليس الحكم بوجودها بديهيأ ، وما يعني بالمظاهر والمصادر ؟ وهنذه المظاهر

(١) ليس فى نسخة . الف ج .

(٢) قديسات . ج .

(٣) أبداعها . 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 المبادئ الروحانية بها تعلق أوفيها تصرف، فقد ناقضت قولك بكونها قدسيات من الزمان والمكان والاعراض الجسمانية، وان كنت تريد بها أنها على مثل تلك الروحانيات - كما يقول أصحاب الاصنام في هياكل أصنامهم - فكيف يليق أن يكون الجسماني مثالا وشبيهاً للروحانيات ؟

قال: فانما يتبدى الدهر والزمان حيث حدوث الحركة ، وانما يتبدى الحركة منها حيث الشوق الطبيعي ، والنزاع الطلبي الى كمالاتها ، فالاولية الزمانية لا يكون^١ الا للمتحركات ، والاولية الذاتية لن يكون^٢ الا للمفارقات . والرب تعالى هو الاول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر كان بعده [فهو الاول والآخر] وليس وجوده زمانياً . والظاهر والباطن ، أي ليس وجوده مكانياً .

أقول: القول بالدهر مع القول بكون الحركة متناهية يكون على اصطلاح آخر ، واذ كان معنى الاول والآخر أن ليس وجوده زمانياً ، فالمفارقات بزعمه أوائل وأواخر ، واذ كان معنى الظاهر والباطن أن ليس وجوده مكانياً فالدهر والزمان وسائر الاعراض وجميع المفارقات كذلك.

(١) لان يكون . خ ل .

(٢) ان يكون .

قال : وأمثال هذه المتناقضات^١ لفظاً متفقات في حقه تعالى معنى ، فالمكان والزمان توأمان .

أقول:^٢ تراكضا في رحم واحد وارتضعا من ثدي واحد، ونوغي عليهما في مهد واحد ، فاضرب الدهري بالجسمي والجسمي بالدهري ، واطلب دين الله عزوجل بين الغالي والمقصر ، وجلال الله تعالى فوق الاوهام والعقول فضلا عن الزمان والمكان .

وحيشما اتسعت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر الحائل في عرصات المطلوب صار مايرام في وضوحه^٣ غامضاً ، وما يتمنى قبضه^٤ غائضاً، وكلت الآلة وصلت الحالة، وعاد العقل الانساني هباء والحيلة^٥ عناء. فلا وجه بعد هذه المعاني التي اطلعت عليها شمس العظمة وطبختها^٦ في أمواج البحار ونسجتها^٧ في ادراج الرياح، الا الركون الى الشرع الظاهر والحرم^٨ الظاهر، فانه يؤنس كل الانس وليس يوحش كل الايحاش، ولو أنه لم يرو كل ارواء لم يعطش كل الاعطاش.

أقول : هذه كلمات موهومات موهومات كلها شعرية ودون الشعرية، وجعل فيه مطابقات وموازنات ، واعترف بالعجز أخيراً وأمر بانباع الشرع ، وليس ذلك مما نتكلم نحن فيه .

(١) المناقضات . ج .

(٢) زائد في نسخة . ب .

(٣) ما ترا في وضوحه . ج . ما ترامى في وضوحه . ب .

(٤) قبضه . الف خ ل .

(٥) واستحالت عناء . ب .

(٦) طبخها . ج .

(٧) سنجها . ج .

(٨) الحنفى . ج .

قال المصارع : ولما انتهيت^١ في الكلام في هذه المسألة الى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة ، شغلني عن بيانها ما قد تكأدني ثقله ، وبهضني حملة ، من فتن الزمان وطوارق الحدثنان والى الله المشتكى وعليه المعول في الشدة والرخاء ، فاقنصرت على ايراد رؤوس المسائل من أسئلة وشكوك ، واشكالات وممارات عقول ، فمن حلها فهو أولى^٢ . والله ولي التوفيق .

أقول : وعد في المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى ، وأما السابعة فهي مسائل مشكلة ، وقد أوردتها 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

(مجازاة العقول)

قال : في فصل سماه مجازاة العقول : ان الحكيم يطلب العلة في كل شيء والسبب لكل حادث ، اما علة فاعلية ، أو علة مادية ، أو علة غائية ، وقل ما يطلب العلة الصورية^٣ .

أقول : الحكيم لا يطلب العلة في كل شيء والا لتسلسل الطلب أو دار لكنه يطلب العلة لما له علة ، ولا يطلب أيضاً لجمع 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: ^١ فأول ما يسأل عن حصر المبادئ، أهي محصورة في عدد معلومة أم غير محصورة ولا متناهية؟

أقول: ^٢ أقدم 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: ^٣ فان كانت محصورة بعدد فلا عدد أولى من عدد .

أقول: ^٤ لو كانت المبادئ غير متعددة ثم تعددت بعدد خاص لبحسب ذواتها، لتوجه ما قال : انه ليس عدداً أولى بها من عدد، أما اذا كان صدورها عن المبدأ الاول لوجوه يقتضي تعددها فذلك العدد المقتضي أولى بها من غيره لا بل يجب أن يكون هو لا غير .

قال: ^٥ وان من الاوائل [من] قال: المبادئ 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 في نسخة . ب ج .

أقول: ^١ يرد على كل قول من هذه الأقوال كلام، إلا أنه ليس مما يتعلق

ببحثنا .

قال: وابن سينا يميل الى أنها تسعة ، هي العقول والمفارقات ، وربما

يزيد على ذلك حتى يبلغ بها نيفاً وأربعين عقلاً .

وربما يقول: تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات، وتعددت النفوس

بعدد الافلاك ، ولربما دل الرصد على أنها تسعة فثبت أن المبادئ تسعة .

فما الذي ينجينا من هذه الحيرة ، ومن الذي يخلصنا من هذه الورطة ؟

أقول: ^٢ 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: تنعدد العقول بتعدد النفوس

لان اختلاف حركات النفوس يدل على أنها تبندىء في طلب الكمال بمبادئ

مختلفة ، وتعدد النفوس بتعدد الافلاك التي يدل على تعددها اختلاف الحركات

الموجودة بالرصد ، وليس بين هذه الأقوال مباينة ومناقضة ، انما هي بحسب

استدلالات عقلية وتوقف فيما 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 تمايز بالفصول النوعية كالنطق للانسان أو بعوارض

شخصية كالشكل والصورة للانسان أم بوجه آخر، كما نص عليه أنها تمايز ^٣

(١) قال . ب .

(٢) قال . ب .

(٣) تمايز . خ ل .

بالحقائق الذاتية. وهذا القسم ليس بمعلوم، فإن اسم الجوهرية قد شملها شمولاً ذاتياً كالجنس، فلا بد من تمييز بفصل ذاتي^١، ولا بد من عوارض شخصية عينية حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا أو ذلك.

أقول: الأول تعالى يمتاز عن غيره، ويمتاز عنه غيره من المعقولات، كالأجناس العالية والمعاني العارضة لها المسماة بالأمور العامة، كالوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والامتناع والحدوث والقدم بحقائقها المخصوصة. ويمتاز كل واحد من غيره أيضاً بالحقيقة الذاتية التي له.

وأما ما عدا الأول من المفارقات يشترك في جنس الجوهر، ويتميز بالفصول النوعية، فهي أيضاً تتميز بحقائقها الذاتية، فإذا تعين كل منها بحقيقة واستند إلى علة فلا يحتاج بعد ذلك إلى مميز عارض شخصي، بل يمكن أن يشار إليها بحقائقها إذا عرفت، أو باستنادها إلى عللها، أو بأن من شأنها أن يكون كذا وكذا.

وهذه وإن كانت عوارض غير مشتركة^٢ ولكن ليست من المشخصات التي ليست بمشتركات الماهية، وهذا كله مما دلت عليه الدلائل العقلية.

قال: ولا يكون ذلك إلا بأبدان لها كالأفلاك، فلا يكون إذاً مفارقة^٣ مجردة عن المادة من كل وجه، ولا يحصل الفرق بينها وبين النفوس الإنسانية، وحيث يمكن فيها هيآت من أحوال حركات الأفلاك، كما تمكنت في النفوس الإنسانية من حركات الأبدان. وبالجمله فيخرج عن أن يكون مفارقة^٤ من كل وجه.

أقول: لا تحتاج الماهيات المتميزة بحقائقها إلى أبدان لها في إمكان

(١) نوعي . الف .

(٢) غير مشترك فيها . خ ل .

(٣) مفارقات . ج خ ل .

(٤) مفارقات . ج خ ل .

الإشارة إليها ، فإن الإشارة العقلية تختلف بحسب الاختلاف^١ الحقائق ، وليس تعلق النفوس الفلكية بالأفلاك هي المقتضية لتعددتها وتشخصها ، لأنها متعددة بحقائقها ومتشخصة باستنادها الى عللها ، بل ربما يدل عليها عندنا باسنادها الى أفلاكها ، وهي بحسب الدلالة العقلية بالقياس الى من لا يعرفها بحقائقها ، وليست احتياجها في أنفسها الى ذلك ، انما يحتاج في استكمالها بأن يخرج من القوة الى الفعل من جميع الجهات الى أبدان هي الأفلاك .

وأما النفوس الانسانية عند من يقول باتحاد ماهيتها ، فقد تميز بحسب اختلاف أبدانها ، لا بأن تكون الأبدان علة لتميزها ، بل بأن يكون عوارضها كالمزاج شرطاً في حدوثها ، فإذا حدثت استكسبت هيئات بدنية ومزاجية بها يميز 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 الأبدان لا في حقائقها ولا في تميزها ، بل في استكمالها كما مر في النفوس الفلكية .

وأما ما عدا النفوس المفارقة من الأشخاص المادية وغيرها ، فإنها اذا شاركت في الماهيات تعددت بالمواد والازمنة والامكنة على ما مضى شرحها . واذا^٢ تبين أن النفوس تحتاج في استكمالها الى الأبدان تبين أن العقول التي لا يكون فيها شيء بالقوة من شأنه أن يخرج الى الفعل ، لم يحتج الى الأبدان^٣ لا في ماهياتها ولا في تميزها ولا في استكمالها ، فتكون مفارقة من كل وجه ، وبه ينحل اشكاله الذي حار فيه عقله .

(١) بحسب اختلاف . ج .

(٢) واذا . ب ج .

(٣) ابدان . ب ج .

(اشكالات)

ثم قال - في فصل وسمه باشكالات - : الجسم مركب من مادة وصورة يستدعي علة فاعلية ، فما العلة لوجود المادة ؟ [وما العلة في وجود الصورة ، وما العلة لتركبهما معاً ؟ فان كان الامكان في ذات العقل الاول هو العلة لوجود المادة] ' ، فالامكان في كل موجود غير واجب الوجود ، [و] كذلك فليناسب وجود المادة حتى يوجد كل موجود ممكن مادة ، بل الامكان طبيعة عدمية ، فلا يناسب وجود شيء ما ، والعلة في وجود الصورة لا يجوز أن يكون امكان وجوده بل وجوب وجوده بالغير وجوب الوجود بالغير في كل موجود غير العقل الاول [على] ^٢ وتيرة واحدة فليناسب كل صورة .

وبالجملة كل ما يذكرونه ^٤ من وجوه المناسبات في الفلك ^٥ فهو موجود في المعلولات ، وليست العلة يعقل بعليتها من 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 في نسخة . ج .

(٢) ليس في نسخة . الف ج .

(٣) ليس في نسخة . الف .

(٤) ما يدركونه . ب .

(٥) في اللل ، خ ل .

والامكان الذي ذكر: ان طبيعته عدمية. ليست علة بالاستقلال، انما هو شرط والشرط يجوز أن يكون عدمياً ، فهذا على الاجمال .

وأما التفصيل^١: فالعلة الاولى بشرط وجود العقل الاول علة لصورة الجسم الاول وهو الفلك^٢ الاقصى المحيط بالكل، وبشرط امكانه علة لمادة ذلك الجسم وليست الامكانات متساوية ولا الوجودات ، حتى يجوز أن يكون وجوده غيره أو امكان غيره يقوم مقامه .

وأما الامكانات فلا أنها اضافات الماهيات الى وجوداتها وعدماتها والماهيات مختلفة ، فكذلك امكاناتها، ألا ترى ان الاضافة الى الكم يكون بالطول والقصر وبالكثرة والقلة ، والى الكيف يكون بالشدة والضعف ، وكذلك في سائر المقولات؟ فكما أن الطول لا يناسب الشدة. كذلك امكان المعلول الاول لا يساوي امكان المعلول الثاني ، والوحدات مختلفة بالتقديم والتأخير والاولية وعدمها . واذا اختلفت الشروط اختلفت المشروطات، كما أن الحرارة تؤثر في الجسم الذي [ليس]^٣ فيه نداوة باسوداده ، والذي فيه نداوة بابيضاضه ، فلاختلاف الشروط والاعتبارات اختلفت المعلولات ووجب وجودها بوجود عللها ، فلم يبق للسؤال عن اولوية عللها وجه .

واعلم أن وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها، وعند العقل متأخر عنها، وباعتبار تقدمها يكون للصور^٤ تقدم على المواد كما تبين في الكتب الحكمية ، وليس لنا أن نعرف علل الاختلافات الا بالوجه الاجمالي ، وذلك

(١) واما بالتفصيل . ب ج .

(٢) للفلك . الف .

(٣) ليس في نسخة . ج .

(٤) للصورة . ج .

بأن تيقن أن صدور الكثرة المختلفة المهيئات^١ عن الواحد غير ممكن ، اما أن كل موجود معين من الموجودات كيف صدر ، وما علتة التامة ، وما 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 شىء من العلوم أن يحصل له احاطة تامة ، بل يعلم الاصول والجمل ويكون غاية علمه العجز عن الحقائق والدقائق كما هي في الوجود .

قال: ثم الاستعداد في المادة ليس منشأ بها في جميع المواد، بل مختلف فما سبب الاختلاف فيها ؟ فانما تختلف الصور لاختلاف استعدادات المواد .

أقول: سبب الاختلاف اختلاف المواد، وسبب اختلاف المواد اختلاف شرائط وجودها ، والاعتبارات التي صدر وجودها بانضمامها الى الموجد .

ثم الاستعداد أمر اضافي ويختلف باختلاف ما يضاف اليه كما مر، والصور التي لا تفارق المواد لا تختلف باختلاف استعدادات موادها فقط لانها متقدمة على موادها نوعاً من التقدم ، ثم ما يعرض لموادها من الاستعدادات وغيرها ، بل يختلف باختلاف عللها أولاً، ثم تشخص أشخاصها مختلفة بحسب تلك الاستعدادات المختلفة .

وأما الصور المفارقة لموادها فهي^٢ تختلف باختلاف استعدادات موادها وبأسباب تنضم الى ذلك .

قال: والهولى الاولى لا تختلف استعداداً ، بل هي مستعدة لقبول صور الجسمية فقط .

(١) الماهيات . الف ج .

(٢) فهل . خ ل .

أقول : ولصور نوعية بها يتم وجود أجسامها ، فانه لا يوجد جسم مطلق

لا يكون نوعاً خاصاً من الاجسام ، ولولم يكن الهيولى مستعدة لها لما حملها.

قال : فأما مقادير الصور والاشكال في الصغر والكبر والاقبل والاكثر

والخاصية والاثر فيستدعي عللا يناسبها ، فمما تلك العلل ، ومما الذي أوجب

اختصاص الهيولى بقبول صورة جسم الكل على المقدار الذي هو عليه ، ليس

يزيد ولا ينقص ؟

أقول : انا نعرف نهاية المقادير . وأما تعين مقاديرها فنعرف على الاجمال

أنه يكون سبب اختلاف عللها بالقرب والبعء من العلة الاولى ، وبحسب ماهياتها

ووجوداتها وسائر الاعتبارات والشروط اجمالاً ولا نعرفها تفصيلاً . وليس هذا

في المقادير فقط ، بل في حصة كل جسم من كل مقولة ، وكذلك في المركبات

فاننا نعرف أن الانسال لا يصير في العظم كالفيل ، ولا في الصغر كالبعوضة الا

لعله يقتضي ذلك ، ولا نعرف تفصيل ذلك ولا تعيين تلك العلة ووجه مناسبتها

لهذا الامر . ولو طلب المصارع علل جميع ما في الوجود لضاق عليه المسلك

ولم يضمن له أحد من الحكماء بيان جميع ذلك على التفصيل ، وانما يلوح هو :

ان له علماء يحيطون علماً بجميع الاشياء ، فليطلب عنهم هذه الدقائق التي عجز

الحكماء عن بيانها .

قال : وانكم طلبتم العلة لكريتها فقلتم ^١ : ان العلة اذا كانت واحدة

والمادة واحدة وجب أن يكون الجسم متشابه ^٢ الاجزاء ، وهو شكل الكرة ،

اذ لازوية فيها يتخصص بها شكلاً مربعاً أو مثلثاً أو غير ذلك ، فهلا طلبتم لمقدار

الكرة علة أخرى ؟ !

(١) فكنتم . ج .

(٢) متشابهة . ب .

أقول: طلبوا وعرفوا أن اختلاف مقاديرها لاختلاف موادها وصورها
اجمالا ، وأما التعيين^١ فلم يقدرُوا على ذلك ، فاعترفوا بالعجز ، ولم يموهوا
على الناس بادعاء الاحاطة بالمعارف كلها زوراً وكذباً .

قال: وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجماً كان أو فلماً علة؟ فيعرف منها^٢
مقادير الاعظام والاجسام، وكذلك القول في أبعادها وأما كونها وحرركاتها وأزمانها
فان المجسطي^٣ ليس يقرر الا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة وجودها ،
والالهيات يشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية .

أقول: انهم لا يدعون الغيب، بل يتأملون فيما ثبت كونه من الموجودات
ويحصلون بقدر استطاعتهم علماً مطابقاً لما عليه الوجود ويعترفون بالعجز عما
لا يستطيعون أن يحيطوا به علماً . وهذا هو تفسير الحكمة والالهيات كما اشتمل
على بعض العلل الغائية اشتمل على بعض العلل الفاعلية والمادية والصورية بحسب
ما تدركه العقول .

قال: والمطالبة توجهت عليهم في هذه المسائل توجه مطالبة الغريم على
الغريم الماثل ، واذا أعيانك جاراتك فعوكى على ذي بيتك^٤ ، « ما أشهدتم
خلق السماوات والارض »^٥ الآية .

أقول: لو ضمنوا للمصارع الخروج عن عهدة الجواب عن حل سؤالاته
المتوجهة وغير المتوجهة ، أو ضمنوا له بيان كل ما يحيط علم الله به ضمان ذي

(١) التعيين . ب .

(٢) بها . خ ل .

(٣) المجسطي .

(٤) مجمع الامثال ١ / ٧٨ .

(٥) آية ٥١ . سورة ١٨ .

بيته الذين أشهدهم الله خلق السماوات والأرض وخلق أنفسهم، وكانوا مصادر لجميع العقول والنفوس المفارقة في بدء الفطرة، لتوجهت مطالباته عليهم حتى يؤدون إليه حقه، إن رأوه أهلاً لأن 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 لمطالبته عليهم.

والعجب ممن يكون له ذو بيت غني فترك السؤال منه، ويسأل عن جاراته الفقراء والضعفاء والمساكين، ويشنع عليهم بما هم معترفون به.

فصل

(سؤالات واشكالات)

ثم قال - في فصل سماه بسؤالات واشكالات : إن كان كل متحرك يستدعي محرراً، فإن كان المحرك متحرراً كاستدعي أيضاً محرراً، ويتسلسل القول فيه إلى أن يستند إلى محرك غير متحرك، فلا يخلو بعد ذلك إما أن يكون ذلك المحرك الأول ساكناً أو غير ساكن ولا متحرك، وإن كان غير ساكن ولا متحرك، فيجب أن يكون جوهرًا عقلياً، فما الذي أوجب فيه أن يكون محرراً لغيره، أشوق بحمله، أم كمال يطلبه؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أيمكن الوصول إلى كماله أم لا يمكن؟ فإن أمكن ووصل فيجب أن يقف من التحريك فتسكن المتحركات كلها، وإن لم يمكن ولا يصل إلى كماله البتة فهو إذاً متعب أبداً، دائم العذاب، متواصل الاحزان

(١) عن ج .

متزايد نقصان ، لايزداد بحركته الا شوقاً الى كماله ، ولا شوقه الا بعداً عن كماله .

وان قيل: انه ينال في كل حركة كمالاً جزئياً، فالتذاه بكماله الجزئي يلهيه عن أذى الشوق الى كماله الكلي .

قيل : بل توقف العقل عن نيل كماله يلهيه عن الالتذاز 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 ، فمما الذي أوجب تعيين القطبين بالمكان الذي هما فيه^١ الان؟ واجزاء الكرة متساوية متشابهة وليس جزء من جزء ، وانما أطلب بهذه المطالبة العلة الفاعلية لا الغائية .

ثم ان كانت حركات الاجزاء مكانية ، أوجبت خرق تلك الاجرام ، وهي لا تقبل الخرق ، وان كانت وضعية فالحركات الوضعية انما تحدث اذا استبقتها حركة المكان والابن كالمربع ذو وضع ، فاذا تحركت نقله^٢ الى شكل آخر غير التربييع حدث له حركة في نفسه^٣ الاجزاء بعضها الى بعض ، فلايسد من حركة النقلة لبعض الاجزاء حتى يتبدل^٤ 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 لا يجوز أن تكون المحركات والمتحركات متسلسلة]^١ .

ثم انه ان لم يجوز فلم لا يجوز أن يكون المحرك الاول ساكناً ؟
قوله : السكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها . يقال : لانسلم أن السكون ضد الحركة ، ولو سلمناه فلم لا يجوز أن يكون الضد مقتضياً لضده ؟ كما يفعل الحار تبريداً عند الطبيعيين ؟ وان سلمنا أن السكون لا يفعل الحركة ، فلم قال : ان الساكن لا يوجب الحركة ، والساكن ليس بضد الحركة ؟ .

ولم قال ان كان غير ساكن ولا متحركة فيجب أن يكون جوهرأ عقلياً ؟ ولم لا يجوز أن يكون طبيعة ؟ فانها مبدأ الاول لكل حركة وسكون بالذات ، ولم لا يجوز أن يكون قوة كالجازبة والدافعة أو صورة كصورة النار المصعدة لجسمها الى فوق ؟ أو صورة نباتية تحرك أجزاء النبات ، أو نفساً منتطباً كنفوس الحيوانات وما لم يبطل هذه الاقسام البين وجودها ، كيف يجوز له أن يحكم بوجود كون المحرك الذي ليس بساكن ولا متحرك جوهرأ عقلياً ؟ !

ثم ان الجوهر العقلي لا يكون فيه شيء بالقوة من حيث هو عقل ، فكيف تقتضي الحركة التي هي خروج ما من القوة الفعل ؟ سلمنا انه جوهر عقلي ، فلم أوجب أن يكون الموجب لتحريكه شوق أو طلب كمال ؟ وبأي علم عرف أن السبب لتحريك الجوهر منحصر فيهما ؟ .

وان سلم له ذلك فلم قال : انه اذا وصل الى كماله وقف ؟ وذلك يكون اذا لم يكن له كمال آخر ، فلم لا يجوز أن يسبح له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع ؟ .

(١) بين القوسين ليس في نسخة . ب ج .

ولم قال : انه اذا وقف متحرك ينتهى الى محرکه أي اكماله، وقف جميع المتحركات ؟ وذلك يكون اذا كان المحرك للكل محرکاً واحداً .

ولم قال: انه ان لم يصل الى كماله فهو متعب؟ والتعب انما يحصل بالانحلال اجزاء المتحرك الحساس بذلك ، فلم أوجب أن يجوز عليه الانحلال، ويكون له الاحساس بالانحلال ؟

ولم قال: بأنه معذب؟ والعذاب انما يحصل من حال غير ملائم فلعل الحركة نفسها ملائمة له فلا يتعذب^٢ بها .

ولم حكم بحزنه؟ والحزن يحصل لمن يفعل نفسه بقصور شيء مركبة ليست بوضعية خالصة ، والحركة الوضعية الصرفة كحركة الكرة على مركزها ومحورها الثابتين لا تكون مسبوقه بحركة الاين لافي الكرة ولا في جزء منها ، اذ لا جزء لها الا بالعرض ، واذا فرض لها جزء لا محالة يكون محاطاً بغيره من الاجزاء، فتكون السطوح المحيطة بالجزء من الاجزاء المحيطة مكان ذلك الجزء . والجزء لا يخرج من تلك السطوح ، فلا يكون حركة أينية يسبق على الوضعية بل قد قام البرهان على كون الحركة الوضعية أقدم الحركات ، وان الحركة الاينية لا يوجد الا بعد وجودها .

(فصل)

(الشك)

قال: - في فصل سماه « بشك » : العلة والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجود، ووجد منه شيء آخر، ثم قد يكون فيه وجوده من ذاته وقد يكون من

(١) هي . ب .

(٢) فلا يعذب . خ ل .

غيره ، وما يكون من غيره فقد يكون كالجزم لما هو معلول له كالصورة والمادة ، للجسم ، اذلا يكون كالفاعل والغاية على التقسيم الذي ذكره ابن سينا في كتبه ، وغرضه حصر العلة 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 لاماديتها، والاحكام المعقولة تتغير بتغير الاعتبارات والمصارح بتشكك اغفلته عنها .

قال : ثم التقسيم الذي أورده ليس بحاصر لجميع اقسام العلة، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الاقسام التي أوردها كما عدوه من الالة .

أقول: الالة جزء من العلة الفاعلية ، فان الفاعل لا يراد به شخص فقط ، بل يراد به ما يصدر عنه الفعل ، والفعل لا يصدر من الصانع بغير آله .

قال : وما ذكروه من تقوم به ، احتراز لفظي ليس يمنع معنى العلية والسببية .

أقول: كل ما لا يدخل له في تقوم المعلول به لا يكون علة ولا سبباً، وليس هذا لفظياً بل معنوياً .

قال: ولو قيل الفاعل والغاية كائناً 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 العلة اذا يكون جزءاً من المعلول ربما يكون لم يحتمل

كون المادة آلة والصورة التي يقال ههنا ليست بالصورة التي في نفس الفاعل فان الذي في نفس الفاعل لا يكون جزءاً من المعلول، بل هي ما يتم فاعلية الفاعل بها ، وربما تكون هي مبدأ لصدور المعلول عن الذي قيل له 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)

(في اثبات النبوة)

ثم انه أورد فصلاً وسمه «بإثبات النبوة» من مدارك العقل ومنهاجه فقال فيه: مخرج العقول الهيولانية الانسانية من القوة الى الفعل يجب أن يكون عقلاً بالفعل فانها لا تخرج بذواتها الى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة هو مبرهن ومسلم، فلا ينبغي أن يكون ذلك المخرج الذي هو عقل بالفعل واحد بعينه هو العقل الفعال المدبر فلملك القمر يسمى^١ واهب الصور ، دون العقول التي هي مدبرات لسائر الافلاك أو معها بالشركة، ولم لا تضاف^٢ الصور كلها الى العقل الاول الذي هو واسطة الكل، فيكون هو الواجب الفعال، ولا يتكثر بتكثره الصور، كما لا يتكثر العقل الاخير^٣، بل ولم لا يضاف الصور كلها الى واجب الوجود الاول تعالى وتقدس، فلا يتكثر ذاته [فيه] بتكثر الصور تبارك الله الواحد القهار العزيز

(١) سمى . ج .

(٢) لم لا يضاف . الف ب .

(٣) الفعال . ب خ ل .

الجبار الحكيم الوهاب .

أقول : 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 ، لأن العقل لا يدبر الاجسام بل انما يدبرها النفوس ، وعقل فلك القمر هو الذي يكمل النفوس المدبرة لفلكه ، وانما سمي العقل المكمل لنفوس البشر فعلا لكثرة أفعاله بالقياس الى الاشخاص ، وانما قيل : انه واهب الصور ، لانه يكفي فيه وحتى لا يحكم بكثرة الاحتياج اليها ، فانه يمكن أن يكون مكملا للنفوس مفيضاً للصور .

وانما قيل : يشبه أن يكون العقل الاخير ، لان هذه النفوس والصور متأخرة في الرتبة عن جميع المفارقات ، فالبعد^١ عن العلة الاولى أكثر مناسبة لها . والمصارع اذا كان من جملة أتباع الشاهدين على خلق السماوات والارض كان عليه أن يثبت أمثال^٢ هذه الاشتباه^٣ بالتعيين^٤ ، ويحكم فيها حكماً عقلياً جزئياً ، واما ابن سينا وأصحابه فقد اعترفوا بالعجز عن هذا المقام وأمثاله .

قال : وان طلبتم سبباً قريباً من السماوات وجعلتم الفلك الاخير مدبره هو الاقرب ، فيكون هو المفيض على المواد للصور التي استعدت لها ، فلم اعتبرتم القرب المكاني في الجواهر العقلية ؟ . وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية في القرب^٥ والبعد على السواء ، وهل لا اعتقدتم 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»^١.

اقول: لم يعتبروا فيه القرب المكاني، بل اعتبروا فيه البعد من المبدأ الاول لكثرة الوسائط 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 كالاختبارات والشروط التي لا بد منها في أن تصدر الكثرة عنه تعالى.

قوله: هو المخرج لها من القوة الى الفعل دون^٢ العقول. لا يوافق مصطلحاتهم، فان ما يخرج من القوة الى الفعل لا يكون عقلاً. المهم الا بعد خروجه التام.

قال: أولاً جوزتم أن يكون من العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل، فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة الحدسية^٣؟ وأوجبتم في النفوس تفاضلاً وفي العقول ترتباً، والمتفاضلات المترتبات تنتمي الى واحد هو الأفضل فلا يتسلسل.

«يا أيها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً * وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً»^٤.

اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك، وصلى

(١) آية ٢٥٧ . سورة البقرة .

(٢) بلون . ب .

(٣) القدسية . ب .

(٤) آية ٤٥ . سورة ٣٣ .

الله على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين .

اقول: كلما يتعلق بالبدن ولا يكون عقلاً بالفعل من كل وجه فلا يكون

سبباً قريباً لتكميل النفوس الا بالاعداد، كالمعلم الذي يعد نفس المتعلم لان يقبل ما يفيض عليه من كماله الحقيقي ، ولو كان سبباً مفيضاً على النفوس صوراً عقلية لكان متساوي النسبة اليهم ، وكيف يكون من يتعلق ببدن خاص ويعمل بتوسطه متساوي النسبة الى جميع الناس حاضرهم وغائبهم أولهم وآخرهم ، والذن يولدون قبل ذلك الشخص وبعده ؟

وانتهاء النفوس الانسانية يكون لامحالة الى نفس هو أكملها ، بأن يكون

أقبلها^١ للفيض العلوي ، لا بأن يكون اكثر افاضة على ما تحتها .

وأما العقول ، فقد اتضح أن انتهاءها يكون الى العقل الاول ، والنبى هو الشخص المؤيد بالتأييد الالهى الواضع للشرائع والاحكام التى 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 ما قصده من كلامه يبين ولم يورد ما رتبته الى اثبات النبوة أصلاً ، واثبات النبوة بطريق الحكمة قد أوردوا في كتبهم ، وبينوا بما لا مزيد عليه .

* * *

هذا آخر ما أورده المصارع في مصارعاته، والناظر المنصف يحكم باضافة الصرع والانصراع الى من يليق به، ولم يكن قصد محرر هذه الاوراق نصره ابسن سينا ، ولا كسر 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 خبير 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

- * الأيات الكريمة
- * الأحاديث الشريفة
- * الأمثال العربية
- * المذاهب والمدارس العقائدية
- * الأعلام والأشخاص
- * 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 لاله الاالله ١٠٢
ذلكم بأنه اذا دعي الله وحده كفرتم ١٠٤
اذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون ١٠٤
واذا ذكرت ربك ولوا على أذبارهم 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

الاحاديث الشريفة

إذا انتهى الكلام الي فأمسكوا ١١١ ، ٥٠

إذا لم تستحي فاصنع ما شئت ٩٣ ، ٢٥

كان الله ولم يكن معه شيء ١٧٩

من كثر كلامه كثر ملامه ١٢٤

الامثال العربية

آفة الكذب النسيان ١٠٣

آفة العلم النسيان ١٠٣

إذا أعيالك جاراتك فعوكي على ذى بنيك ١٠١

إذا 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

لسنامن يقعقع بالسنان ١٥٧

من تعاطى علم ما فوقه 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
السياميا ١٤٩
الفقهاء ١٣٩
الكرامية ، الكراميون ١٥٧
المتصوفة ٨٥

المذاهب والمدارس العقائدية

- الاشاعرة ١٢٧ ، ١٢٠ ، ٨٣
- الباطنية ١٤٩
- البغاة ٨٣
- البقاة ١٢٤
- التعليميون ٨٢
- الحشوية ٥٣
- الحكماء ١٨٠ ، ١٤٥
- الرواقيون ١٤٨
- السياميا ١٤٩
- الفقهاء ١٣٩
- الكرامية ، الكراميون ١٥٧
- المتصوفة ٨٥

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 الافروديسي : 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 .

الشهرستاني : ٣ ، ٤ ، ٥ .

الشيخ الصدوق : ٩٣ .

على بن جعفر الموسوى نقيب ترمذ : ٥ .

فرفور يوس : ٥٨ .

فيثاغورس : ١١١ .

محمد بن كرام السجستاني : ١٥٨ .

محمد بن عبد الكريم : ٣ .

المصارع : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٧١ ، ٧٥ ، ٧٩ ،

٨٢ ، ٨٩ ، ٩٩ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ،

١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٠١ .

نبينا صلى الله عليه وآله وسلم : ١٠١ .

يحيى بن عدي : ٥٨ .

يزدان : ٩٨ .

الاشارة الى
اصول الكافي
امثال وحكم
الامثال النبوية
التعليقات
الفسر للقمي
التوحيد للشيخ الصدوق
الخصال
ديوان الاديب صابر الترمذي
الشفاء
كشاف اصطلاحات الفنون
لغت نامه دهخدا

الكتب والمصادر

- الاشارات ٦
- اصول الكافي ٥٠
- امثال وحكم ١٢٤
- الامثال النبوية ١٦٣ ، ٩٣
- التعليقات ٦
- الفسر للقمي ١٦٣
- التوحيد للشيخ الصدوق ١٧٩
- الخصال ٩٣ ، ٢٥
- ديوان الاديب صابر الترمذي ٥
- الشفاء ٥ ، ٦
- كشاف اصطلاحات الفنون ٥٣
- لغت نامه دهخدا ٥٧

لسان العرب ٢٦

محبوب القلوب للديلمي ١١١، ٩٨، ٥٨، ٢٦

مجمع الامثال للميداني ١٠١، ٢٦، ١٣، ٤، ٦

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 .
- اقسام الجوهر : ٣٢ .
- الاقنوم : ١٢٠ .
- الاكثر : ١٦٤ .

- الامكان : ١٠٣ .
- الانواع : ١٣١ .
- الاول تعالى : ١٨٦ .
- الاولية : ١٦٢ ، ٩ .
- الايجاب : ١٧٧ .
- الاين : ١٢ .
- ايهام العكس : ٣٦ ، ٢٩ .
- البسيط : ٣٤ .
- التابع : ١٧٥ .
- التأثير : ١٢٥ .
- التأخر : ١٧٨ ، ١٥٢ .
- التثليث : ١١٩ .
- التحيز : ٢٤ .
- التخصيص : ١٠٧ .
- التدبير : ٤٠ .
- التسلسل : ١٩٥ ، ١٩٤ .
- التشكيك : ١٢٤ ، ٧٩ ، ٦٠ ، ٥٥ .
- التطبيق : ١٦٦ .
- التعاند : ٣٣ .
- التعدد : ١٣٥ .
- التعطيل : ١٦١ ، ١٦٠ .
- التعقل : ٤٢ ، ٣٠ .

التعلق	٣٩ .
التعميم	١٠٧ .
التقدم	١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٧٨ .
التقدير	١٦٣ .
التكثر	٦٣ .
التكوين	١٤٣ .
التماثل	٣٧ .
التامة	٨٢ .
التمييز	٦٣ ، ١٥٤ .
التناهي	١٤٩ ، ١٥٠ .
الثبات	٢٨ .
الجزئيات	١٣٥ ، ١٣٧ .
الجسم	١١ ، ٣٥ ، ١٨٨ ، ١٩١ .
الجواهر	١١ ، ٣٨ ، ٦١ .
الجوهر	٨ ، ١١ ، ٢٤ ، ٥٨ ، ١٩٥ .
الحادث	١٦٦ .
الحال	٢٢ ، ٣٨ .
الحد	٦٠ .
الحدوث	١٤٨ ، ١٥٨ .
الحركات	١٦٨ .
الحركة	١٢ .
الحصر	٨ .

- حصص المبادئ : ١٨٣ .
- الحيثية : ١٠ .
- الخصوص : ٧ .
- دائم الوجود : ١٥٣ .
- الدوام : ١٥٥ .
- الدور : ١٦٩ .
- الدهر : ١٤٨ ، ١٨١ .
- الذات : ٥٦ .
- الذاتي : ١٢١ .
- الروحانيات : ١٨١ .
- الزمانى : ١٣٤ .
- السرمد : ١٤٩ .
- السلوب : ٦٩ .
- شمول الاعراض : 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 ، ١٤٣ ، ١٤١ .
- 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 .

- الكلم : ١٢ ، ٢٥ ، ٣٧ .
- الكيف : ١٢ ، ٢٥ ، ٣٧ .
- لا نهاية : ١٥١ ، ١٦٣ .
- اللفظ العام : ١٨٠ .
- المادة : ١٨٨ ، ١٩٧ .
- ما لا أول له : ٨ .
- ما له أول : ٨ .
- الماهية : ٨٣ .
- المبارى : ١٨٤ .
- المبدأ : ٩٦ ، ١١٦ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٥٨ ، ١٩٦ .
- المتحرك : ١٩٣ .
- المتحيز : ١٠ .
- المترادف : ٥٩ .
- المتضائفين : ٣٢ .
- المتفقة : ٥٧ .
- المتقدم : ١٥٧ .
- المتناقضين : ٣٦ ، ٤٦ .
- المتناهي : 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 : ١٥٠ ، ١٣٧ ، ٨٩ ، ٨٨ .
- المعلولات : ١٨٩ .
- المعية : ١٧٨ .
- المفارقات : ١٨٥ ، ١٨٠ ، ٨٤ .
- المفارقة : ١٨٦ .
- المفيد : ٢٧ .
- المقادير : ١٩١ .
- المكاني : ١٣٤ .
- الممكن : ١٧٢ ، ٨٥ .
- المنفصلة : ٣٣ .
- الموجب : ١٧١ .
- الموجود : ١٠٩ ، ٥٨ ، ١٦ .
- الموضوع : ٧٦ ، ١٤ .
- النبوة : ١٩٨ .
- النفوس : ١٨٧ .
- النوع : ٧٦ ، ٧٥ ، ٥٢ .

الهيكل : 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

٣	خطبة الكتاب
٣	مقدمة نصير الدين الطوسي
٧	فهرس المسائل الواردة في الكتاب
٨	حصر أقسام الوجود
٤٤	اثبات واجب الوجود تعالى
٤٥	التناقض الاول
٤٧	التناقض الثاني
٥٠	التناقض الثالث
٧٣	توحيد واجب الوجود تعالى
٧٥	التناقض الاول
٧٦	التناقض الثاني
٧٧	التناقض الثالث
٧٧	كيفية صدور الكثير عن الواحد
١١٢	علم واجب الوجود تعالى



